

Liturgi och litteratur

AV ALF HÄRDELIN

Begreppsbestämningar

Innan vi antyder vilken typ av frågeställningar, som kan ligga gömda i konstellationen "liturgi och litteratur",¹ är det på sin plats att kort och praktiskt söka definiera de båda begrepp, som ingår i titeln. Vid ett historiskt studium, som det här är fråga om, vore det olämpligt att utgå från någon principiell, men kanske ändå tidsbunden, uppfattning av vad som skulle kunna vara liturgins "väsen"² eller från en litteraturestetik, som i förväg såsom litteratur diskvalificerar vissa texter exempelvis enbart på den grunden, att de har ett kristet innehåll eller har tillkommit för andra (funktionella) syften än rent estetiska.

Liturgi är förvisso något mer än ord eller text—om mässan har det sagts, att den framför allt är en handling, någonting som görs.³ Men olika typer av texter finns faktiskt nästan undantagslöst där som ett moment av liturgin, även om man kan diskutera, vad som i olika tider och i olika gudstjänster ansetts vara texternas funktion och mening i sig själva och i relation till andra liturgiska moment. Man kan också diskutera vad som i olika tider kvalificerat något för att kallas för liturgi (eller motsvarande) till skillnad från andra fromhetsövningar. Under nyare tiden har det varit vanligt både på katolsk och protestantisk sida att med kyrkorättsliga kriterier definiera "liturgi" och med dem avgränsa den "officiella", i rättsligt bestämda former och enligt gällande kyrkliga böcker firade "liturgin" från "paraliturgi" och andra former av fromhetsövningar utan "liturgisk dignitet".⁴ Men en sådan avgränsning gör knappast rättvisa åt den faktiska gudstjänstliga verkligheten, som historikern

vill studera. Jag menar alltså med "liturgiska" texter sådana, som faktiskt används, när kristna samlats till gudstjänst, inte bara i domkyrkan utan också i klostret, inte bara i sockenkyrkan utan också i den pietistiska konventikeln.

Begreppet "litteratur" har också uppfattats på synnerligen skiftande sätt.⁵ I populära sammanhang idag betyder väl "litteratur" i allmänhet "dikt", "fiction", alltså något av en författare "påhittat", till skillnad från en sådan text, som ger anspråk på att framställa "verkliga förhållanden". Men om "litteratur" i den meningen är det inte här fråga. Snarare ville jag i anslutning till klassisk uppfattning utgå från en definition av "litteratur", som ser det specifikt litterära i en texts *formella* sida. Det är därmed givetvis inte fråga om att negligera texternas innehåll men om en strävan att skänka uppmärksamhet också åt den väl inte av-

¹ Texten återger i förkortad och något reviderad form en "offentlig fakultetsföreläsning" hållen vid Teologiska institutionen i Uppsala den 8 november 1980.

² Som exempel på ett studium av liturgin i ett kulturhistoriskt perspektiv, där en sådan på moderna idéer grundad "väsensdefinition" på ett ofta anakronistiskt sätt tillämpats, kan nämnas A. L. Mayers många studier av skilda epoker, nu samlade i: Die Liturgie in der europäischen Geistesgeschichte . . . Hrsg. und eingel. von E. von Severus, Darmstadt 1971.

³ Se G. Dix, *The Shape of the Liturgy*, London 1945, sid. 12—15.

⁴ Se *L'Eglise en prière*, éd. A. G. Martimort, Paris 1961, sid. 5—10.

⁵ För en diskussion av begreppet "litteratur" ur modern litteraturvetenskaplig synpunkt, se R. Welck & A. Warren, *Litteraturteori*, Sthlm 1967, sid. 11—34.

siktslöst valda formen. "Litteratur" skulle alltså betyda *ett av medveten konstvilja format bruk av ord*. Detta är den uppfattning av "litteratur", som närmast sammanfaller med den som våra i retoriken skolade författare i äldre tid hade. "Retorik" är ju kort uttryckt ingenting annat än "konsten att säga något väl" — *ars bene dicendi*.⁶

FÖRSUMMADE FRÅGOR

Vilken typ av frågor och problem är det då som döljer sig i det opreciserade och-ämnet "liturgi och litteratur"? Först och främst åsyftas *de liturgiska texterna själva*, som det gäller att studera också som litteratur, såsom uttryck för en medveten konst- och formvilja. Så har de hittills sällan behandlats. Ett undantag är väl främst hymnen i bunden form från fornkyrka och medeltid och den andliga kyrkovisan, det som vi i Sverige brukar kalla för "psalmen" — om man nu vill räkna den som liturgisk, vilket jag här alltså gör.⁷ Men annars är det påfallande, hur litet även de stora liturgihistoriska handböckerna och standardverkan har att säga om de liturgiska texterna ur formell-litterär synpunkt. De informerar ofta, kanske som något självklart, om den kyrkliga arkitekturens och bildkonstens utveckling, åtminstone om de viktigaste epokerna och stilarna. Ofta får man också veta en del om kyrkomusikens utveckling och om de olika liturgiska sångformerna. Men något motsvarande sker alltså knappast beträffande liturgins texter. Här gäller i stor utsträckning vad en filolog nyligen konstaterade angående studiet av den medelengelska religiösa prosan: "Vi har alldeles för länge", skriver han, "nöjt oss med att helt enkelt ge ut texterna och spåra deras källor". Det är nu hög tid, fortsätter han, att man går vidare för att verkligen studera dem, inte bara ur filologisk och källkritisk synpunkt, utan också som litteratur.⁸ Detta yttrande artikulerar otvivelaktigt en tendens i olika slag av modern textforskning, en tendens som kan iaktas inom bibelvetenskapen men som väl även borde gälla om den liturgihistoriska forskningen. Där har sedan mer än hundra

år pågått ett intensivt och naturligtvis alldeles nödvändigt arbete med utgivning av liturgiska texter från fornkyrka och medeltid, men också från nyare tid. Vi har goda editioner av en stor mängd sakramentariumer, mässböcker, pontificalen, antifonariumer, manualen, agendor osv. Och vi har tillgång till goda eller åtminstone användbara samlingar av olika enskilda genrer av liturgiska texter: av evkaristiböner, episkopala välsignelser, responsorier, antifoner, hymner, sekvenser, troper, orationer, allmänna kyrkoböner och annat.⁹ Men om dessa texter gäller, att man

⁶ Om retorik och litteratur under antiken, medeltiden och nyare tid, se E. R. Curtius, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, 9. Aufl., Bern & München 1978, sid. 71—88.

⁷ För en radikal differentiering och fördjupning av den hittills "isolationistiskt" bedrivna hymnologiska forskningen pläderar J. A. Hellström, *Psalm, samfund, samhälle, sammanhang: Hymnologiske Meddelelser* 8 (1979), sid. 133—156.

⁸ N. F. Blake, *Varieties of Middle English Religious Prose: Chaucer and Middle English Studies in Honour of Rossell Hope Robbins*. Ed. by Beryl Rowland, London 1974, sid. 355.

⁹ Förutom de äldre och välkända utgåvor, som förtecknas av gängse handböcker och lexika, kan här nämnas några nyare:

En stor samling orientaliska och västliga evkaristiböner finns i *Præx eucharistica. Textus e variis liturgiis antiquioribus selecti* . . . Ed. A. Hänggi & I. Pahl, Fribourg 1968 (*Spicilegium Friburgense* 12).

De hittills i handböcker och forskning föga behandlade s.k. episkopala benediktionerna finns till ett antal av över 2000 samlade och utgivna med bl.a. utförligt ordindex i *Corpus benedictionum pontificalium*. Ed. . . par E. Moeller. T. 1—4, Turnholt 1971—79 (*Corpus Christianorum. Ser. Latina* 162, 162 A, 162 B, 162 C).

Responsorier och antifoner från de äldsta antifonariehandskrifterna finns i *Corpus antiphonarium officii*. Ed. a R.-J. Hesbert. Vol. 1—5, Roma 1963—75 (*Rerum ecclesiasticarum documenta. Ser. maior* 7—10).

En omfattande och lättillgänglig men textkritiskt och bibliografiskt otillfredsställande samling av latinska hymner och annan poesi i bunden form med fransk översättning finns i *Poésie latine chrétienne du moyen âge. IIIe—XVe siècle. Textes recueillis* . . . par Henry Spitzmuller, Bruges 1971.

En bättre och fullständigare edition av troperna än den som finns i *Analecta Hymnica* är under utgivning under titeln *Corpus Troporum*. Hittills

hittills framför allt studerat dem med syfte att genetiskt och komparativt få en bild av gudstjänstformernas uppbyggnad och beståndsdelar och dessas historiska utveckling. I den mån man alls intresserat sig för själva texterna, har det intresset — i och för sig legitimt — framför allt gällt deras teologiska utsgoinnehåll. De har lästs som beläggs- och dokumenter för att dokumentera en dogmhistorisk utveckling. Men har de inte tillkommit för den kristna församlingens bön och lovsång, som uttryck för dess bekännelse, förtröstan och hängivenhet och inte i första hand för att tjäna den teologiska undervisningen?

Temat "liturgi och litteratur" sträcker sig emellertid också utanför gudstjänsten och kyrkorummet. Därutänför finns en omfattande litteratur av *texter med olika grad och art av anknytning till liturgin*, texter som på olika sätt vittnar om liturgins utstrålning utanför kyrkorummet. Skulle de inte behöva studeras som en mätare på den roll som gudstjänst och sakrament spelat för formandet av det kristna fromhetslivet i skilda historiska situationer och som en del av kulturens allmänna historia? De *har* studerats i betydligt större utsträckning än liturgins egna texter — men bara i undantagsfall av liturgiker eller andra forskare med professionell teologisk kunskap. Filologer och litteraturhistoriker representerande skilda språkområden — det klassiska, det tyska och franska, men i synnerhet kanske det engelska — har under senare tid ägnat den kristna litteraturen och diktningen ett stort intresse.¹⁰ Därvid har just frågan om liturgins och gudstjänstlivets betydelse för förståelsen av denna litteratur, för dess innehåll, form, struktur och funktion, på ett anmärkningsvärt sätt stått i centrum hos en hel rad forskare.¹¹ Vad man önskar som historisk teolog är då, att vad som här kommit fram också skulle noteras och vidareutvecklas av liturgi- och kyrkohistoriker och inarbetas i deras verk. Här står det som regel väldigt dåligt till. Liturghistorikerna har hittills sällan lyft blicken från sina liturgiska böcker och blickat ut i världen utanför murarna, för att se vad det blev av deras liturgier: om de bar någon frukt, om de

hade kraft nog att väcka någon respons, om de bidrog till att strukturera också diktarnas, och därmed väl också läsarnas, bild av livet, världen och historien. Hör inte sådant som detta med till den verklighet, som också liturgi- och kyrkohistoriker borde befatta sig med som en sida av kyrkans liv i samhället?

När jag här talar om litteratur "med anknytning till liturgin", så åsyftas texter med större eller mindre närhet till den och med olika slag av relation till den. Det kan vara fråga om en diktning, där liturgin är en viktig språklig-litterär källa, som författarna parafraiserat eller fritt vidareutvecklat till nya gestalter. Eller det kan vara fråga om en andakts- eller meditationspoesi, som utan att i språklig mening vara präglad av liturgiska texter är tillkommen för att leda in i

(dec. 1980) föreligger följande band: Tropes du propre de la messe 1: Cycle de Noël. Par l'équipe ... sous la dir. de Ritva Jonsson, Sthlm 1975; Proses de la messe 1: Tropes de l'Alleluia. Ed. critique des textes par O. Marcusson, Sthlm 1976; Tropes de l'Agnus Dei. Ed. critique suivie d'une étude analytique par Gunilla Iversen, Sthlm 1980.

En stor samling av orationer från den västgotiska ("mozarabiska") liturgin finns i Liber orationum psalmographus ... Ed. crit. por J. Pinell, Barcelona 1972 (Monumenta Hispaniae sacra. Ser. liturgica 9).

En samling fornkryrkliga allmänna kyrkoböner jämte grundläggande studie ges i P. de Clercq, La prière universelle dans les liturgies latines anciennes. Témoignages patristiques et textes liturgiques, Münster 1977 (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 62).

¹⁰ Korta men dock vederhäftiga presentationer av den kristna diktningens epoker, genrer och olika författare samt utförliga litteraturangivelser finns i Gisbert Kranz' stora böcker: Europas christliche Literatur von 500 bis 1500, München ... 1968, Europas christliche Literatur von 1500 bis heute, München ... 1968, och Lexikon der christlichen Weltliteratur, Freiburg ... 1978.

¹¹ Förutom arbeten, som kommer att nämnas i samband med enskilda genrer, verk och författare nedan, kan här nämnas ett djupgående arbete av A. Michel, In hymnis et canticis. Culture et beauté dans l'hymnique chrétienne latine, Louvain & Paris 1976, som trots titeln ("hymnique ... latine") i ett avslutande kapitel (sid. 258—388) följer den franska diktningen fram till 1900-talet.

gudstjänsten, till ett fördjupat personligt deltagande i den och för att nära och liva fromheten ur dess källor. Liturgi, gudstjänst, sakrament kan också vara ett litterärt verks innehållsliga tema utan att därför också vara dess formella utgångspunkt. Och så — i denna snabbskiss — något som kanske är det allra intressantaste, men också det allra svåraste att få ett fast grepp om: jag syftar på den litteratur från olika tider, som kanske varken har en språklig anknytning till några bestämda liturgiska texter eller uttryckligen har en liturgisk-sakramental tematik men som ändå bär tydliga spår av liturgi i sig. Den kan gestalta ett bibliskt tema på ett sådant sätt, att det — på ett sätt som är utmärkande för liturgi och sakrament — blir fråga om något här och nu närvarande och skeende och inte bara en berättelse om något som sagts eller inträffat i det förflutna. Bibelns händelser kan, exempelvis i ett drama, gestaltas på ett sådant sätt, att det inte blir fråga om historia på pedagogiskt vis bara utan om existentiell aktualitet på den liturgiska mysteriefirningen vis.

Men temat "liturgi och litteratur" inbegriper inte bara liturgin själv som litteratur och annan litteratur med olika slag av relation till liturgi. Temat ställer naturligtvis också mera principiella frågor, som jag här dock bara kan antyda. Att studera liturgiska och andra texter som litteratur, som uttryck för en medveten konstvilja, betyder att också frågor väcks, om *hur* äkta liturgi som konstverk kommer till¹² och om vilken *betydelse* den konstnärliga formen och skönheten har för gudstjänsten och det andliga livet.¹³ Här har träffats teologiska avgöranden om vad man anser att bön och tillbedjan är. Men här handlar det också om den konstnärliga gestaltningens betydelse för ordens effektivitet och verkningskraft hos dem som brukar dem för lovsång, bön och meditation.

GRUNDLÄGGNINGSPERIODEN

Nu är jag medveten om, att jag hittills har varit ganska teoretisk och abstrakt, men jag

har först velat åtminstone antyda något av den differentierade problematik, som ligger i ämnet "liturgi och litteratur". För att ge temat litet mera av konkretion, skall jag nu göra en snabbgenomgång av kyrkohistorien och ge exempel på några av de liturgiska och litterära genrer, som jag menar har ett särskilt intresse ur vår synpunkt. Såväl på grund av källmaterialets mycket stora omfattning som, och framför allt, på grund av begränsningen i mina egna språkliga förutsättningar, håller jag mig vid denna genomgång enbart till den västliga kyrkans område, det som också ligger närmast våra egna traditioner. Man skulle därvid kunna gå till väga så, att man försökte att bestämma olika *genrer* och följde dem, var och en för sig, genom hela historien.¹⁴ Men vill man få ett grepp om, var de *kreativa* insatserna ligger och vilka slag av texter, som är typiska eller genuina för olika tider och miljöer, så är det säkert ändamålsenligare

¹² Se J. W. Dixon, Jr., *Liturgy as an Art Form: Anglican Theological Review*, Suppl. Ser. 6 (1976), sid. 56—68, och P. Eyt, "Glorifier!" *Lyrisme et célébration: Nouvelle Revue Théologique* 100(1978), sid. 250—257.

¹³ Ett monumentalt arbete om den "teologiska estetikens" problem är H. U. von Balthasar, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, Bd I—III, Einsiedeln 1961—69.

¹⁴ Någon allmänt vedertagen och för alla slags texter giltig uppfattning av vad en litterär "genre" är och av vad som konstituerar den finns knappast. För de liturgiska texternas del skulle man kunna ta fasta på fyra egenskaper:

a. på texternas formella struktur, gestalt eller uppbyggnad beträffande både texten i sin helhet och i sina eventuella delar, alltså på makro- och mikrostrukturen,

b. på språkliga egenskaper av olika slag, rytm, rim eller andra konstmedel, karakteristiskt ordförråd etc.,

c. på innehållsliga egenskaper: karakteristisk tematik etc.,

d. på texternas plats och funktion i det liturgiska sammanhanget.

Säkert skulle det då visa sig, att knappast någon liturgisk textgenre har unika egenskaper i alla fyra avseendena. Varje genre får i stället sin egenart genom sitt speciella samspel av strukturella, språkliga, innehållsliga och funktionella egenskaper — eller egenheter.

att i stället dela upp överblicken efter olika epoker. Även om många texter från äldre tid, och i synnerhet de liturgiska, ofta är anonyma, kan vi i allmänhet på ett någorlunda tillfredsställande sätt fästa dem vid en tid och ett rum, så att det blir möjligt att studera dem i sina historiska sammanhang.

Det är alltid ett delikat problem att göra rättvisande historiska periodiseringar, men ur vårt temas synpunkt kan vi låta den första perioden, grundläggningstiden, gå fram till 700-talet. Det är två förutsättningar, som under denna första kristna tid bestämmer det kyrkliga litterära skapandet. Den ena är den som finns i Bibeln, såsom den får sin latinska form av Hieronymus och i de versioner av Bibeln, som fanns redan före honom och vars textformer för övrigt ofta levt kvar just i liturgierna.¹⁵ Den andra förutsättningen är förstås den latinska senantikens litteratur och retoriska traditioner. Men paradoxalt nog är det så, att de forskare som sysslat med den fornkyrkliga litteraturen tenderat att mera beakta den klassiska än den bibliska bakgrunden. Man skulle så kunna få den uppfattningen, att den äldsta kristna litteraturen ingenting annat är än en förening av bibliskt innehåll och klassisk form.¹⁶

För vissa genrens del ligger det en viss sanning i det, men på det hela taget är påståendet ändå oriktigt eller åtminstone vilseledande. De liturgiska texter av skilda slag, som nu skapas i västerlandet, har inte bara ofta sina österländska, grekiska förlagor utan ofta också en omisskännlig prägel av den bibliska poesin och det bibliska språket.¹⁷ Det gäller om de sångtexter, som vi brukar kalla för antifoner och responsorier.¹⁸ Men det gäller också om de många stora evkaristiska bönerna, varav våra s.k. prefationer utgör en inledande del. Sina rötter, också i fråga om form och stil, har de i de gammaltestamentliga tacksägelse- och välsignelsepsalmerna och i den judiska "berakhan", även om de också i större eller mindre grad är påverkade av den senantika och klassiska kristna "konstprosan" med sin rytm, sina rim och sin ofta hymniska karaktär.¹⁹

I den Svenska kyrkans gudstjänst har vi

de s.k. kollektbönerna. Dessa är ännu i 1942 års Evangeliebok ofta ingenting annat än översättningar, ibland något bearbetade, av den gamla romerska liturgins kollektor, författade av påvar som Leo och Gregorius och av andra kända och okända. I dessa och i andra liknande orationer från samma liturgiska tradition möter vi däremot tydligare den klassiska, romerska litterära stilen.²⁰ Karakteristiskt för den är den strama syntaktiska uppbyggnaden, knappheten i uttryckssättet, klarheten i tankegången och den välflytande rytmen. Vem vill förneka, att de ofta är förnämliga exempel på litterär Kleinkunst?

På grund av historiska omständigheter är det den romerska bönestilen, som kommit att bli den förhärskande i västerlandet, också i många protestantiska kyrkors liturgier, och som vi därför bäst känner till. Men fornkyrklig latinsk liturgi är inte identisk med romersk. Från kyrkliga centra som Milano och Ravenna, från det västgotiska Spanien och från Gallien finns en stor litur-

¹⁵ Man måste komma ihåg, att det under fornkyrkan och medeltiden inte finns någon i alla enskildheter enhetlig text ens av Versio Vulgata.

¹⁶ Se D. Kartschoke. *Bibeldichtung. Studien zur Geschichte der epischen Bibelparaphrase von Juvenus bis Otfrid von Weissenburg*, München 1975, sid. 21—28. Jfr min litteraturkrönika *Munkarna och litteraturen under äldre medeltid: Kyrkohistorisk Årsskrift 79* (1979), sid. 25 f.

¹⁷ Se M. Pellegrino, *Religion et poésie dans le christianisme antique: Revue d'histoire et de philosophie religieuses 41* (1961), sid. 394—412.

¹⁸ Några ingående studier av de latinska antifon- och responsorietexterna ur litterär synpunkt finns mig veterligt inte. Se dock för responsoriernas del H. Huckle, *Responsorium: Die Musik in Geschichte und Gegenwart*, Bd 11 (1963), sp. 313—319.

¹⁹ Evkaristibönerna är en av de få liturgiska gener, som i någon mån studerats också ur litterär synpunkt. Se t.ex. L. Bouyer, *L'eucharistie. Théologie et spiritualité de la prière eucharistique*, Paris 1968. Ur formell-litterär synpunkt besläktade med evkaristibönerna är Exultet, den stora lovsången till påskljuset i påskvigilian (se härom H. Auf der Maur, *Die österliche Lichtdanksagung. Zum liturgischen Ort und zur Textgestalt des Exultet: Liturgisches Jahrbuch 21* (1971), sid. 38—52) och vissa av pontifikalenas benediktionsböner.

²⁰ Se Christine Mohrmann, *Le latin liturgique: La Maison-Dieu 23* (1950), sid. 5—30.

gisk böneskatt bevarad, som just i sin litterära stil skiljer sig ganska markant från den strama romerska stilen: de är mer mångordiga, intensiva, nästan pockande, ofta påtagligt dramatiska, men också lyriska och affektiva.²¹ Genom att också ur språklig, litterär synpunkt studera dessa fornkyrkliga böner från olika regionala traditioner skulle man otvivelaktigt kunna lära sig mycket om "börens grammatik" — och därmed väl också om bönen.

Jag förbigår här den metriska hymnen, som berördes inledningsvis, för att i stället säga några ord om en icke-liturgisk textgenre av stort intresse ur vårt temas synpunkt: den s.k. bibelepiken från 300-, 400- och 500-talen.²² Den har, som termen antyder, av de latinistiska forskarna ofta karakteriserats som en mer eller mindre parafraiserande överflyttning av biblisk text till vergiliansk hexameter. Men genom beteckningen "bibelepik" dras uppmärksamheten så lätt bort från något, som syns vara lika viktigt, nämligen att det här är fråga om en diktning, där Bibelns händelser skildras med en liturgisk och sakramental optik. Så är exempelvis Sedulius' stora *Carmen paschale*, som brukar anföras som ett av de bästa exemplen på fornkyrklig "bibelepik", lika mycket just vad titeln säger: en sång om påsken och dess sakramentala mysterier. Det är den liturgiska optiken, som bestämmer såväl stoffurvalet som tolkningen.²³

DEN ÄLDRE MEDELTIDEN

Nästa epok, den äldre medeltiden, sträcker sig från 700-talet och till 1000-talets mitt, alltså kyrkohistoriskt fram till den gregorianska reformrörelsen. Politiskt sammanfaller den epoken i stort med karolingisk och ottonsk tid i Centraleuropa och, politiskt och litterärt, i England med den anglosaxiska, fornengelska tiden. Det är, också ur litterär synpunkt, en munkarnas tid.²⁴ Men deras litterära insatser kom att få stor betydelse också utanför klostren, ty det är ur deras miljöer, som den folkspråkliga diktningen kommer och nya diktgenrer uppstår och får sin första blomning.

Låt mig här börja exemplifieringen med den framväxande litteraturen på olika folkspråk, den som inte brukar beaktas i våra handböcker. Genom sina många fornengelska homilier förmedlade abboten Aelfric av Eynsham omkring år 1000 ett stort patristiskt stoff till sina landsmän. Och han gör det i en litterär form, som givit honom namn om att vara den fornengelska rytmiska, poetiska konstprosans mästare.²⁵ Men han översatte också till sitt modersmål en lång rad av liturgins böner, även om det är svårt att avgöra vilken användning dessa har haft.²⁶ Men redan på 600- och 700-talen uppstod en av liturgin präglad fornengelsk poesi, som filologerna länge har ägnat stort intresse.²⁷ Under det att den latinska s.k. bibelepiken, som jag tidigare berörde, inte fick någon fortsättning, så uppstår i stället en sådan på folkspråken. Men formen är då inte längre den klassiska hexametern utan den forngermanska, allittererande poesins. De reservationer beträffande benämningen "bibelepik", som jag gjorde om den latinska, gäller också om den fornengelska. I den s.k. Juniushandskriften finns, för att nämna ett exempel, ett stort diktverk benämnt *Exodus*,

²¹ Se M. C. Diaz y Diaz, *Literary Aspects of the Visigothic Liturgy: Visigothic Spain: New Approaches*. Ed. by E. James, Oxford 1980, sid. 61—76, och S. Benz, *Der Rotulus von Ravenna ... Münster 1967* (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 45).

²² Se t.ex. R. Herzog, *Die Bibelepik der lateinischen Spätantike ... München 1975*, och D. Kartschoke, o.a.a.

²³ Detta framgår redan av innehållsöversikten hos D. Kartschoke, o.a.a., sid. 42 ff.

²⁴ Se G. Meissburger, *Grundlagen zum Verständnis der deutschen Mönchsdichtung im 11. und im 12. Jahrhundert*, München 1970.

²⁵ Se S. M. Kuhn, *Was Aelfric a Poet?: Philological Quarterly* 52 (1973), sid. 643—662.

²⁶ Se D. G. Bzdyl, *The Sources of Aelfric's Prayers ...: Notes & Queries* 222 (1977), sid. 99—103.

²⁷ Se M. M. Gatch, *Old English Literature and the Liturgy: Problems and Potential: Anglo-Saxon England* 6 (1977), sid. 237—247, och A. A. Lee, *Old English Poetry, Mediaeval Exegesis and Modern Criticism: Studies in the Literary Imagination* 8 (1975), sid. 47—73.

vars källor och förlagor mycket har diskuterats. Och det tycks nu vara klart också här, att det inte är fråga bara om en parafra av valda avsnitt ur 2 Moseboken utan om en diktning präglad av det liturgisk-sakramentala livet, avsedd kanske som munkens meditationsläsning under påskens förberedelsestid.²⁸

Från ungefär samma tid finns också en mera *lyrisk* fornengelsk diktning, inspirerad av liturgin och som en förmedlare mellan liturgi och personlig spiritualitet. Ett exempel är de lyriska — och ibland dramatiska — meditationer, som brukar benämnas "Crist I" och som har sin omedelbara utgångspunkt i de s.k. stora O-antifonerna för adventstiden.²⁹ Här ber jag att få ge ett litet smakprov i översättning. En av antifonerna, själv med tydlig biblisk bakgrund, lyder så:

O uppgående ljus,
du det eviga ljusets strålgans
och rättfärdighetens sol:
kom och upplys dem som sitter
i mörker och dödens skugga.

Vad den monastiske författaren gör av detta är mer än en enkel parafra. Han skildrar Kristi ankomst i vad en forskare kallat ett "sakramentalt presens", så att ankomsten upplevs som ett nu pågående andligt-dynamiskt skeende.³⁰ Jag citerar den första hälften av dikten:³¹

O uppgående Ljus, bland änglar mest skinande,
högt över jorden människor givet,
du rättfärdiga stråle från Solen,
skön mer än stjärnor! Tidsåldrarna
skänker du ständigt ljus ur dig själv.
Gud av Gud, du som före allt föddes,
den sanne Faderns Son i härlighetsljus,
i nöden dig nu ditt skapelseverk
sig dristar åkalla, att du den strålande
Solen oss sänder och själv nu kommer,
lyser på vägen för dem som länge,
höljda i dimma och dunkel, här
irrat i natten.

Men den äldre medeltiden fortsatte också att dikta på latin för liturgin själv. Man odlar de olika genrererna från äldre tid men skapar också nya och en av dem skall här

nämnas: tropen. Troperna, dessa poetiska utbroderingar av de gamla liturgiska bas-texterna, var länge föraktade som parasiter och utväxter.³² Men särskilt när vi nu efter hand får en ny, kritisk edition av dem från ett forskarlag i Stockholm, kan vi gripa oss an studiet av dem från nya utgångspunkter.³³ De är viktiga som dokument över den äldre medeltidens, av liturgin närda, fromhet. De är ingalunda bara torftiga teologiska glosser till bas-texterna utan meditationens — ibland lyriska, ibland dramatiska — fördjupningar av den gamla liturgins egen in-neboende, men i uttrycken dämpade, lyrik och dramatik. Det är följdriktigt, att somliga av dessa troper kom att bilda utgångspunkten för liturgiska spel vid påsk och jul. Och jag menar, att det ligger mycket i en kanadensisk forskares förmodan, att det liturgiska dramat, liksom troperna, och kanske också sekvenserna, uppstod som ett de germanska folkens komplement till den romerska liturgi, som under karolingertiden i stort sett undanträngde de lokala riterna, gallikanska och andra. Troperna, spelen och sekvenserna gav med andra ord åt den nyktra romerska liturgin på dess nya mark

²⁸ Se J. W. Earl, *Christian Traditions in the Old English 'Exodus': Neuphilologische Mitteilungen* 71 (1970), sid. 541—570, och Marjorie Sue Allen, *The Interior Journey. Monastic Spirituality as Theme and Structure in the Junius MS*, Diss. Princeton Univ. 1976, sid. 383—393.

²⁹ Se R. B. Burlin, *The Old English Advent. A Typological Commentary*, New Haven & London 1968 (*Yale Studies in English* 168).

³⁰ R. Lass, *Poem as Sacrament. Transcendence of Time in the Advent Sequence from the Exeter Book: Annale Mediaevale* 7 (1966), sid. 3—15.

³¹ Den fornengelska texten med övers. till modern engelska finns hos R. B. Burlin, o.a.a., sid. 98 f.

³² Se t.ex. L. Gautier, *Histoire de la poésie liturgique au moyen age*. Les Tropes, Paris 1886, sid. 1 f.

³³ För en översikt över problem- och forskningsläge se E. Costa, *Tropes et séquences dans le cadre de la vie liturgique au moyen age: Ephemerides Liturgicae* 92 (1978), sid. 261—322, 440—471. Bland de få studier som finns över troperna som litteratur kan nämnas J. D. Anderson, *Tropes, a Reappraisal: The American Benedictine Review* 25 (1974), sid. 364—376, och Ritva Jonsson, *Jultroperingens principer: Lumen* 18 (1975), sid. 162—182.

en ny dramatisk, lyrisk och affektiv dimension.³⁴ Men då närmar vi oss en ny tid, buren av nya idéer och en ny känslighet, märkbar inte minst i litteraturen och i den liturgiuppfattning, som den speglar.

HÖG- OCH SENMEDELTIDEN

Hög- och senmedeltiden kan ur vårt temas synpunkt betraktas som en enda epok. Men dess inledande skede, från 1000-talets mitt till 1100-talets slut, skulle också kunna ses som en period för sig. Kanske är nämligen de förändringar, som då sker ur idé- och kulturhistoriens synpunkt de mest omvälvande som skett i västerlandet efter Kristus. Den tid, då det feodalt-agrara Europa blir ett av städer och nya lekmannastånd präglat samhälle, markeras av viktiga förändringar och en tidigare okänd differentiering i kulturlivet: klostrens kultur och spiritualitet får konkurrens av de nya tiggardordnarna och de framväxande universiteten med sin skolastiska metod. Den augustinska symbolismen får vika för ett aristoteliskt kausalitetstänkande.³⁵ Den robusta romanska arkitekturen och dess hemlighetsfullsakra bildvärld efterträds av gotikens genomlysta klarhet och dess figurers mänskliga sinnlighet och känslighet. Detta är mer än bara en förändring i "stil".³⁶

Men mellan liturgi och litteratur sker ändå inte någon verklig emancipation. Under hela hög- och senmedeltiden diktas det överallt flitigt för liturgin. Denna litteratur uppvisar emellertid en egendomlig paradox: den nya sensibiliteten med dess stegrade uttrycksbehov leder till en allt större förkärlek för den *bundna* formen, också i den liturgiska diktningen.³⁷ Hildegard av Bingen kan visserligen under 1100-talet fortfarande skriva en formellt fri poesi på den bibliska och gamla liturgiska diktningens stilistiska grund. Men hon är ett av de få undantagen.³⁸ Framtiden tillhörde dem, som odlade den strängt bundna formen, det språkliga väljudet och den med allt större virtuositet drivna rimkonsten.

Den mycket omfattande litteratur på folkspråken, som tillkommer under dessa

medeltidens sista århundraden, har det allra största intresse för dem, som vill förstå vad liturgin verkligen betydde för medeltidens människor. Såväl på tyska som på engelska och säkert också på andra folkspråk finns inte bara översättningar och enklare parafrafer av liturgiska texter. Där finns också en didaktisk poesi, som vill förklara och levandegöra mässan och budskapet i kyrkoårets högtider.³⁹ Men där finns framför allt den sublimaste lyriska andakts- och medita-

³⁴ C. C. Flanagan, *The Roman Rite and the Origins of the Liturgical Drama: University of Toronto Quarterly* 42 (1973—4), sid. 263—284, särskilt sid. 277—281.

³⁵ Vad detta betyder för sakramentsteologins del har jag behandlat i min bok *Aquae et vini mysterium. Geheimnis der Erlösung und Geheimnis der Kirche im Spiegel der mittelalterlichen Auslegung des gemischten Kelches*, Münster 1973 (*Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen* 57), sid. 37—83.

³⁶ Se A. Andersson, *Romanskt och gotiskt: Hikuin* 4 (1978), sid. 125—134.

³⁷ Se A. Michel, o.a.a., sid. 212—233.

³⁸ P. Dronke, *Poetic Individuality in the Middle Ages. New Departures in Poetry 1000—1150*, Oxford 1970, sid. 150—178, ger en ny och välmotiverad uppvärdering av Hildegards diktning men sätter inte in den i det större historiska sammanhang, där den ur formell synpunkt ter sig "konservativ".

³⁹ Den tyskspråkiga diktningen behandlas i R. Stroppel, *Liturgie und geistliche Dichtung zwischen 1050 und 1300 ... Frankfurt a.M. 1927 (Deutsche Forschungen 17)*. Men beträffande utforskandet av den tyskspråkiga medeltida diktningen ur vårt temas synpunkt tycks det mesta ännu vara o gjort. Så H. Rupp, *Liturgie: Reallexikon der deutschen Literaturgeschichte*, 2. Aufl., Bd 2, Berlin 1965, sid. 221 f.: "Aber auch die nicht liturgisch bestimmte religiöse Dichtung und Literatur des Mittelalters weist vielfältige Einwirkungen der Liturgie auf ... Die Sprachgestalt der liturgischen Texte, deren Formeln und Bilder haben nachhaltig auf die lateinische und auch auf die deutsche Dichtung gewirkt". Rupp ger några exempel och fortsätter: "Auch hier sind im Anschluss an Stroppels Forschungen weitere Untersuchungen dringend erwünscht ... Der Geist der Liturgie ist — etwas überspitzt gesagt — allgegenwärtig, und er ist in der religiösen Dichtung des Mittelalters auch oft dort zu spüren, wo liturgisches Gut nicht offen zutage tritt. Die Frage, wo und wie weit die Liturgie Wurzelboden mittelalterlicher Dichtung ist, ist ein Problem, das dringend gelöst werden muss." Här kunde nämnas J. Janota, *Studien zu Funktion*

tionspoesi.⁴⁰ Tematiken och stoffet kan vara bibliskt eller röra kyrkans helgon, men själva gestaltningen och tolkningen är som tidigare fortfarande tydligt sprungna ur den liturgiskt förmedlade erfarenheten av trons värld.⁴¹

Det medeltida dramat är, som vi vet, fött ur liturgin⁴² och får under århundradenas lopp, från 1000-talet till 1400-talet, många mer eller mindre liturginära former: allt ifrån den enkla, latinska dialogen i tropens form och till de stora cykliska Corpus-Christispelen på folkets språk, som vi känner särskilt från England, dessa spel om historien från skapelsen till domen, framförda i anslutning till Kristi lekamens fest.⁴³ De spelen betraktades tidigare som centrifugala sekulariseringsfenomen — de spelades ju Gudi klagat också av lekmän på gator och torg. Men genom den intensiva utforskningen av dem under de senaste decennierna har det vuxit fram en helt annan uppfattning: dessa spel befinner sig klart inom den kyrkliga trons rāmärken och de är inte bara didaktiska, med en klar relation till medeltida predikan och teologi om altarets sakrament utan de är *själva* något av liturgi. De vill, som sakramentet självt, göra helig historia närvarande i nuet, mana till omvändelse och tro, göra åskådarna till medagerande och dra in dem i bön och tillbedjan.⁴⁴ Under alla omständigheter har detta drama inspirerats av liturgi och sakrament och speglar det tidens sätt att uppleva dess värld. Det borde därför inte bara tillhöra litteratur- och dramahistorien utan också den kyrko- och liturgihistoriska bildningen.

DEN NYA TIDEN

När den nya tiden bryter in, i kyrkohistorien naturligtvis främst markerat av reformationen med dess olika kyrkobilddningar och av den katolska reformen och motreformationen, förändras förhållandet mellan liturgi och litteratur i varje fall på en punkt ganska radikalt: i stället för en sjudande liturgisk litterär kreativitet får vi, åtminstone ur kvantitativ synpunkt, en ganska

radikal reduktion. De olika gudstjänstordningar, som reformatorerna skapade, inne-

und Typus des deutschen geistlichen Liedes im Mittelalter, München 1968 (Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters 23), men förf., som utgår från ett extremt fattat kanonistiskt liturgibegrepp, är inte intresserad av texterna ur innehållslig eller litterär synpunkt utan av att visa, att de tyska texterna genomgående saknar "liturgische Relevanz", även om de i många fall har "liturgin som förebild" eller "ger sken av att vara liturgiska" (sid. 124 f. och passim). Den engelskspråkiga diktningen har behandlats bl.a. i Sara Appleton Weber, *Theology and Poetry in the Middle English Lyric. A Study of Sacred History and Aesthetic Form*, Ohio State Univ. Press 1969, i D. Gray, *Themes and Images in the Medieval English Religious Lyric*, London 1972, i Michele Theresa Priscandaro, *Middle English Eucharistic Verse: its Imagery, Symbolism, and Typology*, Diss. St. John's Univ., New York, 1975, och i O. S. Pickering, *A Middle English Poem on the Eucharist and Other Poems by the Same Author: Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Literaturen* 130 (1978), sid. 281—310.

⁴⁰ Se Rosemary Woolf, *The English Religious Lyric in the Middle Ages*, Oxford 1968, som dock inte annat än i förbigående behandlar denna diktningens relation till liturgin.

⁴¹ Även sådana större och ofta behandlade poetiska verk som det anonyma "Pearl" från tiden omkring 1360 och William Langlands "Piers Plowman" har tydlig liturgisk bakgrund. Se J. Gatta, Jr., *Transformation Symbolism and the Liturgy of the Mass in Pearl: Modern Philology* 71 (1973—4), sid. 243—256, och R. Adams, *Langland and the Liturgy Revisited: Studies in Philology* 73 (1976), sid. 266—284. Mary Teresa Tavormina, "A Ful Greet Sacrament". *Liturgical Backgrounds of Nuptial Themes in Middle English Literature*, Diss. Yale Univ. 1978 undersöker bl.a. riterna för vigseln, nunneinvigningen och kyrkoinvigningen som bakgrund för "Pearl" och "Piers Plowman".

⁴² Se t.ex. H. Brinkmann, *Zum Ursprung des liturgischen Spieles*, i förf.:s *Studien zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur*, Bd 2, Düsseldorf 1966, sid. 163—192, och O. B. Hardison, *Christian Rite and Christian Drama in the Middle Ages ...* Baltimore 1965.

⁴³ Litteraturen är mycket rikhaltig. Se t.ex. R. Bergmann, *Spiele, Mittelalterliche geistliche: Reallexikon der deutschen Literaturgeschichte*, 2. Aufl., Bd 4, Berlin & New York 1979, sid. 64—100, med rik bibliografi beträffande de tyska spelen, och V. A. Kolve, *The Play Called Corpus Christi*, Stanford 1966 (jfr min recension i *Kyrkohistorisk Årsskrift* 78 (1978), sid. 511 ff.).

⁴⁴ Se A. P. Campbell, *The Mediaeval Mystery Cycle, Liturgical in Impulse: Revue de l'Université d'Ottawa* 33 (1963), sid. 23—37.

håller naturligtvis en del nya texter. Av den gamla liturgiska traditionen är det endast fragment som bevaras genom översättning och mer eller mindre radikal bearbetning. Också det Tridentinska kyrkomötets liturgi-reform ledde till en ganska kraftig reduktion. I stället för de många liturgiska sär-traditionerna under medeltiden trädde, med några obetydliga undantag, *en* för hela den katolska kyrkan gällande romersk rit. Och i dess efter konciliet reviderade böcker, som nu på ett nytt sätt blev rättsligt förpliktande, hade humanismens språkideal och den liturgiska uniformitetstanken rensat ut en mängd texter, i synnerhet av medeltida ursprung. Så behölls, för att ta endast ett och särskilt drastiskt exempel, bara fyra av de bortåt 5000 kända sekvenserna.⁴⁵ För en litterär kreativitet inom liturgins ram fanns det för lång tid inte längre någon riktig plats. Kreativiteten fick söka sig andra uttryck och gjorde det framför allt i ett rikt kyrkomusikaliskt skapande.

Men 1500-talet innebar ändå inte bara reduktion och stagnation utan för *en* genres del en fortsatt eller förnyad och lång blomstring. Jag avser givetvis hymnen, kyrkovisan, vad vi brukar kalla för "psalmen". Denna diktning, med sina rötter i medeltidens andliga visa och meditativa poesi på folkspråket, får i de protestantiska kyrkorna genom att upptas i "psalmböckerna" en ny liturgisk dignitet, men i den katolska kyrkan får de sin plats framför allt i de många folkliga andaktsformerna.⁴⁶ Vilken är då dessa psalmers och visors *inre*, och inte bara formella, relation till gudstjänst och sakrament? Det är en fråga som, såvitt jag vet, knappast på allvar ställts i den ganska omfattande psalmhistoriska forskningen. Men man måste komma ihåg, att det i allmänhet är svårt att dra en klar gräns mellan dessa psalmer och sånger och annan kristen poesi — ofta har den ju också diktats utan tanke på, att den skulle få en liturgisk användning.

Med sina motsvarigheter i Frankrike, Tyskland och även i Sverige finns det i England under 1600-talet en stor grupp betydande poeter, som man tidigare brukade kalla för de "metafysiska poeterna". Efter

en amerikansk forskares bok om dem från 1950-talet har det nu blivit vanligt att kalla deras poem för "meditationspoesi". Och detta av ett alldeles speciellt skäl: man kan i många fall klart visa, att dikterna är inspirerade och strukturerade av det metodiska sätt att meditera, som lärdes ut av de stora andliga lärarna under den föregående tiden.⁴⁷ I dessa dikter förmedlas ofta en stark känsla av samtidighet med, närvaro av och delaktighet i de bibliska händelser, t.ex. Kristi lidande, som är deras tema.⁴⁸ Men frågan ur vår synpunkt skulle då kunna formuleras så: har hos dessa poeter den enskildes meditation trätt i liturgins och sakramentens ställe som instrument för detta närvarandegörande, eller är det fråga om en meditationspoesi, som är framsprungen också ur den liturgiska erfarenheten? Är med andra ord närvarokänslan bara det psykologiska resultatet av ett suggestivt formellt-litterärt konstgrepp,⁴⁹ eller är den avsedd som ett tydliggörande av objektiva realiteter i liturgins andliga värld? Det före-

⁴⁵ Se J. A. Jungmann, *Missarum Sollemnia. Eine genetische Erklärung der Römischen Messe*, Bd 1, Wien 1952, sid. 174—186.

⁴⁶ Se Waldtraut-Ingeborg Geppert, *Kirchenlied: Reallexikon der deutschen Literaturgeschichte*, 2. Aufl., Bd 1, Berlin 1958, sid. 819—852.

⁴⁷ L. L. Martz, *The Poetry of Meditation. A Study of English Religious Literature of the Seventeenth Century*, New Haven 1954 (Yale Studies in English 25). Jfr dock Helen Gardners kritiska recension i *The Review of English Studies* N.S. 8 (1957), sid. 194—200. Om Haquin Spegel som "meditationspoet", se E. Belfrage, 1600-talspsalm. *Litteraturhistoriska studier*, Lund 1968, sid. 231—275. För den franska diktningens del se T. C. Cave, *Devotional Poetry in France, c. 1570—1613*, Cambridge 1969.

⁴⁸ Kanske förbisåg dock Martz, som behandlar såväl katolska (Robert Southwell) som anglikanska poeter (John Donne och George Herbert), att den protestantiska meditationen inte riktigt har samma innebörd och mål som den katolska och att detta får bestämda konsekvenser för meditationspoesin och dess relation till liturgin. Se den tänkvärda diskussionen härom hos Ilona Bell, "Setting Foot into Divinity". *George Herbert and the English Reformation: Modern Language Quarterly* 38 (1977), sid. 219—241.

⁴⁹ Se C. Fehrman, *Från Spegels psalmer till Bellmans epistlar: Svenska Dagbladet* den 27.4.1968.

faller att vara en viktig fråga inom ramen för temat "liturgi och litteratur".

Sådana frågor tycks för första gången på allvar ha ställts till den efterreformatoriska engelska poesin i en färsk amerikansk disertation med titeln "Liturgy and Poetry". Författaren, William P. Johnson, följer linjen från stora 1600-talsskaldar som George Herbert och Henry Vaughan och fram till Auden i vår egen tid. Han hävdar, inte bara att liturgiska former, strukturer och innehåll i Book of Common Prayer speglas och förvandlas till dikt hos många skaldar. Där finns också en poesi om det kristna livet och om människans möte med Gud, i vilken erfarenheten av gudomlig närvaro samtidigt är personligt-mystisk och liturgisk-sakramental.⁵⁰

SAMMANFATTNING

Vi har därmed snabbt förts fram till vårt eget århundrade, då mycket har hänt och

händer, som påverkar relationen mellan liturgi och litteratur. Det liturgiska reformarbete, som pågår i olika kyrkor, har inte bara lett till ett förnyat studium av äldre och kanske bortglömda liturgiska traditioner utan också på sina håll utlöst en ny kreativitet i kontakt såväl med traditionen som med moderna litterära strömningar. Men genom den liturgiska rörelsen och den sakramentala förnyelsen har också liturgin för många, också för många diktare på olika språk, på nytt blivit en *levande*, diktningskapande form. Också detta gör det angeläget med ett studium av liturgin som litteratur och av liturgin som en diktningsinspirationskälla.⁵¹ I min snabbskiss har jag bara kunnat peka på några få frågor, några få genrer och några få verk och verkgrupper, som i ett sådant studium vore värda att beaktas.⁵²

⁵⁰ W. P. Johnson, *Liturgy and Poetry. A Reading of Selected Poets from the Anglican Milieu*, Diss. Emory Univ. 1978.

⁵¹ En lång rad poeter på skilda främmande språk från vårt århundrade synes här vara värda ett studium: Paul Claudel, Patrice de la Tour du Pin, Pierre Emmanuel, Gertrud von le Fort, Konrad Weiss, T. S. Eliot, David Jones, R. S. Thomas, m.fl.

⁵² Bland de många frågor, som inte alls blivit nämnda i föredraget, är t.ex. de skildringar av gudstjänstupplevelser, som finns i många nyare romaner och inte bara i s.k. "prästromaner".

Religionspsykologi i Holland

Religiös varseblivning och upplevelse

AV ANTOON GEELS

Man kan se det som en ödets ironi att Holland året efter det att religionspsykologin dödförklarats av professor J. H. van den Berg¹ fick sin första ordinarie professur i ämnet "allmän och jämförande religions- och kulturpsykologi" vid universitetet i Nijmegen. Det är dock möjligt att den kände professors dödförklaring av ämnet var en bidragande orsak till att man också tog med begreppet kulturpsykologi i ämnesbeskrivningen. Som förste professor utnämndes Han M. M. Fortmann (1912—1970), katolsk präst med en doktorsgrad i psykologi. Hans forskning har varit av banbrytande betydelse för holländsk religionspsykologi. Det är min avsikt att här summera huvudproblemet i Fortmanns kultur- och religionspsykologi och i en andra del försöka visa på vilket sätt hans analyser inspirerat till fortsatt forskning på ett flertal områden. Av utrymmesskäl begränsar jag mig till universitetet i Nijmegen. Ett annat skäl till denna prioritering är att forskare vid detta universitet i årtionden haft förbindelser med religionspsykologer i Uppsala, främst med Hjalmar Sundén.

I

Redan i installationsföreläsningen anger Fortmann riktningen för sin senare forskning. Den allmänna kulturpsykologin, skriver han, har bl. a. till uppgift att studera den mänskliga personligheten och det mänskliga beteendet i relation till en tredje variabel — kulturen. Uppgiften är inte bara att jämföra olika kulturer i nutiden utan också att stu-

dera det förflutna. Det är i detta sammanhang Fortmann ställer sin mest centrala fråga: "Vad har hänt med människan?", dvs. i vilka avseenden har hon förändrats? (1971, 7 ff.). Det är ett huvudproblem i Fortmanns verk "Als ziende de Onzienlijke" (Liksom seende den Osynlige), ett arbete i fyra band, vars titel hämtades från Hebréerbrevet 11: 27. Undertiteln är: "En religionspsykologisk studie av den religiösa varseblivningen och den så kallade religiösa projektionen". Det är en storartad genomgång av och uppgörelse med den djuppsykologiska och marxistiska läran om projektionen, såsom den framställts av Freud och postfreudianerna, Jung och dennes djuppsykologiska skola, samt Marx och de senare marxisterna. Min refererande framställning av huvudlinjerna i Fortmanns analyser sön-derfaller i tre delar: ett referat av projektionsläran, Fortmanns kritik av densamma och hans förslag till en alternativ varseblivningslära samt förhållandet mellan religion och psykisk (o)hälsa. Avsnittet avslutas med

¹ I "Psychologic en geloof" (Psykologi och tro) från 1958. Året för religionspsykologins begravning fastställdes till 1921, och dödsorsaken var ett för ämnet inneboende och oöverkomligt dilemma: Som religionspsykolog är man tvungen att beakta Gud, ty genom att utestänga Gud förvrängs tron; å andra sidan får psykologen inte ta in Gud i sina undersökningar, eftersom han då lämnar den empiriska vetenskapen. Antingen är religionspsykologin ingen psykologi, eller så vanställer man objektet. (Se vidare diskussionen av Van den Bergs bok i Fortmann, 1965 a, 32 ff.)

en kort kommentar till Fortmanns idéer.

”Frågan om all religion är projektion var för Fortmann inte bara en rent teoretisk fråga — den rörde vid hans hjärta”, skrev W. J. Berger, vän och assistent till Fortmann, i förordet till en av dennes böcker. (Berger, 1972, 12) I det första bandet av ”Als ziende de Onzienlijke” ger Fortmann ett utförligt referat av den s.k. psykoanalytiska standardtankegången om religion. För att kunna förstå kritiken av djuppsykologin och den alternativa synen på den religiösa varseblivningen skall jag helt kort referera Fortmanns sammanfattning av huvudpunkterna i läran om projektionen.

Roten till all religion, skrev Freud i ”Totem und Tabu”, är att söka i barnets längtan efter en beskyddande far — ”Vatersehnsucht”. I ”Die Zukunft einer Illusion” vidgar han synen till den vuxna människans känsla av hjälplöshet inför naturens makter. Kärnan i Freuds resonemang var lockande genom sin enkelhet: människan lever ett riskabelt liv, som ger upphov till fruktan; för att kunna klara fruktan projicerar hon en beskyddande fadersgestalt. Men följden av denna projektion är att vi lever i en infantil barnkammare och att vi varken lär känna eller har möjlighet att utveckla våra egna känslor. Religion är alltså en ”Vaterprojektion” som uppstår ur ”Vatersehnsucht”.

Religionen fyller sedan tre funktioner: den tillfredsställer vetgirigheten (”Belehrung”), den ger lycka och skydd mot livets växlingar (”Tröstung”) och den reglerar människans sinnelag och tankar genom föreskrifter (”Aufforderung”). Samtliga funktioner kan härledas ur det infantila behovet av en far. (I, 29 ff.) Men förhållandet till fadern är alltid ambivalent — han skyddar och ställer krav. När man vänder sig mot faderns krav uppstår skuld-känslor. Samma känsla av skuld uppstår ur oedipuskomplexet. Religionen blir, med Theodor Reik's ord, ”en kosmologisk förklädnad av den oedipala konflikten”. Men försöket att lösa oedipuskomplexet är en kompromiss, som inte innebär någon lösning. Religionen är en kollektiv tvångsneuros. Någon autentisk religion kan inte finnas, eftersom den alltid är

en projektion av egoistiska behov. (III b, 20 ff.)

Trots fundamentala skillnader mellan Freud och Marx finns det, enligt Fortmann, åtminstone en beröringspunkt mellan dem. Religionen är för båda en fiktion, som människan skapar utifrån en upplevelse av vanmakt. (II, 275) Men medan Freud lägger betoningen på begreppet *neuros*, talar Marx och Engels om ”Entfremdung” och ”Entäusserung”. Dessa begrepp är nära besläktade med begreppet projektion, som inte förekommer i Marx' och Engels' skrifter. Senare marxistiska författare, t.ex. Michel Verret, talar däremot om projektion när de avser just dessa begrepp, menar Fortmann. Tankegången hos Marx är att människans nöd tvingar henne att skapa en religiös skenvärld. Men detta ”rike uppe i molnen” är endast en illusorisk kompensation för eländet i samhället. Följden är att människan blir främmande för sina egna väsenssegenskaper, hon förtygligas genom att erkänna Gud som realitet. Genom att förändra samhället och med hjälp av vetenskapens landvinningar kommer religionens ”Nebelbildung” snart att bli ett passerat stadium i mänsklighetens historiska utveckling. (I, 98—117)

Fortmann ägnar ett förhållandevis stort utrymme åt C. G. Jung och dennes projektionsteori. Jung definierar projektion som ”die Hinauslegung eines subjektiven Vorganges in ein Objekt” och som ”Dissimulationsvorgang, indem ein subjektiver Inhalt dem Subjekt entfremdet und gewissermassen dem Objekt einverleibt wird”. Det är iögonfallande, kommenterar Fortmann, att Jung här använder samma begrepp som Marx när det gäller att karakterisera religionen, nämligen ”Entfremdung” och ”Entäusserung”. (II, 51)

Projektionen är enligt Jung alltid omedveten och har ofta en störande funktion på jaget. När den inte är störande föredrar Jung att tala om arkaisk identitet. Därmed avses ett ursprungligt tillstånd då ännu ingen distinktion mellan subjekt och objekt existerade. Den arkaiska identiteten är kännetecknande för den primitiva mentaliteten, för det lilla barnet och för ”den vuxna kul-

turmänniskans omedvetna". Projektionen är en rest av denna "participation mystique" (Lévy-Bruhl), som är det ursprungliga tillståndet. (I, 145 ff.)

Projektionens källa är både det personligt omedvetna och det kollektiva omedvetnas arketyper. Här spelar den s.k. skuggan, dvs. egenskaper och beteenden som vi förtränger därför att de inte stämmer överens med våra ideal, en viktig roll. Om motsatsen till våra ideal är för stor kan skuggan utvecklas till en delpersonlighet, ett alter ego. Oftast projiceras skuggan på någon annan, vilket leder till ett slags syndabockpsykologi. Andra källor till projektionen är "anima" och "animus", som hos Jung ibland definieras som vår "själ", dvs. funktioner som har att göra med vår subjektiva, inre värld, och ibland som vår bild av det motsatta könet. Så länge människan identifierar sig med sin "persona", med den roll hon spelar gentemot yttervärlden, förblir dessa psykiska funktioner i det omedvetna, med påföljden att de projiceras. Det är viktigt för Jung att denna omedvetna själ erkänns som en mäktig, verkande realitet. Den ger upphov till alla tänkbara mänskliga aktiviteter. "Kriege, Dynastien, sociale Umwältungen, Eroberungen, Religionen sind die alleroberflächlichsten Symptome einer geheimen seelischen Grundhaltung des einzelnen". (I, 160 ff.)

Processen att bli medveten om det omedvetna är på en gång viktigast och svårast för människan. Hos den primitiva människan var de kollektiva arketyperna omedvetna och projicerades i gudar. Den moderna människan däremot har känt igen arketyperna som det omedvetnas innehåll, men inte tagit itu med dem på rätt sätt. Hon uppfattade dem som sitt eget medvetna jag, vilket ledde till jag-inflation. Hennes hybris ligger däri att hon trodde sig ha gjort upp med den primitives gudar, och hon "glömde bort att Gud ännu är en makt inom henne". Denna inflation visar att religionen är oundgänglig. Genom att umgås med själen och arketyperna, lyssna till dem, förstå dem, m.a.o. genom assimilation, kan inflationen undvikas och enheten uppnås. Bron mellan det medvetna jaget och de omedvetna arkety-

perna är symbolen. Dogmat kan vara en symbol, eftersom det formulerar den arketypiska erfarenheten. Av det skälet kan religionen betraktas som ett terapeutiskt system. (I, 168 ff.) En religion med dogmer och riter är därför ett säkert hem, en mentalhygienisk skola. (I, 243) Faran är dock att dogmat degenererar till "konfession", till en blind tro och en yttre, inte på erfarenhet grundad, enhet. (I, 181)

Det är viktigt att lägga märke till att symbolen för Jung är något mer än ett tecken, Symbolen har en refererande funktion till det ännu okända. När dess betydelse blir bekant dör symbolen. Om symbolen inte längre ger uttryck åt det omedvetna innebär det att den har förstelnat. Västerlandet, menar Jung, har försummat symbolen. (I, 182 ff.)

I del två av boken kritiserar Fortmann projektionslärans grundbegrepp och förutsättningar. Ordet projektion, skriver han, bygger på begreppspar som inre-yttre eller subjektivt-objektivt, vilket innebär att man har tagit ställning till den filosofiska frågan i vilken relation människan står till omvärlden. Vidare förutsätter projektionspsykologerna att det finns en enda objektiv värld, som av vår varseblivning förändras subjektivt. Men det är möjligt att tänka sig en annan relation mellan vår varseblivning och den objektiva verkligheten. Efter att ha lagt fram exempel på experimentell forskning inom varseblivningspsykologin (II, 38—50), konkluderar Fortmann att nyckelordet inte är projektion utan selektion. Enligt fenomenologerna är det orimligt att skilja mellan ett varseblivande subjekt och den varseblivna världen. Vi kan inte nå världen på annat sätt än genom vår varseblivning. Frågan efter en värld an-sich är omöjlig att besvara. I stället talar man om medvetandets intentionalitet, att alltid vara riktad på tingen. Men varseblivningen av ett objekt kompletteras av våra minnesbilder. Eller, med ett citat av fenomenologen Merleau-Ponty, "pour venir compléter la perception, les souvenirs ont besoin d'être possibles par la physionomie des données". (II, 63—72)

Efter att ha tagit avstånd från läran om projektionen i dess huvudsakliga utform-

ning återkommer Fortmann till "det egentliga problemet", nämligen förändringarna i vår medvetandestruktur". (III a, 14) För att erhålla ett slags kontrast eller korrektiv till den västerländska människans situation studerar han det mest karakteristiska för såväl den arkaiska som den primitiva människans medvetande. Vad skiljer det från vårt?

Trots antropologernas skepsis mot begreppet primitiv används det av Fortmann för att beskriva en viss typ av varseblivning. Den primitiva varseblivningen omskriver Fortmann som

... den typ av varseblivning vid vilken bandet mellan subjekt och objekt ännu är så intimt, att just tingens uttryckskaraktär framträder med full intensitet. Man upplever världen, men den är ännu inte förstådd och formulerad. Man finner denna varseblivningstyp framför allt hos barn, hos vuxna i förvetenskapliga kulturer och i somliga psykopatologiska strukturer. [---]

För den religionspsykologiska forskningen är temat primitivitet av betydelse, eftersom man ofta anklagat den religiösa människan för infantilism, eftersom bibeln själv ser ett samband mellan tron och att "bli som barn", och eftersom religionen tycks bära bättre frukt i en "primitiv" förvetenskaplig kultur. (II, 106)

Den gemensamma nämnaren för barnets, den primitives och den schizofrenes varseblivning, sammanfattar Fortmann, är en omedelbar relation eller participation² mellan subjektet och världen. Denna medvetandestruktur uppvisar stora likheter med den s.k. arkaiska människans psykiska struktur. I det sammanhanget refererar Fortmann till antikens och bibelns religiositet. Det arkaiska medvetandet normeras av världen utanför, det är en värld av förpliktelser och riter, gentemot vilken individuella känslor spelar en underordnad roll. Men det är både en begränsad och en rik värld, begränsad därför att individen inte kan distansiera sig från den och därigenom byta perspektiv, rik därför att den genom denna participation appellerar till affekterna. Alla dessa särdrag leder tillbaka till frånvaron av distinktionen inre-yttre, subjekt-objekt. Det kan därför inte vara fråga om projektion. (II, 111—121)

I skarp kontrast till detta primitiva eller arkaiska medvetande beskriver Fortmann förändringen i den moderna västerländska människans medvetandestruktur. Den kan på ett övergripande plan beskrivas som en klyvning mellan subjekt och objekt. Mer preciserat kännetecknas den av två saker: "a, en koncentration på egna upplevelser, frikopplade från världen utanför, och b, ett objektivitetsideal, som inte gör rättvisa åt verklighetens rikedom." Det moderna objektivitetsidealet vill koppla bort subjektet, vilket helt uppenbart är en motsägelse. Man strävar efter kunskap "i tredje person", medan kunskap "i första person" ogiltigförklaras. (III a, 18 f.) Utifrån denna analys formulerar Fortmann förnyad kritik mot projektionspsykologerna, som nu placeras in i sitt tids- och utvecklingssammanhang:

Läran om projektionen är ett regelrätt uttryck för den här beskrivna klyvningen. Den är en produkt av en kulturell process och inte nödvändigtvis en allmängiltig förklaring av vår kunskap. Den innebär en ogiltigförklaring av all naiv, förvetenskaplig varseblivning, av all världserfarenhet som inte går att vetenskapligt verifiera. Den gör inte bara upp räkningen med den religiösa tron, utan även med poesin som en typ av kunskap om verkligheten. [---] Vi har menat att kalla detta en utarmning av varseblivningen.³ (III a, 19 f.)

Det är uppenbart att Fortmann här är starkt påverkad av Romano Guardini,⁴ vars verk han i slutet av del ett skickligt sammanfattat på ett tjugotal sidor. Men Fortmann går ett steg längre än Guardini. Problemet är hur den inom andra kulturer så vitala parti-

² Fortmann ägnar stort utrymme åt begreppet participation, som kritiskt analyseras utifrån Lévy-Bruhl och kritiken mot densamme. (II, 170—241)

³ Jfr II, 106, där Fortmann skriver att konstnärlig gång på gång sagt detsamma. Genom sina tavlor vill de lära den moderna människan att se på nytt.

⁴ Romano Guardini (1885—1968) var professor i religionsfilosofi i Tyskland, "einer der bedeutendsten Vertreter der kath. Weltanschauung in Religionsphilosophie und Geistesgeschichte". (Brockhaus Enzyklopädie, Wiesbaden 1969, Bnd. 7, 756.) I sina mycket omfattande skrifter återkommer Guardini ofta till frågan om gudsupplevelsens möjlighet för den moderna människan.

icipationen, som hos nutidsmänniskan atrofierats, kan vitaliseras på nytt. Fenomenologerna, isynnerhet den franska skolan med Merleau-Ponty och G. Gusdorf, har klarlagt att det mytiska medvetandet har fått lämna plats för en "conscience intellectuelle". Denna objektiviserande kunskapshållning har med sin logiska, abstrakta metod reducerat Gud "till en superform för det mänskliga förnuftet". "Abrahams, Isaks och Jakobs Gud", skriver Fortmann, "blir filosofernas Gud. Den bibliska religionens konkreta karaktär väckte irritation. Det var så ropet efter avmytologisering uppstod. Avmytologiseringen inspirerades av misstänksamheten gentemot affekten och allt sinnligt-konkret". (II, 198) Resultatet av denna kunskapshållning är att det mytiska medvetandet, kunskapen i första person, en "conscience existentielle", har blivit ovetenskaplig. Det är i detta sammanhang Fortmann går ett steg längre än både Guardini och fenomenologerna genom att introducera uttrycket "den andra primitiviteten". Den "tar fasta på det moderna rationella medvetandets vinst och återvinner den arkaiska människans känsla för det numinösa". (III a, 14) Den är en syntes — på ett högre plan — av de ovan skisserade medvetandetyperna. Den innebär för Fortmann också en lösning på frågan efter "möjligheten av en samtida religiös erfarenhet". (III a, 14) Ty den andra primitivitetens medvetandestruktur, med en betoning på passiv mottaglighet, ser Fortmann som en viktig förutsättning för den religiösa erfarenheten. Projektionsteorin däremot anses vara ett hinder för den. Det är mot bakgrund av detta resonemang man får förstå Fortmann's intresse för österländsk, isynnerhet indisk, religion (se t.ex. Fortmann, 1970).

Band 3 a av "Als ziende de Onzienlijke" har som undertitel "geloof en ervaring" (tro och erfarenhet). Av utrymmesskäl kan jag inte gå in på Fortmann's analyser av förhållandet mellan tro och erfarenhet. Förhållandet framställs utifrån Jung, vars tankar konfronteras med de teologiska systemen hos bl.a. F. Schleiermacher, K. Barth och framför allt R. Bultmann. För denna skiss av Fortmann's huvudproblem är det

mest relevant att helt kort stanna inför hans syn på symbolen.

Redan i del två värdesatte Fortmann symbolen högt. Med stöd av P. Ricoeur ser han symbolen som en väg till en viss typ av kunskap, som aktualiseras när människan står inför det okända. Därför är symbolisk kunskap eller symbolisk varseblivning en kunskapsform par excellence på religionens område. Även Jung tillmätte symbolen stor betydelse. (II, 238 ff.) Men medan Jung skriver att symbolen refererar till det omedvetna, menar Fortmann att den syftar på något annat. Han anknuter återigen till fenomenologerna, enligt vilka det omedvetna skall ersättas med icke formulerad eller rent av icke formulerbar kunskap. (II, 14) I sådana termer omtolkas Jung: "Symbolen hänvisar på en betydelse som världen har för oss, men som än så länge endast upplevs och ännu inte kan formuleras." (II, 241) Och medan Jung betraktar symbolen som en förening mellan det omedvetna och det medvetna, ser Fortmann den som en förbindelselänk mellan människan och kosmos. Just denna funktion behöver belysas ytterligare.

Symbolen ger enligt Fortmann en möjlighet till participation i betydelsen "communauté d'essence" (Lévy-Bruhl). Men för den moderna människan kan symbolisk varseblivning inte innebära detsamma som för den arkaiska eller primitiva människan, eftersom symbolen för den sistnämnda hade realitetskaraktär. "Myten var för dem ingen form eller förklädning som refererar till något annat. Den refererar endast till sig själv. Den formulerar ingen fördold lära med hjälp av bilder. Den beskriver fakta." (III a, 121) Trots naturvetenskapens landvinningar, menar Fortmann, behöver den moderna människan symbolen. "Empirisk kunskap ersätter ingen metafysik. Och ingen vetenskap vederlägger metafysiken." (III a, 125) Men symbolen, liksom våra ord och drömmar, är poly-interpretabel. (III a, 131 f) Därför är hermeneutiken oundgänglig. Fortmann skiljer här mellan symbol och tecken, vilket bara antyder något som redan är känt. Det som krävs är en hermeneutik "... som erkänner att den verkliga symbo-

len skiljer sig från tecknet därigenom, att det syftar på något som är okänt och som man *på intet annat sätt kan få kunskap om* än just genom symbolen." (III a, 161) Symbolen är som ett musikverk som ständigt måste uppföras på nytt. (III a, 167) Den religiösa symbolen kan därför ses som en förbindelselänk mellan människan och kosmos, den ger en *indirekt kunskap*. (III a, 187)

Några av de mest centrala resultaten av Fortmann's analys av nutidsmänniskans situation är att hennes förmåga till symbolisk varseblivning atrofierats p.g.a. den skarpa distinktionen mellan subjekt och objekt. I begreppet "den andra primitiviteten" ser Fortmann en möjlighet till en ny typ av varseblivning, en syntes av den primitiva och arkaiska människans "öppenhet" inför tingen och den moderna människans objektivitetskrav. Nästa fråga är under vilka betingelser den symboliska varseblivningen kan stimuleras. Det är en fråga som inte bara berör temat religion och psykisk hälsa, ämnet för det sista bandet, utan också en fråga efter "möjligheten av en samtida religiös erfarenhet". (III a, 14)

Den första hälften av det sista bandet ägnas åt problemet vad psykisk hälsa är, om det överhuvudtaget är möjligt att nå fram till en kärndefinition. Ruth Benedict hade redan på 30-talet visat att det s.k. normala, dvs. det rätta och det goda, bedöms olika i olika kulturer. Ett trettiotal år senare skrev Roger Bastide: "C'est le consensus social qui délimite les zones, fluctuantes, de la raison et de la déraison." Fortmann sammanfattar svårigheterna vid definitionsförsöken: människan låter sig inte fångas i en formel; filosofiska och teologiska värdesystem påverkar definitionen; det existerar kulturella skillnader vad gäller synen på psykisk hälsa. (III b, 35 ff.)

I de följande kapitlen går han igenom ett antal element, som enligt vissa författare kännetecknar psykisk hälsa. En av dem som spelar en central roll är Marie Jahoda, som sammanställt sex element: rätt inställning till sig själv (realistisk jag-identitet), självförverkligande, integration (ett dynamiskt begrepp som kommer nära ordet frihet),

autonomi, realistisk uppfattning av verkligheten (inte vanställd av behov och fördomar), och rätt umgänge med världen utanför (förmåga att älska, arbeta, kontakt med andra, effektivitet, anpassning och problemlösning. (III b, 44 ff.) Dessa element kompletteras av Erich Fromm och Abraham Maslow, som båda enligt Fortmann vidareutvecklat och nått bortom läromästaren Freud. Det som Fortmann främst tar fasta på hos Maslow är uppdelningen i "deficiency needs", de första fyra behoven i den välkända behovsskalan (fysiologiska behov, behov av trygghet, kärlek och (själv)aktning), och "growth needs", som motsvarar den femte nivån i Maslows skala — självförverkligandet. "Deficiency needs" ger upphov till s.k. D-kunskap och D-kärlek; "growth needs" ger upphov till B-kunskap och B-kärlek, en förskräcklig term enligt Fortmann. B-kunskapen förbehålls de s.k. "peak-experiences", som kännetecknas av att individen är öppen, mottaglig för objektets kunskap. (III b, 52 ff.) Likartade beskrivningar finner Fortmann i begreppet "inständliches Bewusstsein" av Karlfried Graf Dürckheim, som i likhet med Fromm och Maslow är påverkad av österländsk visdom, främst zen-buddhism. (III b, 66—81) Det är inte svårt att se att sådana beskrivningar av den psykiskt friska människan intresserade Fortmann. De tangerar hans uttryck den andra primitiviteten, som han med emfas pläderat för. Sambandet mellan detta idealtillstånd och begreppet psykisk hälsa förefaller nu vara klart: Den andra primitiviteten har en bättre grogrund hos en psykiskt frisk person. I Jahoda's kännetecken ser Fortmann en humanum universale, en gemensam nämnare för olika författares syn på den psykiskt friska människan. Men dessa element kan innebära en fara eller en möjlighet. Det är här Fortmann kompletterar sin syn med Fromm's tanke att dessa element kan medföra en regressiv eller en progressiv utveckling, ett steg tillbaka eller självförverkligande. Det är en polaritet som är en följd av det faktum att människan är ett subjekt i en omgivande värld. Det är en frihet som verkar i två riktningar. (III b, 93 ff.)

Det är denna polaritet som ligger till grund för den andra delen i detta sista band av "Als ziende de Onzienlijke". Fortmann vittnar här återigen om sin djupa sakkunskap i och intresse för djuppsykologin, som ibland integreras med hans egen analys av nutidsmänniskans situation. Jag skall avsluta med ett exempel. Somliga neofreudianer har framfört tanken att religionen bygger på den primära relationen mellan mor och barn, att den innebär regression. Fortmann ser denna urupplevelse som en bas för all utveckling, även den religiösa. Men regressionen kan både vara en fara och en möjlighet. Han ansluter sig här till den franske psykoanalytikern D. H. Salman, som introducerade talet om "selektiv regression av jaget i personens tjänst". Det innebär att somliga av jagets funktioner träder tillbaka när man fångas av den andre. Man förlorar sig själv, när bortom roller, försvarsmekanismer och aktiverar någonting mer ursprungligt — symboltänkandet och fantasin. Vi är återigen tillbaka till Maslows B-kunskap och "peak-experiences" och till Fortmanns andra primitivitet. "Den tidigaste barndomens primära participation har återvänt, men på ett högre plan. Evangeliet syftar på detta tillstånd med orden: 'Om I icke bliven som barn . . .'" (III b, 166 ff.)

Fortmanns magnum opus är uppbyggd som en refererande litteraturanlys, ett kompendium i fyra band av ett stort antal synpunkter av psykologer, psykoanalytiker, religionshistoriker, religionspsykologer och teologer. Kombinationen av dessa i och för sig kända data innebär något nytt — en syn på den religiösa upplevelsens möjlighet för den moderna västerländska människan. Fortmann är dock medveten om att hans svar på frågan vad som har hänt med vår medvetandestruktur alltjämt är "ofullständigt, oklart och omoget". (III a, 14) Just det oklara tycks mig vara ofrånkomligt i ett stort arbete av denna typ. Det är enklast att belägga ett sådant omdöme med exempel på Fortmanns beskrivning av den primitiva människans medvetande och hennes syn på myten. Först skall sägas att hans positiva syn på naturfolken markerar en skillnad

gentemot den äldre forskningens benägenhet att beskriva naturfolken utifrån ett värderande evolutionistiskt och/eller kolonialistiskt perspektiv. Svagheten hos Fortmann är dock att han i alltför hög grad grundar analysen på forskningsresultat av "skrivbordsantropologer". För att kunna förstå den s.k. primitiva människans sätt att tänka och agera krävs religionshistorisk fältforskning. Det är också tvivelaktigt om moderna religionshistoriker ställer sig bakom Fortmanns syn på myten.⁵ Risken för missförstånd och tvivelaktiga omdömen hänger förmodligen samman med ämnets vittomfattande karaktär, vilket Fortmann var medveten om. (III a, 14) Men oavsett hur man bedömer synen på naturfolken har Fortmann enligt min mening pekat på ett väsentligt nutidsproblem — att undersöka förutsättningarna för den västerländska människans möjligheter att få religiösa upplevelser.⁶ Det är ett problem som är formulerat av teologen Fortmann, och — med tanke på den omtalade kyrkliga krisen — ett problem som inte är ointressant för svenska förhållanden.

Fortmann karakteriseras kanske bäst som en kulturfilosof och kulturkritiker av numera relativt sällsynt typ. En tänkbar reaktion på hans analys enligt modellen tes (den primitive människans medvetande), antites (den västerländska människans objektiverande medvetande) och syntes (den andra

⁵ En annan syn på myten, byggd på en längre tids fältforskning bland Maasaifolket, finner vi i uppsatsen "The Social Usage of Mythical Elements among the Maasai" (Temenos, Vol. 13, 1977, 118—127) av religionshistorikern Tord Olsson. I motsats till den ofta framförda uppfattningen att myten har en utifrån social och politisk synvinkel konserverande funktion, framhåller han dess dialektiska moment: "... myths and their components are open to interpretation". Tolkningen bestäms av "... the social speech situation in which the myth or its components are actualized." (120)

⁶ Jfr följande tydliga uttalande: "Man måste hålla möjligheten öppen att vi har förlorat organet därtill, m.a.o. att vår medvetandestruktur har blivit så subjektivistiskt och samtidigt så ensidigt objektiverande-kritiskt, att vi inte längre kan varsebli Gud." (II, 230)

primitiviteten) är att den möjligen är lite för konstruerad för att verka rimlig. Att han har fångat något centralt styrks dock av flera moderna forskare. Ett av de senaste exemplen på en forskning med ungefär samma inriktning är den amerikanske psykiatern Sylvano Arieti, vars bok *Creativity, the magic synthesis* (New York, 1976) har flera beröringspunkter med Fortmann. Jag skall avsluta denna kommentar med att nämna några.

Arieti's motsvarighet till Fortmanns tes, antites och syntes är begreppen primär-, sekundär- och tertiärprocess, de första två redan kända från den klassiska freudianska psykoanalysen. Normalt sett dominerar sekundärprocessens tänkande, dvs. det logiska förnuftet. Liksom Fortmann menar även Arieti att primärprocessens tänkande eller det "paleologiska tänkandet", som inte följer den verklighetsorienterade logikens lagar, bäst kan studeras hos schizofrena patienter, hos små barn mellan 1,5—3,5 år och bland naturfolken, hos vilka denna typ av kognition spelar en framträdande roll. (66 ff.) Syntesen mellan dessa båda former kallar Arieti tertiärprocessen, som "blends the world of mind and matter, and, in many cases, the rational with the irrational. Instead of rejecting the primitive, [- - -] the creative mind integrates it with normal logical processes in what seems a 'magic' synthesis . . ." (13) Tertiärprocessens tänkande är karakteristiskt för den kreativa människan. Detta tänkande kan hämmas eller gynnas av samhället, ett problem som intresserade både Arieti och Fortmann. Den förstnämnde ägnar stort utrymme åt hur ett "creativogenic" samhälle skall se ut. (312—336) Utifrån två skilda ämnesområden, psykiatri och kulturpsykologin, och med en förankring i två skilda begreppssystem, Freuds psykoanalys och fenomenologin, har dessa två forskare alltså nått fram till en, åtminstone på detta övergripande plan, jämförbar modell. Detta styrker min uppfattning att Fortmann sett något väsentligt.

II

Fortmanns syn på nutidsmänniskans situation medförde ett antal konsekvenser för det fortsatta teoretiska och empiriska arbetet vid universitetet i Nijmegen. Jag skall nämna två exempel.

År 1975 publicerade den förut nämnde W. J. Berger, pastoralpsykolog vid universitetet i Nijmegen, tillsammans med J. A. van der Ven, pastorteolog vid samma universitet, ett antal intervjuer med gymnasieungdomar. (Van der Ven och Berger, 1975) Målet med undersökningen var att komma fram till en "preliminär diagnos" av skolungdomars attityder till den kristna tron. Basmaterialen består av ett antal intervjuer med fyra ungdomar i åldern 16—19 år. Ungdomarna är inte på något sätt representativa för holländsk skolungdom, utan utgör exempel på olika typer eller attityder. Dessa typer framgår av kapitelrubrikerna: "avsked och likgiltighet; avsked och längtan; deltagande, avsked och öppenhet?; engagemang." I förlängningen av denna diagnostiska explorativa undersökning kan man enligt författarna skönja ett antal konsekvenser för såväl kristendomsundervisningen⁷ som teologin — religiös danning och vägledning. (190 ff.) I en metodologisk efterskrift är författarna angelägna om att påpeka att undersökningen är explorativ i den meningen att den avser att finna och formulera hypoteser. Förstadierna består av materialinsamling och interpretation, som Berger gör utifrån psykologin och Van der Ven utifrån teologin.

Här är inte platsen att närmare gå in på författarnas nyanserade metodologiska diskussion. Min avsikt är att visa att de av Fortmann ställda frågorna lätt kan kännas igen i interpretationen av intervjumaterialet. Ett exempel är fallet Karel, som Berger och Van der Ven ser som ett prov på "del-

⁷ Författarna använder begreppet "schoolkatechese", som definieras enligt följande: ". . . att lära sig förstå Guds frälsningshistoria och dess tillkomelse i Jesu Kristus". (s. 188.)

tagande, avsked och öppenhet". Karel är en pojke på 16 år. Han är med i en liturgisk ungdomskör ("deltagande"), vars religiösa texter dock inte tilltalar honom. Gud, Jesus och bibeln hör till det förflutna för honom. Kören har närmast en social funktion — det är där han träffar sina vänner. Han besöker kyrkan regelbundet, men predikningarna säger honom ingenting ("avsked"). Hemma ber han tysta aftonböner, men han vet inte om han ber på rätt sätt. Under det andra samtalet framkommer en förändrad inställning till bönen. Den bön han lärt sig av föräldrarna var inte den rätta för honom, stillheten är mycket mer tilltalande. (99) Karel's kritiska hållning gentemot den kristna tron domineras av den moderna vetenskapens och teknikens sätt att nalkas verkligheten, menar författarna. Karel är ett exempel på "hur den västerländska kulturens smalnade medvetande leder till svårigheter vad beträffar erfarenheten av Guds närvaro." (103) Men trots Karel's "avsked" ser författarna också en "öppenhet". Den ligger i hans längtan efter stillhet, som kan vara en grogrund, en "desiderium naturale", en öppning för gudsupplevelsen. Stillhet innebär mottaglighet för ursprungets hemligheter och "den mänskliga existensens mening och mål". Den innebär också "upplevelse av participation i det som ligger bortom människan". (109 f.) Dessa rader ligger helt i linje med Fortmann's arbete. Berger och Van der Ven har emellertid gått längre genom att tillämpa Fortmann's idéer i en fältundersökning och genom att antyda de praktiska konsekvenserna av undersökningen för både teologin och kristendomsundervisningen (eller, i ett vidare perspektiv, religionspedagogiken). Det gäller att "ägna tid och uppmärksamhet åt inlärningsprocesser som bidrar till en utvidgning av medvetandet". (115) Detta medvetande skall vara så differentierat att såväl "vetenskaplig kunskap och forskning" som "sådana dimensioner som överstiger exakthetens kriterier" får plats. (104) Det är Fortmanns teori om den andra primitiviteten som förmodligen ligger bakom dessa yttranden.

Det andra exemplet är Jan van der Lans, som 1978 disputerade på avhandlingen "Re-

ligiös erfarenhet och meditation, en religionspsykologisk studie". Av flera skäl tilldrar sig Van der Lans' arbete ett speciellt intresse. Hans lärare uppges vara Han Fortmann och Hjalmar Sundén; han står i regelbunden kontakt med svenska religionspsykologer, vars forskning han årligen refererar i en religionspsykologisk krönika,⁸ och hans arbete om meditationens psykologi är ett av de mest stabila religionspsykologiska arbeten jag har läst.

Avhandlingen inleds med ett fylligt kapitel om "den religiösa erfarenheten i religionspsykologisk och närbesläktad litteratur", där författaren bl.a. skiljer mellan den religiösa erfarenhetens⁹ objekt, dess kognitiva karaktär och dess "typiska affektiva struktur". Van der Lans är angelägen om att påpeka att begreppen religiös upplevelse och religiös varseblivning ofta förväxlats i den religionspsykologiska litteraturen, även av Sundén. Han anför tre skäl varför det förstnämnda bättre uttrycker vad det handlar om än det sistnämnda. För det första är den religiösa upplevelsen ett kognitivt-emotionellt skeende som berör individen i sin helhet. En varseblivning däremot kan bygga på sinnesinformation i varseblivningsfältets periferi. För det andra är upplevelsens stimulusfält mer vidsträckt än varseblivningens. Förutom sinnesstimuli kan upplevelsen aktualisera känslor, minnes- eller fantasibilder. Och för det tredje är upplevelsen av det heliga eller tillvarons djupdimension alltid "förmedlad" av ett med sinnena varseblivet objekt, en symbol för "det osynliga". (15 ff.)

När det gäller frågan om den religiösa upplevelsens förutsättningar går författaren

⁸ Den senaste publicerades i tidskriften *Praktische Theologie*, 1980, 167—177, under rubriken "Kroniek godsdienstpsychologie".

⁹ Van der Lans betraktar begreppen religiös erfarenhet och religiös upplevelse som praktiskt taget synonyma. Etymologiskt sett implicerar erfarenhet dock alltid ett moment av övning, av repetition. (1978, 232 f.) Jag talar i fortsättningen om den religiösa upplevelsen för att understryka dess momentana karaktär.

snabbt förbi "de föråldrade uppfattningarna" av W. James, R. Otto och E. Underhill, som samtliga enligt Van der Lans talar om ett medfött anlag. (30 f.) Istället betonas en flerdimensionell infallsvinkel, en kombination av tre förklaringsnivåer vad gäller analysen av den religiösa upplevelsen. Dessa nivåer är: individens psykologiska mekanismer, den kulturella miljöns och den religiösa institutionens värderingar och normer samt de direkta sociala relationerna. Man kan inte förstå den religiösa upplevelsen utan att ta hänsyn till samtliga förklaringsnivåer, menar Van der Lans. (49 f.) På den första nivån behandlas variabler inom personlighetsstrukturen, som av olika författare betraktats som en disposition för den religiösa upplevelsen. Variablerna är: suggestibilitet, spontanitet, affektivitet, religiös attityd, participations-mentalitet (enligt Lévy-Bruhl's "carnets" från 1949) och förmåga till symbolisk varseblivning. Vad beträffar den sista variabeln, som avslöjar inflytandet av Fortmann, nämner författaren den västerländska kulturens ensidigt tekniskt-rationella tänkande som ett hinder för religiös upplevelse. Men det symboliska tänkandet är fortfarande en möjlighet (32 ff.), vilket jag strax återkommer till. På den andra nivån ser författaren ett lämpligt instrument i den för oss välkända rollteorin av Sundén. "Den religiösa traditionen (till stor del bestående av roller) kan också höra till det kognitiva bagage som förmedlas av den sociala miljön till individen." (42 ff.) Sundéns begrepp "fasväxling" och J. Ungers analys av det samma¹⁰ uppmärksammas särskilt, vilket inte är förvånande med tanke på Fortmann's fråga om möjligheten av en samtida religiös upplevelse. Vi skall snart se hur författaren vidareutvecklar problematiken. Den tredje förklaringsnivån belyses utifrån Charles Glock och Rodney Stark, vars "... sociala interaktionssystem är oundgängligt vid studiet av den religiösa upplevelsen." Den sociala interaktionen är en förmedlande länk mellan kulturens traditioner och individen. Hos Sundén ligger detta på ett mer implicit plan. (47 ff.)

I det andra kapitlet fördjupas analysen av den första förklaringsnivån, den intraper-

sonliga, med hjälp av en kognitiv psykologisk analysmodell, som enligt författaren är allmänt accepterad. Denna modell bygger i väsentliga delar på den kognitiva psykologin av Ulric Neisser. En hörnsten i denna modell är begreppet informationsbehandling, enligt vilket varseblivningen inte ses som en återspeglning av en sinnesretning, utan som ett konstruerat resultat av en serie kodifierande processer. Sinnesvarseblivningen filtreras av specifika minnesprogram, som styr den selektiva bearbetningen av information. Detta paradigm, menar författaren, är helt i överensstämmelse med Sundéns rollteori. (59 f.) Frågan är dock hur dessa minnesprogram eller referenssystem kan aktiveras och påverka informationsbehandlingen. Hur uppkommer m a.o. fasväxlingen? Om man vill förklara den religiösa upplevelsen kognitivt psykologiskt räcker det inte med antagandet att ett specifikt religiöst minnesprogram aktiverats. "Man måste också förklara hur det är möjligt att de mer frekventa minnesprogram, som ständigt bekräftas i det dagliga sociala livet, har blivit inaktiva." (61 ff.) Svaret på denna fråga — och här tycker jag att Van der Lans för den religionspsykologiska analysen ett steg framåt — är att individen ibland tvingas distansiera sig från det profana referenssystemet, i den meningen att hon bryter igenom dess karaktär av självklarhet. Fasväxlingen kan orsakas av en krissituation, den kan vara en frukt av inre mognad, och den kan vara ett resultat av olika tekniker. (67 f.) Exempel på tekniker som kan leda till en förändrad upplevelse av verkligheten och därför till en fasväxling är "sensory deprivation", "sensory overload", olika typer av berusning, hypnotisk suggestion. I dessa fall kan subjektet utnyttja andra minnesprogram för att på ett meningsfullt sätt kunna strukturera och bearbeta sinnesinformation, eller, när det gäller sensorisk deprivation, kompensera avsaknaden av densamma. (69—78) Den förut nämnda frå-

¹⁰ Johan Unger, *On Religious Experience, A psychological Study*, Uppsala, 1976.

gan kan dessutom belysas och kompletteras utifrån sammanhanget mellan perception och attityd, menar Van der Lans. Han refererar här till Ernest Schachtel och dennes indelning i autocentrisk- och allocentrisk varseblivning, dvs. en varseblivning med en låg grad av objektivitet och en dominans av lust- och olustkänslor, och en varseblivning som aktivt riktar sig på objektet. Schachtels indelning, menar Van der Lans, har vissa gemensamma nämnare med Arthur Deikman's distinktion mellan "action mode" och "receptive mode". Valet av en sådan kognitiv attityd påverkar aktiveringen av minnesprogram eller referenssystem. (79—89)

Meditation, ämnet för det tredje och största kapitlet, hör självfallet också till de tekniker som kan åstadkomma en fasväxling och därmed möjliggöra en religiös upplevelse. Vissa av de förut nämnda teknikerna, t.ex. sensorisk deprivation eller överstimulering, används inom meditationen. Efter en mycket gedigen genomgång av olika religiösa traditioners meditationsmetoder — där den kristna mystikens meditation och kontemplation ägnas stort utrymme — finner Van der Lans ett antal gemensamma nämnare: askes, presentation av ett kognitivt schema, funktionen att åstadkomma en "ideologisk omvändelse", dvs. informationsbehandlingen styrs av religiösa interpretationscheman, och metod. (146—156) Sedan följer en kritisk analys av olika försök till teoribildning, eller snarare försök att finna ett antal variabler, menar författaren. (157) Han behandlar hypnos och regression som förklaringsmodeller, betraktar fysiologiska modeller som otillräckliga (157 ff.) och stannar slutligen inför olika kognitiva koncept för att nalkas meditationen. Där möter vi bl.a. en gedigen och kritisk genomgång av A. Deikman's experimentella forskning, som författaren betraktar som "en av de bästa psykologiska studierna". En av bristerna hos Deikman — och flera andra — är att han har tagit för lite hänsyn till det religiösa referenssystemet, som ger mening åt meditationen. (164—174) Eftersom författaren fäster stor vikt vid denna kognitiva aspekt samt individens attityd till medita-

tionen, kommer han till slutsatsen att "Sundéns paradigm", dvs. begreppen referensram, roll och förväntan, innebär "ett viktigt bidrag till den psykologiska analysen och förklaringen av meditationen." Detta paradigm kan dessutom lätt kombineras med de kognitiva koncepten hos bl.a. Deikman och R. Ornstein. (183) Det förtjänar dock att påpekas att Van der Lans placerat in Sundéns rollteori i ett större psykologiskt sammanhang än vad vi är vana vid (se de olika förklaringsnivåerna ovan), vilket enligt min mening avsevärt höjer dess signifikans.

Meditationen kan därför beskrivas med följande koncept, menar Van der Lans. *Målet* är en förändring av såväl kognitiv struktur som attityd, eller, med ett religiöst språkbruk, omvändelse. *Tekniken* leder till en deautomatisering (Deikman) av stereotypa kognitiva modeller, till förmån för andra modeller. Denna *process* (mina kurs.) igångsätts och styrs av följande funktionella element: social isolering, reduktion av kroppsmotoriken, muskulär avslappning, andningsrytm, koncentration av uppmärksamheten, receptiv grundattityd. Genom dessa element "1. blockeras den ständigt växlande tankeströmmen, som kännetecknar det normala vakenmedvetandet; 2. verkställs en psykofysisk omkoppling från 'action mode' till 'receptive mode'; [- - -] 3. åstadkommes en aktivering av det religiösa referenssystemets betydelse och roller." (183 ff.)

Van der Lans är den förste som har försökt att på experimentell väg testa Sundéns hypotes att det behövs en religiös referensram för religiösa upplevelser, i detta sammanhang vid meditationen. (kap. 4) Efter en inledande intervju utvaldes 45 personer, som delades in i en experimentgrupp, dvs. de som förfogade över en religiös referensram, och en kontrollgrupp utan en sådan. Det svåraste är att operationalisera detta begrepp, ett problem som Van der Lans ägnar stort utrymme åt. (192—202) Båda grupper instruerades i meditationens teknik (Zen-metod) och experimentgruppen dessutom i meditationens religiösa funktion. Avsikten med det sistnämnda var bl.a. att ak-

tivera försökspersonernas religiösa referensram. Försökspersonerna avlämnade dagligen skriftliga rapporter, som analyserades utifrån de kriterier på den religiösa upplevelsen som författaren behandlat i kapitel ett. (210 f.) Av fjorton personer som svarat jakande på frågan om de fått religiösa upplevelser kunde sju beskrivningar med hjälp av kriterierna betraktas som genuina religiösa upplevelser, medan fem beskrivningar inte uppfyllde dessa kriterier. (221) Vid närmare statistisk analys av resultaten konkluderade Van der Lans att skillnaden mellan experimentgruppen och kontrollgruppen endast kunde förklaras med hjälp av den religiösa referensramen som variabel. Därmed ansågs hypotesen bekräftad — den religiösa referensramen är en *conditio sine qua non*. (225 f.) Sundéns modell har ett förutsägningsvärde. Van der Lans inser dock att denna modell "endast formulerar en av förutsättningarna för den religiösa upplevelsen". (228)

I efterskriften konstaterar Van der Lans att försökspersonerna knappast använde sig av den kristna traditionens begrepp i sina rapporter. Detta har konsekvenser för det sätt på vilket kristendoms- och religionsundervisningen skall bedrivas, ett problem som Fortmann, Van der Ven och Berger ägnat mycket tid åt. Varför har det kristna språket förlorat sin uttryckskraft? En tänkbar orsak, menar Van der Lans, är att skolorna vid traditionsförmedlingen betonat ett rent kunskapsförvärvande, vilket försvårar en internalisering. Man undergräver då möjligheten till en identifikationsprocess, till ett rollupptagande och rollövertagande i Sundéns mening. (228 f.) Mot bakgrund av detta förvånar det inte att Van der Lans koncentrerat sin experimentella studie på det religiösa referenssystemets betydelse. Det saknas klara rolltaganden bland försökspersonernas rapporter. Vad det kan betyda för rollteorins relevans i framtiden återstår att se. Min enda kritiska anmärkning i detta sammanhang är dock att Van der Lans slutsats att referensramen är en *conditio sine qua non* väl knappast betvivlas av någon idag. Även om Deikman m.fl. försummat det religiösa referenssystemets

betydelse, finns det många andra som liksom Sundén understrukt det. Men man får beundra honom för ambitionen att, trots svårigheterna, på empirisk väg försöka verifiera ett vetenskapligt antagande. Jag håller med honom om att religionspsykologin behöver en sådan hypotesprövning om den "inte vill stanna vid en beskrivning av religiöst beteende." (187)

Det gemensamma för samtliga här behandlade forskare — på ett övergripande plan — är Fortmanns två frågor: Vad har hänt med människan? och, med sikte på nutiden och framtiden, är en samtida religiös erfarenhet möjlig? De har nalkats problemen på flera sätt. Fortmann lade den teoretiska grunden med sina mycket omfattande jämförande kulturpsykologiska och religionspsykologiska litteraturstudier. Van der Ven och Berger står för en kombination av fält- och litteraturstudier. Van der Lans kombinerar på fördelaktigt sätt sina teoretiska analyser med en experimentell metod. Vi finner här m.a.o. ett brett metodiskt spektrum. Det är också iögonfallande att dessa holländska religionspsykologer är markant internationellt orienterade. Franskspråkig litteratur intar en lika självklar plats som tysk- eller engelskspråkig sådan.¹¹ De om-

¹¹ De vittnar dock inte om någon som helst förankring i de två religionspsykologiska skolor, som från lundensiskt håll framhävts med enfass, nämligen den tyska experimentella skolan, utgående från Karl Girgensohn, och den amerikanska skolan, utgående från William James. (Se Akerberg, H., *Empirisk religionspsykologi i USA och Europa*, 1971, 145—154, ny uppl. i häftet *Några religionspsykologiska principfrågor*, Lund, 1980.) Antingen nämns dessa skolor inte alls, eller så förs det fram en skarp kritik. Fortmann omnämner Girgensohn's introspektiva metod paratetiskt, med kommentaren att "resultatet därav var ringa". (III a, 35) W. James anförs endast på tre ställen i Fortmanns arbete på drygt tolvhundra sidor, och då i historisk mening. Van der Lans riktar allvarlig kritik mot den tyska experimentella skolan, som "alltsedan 20-talet knappast rönt någon framgång" och vars bidrag internationellt betraktas som "magert och föga relevant". (1980, 28 f.) Vad den amerikanska skolan beträffar ifrågasätter han att det existerar en sådan. James räknas till de historiska forskarna. Jämför uppfattningen av James

spänner dessutom ett mycket vitt område. Detta kan hänga samman med ämnesbeskrivningen från 1959, som alltså gäller. Något samband mellan ämnesbeskrivningen, ämnets placering vid t.ex. filosofisk eller teologisk fakultet (i Nijmegen är religionspsykologin en del av den allmänna psykologin) och de frågor forskarna ställer torde finnas. Därtill kommer forskarens konfessionella hemmahörighet. Mig veterligt har inte mycket forskning ägnats åt dessa samband. Van den Berg's inledningsvis nämnda dödförklaring av religionspsykologin kan därför indirekt ha spelat en roll för den vida ämnesbeskrivningen och för den mångfasetterade, nyanserade religionspsykologi som de här behandlade forskarna vittnar om. I så fall skall vi vara tacksamma för det.

Litteratur

- Berger, W. J., 1972, Inledning till Fortmann, H. M. M., Heel de mens, reflecties over de menselijke mogelijkheden (Hela människan, reflektioner över mänskliga möjligheter), Baarn, 7—17.
- Fortmann, Han M. M., 1964, Als ziende de Onzienlijke, een cultuurpsychologische studie over de religieuze waarneming en de zogenaamde religieuze projectie, I, Freud, Marx, Jung — referaat, Hilversum.
- 1965, Als ziende de Onzienlijke, een cultuurpsychologische studie over de religieuze waarneming en de zogenaamde religieuze projectie, II, Kritiek op de grondbegrippen, de projectie, het onbewuste, de innerlijkheid, de participatie, de primitiviteit, Hilversum.
- 1965 a, Als ziende de Onzienlijke, een cultuurpsychologische studie over de religieuze waarneming en de zogenaamde religieuze projectie, III a, Geloof en ervaring, Hilversum.
- 1968, Als ziende de Onzienlijke, een cultuurpsychologische studie over de religieuze waarneming en de zogenaamde religieuze projectie, III b, Religie en geestelijke gezondheid, Hilversum.
- 1970, Oosterse renaissance, kritische reflecties over de cultuur van nu, Bilthoven.
- 1971, Wat is er met de mens gebeurd?, over de taak van een vergelijkende cultuurpsychologie (Vad har hänt med människan?, om den jämförande kulturpsykologins uppgift), Bilthoven.
- Lans, J. van der, 1980, Religieuze ervaring en meditatie, een godsdienstpsychologische studie, Deventer.
- Ven, J. A. van der, & Berger, W. J., 1976, Graven naar geloof, analyses van gesprekken met jongeren vanuit psychologie en theologie (Gräva efter tro, analyser av samtal med unga människor utifrån psykologi och teologi), Nijmegen.

Dittes, en av USA's ledande religionspsykologer, som förnekar att det överhuvudtaget existerat någon "jamesiansk" skola: "... the man most often and justifiably cited as the father of American psychology of religion has left no school or following or system or impact of the kind ordinarily regarded as a founder's heritage." (i Glock, C. Y., & Hammond, P. E., Beyond the Classics, New York, 1973, 294.)

Carl Jonas Love Almquists präst- och pastoraalexamina

Kring ett biblioteksfynd

AV GUNNAR WIKMARK

På försommaren 1837 fick den alltid dynamiske Love Almquist vara med om några hektiska veckor, som t.o.m. för honom var ovanligt komprimerade till både form och innehåll. Fastän han var välbeställd rektor vid Nya Elementarskolan i Stockholm, hade han några månader tidigare bestämt sig för att hädanefter ägna sig åt det prästerliga kallet. Han hade skrivit in sig för den löpande vårterminen vid Uppsala universitet, och nu hopade sig på varandra de olika prov, som han hade att underkasta sig.

Det började inför teologiska fakulteten den 22 maj med dimissionsexamen och fortsatte sedan omedelbart med raden av praktisk-teologiska övningar och prov, som tycks ha blivit avslutade den 7 juni enligt ett den dagen för honom utfärdat intyg. Och allaredan samma dag hade han att infinna sig hos domkapitlet för att undergå den del av prästexamen, som gick under benämningen examen theologicum ordinandorum. (Såsom magister var han befriad från examination i de filosofiska ämnena, den s.k. examen philosophicum ordinandorum.) Fyra dagar därefter, söndagen den 11 juni, ägde prästvigningen rum, men för Almquists del betydde detta ingalunda, att det äntligen var slut med proven. Nu förestod nämligen för honom examen pastorale, sedan ungefär femtio år tillbaka uppdelad i examen publicum, då pastoranden offentligt försvarade den av honom författade och i regel tryckta serien av latinska teser, och

examen privatum med förhör enbart inför kapitulares. Redan dagen efter prästvigningen fann man huvudstadsrektorn i katedern, beredd att försvara sina teser, och på lördagen i samma vecka satt han inför sina pastoraalexaminatorer.

Ett studium av vederbörande akter i teologiska fakultetens¹ och Uppsala domkapitels² arkiv bjuder på en myckenhet av intresse från denna viktiga tidpunkt i Almquists liv, fastän detta inte har observerats av den eljest så alerta Almquistforskningen. Och härtill kommer, att Almquists hittills okända pastoraalexamenster nyligen har blivit påträffade i Kungl. biblioteket i Stockholm under omständigheter, som strax skall omnämnas närmare.

Almquist hade som bekant haft det kämpigt under hela sin tid som rektor, alltså ända ifrån 1829, men vid 30-talets mitt hade samarbetet i skolan kärvat till sig för honom ännu mer än förut, samtidigt som de ekonomiska bekymren hopade sig. "Den fleråriga tystnadens epok" gick in.³ Både äldre

¹ Theol. Facultetens Protocollsbok 1837.

² Uppsala Domkapitels prot. 1837 (A I 128). --- Sacerdotal- och pastoraalexamens protokoll 1837—42 (A IIII: 11).

³ Henry Olsson: Carl Jonas Love Almquist till 1836 s 343.

och nytillkommande manuskript gömdes i skrivbordslådan.⁴ Och just med året 1837 inträdde "den almquistiska pedagogikens lustrum obscurum".⁵ Nog säger det sig självt, att Almquist under denna depression måste ha registrerat med t.o.m. ännu större känslighet än den vanliga den attityd, som kyrka och teologi ansåg sig böra möta honom med, när han helt överraskande yppade sina planer på att ikläda sig kappa och krage.

Visst hade han i flera sammanhang låtit förstå, att han stod kritisk till mångt och mycket i kyrkolivet. Men religionens problematik var dock faktiskt dominanten i hans "nästan kameleontartade" mångfald av intressen. Hans ambition var först och sist att vara "religiös väckare, förkunnare, ledare och profet". Då en av han närmaste vänner varnade honom för att låta prästviga sig, förklarade han, att han trots allt vågade räkna med att religionen skulle kunna restaureras "genom reform inom kyrkan själv".⁶

Just med tanke på denna Almquists förväntan är det av stort intresse att konstatera den undantagslöst positiva bedömning av hans examinationsprestanda, som resp. myndigheter manifesterade vid sin betyg-sättning av prov efter prov. Givetvis berodde detta i första hand på tentandens kvalificerade kunskaper och skicklighet. Men nog måste Almquist ändå ha känt sig övertygad om att han ingalunda hade att nu eller i framtiden befara ett aprioriskt mothåll vare sig från den teologiska fakultetens eller från domkapitlets sida. Låter man tankarna gå något framåt i tiden till striden med Uppsalakapitlet om "Det går an", "Marjam" och "Prästens ställning", vidare till Almquists upprepade motgångar i befordringsväg och slutligen till hans avsättning från prästämbetet, vill man förden-skull gärna ställa den visserligen hypotetiska frågan om inte den stora tragiken i Törnrosdiktarens liv kunde ha undvikits, om hans väg hade kommit att gå direkt från rikshelgedomens högtidliga prästvigning till någon av "bondromantikens" många fridfulla prästgårdar.

Teologiska fakultetens protokoll den 22 maj 1837 utvisar, att Almquist hade inte mindre än 9 medtentander i dimissionsexamen men att han var den som fick det bästa betyget av alla: 2 approbatur, 2 non sine laude approbatur samt 3 cum laude approbatur. Examinatorer var professorerna J. Thorsander, A. E. Knös och J. A. Butsch samt teol. adjunkten C. J. Almquist.

Det förutnämnda intyget av den 7 juni om de praktisk-teologiska proven var utfärdat av Knös, som vitsordade, att Almquist hade deltagit i samtliga av Kungl. Maj:t föreskrivna, till prästämbetets förvaltning hörande övningar samt att han "i alla hithörande delar ådagalagt goda insikter och fullgiltig skicklighet".

Även i den teologiska delen av prästexamen var det C. J. Almquist, Butsch, Knös och Thorsander som examinerade. Nu fick Love Almquist approbatur i Gamla och non sine i Nya testamentets exegetik samt dessutom inte mindre än 4 cum laude, närmare bestämt i dogmatisk och symbolisk teologi, i teologiska prenotationer, i kyrkohistoria och i pastoralteologi. På grund av sin släktskap med C. J. Almquist examinerades han denna gång inte av denne utan av Butsch i theologia dogmatica et symbolica.

Också en prästvigning innebär på sitt sätt en prövning, en samvetsprövning. Säkert var detta fallet med en så fritt tänkande man som Almquist. Men även resultatet av den examinationen blev positivt. Inför rikshelgedomens altare lovade och svor Törnrosdiktaren vid Gud och hans heliga evangelium att städse förbliva vid den rena evangeliska läran, sådan den i Guds ord, det Gamla och Nya testamentets heliga skrifter, uppenbarad, genom den oförändrade augsburgiska bekännelsen samt Uppsala mötes beslut av år 1593 antagen och förklarad

⁴ R. G:son Berg: Carl Jonas Love Almquist. (Sv. Biog. Lex. Första bandet s 473 ff.)

⁵ Henning Wikmark: Från Nya elementarskolans ungdomstid s 200.

⁶ Torsten Bohlin: Fromhet och religiös spekulation hos Carl Jonas Love Almquist (Profiler) ss 97, 129.

blivit. Kanske förstärktes vigningshögtidens solennitet denna gång för både Almquist och många andra med honom av det förhållandet, att denna ordination utgjorde den nyutnämnde stiftschefen Johan Olof Wallins allra första offentliga ämbetshandling såsom Svea rikets ärkebiskop. På grund av vakans på ärkebiskopsstolen hade den närmast föregående prästvigningen för ärkestiftet förrättats av biskopen i Västerås Sv. Wijkman. Men sedan Wallin erhållit Kungl. Maj:ts utnämning till ärkebiskopsämbetet och till procancellariatet vid akademien den 17 mars, hade han skyndsamt ordnat det så, att han själv skulle kunna svara för ordinationen den här gången. Någon vigning för egen del behövde han inte avvakta, eftersom han redan 1824 vigdes till ordensbiskop. Domkapitlets protokoll utvisar, att han anlände till Uppsala på aftonen den 3 juni och att han den 5 juni tog sitt inträde i konsistoriet. Sex dagar senare, alltså den 11 juni, inställde han inte mindre än fjorton sacri ministerii kandidater i prästämbetet och bland dem den riksbekante diktaren och rektorn från den stad där han själv nu senast levat och verkat som pastor primarius.

I regel väntade en präst några år — ibland ganska många år — innan han anmälde sig till undergående av pastoralexamen inför sitt domkapitel. Han ville dessförinnan ha hunnit vinna en tids praktisk erfarenhet i prästkallet. Men Almquist gick skyndsammare fram. Dels var han redan åtskilligt över fyrtio år gammal. Dels räknade han med att lätt kunna erhålla utnämning av Kungl. Maj:t till något snart ledigblivande regalt pastorat på grund av sin starka meritering på pedagogikens gebit. Så hade domkapitlet kunnat notera i sitt protokoll av den 31 maj, att Elementarskolans rektor "tilllåtes att för Pastoral Examens absolverande de därför erforderliga theser låta offentligen anslå så tidigt, att de må kunna måndagen d. 12 inst. Junii ventileras, och", heter det vidare, "ätog sig Doct. Svanberg att vid detta tillfälle på honom opponera". Uppenbarligen förlöpte disputationen i allo lyckosamt. Ett par dagar senare, den 14 juni, lät opponenten nämligen anteckna till

domkapitlets protokoll, att han tilldelat Almquists specimen betyget cum laude approbatur. Man tycker sig också ha anledning att tro, att Almquist redde sig lätt nog med oppositionen, när man läser i ärkestiftets herdaminne om kyrkoherden i Alunda och Morkarla pastorat teol. doktorn Jöns Svanberg, att denne "såsom matematiker och astronom ställdes av fackmännen bland sin samtids lärde af första rangen, hvilket, helt begripligt, i fråga om duglighet och insikt för ingen del kunde gälla på det prästerliga och teologiska området".⁷ Det bör tilläggas, att Almquist såsom magister hade rättighet att disputerat från "övre katedern" och likaså att tillkalla en "respondent" såsom biträde. Till sådant hade han valt en studerande av Norrlands nation, Olof Wiklund från Lockne i Jämtland, med tiden kyrkoherde i Neder-Kalix.

Såsom redan nämnts var pastoranderna i regel skyldiga att före disputationen befordra sina latinska eller — fr.o.m. 1856 mestadels — svenska specimen till trycket. Eftersom disputationsförfarandet ägde rum under i runt tal 100 år räknade från mitten av 1780-talet, samlades under sagda tidrymd en väldig och ständigt växande mängd av pastoralexamenstryck i Kungl. Biblioteket i Stockholm samt i de bägge universitetsbiblioteken, Uppsalas och Lunds. Förmodligen just på grund av den stora anhopningen fick man emellertid inte i dessa huvudbibliotek eller ens i något enda av dem tid att successivt katalogisera materialet i fråga, ett beklagligt faktum som tvevelsutan måste betecknas såsom en starkt bidragande orsak till att den teologiska forskningen endast i några sällsynta undantagsfall⁸ kommit att utnyttja denna rikt flödande källa till det svenska fromhetslivets

⁷ J. E. Fant—A.T. Låstbom: Upsala ärkestifts herdaminne. Fjärde delen s. 28 f.

⁸ Såsom exempel på dylika undantagsfall kan nämnas studier om J. O. Wallin (Emil Liedgren), P. P. Waldenström (Ernst Newman), Abr. Almén (Hilding Pleijel), C. G. Mozart (Hilding Pleijel) och Lars Levi Laestadius (Gunnar Wikmark).

historia. Emellertid har förf. nu för att om möjligt bereda vägen för en dylik katalogisering genomförd och helt nyligen avslutat en inventering av de apostroferade tre stora bibliotekens innehav av pastoralexamens-teser i förhoppning om att inom kort kunna publicera i tryck dels alfabetiska och kronologiska stiftsregister och dels också ett alfabetiskt riksregister över de närmare 5 000 titlar, som noterats vid inventeringen. Och det är under arbetet med detta som förf. påträffat Carl Jonas Love Almquists hitintills okända pastoralexamens-teser. Fyndet har gjorts i Kungl. Biblioteket och måste anses vara särskilt värdefullt därför att trycket i fråga saknas både i Lund och i Uppsala och alltså är att beteckna såsom unikt i detta ords egentliga mening.

Teserna är tolv till antalet, åtskilligt fler än som merendels var fallet vid tidpunkten i fråga.⁹ Flertalet av dem avhandlar förhållandet mellan förnuft och uppenbarelse.

Utifrån enbart sina egna mänskliga resurser — så menar Almquist — inriktar sig förnuftet på att uppsåra tingens negativa egenskaper (in indagando negativa rerum idiomata) för att sedan kunna fälla nedsättande omdömen om dem (eas notis privativis definiendo). Endast i mycket ringa mån finner man hos den naturliga människan en s. a. s. alstrande kraft, som förmår att framhäva tingens sanna väsen och att beskriva detta i positiva ord. Den kraften måste därför sökas hos Gud, ”från vilken all fruktbarande kunskap flödar ut som en strid ström” (ut rivo praeclso) och av vilken ”sanningen givmilt skänkes såsom ett faktum” (ut factum benigne datur). Ett historiskt studium av människors uppfattning om de allra högsta tingen utvisar, att man mer inriktat sig på att påpeka motsägelser, att gendriva orimligheter och att kritiskt klargöra hur saker inte ligger till än på att söka fastslå hur det i verkligheten förhåller sig (magis ut illustret, quomodo res se non habeat, quam ut dicat, quid proprie et per se sit). Almquist vill visst inte i och för sig klandra den sant mänskliga förmågan att förneka. Men denna förmåga borde få be- gagnas endast av oskuldsfulla och upprikt-

tigt sanningsälskande själar: ”Rentvådd från lögnens fläckar må anden, alltmer fullkomnad, vända sig mot höjden (ad excelsa), där Gud (Numen) av nåd ger honom del av en verkligt bejakande insikt (cognitionem revera affirmativam).” Därest förmågan att förneka verkligen brukas med redlighet, bestämmer och beskriver den sitt förevarande ämne ”med riktig begränsning och med klara definitioner (finibus justis limitibusque concinnis)”. Visserligen medför inte detta, att sakens sanna väsen utan vidare lysor fram. Men förnekandet renar från motsägelser och falskhet (ab incongruis falsisque expiatur).

Utifrån denna aspekt menar nu Almquist, att den hetsiga kontroversen mellan ”rationalister” och ”supranaturalister” borde kunna biläggas genom ömsesidig förståelse. Vardera sidan hade enligt hans mening i viss mån rätt. (Utrique parti, limitibus aptis praepositis, adsentior.) Ingen borde bestrida, att den kristna religionens väsentliga innehåll, frälsningens väg, är en uppenbarelse från Gud och överstiger mänsklig fattningsförmåga. Kunskapen därom må gärna kallas övernaturlig (eatenus supranaturalem commode vocemus), eftersom vi omfattar den med tron i det att vi vilas hos den Högste med hjärtats tillgivenhet och alltså snarare tager emot den än tänker ut den (rem accipimus magis quam excogitamus). Men, hävdar Almquist, härvidlag måste man akta sig för en självöverskattning, som utger egna påståenden för att vara gudomliga, ”klädda i ord från den heliga uppenbarelsen och stödda på dennas auktoritet”. Ett dylikt ”jlldåd” måste allvarligt bekämpas (cui facinori obviam ire et reluctari, necesse admodum), och här får förnuftet bruka sin förmåga att neka (munere negandi Patio hoc loco fungitur). Så framkastar Almquist frågan, hur man skall göra i situationer då

⁹ Textens latin bereder betydande svårigheter vid översättningen, varför förf. till sin hjälp anlitat fil. lic. Ejnar Haglund, kännare såväl av romarnas språk som av Love Almquists litterära produktion. — På titelbladet anges Almquists namn i latiniserad form: Carolus Jon. Lud. Almquist.

rationalisten avvisar samma sak som den supranaturalisten bestämt förfäktar. Och hans svar blir, att om saken i fråga är i den heliga Skrift antingen enligt ordet eller enligt tanken säkert bestämd och grundad på överensstämmelse med tron och sammanhang mellan delarna, då skall Skriften avgöra och detta på ett övernaturligt sätt (tum S. Scriptura decidat, imo supranaturaliter decidat). Den bästa regel, som teologin kan följa, är enligt Almquist den att bruka förnuftet, då det är fråga om organisation och form, men att avvisa det i frågor av verkligt religiös betydelse (*regula quae usum rationis organicum et formalem adprobat, materialem vero repudiat, quatenus res disceptanda religiosi momenti est*). För att exemplifiera att den naturliga teologins sats om Gud och hans attribut framför allt har en nekande betydelse och funktion hänvisar Almquist till Pseudo-Dionysius Areopagitas trefaldiga metod att finna de gudomliga attributen: förnekandet, upphöjdheden och lagbundenheten (*negatio, eminentia, caussalitas*). Förnekandets negativa karaktär ligger redan i själva termen och behöver därför ingen närmare kommentar från Almquists sida. Men även eminentia är i själva verket negativ till sin innebörd: talet om att allt det i skapelsen, som syns fulländat, utslutande må tillskrivas Gud innebär bara att människan väl med sitt förnuft kan uppfatta "fullkomligheterna så som vi förnimma dem i de skapade tingen" men att Guds egen fullkomlighet endast kan beskrivas negativt därför att den övergår mänskligt förstånd. Också den tredje vägen, kausalitetens, leder till negation. Den förefaller positiv med sitt tal om Gud såsom alltings orsak och uppehållare. Men man kan inte tillskriva Gud ursprunget till det onda. (*Ubi omnia malo sunt mixta, hac methodo nescimus, quomodo caussa omnium Deus sit.*) Almquists slutsats blir därför den, att det mänskliga förnuftet endast kan uttala sig negativt om Guds egenskaper (*liquet, lumen naturale, i.e. rationem humanam sibi relictam, testimonia de attributis Dei raro alia quam negativa proferre*) men att uppenbarelserna talar positivt, bejakande, om Gud (*revelatio, e contrario, affirmative de Eo pro-*

nuntiat) t.ex. i orden att Gud är kärleken (1 Joh. 4: 8) och att han vill att alla människor skall bli frälsta (1 Tim. 2: 4). Det sålunda positivt uppenbarade har människan att omfatta med en fast tro.

Till detta resonemang om förnuft och uppenbarelse (teserna 1—10) fogar Almquist så ett par fristående teser. Den 11:te tesen gäller bästa översättningen av det grekiska ordet "anothen" i Joh. 3: 5. Somliga forskare, säger Almquist, uppfattar detta adverb såsom ett rumsadverb och låter sin översättning tala om en födelse "ofvanefter". Andra tolkare ger adverbet i fråga karaktären av tidsadverb och talar om födelse "på nytt". För sin egen del föreslår Almquist översättningen "andeligen" (spiritualiter), alltså: "utan en varder född andeligen", och menar sig därmed ha kunnat förena bägge de angivna tolkningarna till en gemensam sådan (*superioribus ambabus interpretationibus in unam confluentibus*). I 12:te tesen, den sista, uttalar Almquist sin skepsis inför den vedertagna översättningen av Jes. 14: 13.¹⁰ Han anger emellertid inte vad det är i denna översättning som väckt hans tvekan. Han väntade med att yppa detta till själva examen publicum och dennas disputation, då de bägge slutteserna skulle ge honom tillfälle att ådagalägga bl.a. sina insikter i grekiska och i hebreiska.

Till sist må nämnas, att man genom domkapitlets protokoll och genom bilagor till detta har möjlighet att bilda sig en god uppfattning om examinationens förlopp i examen privatum den 17 juni. Var och en av examinerarna hade i förväg skrivit ner sina frågor, och under förhörets gång antecknade konsistoriets sekreterare successivt examinandens svar. Då konsistorienotariernas nog så betungande förpliktelse att pro-

¹⁰ 1917 års översättning: Det var du som sade i ditt hjärta: "Jag vill stiga upp till himmelen; högt ovanför Guds stjärnor vill jag ställa min tron; jag vill sätta mig på gudaförsamlingens berg längst uppe i norr." (Orden ingår i profetens tillämnade "visa över konungen i Babel".)

tokollföra förhören på detta noggranna sätt upphörde redan 1842 — alltså endast fem år senare — kan konstateras, att protokollet från Love Almquists muntliga examination är att beteckna såsom ett av de senaste som så informativt beskriver, hur det gick till vid pastorexamina.

I kyrkolagfarenhet ägde förhöret rum på svenska, men alla de övriga förhören förgick på latin.

I gammaltestamentlig exegetik förhörde Thorsander på den 58:e psaltarpsalmen och i Nya testamentets exegetik på Hebreerbrevets 6:e kapitel. I teologiska prenotationer tog Butsch upp bl.a. frågorna om protestantismens material- och formalprinciper, om den heliga Skrifts på en och samma gång gudomliga och mänskliga karaktär samt om den kristliga fullkomligheten. I kyrkohistoria förhörde samme tentator bl.a. på vissa sekter, på olika kyrkomötens ställningstaganden till adoration av helgonbilder, på den brittiska missionen i Tyskland under 600- och 700-talen samt på husiternas historia. Knös examinerade dels i pastoralteologi och dels i kyrkolagfarenhet. I det förra ämnet avhandlades prästämbetets innebörd och konkreta uppgifter och i det senare ämnet olika slag av skriftermål, absolutionens innebörd samt de bestraffningar, som ett kyrkoråd kunde vidtaga mot felande männi-

skor. Det allra sista förhöret gällde dogmatik, moralteologi och symbolik, och det leddes av Butsch, som alltså hade inte mindre än tre examinationer på sin lott. Nu tog han upp skillnaden mellan luthersk och romersk-katolsk uppfattning om människan såsom Guds avbild samt dessutom syndbegreppet, Kristi ställföreträdande satisfaktion, rättfärdiggörelsens verkan samt differensen mellan Zwingli och Calvin i nattvardsuppfattningen.

Vid betygsättningen visade det sig, att Almquist först erhöll vitsordet cum laude approbatur — alltså samma betyg som på disputationsspecimen — i vart och ett enskilt av de många ämnena och sedan också tilldelades samma berömmande vitsord såsom sammanfattande betyg för hela pastorexamen såsom sådan.

Från början till slut rådde alltså obruten frid och fröjd vid Almquists första möte — i såväl dimissionsexamen och praktisk-teologiska prov som prästexamen och pastorexamen — med Uppsalas ledande teologer. Om man håller detta i minne, får händelsernas relief skarpare konturer, när man går att studera akter, som förtäljer om parternas nästkommande möte. Då utdelades förvisso inget beröm.

LITTERATUR

Andersson, G. W. (ed.): *Tradition and Interpretation. Essays by Members of the Society for Old Testament Study*. 462 sid. Oxford 1979. Pris £10.50.

Föreliggande arbete vill ge en överblick över gammaltestamentlig forskning på skilda områden under det senaste kvartssekle. Tidigare böcker av samma art var Wheeler Robinsons *Record and Revelation*, 1938 och den mera kända *The Old Testament and Modern Study* utgiven av H. H. Rowley 1951. Det är glädjande att böcker, som på detta sätt summerar läget, utkommer med jämna mellanrum.

Efter utgivarens inledningskapitel följer tretton artiklar av lika många författare, som var och en behandlar en del av det gammaltestamentliga forskningsfältet. Följande forskare är representerade: B. J. Roberts (texthistoria), J. Barr (semitisk filologi), J. Gray (arkeologi), R. E. Clements (pentateuken), J. R. Porter (historiografi), W. McKane (profetismen), E. W. Nicholson (apokalyptiken), J. A. Emerton (vishet), J. H. Eaton (psaltaren), H. Cazelles och P. R. Ackoryd (förexilisk resp. efterexilisk historia), W. Zimmerli (Israels religionshistoria) samt F. F. Bruce (GT:s teologi).

Redan denna förteckning visar klart nog att kopplingen mellan namn och ämnen borgar för högsta kvalitet rakt igenom. Boken fyller väl sitt syfte att sammanfatta forskningsläget i de olika ämnena. Möjligen skulle man kunna önska sig en större koncentration på det verkligt nya inom vart och ett av ämnena. Många bidragsgivare behandlar istället sina områdens utveckling under hela det sista seklet. En svaghet, som påpekas i förordet och som behåftar hela boken, är att det mesta materialet förelåg färdigt redan 1974. Därför finns en hel del av det allra nyaste inte med.

Detaljerade recensioner av varje enskilt bidrag skulle nu föra alltför långt, men några reaktioner vill jag gärna förmedla. Roberts', Barrs och Grays bidrag gör som helhet ett mycket fylligt intryck. Clements, å andra sidan,

redovisar huvudsakligen den senaste utvecklingen av fyrcällshypotesen inom tysk exegetik, under det att den kritik, som faktiskt finns av denna hypotes, förbigås. Den allra intressantaste kritiken är dock så pass ny att den, av skäl som jag tidigare nämnt, faller utanför arbetets ram.

I Porters bidrag, som grundligt behandlar de deuteronomistiska och kronistiska historieverken, bör särskilt diskussionen kring det senare poängteras. En viktig fråga är hur nära samband det egentligen är mellan 1—2 Krön. och Esra-Nehemja. Här pekar tendensen nu mot att den direkta kontinuiteten mellan dessa två huvuddelar av det kronistiska verket ifrågasättes.

Av de tre följande artiklarna om profetismen, apokalyptiken och visheten vill jag speciellt peka på den andra i ordningen. Nicholson diskuterar rätt ingående G. von Rads teori om apokalyptikens rötter i visheten, men författaren slutar ändå med att konstatera att de flesta forskare stannat vid att rötterna snarare är att söka i profetismen.

Eatons psaltar-artikel, som sedan följer, skulle nog blivit mera givande om slagsidan mot Mowinckels arbeten, som ju inte hör till den nyare litteraturen, hade varit mindre markant. Eaton rör sig mest i de traditionella frågeställningarna. Dahoods banbrytande kommentar nämns visserligen, men för övrigt tar författaren inte alls upp de nya aspekter på psaltaren som Ugarit-texterna har givit oss. I gengäld konstaterar man med glädje att Anton Arens stora, men föga uppmärksammade, arbete om psaltaren i den efterexiliska gudstjänsten lyftes fram.

I Cazelles' och Ackroyds bidrag får vi så en framställning av tiden från stamsamhällets dagar intill mackabeertiden. Dessa två artiklar påminner dock mera om ett kompendium i Israels historia än om en egentlig forskningshistorik. Märkligt är att Cazelles inte diskuterar den viktiga frågan om Sauls kungadömes geografiska utsträckning.

I Zimmerlis utmärkta översikt över den

nyare forskningen kring Israels religion vill jag speciellt poängtera det han skriver om förbundet och dettas relations till de hettitiska vasallförbunden. Utan att avvisa att ett visst samband föreligger pekar han med rätta på begränsningarna i denna teori.

Bruce, slutligen, refererar till att börja med en rad olika framställningar av GT:s teologi och Israels religion, varefter han gör en egen snabbkiss över Israels religionshistoria. Till sist följer så ett par mycket korta avsnitt om judisk och tidig kristen utläggningshistoria.

Slutintrycket av denna bok är blandat. Vart och ett bidrag taget för sig är av hög kvalitet, men infallsvinklarna de olika bidragsgivarna valt är så olika att boken mera ger intryck av essäsamling i allmänhet än av egentlig forskningshistoria. Kanske skulle utgivaren hållit stramare i tyglarna. Kanske är det så att forskare av den kaliber vi här möter inte så lätt låter sig fogas in i något mönster. Under alla förhållanden är boken både intressant och nyttig för var och en som vill skaffa sig en ungefärlig uppfattning om var gammaltestamentlig exegetik står idag.

Stig Norin

Brevard S. Childs: *Introduction to the Old Testament as Scripture*, 688 sid. Fortress Press, Philadelphia 1979.

Förf. säger i inledningen att han varit tvungen att skriva sin omfångsrika isagogik, eftersom han insett att det är något som är fundamentalt fel med biblisk exegetik; nämligen dess grund. Relationen mellan det historisk-kritiska studiet av bibeln och den teologiska användningen av den som religiös litteratur inom en trosgemenskap behöver tänkas om. Det gäller att finna en ny metod som kommer tillrätta med spänningen mellan kanon och kritik; en metod som accepterar GT som kanonisk skrift samtidigt som den använder de gängse kritiska verktygen till fullo.

Själva begreppet *kanon* ger en lämplig ansats eftersom det innehåller både en historisk och en teologisk dimension. De hebreiska skrifternas sammanställning till en kanonisk bibel skedde i en historisk process som innehöll en teologisk reflexion. Formeringen av kanon har av forskningen hittills i alltför hög grad setts utifrån sociologiska, politiska och ekonomiska krafter. Detta till trots att GT själv tycks göra det mesta för att dölja vilka som står bakom.

Hjärtat i formeringsprocessen ska enl. förf. sökas annorstädes: "*The heart of the canonical process lay in transmitting and ordering the authoritative tradition in a form which was compatible to function as scripture for a generation which had not participated in the original events of revelation. The ordering of the tradition for this new function involved a profoundly hermeneutical activity, the effects of which are now built into the structure of the canonical text*" (s. 60).

Exegesen måste ta speciell hänsyn till den slutliga texten eftersom det endast är denna som är det fullständiga vittnesbördet om uppenbarelsehistorien. I denna framträder dess konstituerade delar mest profilerat.

Men vilken *text* är då den slutliga? "The thesis being proposed is that the Masoretic text of the Hebrew Bible is the *vehicle* both for recovering and for understanding the canonical text of the Old Testament" (s. 97). Textkritikens främsta uppgift är att "recover the stabilized canonical text through the vehicle of the Masoretic traditions" (s. 101).

Så ser några av de förutsättningar ut som presenteras i inledningen. I huvuddelen av arbetet diskuteras varje bibelbok i GT under tre rubriker: "Historical Critical Problems", "The Canonical Shape" och "Theological and Hermeneutical Implications". Den första delen ger läsaren en forskningsöversikt med tonvikten lagd på de viktigaste aktuella problemen. Under den andra rubriken ger förf. en egen teologisk interpretation av bibelbokens huvudtankar. Genom den sista delen får läsaren några ansatspunkter för den hermeneutiska bearbetningen.

Lika lite som förf:s intention varit att ge en uttömmande exegetisk handbok, lika lite har han velat sätta ett facit i vår hand mot vilket resultatet av det exegetiska arbetet med den enskilda texterna ska kontrolleras. Avsikten har snarare varit att etablera en plattform, att ge ett handlingsprogram där inriktningen och målet för exegesen skisseras. Den kanoniska isagogiken spelar härvid både en positiv och en negativ roll. Den historisk-kritiska metodens anspråk på prioritet bagatelliseras: varje bibeltext behöver inte filtreras genom ett historisk-kritiskt raster innan interpretationen kan börja. Exegeten uppmanas i stället att se noga på texten i dess föreliggande form och "critically to discern its function for a community of faith" (s. 83).

Som en illustration till huvuddelen av boken kan en sammanfattning av introduktionen till Jesajaboken vara så god som någon annan.

Förf. ger först en forskningshistorisk exposé över kap. 1—39, utifrån vilken han lyfter fram några linjer av generell konsensus. En jesajansk kärna har påbördats olika lager av material med upphov i både förexilisk och efterexilisk tid. Forskningen har emellertid lämnat de viktigaste frågorna obesvarade, sådana som om Jesajas budskap innehöll löfte om frälsning såväl som domsord, om hans budskap angående Jerusalem och Assyrien var det samma under hela hans verksamhetstid. Denna återvändsgränd orsakad i första hand av den litterärkritiska dominansen inom Jesajaforskningen ledde till reaktioner av olika slag: vissa forskare underströk kontinuiteten genom en "Jesajaskola", andra lät formkritiken utmejsla viktiga traditionskomplex, andra åter studerade bokens redaktion och struktur.

Angående kap. 40—66 kvarstår de flesta av de länge diskuterade problemen, sådana som om dessa kapitler är en litterär enhet, om kap. 56—66 i annat fall är en enhet i sig eller en samling profetord från skilda upphovsmän, de s.k. tjänaresångernas plats i kontexten, osv.

Trots mycket noggrant och värdefullt arbete genom forskargenerationer har Jesajaforskningen gett upphov till massor av nya problem som hela tiden förökar sig. Detta är speciellt olyckligt för bokens karaktär av religiös text. Genom Jesajabokens atomisering har dess budskap allvarligt satts i fråga. Mycket hypotetiska historiska rekonstruktioner bildar fundament för interpretationerna. Ju mer texterna förankras i osäkra historiesituationer, ju svårare blir det att finna en nutida tillämpning. Genom att beakta bokens kanoniska gestalt vill förf. ändra på detta.

Kap. 40 ff. ska tolkas i sin nuvarande icke-historiska men teologiska kontext tillsammans med första delen av boken. Detta var uppenbart avsikten hos de kanoniska redaktörerna, vilka negligerade och undertryckte de drag som knöt profetorden till en exilisk situation. I stället placerades de tillsammans med traditionerna från en 700-tals profet: Guds löfte om förlåtelse till det syndfulla Israel har blivit ett löfte för hans folk i alla tider. Andrejesajas förkunnelse om att historiens stora händelser i samband med den nuvarande förlossningens tidevarv tidigare har annonserats bekräftas av den kanoniska kontexten. Vad den exiliske profeten proklamerar ha gått i uppfyllelse är Guds plan som förste Jesaja förkunnat. "De forna utsagorna" är inga borttappade Deuterotesajanska orakel utan profetiorna som framföres av 700-talets store profet. Förf. ifrå-

gasätter om traditionerna i kap. 40 ff. någonsin cirkulerat i Israel självständiga från en tidig form av förste Jesaja.

Kap. 13—39 är en sammanställning av äldre och yngre profetord som strukturerats efter ett klart skönjbart teologiskt mönster och är å det närmaste förbundet med kap. 40 ff. Så är t.ex. oraklen mot de främmande nationerna i kap. 13—23 visserligen från skiftande tider, men de kanoniska redaktörerna låter dessa få sin förståelse genom kap. 24—27, vilka utgör det befriade Israels liturgi. Domsorden i kap. 13 ff. ska illustrera den slutliga universella domen av världen som ska föregå Israels befrielse.

"Tjänaresångerna" ska i kanoniskt perspektiv ses inte som oberoende stycken som tar av på spekulation baserad identifiering av en individuell tjänare, utan som refererande till Israel liksom i kontexten. "The canonical process has preserved the tradition of the servant in a form which reflects a great variety of tensions . . . in regard to this portion of the message of Second Isaiah the canonical process preserved the material in a form, the significance of which was not fully understood. The diversity within the witness could not be resolved in terms of Israel's past experience, rather the past would have to receive its meaning from the future" (s. 335 f.).

Fyra teologiska implikationer följer härav. a. Bokens komplicerade tillkomsthistoria tvingar exegeten att "come to grips with the theological issues of canon, community of faith, and spirit" (s. 336). b. Bibelns förståelse av profetismen och uppfyllelsen kommer till uttryck genom Jesajabokens kanoniska form. Det gudomliga ordet som proklamerar Guds vilja bekräftar sig själv genom att dess löften går i uppfyllelse. c. Den moderna exegetikens axiom att det bibliska budskapet måste fjättras vid dess ursprungliga historiska situation måste ifrågasättas om man vill ta Jesajabokens kanoniska gestalt på allvar. "Trösteboken" lösgjordes från sin ursprungliga historiska ram och blev ett budskap för alla framtida generationer. Hela Jesajaboken blev härmed ett vittnesbörd om Guds vägar med Israel och världen, både i dom och förlossning. d. Både för kyrkan och judendomen är andre Jesajas budskap inte bundet till 500-talet, utan anses utgöra ett eskatologiskt hopp för ett framtida Israel. Den teologiska oenigheten om vad som är innebörden av löftet och vem Israel är kan inte lösas genom att hänvisa till en "objektiv, vetenskaplig exegetik".

Förf:s isagogik är lättläst genom sin klarhet

och pedagogiska medvetenhet i presentationen av varje bibelboks problem och forskningens brottnings med dessa. De inledande bibliografierna gör den synnerligen användbar som källa för aktuell litteratur. De avslutande avsnitten ger förkunnaren en hel del matnyttigt. Boken har således mycket att ge även den som inte är övertygad om den kanoniska ansatsens förträfflighet. Det mesta om kanon är inte mer störande för framställningen eller nödvändigare att acceptera för behållningen än om förf. — trogen sin genre — proklamerat ett nytt pentatevkskikt eller en ny redaktionell hand i Konungaböckerna.

Jag är helt enig med förf. om att det ligger ett väsentligt problem i förhållandet mellan exegetik som den "regelrätt" bedrivs vid fakulteterna och bibelutläggning i kyrkans sammanhang. Det är både berömligt och eftersträvsvärt att artikulera detta betydelsefulla problem och argumentera för att det ska lösas genom en omprövning av den *egna* basen. Den atomiserade Jesajaboken är inte bara kyrkans problem, utan torde även returneras till avsändaren. Vidare är jag enig med förf. om att problemet inte ska lösas genom att kasta de kritiska redskapen överbord och låta de fundamentaliska strömmarnas raseri föra oss tillbaka till den för-kritiska erans stilla vatten. Förf. har prickat ut den rätta farleden genom att betona de bibliska texternas religiösa karaktär, vilket bl.a. innebär att deras slutgestalt måste vara föremål för en speciell uppmärksamhet vid analysen.

En sådan exegetik — som kan vara trovärdig för kyrkan och legitim för anslagsbeviljande myndighet — är angelägen och kan helt adekvat benämnas "kanonisk", om man så vill. Tveksamhet kan däremot råda om huruvida också *processen*, genom vilken böckerna fick sin slutgestalt kan betecknas härmed. Förf. har rätt i att vi vet mycket lite om de politiska krafternas betydelse för böckernas formering och sammanställning till en kanon. Tyvärr gäller detta även "the religious community" under tidigare epoker och dennas förhållande till skrifternas gestaltande. Kunskapen är alltför knapphändig vad gäller betydelsen av religiös *skrift* resp. muntliga traditioner för denna församling, hur denna nu än såg ut.

Nya frågor som ställs är ett omisskännligt kännetecken på ett intresseväckande och stimulerande arbete som kommer att spela en viktig roll i framtida diskussion. Går denna profetia ej i uppfyllelse är det främst diskussionens fattigdom som ska beklagas.

Fredrik Lindström

Frederick Neumann: *Where Do We Stand? A Selective Homiletical Commentary on the Old Testament. Volume III. The Psalms and Wisdom Literature. Brooklyn, N.Y. 1979.*

Volume I i ovanstående serie recenserades i denna kvartalsskrift 1979. Beträffande författaren hänvisas därför till den recensionen. I föreliggande volym utlägges framförallt texter ur Psaltaren. För författaren, som är född mosaik trosbekännare och sedan konverterat, är frågan om G.T. och kyrkan särskilt brännande. Härigenom och genom gedigen exegetisk utbildning har författaren en särskild möjlighet att bli en god handledare för alla som brottas med frågan om rätt utläggning av gammaltestamentliga texter.

Det är intressant att se huru stor vikt förf. lägger vid att först sätta in texten i sitt historiska sammanhang. Han frågar om dess "Sitz im Leben" och använder sig med fördel av "Gattungsforschung". Visserligen faller han ibland för frestelsen att läsa in mer än texten ger belägg för. Så t.ex. vid utläggning av Ps 42 och 137. Men i allmänhet är hans utläggning både vederhäftig och intressant.

På ett klokt och fint sätt tar förf. upp problemet med mytologiskt stoff i Psaltaren. Han säger att psalmisten ibland har bildspråk från gängse hedniska myter som för länge sedan "förlorat greppet om Israels religiösa liv".

Förf. betonar starkt och riktigt att man inte får suddas ut gränsen mellan G.T. och N.T. Det förra kom till under teologiskt och historiskt andra betingelser än det senare och måste förstås utifrån detta. Så försöker förf. att finna något positivt även bakom sådant som hämndbönen i Ps 17:13.14. Psalmisten skiljer inte profant och religiöst åt utan kommer ärligt inför Gud även med sitt hat till fienden. Om förbannelserna i Ps 137 skriver förf. att det finns faktorer i dessa förbannelser av vilka vi kan dra nytta. Dessa gamla israeliters förbannelser, vilka gällde både dem själva och andra, visar på en moralisk beslutsamhet och ett moraliskt mod och allvar som väcker respekt.

Men, och här ligger tyngdpunkten i hans framställning, G.T. pekar hela tiden framåt, utöver sig själv. Här framförallt är det intressant att följa hans slutliga arbete med texterna. Ett typiskt exempel på hans utläggning är kommentaren till Ps 2. Han konstaterar att psalmen är en kungapsalm, där psalmisten" använde det orientaliska hovspråket vid kungens intronisation i all dess traditionella glans". Men

denna psalm får betydelse för oss bara genom en klart messiansk tolkning, vilket förf. rikligt ger belägg för med citat från N.T.

På liknande sätt ger förf. i sin kommentar till Ps 87 en god beskrivning av det gammaltestamentliga Jerusalems historia och dess betydelse för sin samtid men framhåller att det är en förelöpare till Kristi kyrka och det himmelska Jerusalem.

I den i våra dagar brännande frågan om judendomen och kyrkan betonar han att Israel är kyrkans moder men konstaterar samtidigt att en negativ inställning rått mellan båda. Och han ser nu som kyrkans viktiga uppgift att föra evangeliet till Israel så att Israel och kyrkan båda tillsammans kunna förenas i glädje över sin gemensamme Frälsare.

Sam. Nyström

Benkt-Erik Benktson: *ADAM — VEM ÄR DU? Typologi och teologi — en probleminventering*. Håkan Ohlssons förlag. Lund 1976.

Vetenskapsteoretiska och -metodologiska frågor har varit aktuella i västvärlden under de senaste decennierna. Också inom teologin har man brottats med grundläggande metodfrågor, speciellt under 70-talet. I synnerhet i tysk teologisk debatt möter oss en betydande produktion kring vetenskapsteori och teologi. På nordisk mark har de direkt metodologiskt inriktade teologiska undersökningarna varit något sparsammare. Det är därför med stort nöje man läser Benkt-Erik Benktsons bok, "Adam — vem är du?", från 1976, som behandlar, vad han kallar typologisk metod i teologin.

Vad Benktson framför allt vill behandla är problem inom systematisk teologi. Han menar att typologiska problem har relevans inom tre områden: inom idéhistorisk forskning, i forskning kring konfrontation mellan olika livsåskådningar och i arbeten som försöker att för vår tid på rätt sätt utlägga det kristna budskapet. Det här medför att Benktsons arbete har lika mycket relevans idag som då det för fyra år sedan kom ur trycket. I det följande skall jag kort referera huvuduppläggningsen i boken för att sedan diskutera några enskilda punkter och göra några kritiska påpekanden.

Framför allt två arbeten tycks ha haft ett avgörande inflytande på framställningen hos Benktson. För det första en opublicerad större undersökning av honom själv, "Typbegreppet",

där han tydligt presenterat och jämfört typologi som metod inom teologi resp. psykologi. För det andra ett arbete av teologen Thor Hall "A Framework for Faith" som enligt Benktson vill göra upp med och föra vidare lundateologins metodiska ansatser. (En senare bok av T. Hall, "Anders Nygren", finns recenserad av R. Bring i STK 1, 1980.)

I bokens åtta första kapitel (som omfattar ca 100 s.) strävar Benktson till att ge en klar bestämning av typologibegreppet, vad det kan/skall betyda eller inte betyda. I det nionde och tionde kapitlet (på sammanlagt 150 s.) vill författaren först tillämpa typologi på frågan om förhållandet mellan GT och NT. I det sista kapitlet diskuterar han sedan, fr.a. med Hall, frågan om teologins eventuella vetenskapliga status.

I de åtta första kapitlen försöker författaren närmast bestämma vad han avser med *typologi* och *typologisk metod*. Han för här fram många betydelsefulla förslag till distinktioner, t.ex. mellan olika nivåer inom typologier (s. 20 f.). En för författaren betydelsefull distinktion (som jag ställer mig tveksam till) är att en typologisering inte är detsamma som en klassificering. Närmast menar han att gränserna mellan olika typer är mera flytande än ifråga om klasser där gränserna skall vara klara. Man kan enligt författaren säga att en bestämd teolog närmast tillhör en bestämd typ. En sådan approximativ bestämning tillåter inte en klassifikation, enligt honom (27 ff.). Detta beror på att fenomen som hänförs till någon speciell typ inte direkt klassificeras enligt författaren utan snarast relateras till ett bestämt typologiskt referenssystem. Sådana typologiska referenssystem kan vara monotypiska, antitypiska eller polytypiska allteftersom i referensramarna ingår en eller flera typer (32).

Författaren påpekar också skillnaden mellan real- och idealtypik och tycks själv luta åt att det är idealtyper som är mest användbara i forskningen, samtidigt som gränsen mellan dessa två tillvägagångssätt tycks suddas ut av honom (51).

Författaren vill också knyta typbegreppet till frågan om *struktur*. Om jag förstått honom rätt menar han att man med ett fenomenets struktur kan mena ungefär detsamma som dess typ (87 ff.). Härigenom kommer han in på frågan om mera och mindre centrala variabler i fenomenet och han vill därför tala om en typs nyckelvariabel. Han tar nu upp den lundateologiska motivforskningen. Författaren ställer sig tydligt positiv till denna metod. — Överhuvud-

taget tycker jag att författarens behandling av lundateologin är en av bokens största förtjänster. När han diskuterar motivforskningen som teologisk (typologisk) metod vill han ta ställning till denna oberoende av lundateologins filosofiska grundläggning (96 f.). Detta anser jag fruktbart. I onödan har lundateologins metodiska program för teologin förkastats för att man inte kunnat godta den nygrenska religionsfilosofin. På grund av sin utgångspunkt ser Benktson att motivforskningens program, såsom Nygren skisserat det, helt enkelt är en hypotetisk metod som prövas i empiriskt material (57). (Liknande uppfattning har jag hävdad i min lic.-avhandling.) Författaren förkastar också anklagelsen mot "lundateologin" för att den skulle besitta en antiidealisk värdeutgångspunkt. Han visar att en sådan bedömning är resultatet av att bedömarna själva opererat med ett värdeladdat typschema (74 f., 82 ff.).

Som Benktson påpekar har också Nygren själv kunnat kalla sin *motivforskning* för typologisk forskning eller strukturforskning (98). Trots allt vill Benktson skilja mellan grundmotiv och typ. På denna punkt har jag svårt att följa hans tankegångar. Han skiljer nyckelvariabel från typ och menar att grundmotiv är =nyckelvariabel. Han kan så säga följande: "Agape är såsom grundmotiv nyckelvariabeln i krsitendomens typ, den mest centrala variabeln i denna." (102). Med typ avser han alltså en större entitet. Samtidigt vill han tala om "agape" både som nyckelvariabel och som typ. Till agape som typ räknar han "allt som står i organiskt sammanhang med grundmotivet agape" medan alltså nyckelvariabeln agape är =grundmotivet agape. Denna distinktion som författaren finner klagörande, tycker jag närmast medför begreppsförvirring (102 f.). Den torde inte heller vara ägnad att förtydliga Nygrens resonemang. Nygren själv gör ju en annan distinktion, mellan agape, eros, nomos som grundmotiv och som kärleks- resp. lagbegrepp. (Detta gör han t.ex. i diskussionen med G. Wingren ang. nomos för att visa att talet om ett nomosmotiv inte utesluter att lagbegreppet finns inneslutet i den åskådning som har agape som grundmotiv.)

I bokens nionde kapitel går författaren in på konkret empiriskt material och diskuterar typologisk metod vid tolkningen av GT och NT. Jag anser mig inte kompetent att ta ställning till framställningen i detta kapitel. Om jag förstått saken rätt tycks dock förf. här mena att man kan tal om *en* biblisk typ, som alltså sammanför GT och NT (t.ex. 117). Denna grund-

läggande typik möter oss i schemat den förste — den andre Adam; Adam — Kristus (147 ff.).

Jag frågar mig om författaren här tillräckligt klart har distingerat mellan å ena sidan typologi-bestämning i vetenskaplig mening, å andra sidan användningen av begreppet typ hos t.ex. Paulus. En viss tendens att sammanlikna dessa två storheter tycker jag mig se i arbetet.

Det är uppenbarligen öppenheten för en sådan tendens som får författaren att i slutkapitlet ställa sig mycket positiv till möjligheterna att sammanföra "trosteologi" ("kyrklig teologi") och "vetenskaplig teologi". Han är otillfredsställd med svensk teologis traditionellt historiskt-deskriptiva inriktning. Men han vill inte heller godta vad han kallar en norsk lösning, som han ser som alltför spekulativt konstruerande (219 f.). Frågan om hur teologin kunde bidra till tolkandet av den kristna traditionen i dagens situation är ju ytterst central. Tyvärr framgår det inte riktigt klart exakt hur författaren vill lösa detta problem. Han menar dock att det är möjligt att utveckla en hermeneutik som inte bara sysslar med att förstå det förgångna utan också vill utveckla historiska texters betydelse för våra liv idag. Han tycks mena, att användningen av typologier (och då framför allt den grundläggande bibliska typen) möjliggör en dylik hermeneutik (244 f.; 256 f.; 261). Hur detta konkret skall ske blir dock oklart.

Delvis tycks författaren mena att han här vill på lundateologin. Han har dock, såvitt jag kan se, på ett i det här sammanhanget olyckligt sätt missat en viktig sida hos lundateologin. Han menar att lundateologins åtskiljande av vetenskaplig teologi från trosteologi främst skulle återgå på ett åtskiljande av psykologi från teologi. (196 f.). Om detta vore riktigt kunde man uppenbarligen utifrån lundateologins premisser, såsom förf. tycks försöka, kombinera "tros"- och "vetenskaplig teologi" genom ett tvärvetenskapligt samarbete mellan psykologi och teologi (236). Men nu är det inte bara i förhållande till psykologin som, åtminstone Nygren, ville distansera sig, utan framför allt i förhållande till metafysiken, till den "godtyckliga begreppsdiktningen". Detta problem har författaren tyvärr inte tagit upp. Jag skriver tyvärr för frågan är nämligen om den av honom antydda nutidshermeneutiken kan undgå att bli metafysik i lundateologisk mening (225 ff.; 235 f), dvs. vetenskapligt okontrollerbara subjektiva spekulationer.

Jag har inte här kunnat gå in på alla detaljer i Benktsons framställning och jag beklagar om

presentationen på den grund blivit missvisande på någon punkt. Jag finner Benktsons arbete angeläget, som ett försök att metodiskt angripa de kanske mest centrala problemen för teologin i Sverige-Finland av idag. Alla vi som inte känner oss tillfredsställda med de lösningar man i kontinental teologi skisserar, behöver arbeten av detta slag. Det är synd att Benktsons bok inte väckt större debatt i nordisk teologi. En orsak till detta kan säkert ligga i den klart missvisande rubriken. Den som vill ha en bok i antropologi lägger nog besviket ifrån sig denna bok efter de första 20—30 sidorna. Den som vill ha en metodbok kommer aldrig på tanken att en sådan skulle gömma sig bakom denna bokrubrik. Faktum är dock att "Adam — vem är du?" är ett beaktansvärt debattinlägg i teologisk metoddiskussion på nordisk mark.

Tage Kurtén

Helmut Thielicke: *Der evangelische Glaube. Grundzüge der Dogmatik. III. Band. Theologie des Geistes. Der dritte Glaubensartikel. Die Manifestation des heiligen Geistes im Wort, in der Kirche, in den Religionen und in den letzten Dingen. 648 s. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1978.*

"Am Ende dieses dritten und letzten Dogmatik-Bandes habe ich das Gefühl, das Kernstück meines theologischen Lebenswerkes abgeschlossen zu haben: einen Gesamtüberblick über Ethik und Dogmatik, sieben Bände insgesamt, dazu eine Anthropologie" (Vorwort IX).

Med dessa något vemodiga ord, inleder Thielicke tredje och sista bandet av sin dogmatik, det band som utgör både slutpunkt och höjdpunkt på ett sällsynt rikt och levande teologiskt författarskap. Låt mig säga direkt, att Thielicke aldrig varit så samlad, koncentrerad och systematiskt konsekvent som i denna bok. Läsaren får utmärkta sammandrag av tidigare böcker, vilket gör, att detta dogmatikband blir den bästa inkörsporten till Thielickes teologi överhuvud. De idéhistoriska översiktarna är stramt beskrivna. Ämnesområden, sådana som bibelsyn, pneumatologi, kyrko- och sakramentslära, kristendomen och andra religioner samt eskatologin, vilka Thielicke hittills bara berört i förbigående i olika sammanhang, ägnas en ingående och grundlig behandling. Den systematiska konceptionen framträder tydligt i bokens

fem underavdelningar: del 1 "Der heilige Geist als Macht der Vergegenwärtigung", del 2 "Das Mittel der Vergegenwärtigung (Die Worthaftigkeit der Vergegenwärtigung)", del 3 "Die Gestalt der Verwirklichung: Die Kirche", del 4 "Die Exklusivität der Vergegenwärtigung (Das Evangelium und die Welt der Religionen)" samt del 5 "Die Überbietung der Vergegenwärtigung: Eschatologie". Det homiletiskt pastorala greppet, vilket gör "Theologie des Geistes" så relevant för förkunnaren och själavårdaren, är starkare än någonsin. Kort sagt framstår band III av "Der evangelische Glaube" som ett "facit" på Thielickes teologiska reflexion och som ett teologiskt testamente.

I denna rec. vill jag begränsa mig att kort teckna Thielickes behandling av förhållandet evangeliet och de andra religionerna samt avslutningsvis rikta några kritiska frågor till Thielicke.

Thielicke avgränsar sig tydligt gentemot Barths och Bonhoeffers tolkning av religionsbegreppet och ansluter sig närmast till Althaus. 1. Thielicke definierar religion som "die Transparenz des Begegnenden für die letzte Wirklichkeit" (461). I religionen upplever människan, att hon står i en relation till en verklighet, som obetingat angår henne och ger livet mening. 2. Människans förmåga "dieser Transparenz des Begegnenden gewahr zu werden" beror på att människan återerinar sig (anamnesis) den ursprungliga kontakten med den yttersta verkligheten, Gud. "Nur weil er von diesem ursprünglichen Kontakt *herkommt*, wird er der im Zeichen verborgenen Gegenwart dieser letzten Wirklichkeit inne" (462). Tydligare har Thielicke aldrig uttryckt människans ontologiska gudsavbildlighets karaktär. Religion är inte ytterst något människan skapat, den är inte en projektion utan uttryck för att människan verkligen mött Något, Någon, som bemäktigat sig henne. 3. Detta som människan *mött* förlorar dock ständigt sin förmåga att vara transparent. Tecknet, som skulle peka bort från sig själv till den yttersta verkligheten, blir själv denna verklighet. Det som människan *mött*, det *heliga*, blir inspärtrat i det ändliga, det skapade, som magi, myt eller som ideologi (463). 4. Förklaringen till denna utveckling ges i Rom. 1: 18 ff. Människan vill inte längre vara Guds avbild utan vill göra Gud till sin avbild. Därför undertrycker hon sanningen. Människan är alltså först objekt för Gudsuppenbarelsen enl. Rom. 1: 19. På denna reagerar hon negativt. Religion blir därför "das Produkt seiner Reaktion auf eine ur-

tümliche pneumatische Erfahrung der theiotes Gottes" (465). 5. Mötet med denna yttersta verklighet sker framförallt i *gränssituationen*, lidandets, dödens, ångestens, meningslöshetens stund.

Vilka konsekvenser får denna religionsteori för förkunnelsen, speciellt i mötet med företrädare för andra religioner?

Thielicke ger ett dialektiskt svar utifrån Pauli Aeropagtal (467 ff.), som han betraktar som modellfall. Paulus *ackommoderar* sig i denna predikan till åhörarnas tanke- och språkschemata men undviker *innehållslig assimilation*. Utifrån sett verkar första delen av Pauli predikan vara synkretistisk. Men målsättningen är teologiskt klar, vilket framgår av predikans slutdel. Den pedagogik Paulus använder sig av kan rubriceras som sokratisk-kierkegaardiansk. Kristusbudskapet ska föras så nära hjärtpunkten i åhörarnas religiösa tro som möjligt och med hjälp av deras religiösa förståelseskategorier. Åhörarna tror sig känna igen budskapet, tror sig kunna behärska det och inpassa det i ett fack i sin föreställningsvärld. Men detta bara till en viss punkt. Plösligt träder evangeliets "Wahrheit-in-Person" fram och spränger åhörarnas förståelseschemata inifrån. Antingen nyskapas då dessa inifrån och erhåller genom tron nya förståelseskategorier eller förhärdar de sig och förskan-sar sig ändå fastare i sin myt, magi eller ideologi.

Utifrån Thielickes religionsteori kan inte dialogen betraktas som en tillräcklig arbetsmetod i kristen missionsverksamhet. Denna arbetsmetod förutsätter nämligen, att dialogpartnern redan besitter sanningen men inte är medveten om detta. Dialogens uppgift blir då att majestiskt föda fram sanningen (Sokrates) eller blottlägga den med teoretiska argument.

Dialogens positiva nytta ligger i stället i att den hjälper den kristne att bli klar över vad kristendomen går ut på. Den egna trons sanning testas i religionsmötet. Dessutom hjälper dialogen den kristne förkunnaren att inifrån lära sig samtalspartnerns tankeförutsättningar, så att han inte predikar förbi eller ovanför honom (500 ff.).

Evangeliets absolutet och exklusivitet kan inte rationellt demonstreras eller teoretiskt bevisas utan enbart erfaras genom förkunnelsen. Denna skapar ett personligt möte med Kristus, som representerar ett unikt slag av sanning, nämligen personsanningen (422, 483). Denna personligt upplevda sanning, vilken ständigt måste passera anfäktelsens säll, ger absolut

frälsningsvisshet. Efter en sådan upplevelse utformas sedan en teori om Kristi exklusivitet (423).

Förkunnelsen som nyskapande *tilltal* spelar därför huvudrollen i evangeliets möte med världsreligionerna. Thielicke räknar med, att det finns åtminstone fem "tilltals"punkter i åhörarens föreställningsvärld. 1. Alla religioner tecknar en bild av människan som hon borde vara och eventuellt kan bli genom att gå respektive religions frälsningsväg. Frågan som kristendomen nu ställer till de andra religionerna lyder: Manifesterar sig inte den *Sanna Människan*, den som alla människor anar och sträcker sig efter, i just Jesus Kristus? Har han inte brutit sig ur det onda kretsloppet hat-föder-hat, våld-alstrar-våld? Visar han inte på möjligheten av något Radikalt Nytt i mänskligheten? 2. Utgör inte budskapet om den nyskapande kärlek, som Kristus fört in i mänskligheten och förkroppsligat, ett svar på alla människors längtan efter sann *identitet*? 3. Är verkligheten de andra religionerna "*menschengemäss*"? Leder de inte snarare till destruktion av den sant mänskliga? Förhindrar de inte snarare än de hjälper människan att nå sin bestämelse? Säger inte deras samveten dem detta, när de konfronteras med Kristus, Människan, Sanningen och Kärleken förkroppsligad? Äger inte en återerinnans uppväckelse rum i förkunnelsesituationen? Kommer inte människan till besinning likt den förlorade Sonen, när hon tilltalas i sin förlorade gudsavbildlighet? 4. Är inte den gudsbild mest trolig som förutsätter att Guds självuppenbarelse är det enda kriteriet på sanning och att Gud inte är underlagd något mänskligt, heteronomt kriterium? 5. Om "Wahrheit-in-Person" kan man bara berätta och vittna, inte teoretiskt docera. Ligger då inte den kristna förkunnelsens särart däri, att den återberättar Bibelns frälsningshändelser, och på så sätt dras åhöraren in i detta skeende, han blir en del i det?

Thielickes slutsummering blir, att Kristus som personsanning med anspråk på exklusivitet och absolutet inte utesluter andra typer av sanning. Däremot uppträder Kristus som skiljedomare bland religionernas olika "sanningar", och pekar ut somliga som mera fjärran från Guds Rike, andra som stående närmre. Hela tiden visar Kristussanningen på vad som är verkligt i de skilda religiösa fenomenen. Människan är den av Gud tilltalade. Hennes religiositet utgör därför "die Anamnese an Gehörtes aber Vergessenes, Verleugnetes und Entfremdetes" (487).

Kritiska frågor. Thielicke företräder även i Band III ett personalistiskt perspektiv i sin dialog med det romersk-katolskt ontologiska. Även om man ger honom rätt i att man som lutheran bör ge företräde åt det personalistiska perspektivet, kan man ändå inte undgå att fråga, huruvida Thielicke inte tonar ned de ontologiska inslagen i NT för mycket. Det är sant, att den helige Ande aldrig blir en habitus, som den kristne förfogar över. Guds Ande är "die Macht eines extra nos, die uns beruft und erleuchtet" (43). Men Thielicke är skygg att betona, att Anden reellt bor i den kristne (39—43). Han förnekar det givetvis inte, men gör föga av det.

Det är sant, att det viktigaste i dopet är det som sker *med* oss men bör man inte också söka säga något om vad som sker *i* oss? Om dopet försätter mig i en ny relation till Gud, måste det ju innebära att något händer i mig (360).

I sin nattvardslära tar Thielicke avstånd från att Kristi närvaro knyts till elementen och söker därvid stödja sig på Paulustexter. Kristi realpresens ska knytas till Ordet och firandet av måltiden som sådan (339, 383 f., 387). "Wo im Rahmen dieser Feier Brot und Wein gespendet werden, ist der erhöhte Herr als der Geist gegenwärtig. Auch hier geht es nicht um die ontische Qualität der Elemente, sondern um die Gegenwart der *Person des Kyrios*" (386). Thielicke torde genom sin utläggning av "die personale Realpräsenz Christi in der Speisung, durch Wort, Brot und Wein" (397) dogmatiskt placera sig någonstans mitt emellan Luther och Calvin.

I läran om de yttersta tingen slutligen ligger tyngdpunkten på den individuella eskatologin. Om Kristi parusi som det kosmiska Gudsherraväldets fullständiga upprättande talar Thielicke mindre. På något sätt får han inte med den bibliska gudsrikestankens materiella sida utan vill enbart koncentrera sig på det personala förhållandet till Gud *här* och på uppståndelsens morgon. Samtidigt är det denna koncentration på hurvida människan slutgiltigt ska nå sin bestämmelse eller inte, som gör Thielicke till den radikalt allt ifrågasättande väckelsepredikant han är.

Agne Nordlander

Ulrich Nembach (Hrsg.): *Begründungen des Rechts*. 133 sid. Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen 1979.

Samlingsverk med flera medarbetare ger ofta ett splittrat intryck, även när ansträngningarna har samlats kring ett gemensamt tema. Det omdömet måste i hög grad gälla föreliggande volym, resultatet av ett symposium i Hofgeismar 1977. Temat som sådant är naturligtvis väl värt uppmärksamhet, från jurister, teologer, etiker och andra. — Här en kort resumé av vad man erbjuder. (Tyvärr saknas upplysningar om författarnas personliga data, en försyndelse som samlingsredaktörer inte borde göra sig skyldiga till.)

Gerhard Otte ställer inledningsvis frågan Was darf man vom Naturrecht erwarten? Det är en försiktig plädering för det naturrättsliga tänkandets begränsade berättigande. En central uppgift ser förf. i utarbetandet av en "värde-lära".

Rüdiger Schott har rubriken Anarchie und Tradition. Über Frühformen des Rechts in schriftlosen Gesellschaften. Det är en omfattande och instruktiv redogörelse för hur rättsföreställningar och rättspraxis växer fram i skriftlösa samhällen. Förf. talar om tre faktorer som i samhällen med dåligt utvecklade centralmakt gör det möjligt att ändå upprätthålla rättsliga normer, nämligen en reciprocitetsprincip mellan stridande parter, en offentlighetsprincip vid konflikter och "vanans makt" eller de normer som helgats genom traditionen.

Falk Wagner har temat Recht als Voraussetzung wirklicher Freiheit. Detta är en fruktansvärt tysk framställning av ett slag som torde motivera ett mindre raseriutbrott. Genren som sådan stöter man nämligen då och då på såväl i tyskspråkig litteratur som vid tyskspråkiga konferenser, och den utgör ett aktivt hinder mot den tyska kulturkretsens införlivning med den internationella dialogen. I det här fallet gäller det att förf. tror, att han genom att framställa huvudpunkter i Kants och Hegels åsikter kring rätten och dess motivering säger något som har omedelbar relevans för dagens debatt. Att de referat som ges av Kants och särskilt Hegels tänkande är utomordentligt tunglästa är en sak. Men Wagners egna kommentarer under rubriken Konsequenzen für die theologische Begründung des Rechts visar dessutom att han inte förmår träda ut ur den begrepps värld han inträtt i. — Det försvar för sin framställning som förf. ger i början är dräpligt: vi skall inte tro att vi kan

prester ä bättre än de filosofiska giganterna! — Det mildaste man kan säga om en sådan här uppsats är, att den visar på nödvändigheten av att en idéhistoriker upprättat kommunikation mellan den förgångna begreppsvärld från vilken han rapporterar och vår egen värld. Fres-telsen att drunkna i idéhistorien är uppenbart särskilt stor, när denna historia är så rik som den tyska.

Eberhard Amelung skriver om *Das Recht auf Leben und die Lebensqualität*. Det är fråga om ett försök att utreda hur rätten till liv och till livskvalitet kan utvecklas med tillämpning på den tyska abortdebatten. Förf. polemiserar mot en individualistisk livssyn, som inte ser i hur hög grad vi är utlämnade till varandras "förfogande".

Ralf Dreier har temat *Rechtstheorie und Rechtstheologie*. Det är en energisk och sakrik orientering om hur "rättsteori" — vad vi i Sverige kallar "allmän rättslära" — och teologi förhåller sig till varandra i tysk debatt. Vi påminns om de vetenskapsteoretiska svårigheterna att utnyttja teologin vid utformandet av en rättsteori.

Om *Erwartungen der Rechtspraxis an eine evangelische Rechtstheologie* skriver Albert Stein. Här ställs den praktiskt arbetande juristen i centrum. Ett huvudtema hos förf. är att belysa vilka svårigheter den kristna traditionen erbjuder den som valt en juridisk levnadsbana: hur ser det principiella stödet för hans verksamhet ut i det kristna tänkandet?

Sist i denna volym kommer Wilhelm Dantines bidrag *Skizze einer Theologie des Rechts*. Här ställs begrepps-paret lag — evangelium i centrum, när konturerna för en "rättsteologi" antyds. Dantine skriver problemmedvetet och nyanserat (men på svår tyska). —

Vad blir nu summan av allt detta? Det är en utomordentligt befogad fråga. Att här saknas en samlad teoribildning är evident. Naturligtvis kan man nöja sig med den blygsamma målsättningen att få allmän orientering och ett antal möjliga uppslagsändar presenterade. Men nog borde en redaktör som ger ut en sådan här bok varna för splittringen och påtala vad arbetet *inte* ger.

Jarl Hemberg

Bruno Schüller: *Die Begründung sittlicher Urteile. Typen ethischer Argumentation in der Moraltheologie. 2., überarb. u. erw. Aufl. 344 sid. Patmos Verlag, Düsseldorf, 1980.*

Med utgivandet av 2:a upplagan, betydligt omarbetad och utvidgad, av sitt stora arbete *Die Begründung sittlicher Urteile* torde Bruno Schüller, professor i moralteologi i St. Georgen och i Münster, definitivt framstå som en av de ledande katolska moralteologerna i vår tid. Detta är en bok som från flera synpunkter är väl värd vår uppmärksamhet.

Katolsk moralteologi står ju ofta i debattens centrum, när man i vår tid diskuterar vad kristen etik är för något. Tänk på debatterna i Andra vaticankonciliet i början av 60-talet, den famösa encyklikan *Humanae Vitae* från 1968 om familjeplanering och barnbegränsning eller den nuvarande påvens ställningstaganden till en del av de mest brännande politiska och sociala frågorna. Debattens livlighet och den stora oenigheten också på inomkatolskt område antyder att många svåra principfrågor ligger i stöpsleven. Varför det är så och hur man kan analysera flera av dessa problem framgår av Schüllers arbete.

Bruno Schüllers centrala position i den katolska debatten torde bero på flera faktorer. Han känner naturligtvis först och främst väl till den katolska traditionens många problem, och det är en kunskap som man inte skaffar sig i en handvändning. Men så har han också inhämtat kunskaper som ger honom något vida mer: genom att studera den engelskspråkiga analytiska moralfilosofin har han fått möjlighet dels att se på den katolska traditionen utifrån, dels jämföra hur samma etiska grundfrågor fått olika bearbetning i olika traditioner. Han blir därigenom dels en betydande brobyggare mellan traditionerna, dels får hans kritik av katolska ställningstaganden en skärpa som inte är vanlig. Det är påfallande hur pass frimodigt en katolsk etiker idag kan kritisera officiella katolska ställningstaganden, även om man också ibland tycker att kritiken uttrycks med tydliga understatements. Men den som har ögon att se, han ser. — Den viktiga frågan på sikt är ju i vilken grad den officiella kyrkan skall förmå omorientera sig i kontroversiella frågor.

I en längre inledning till sitt arbete framställer Schüller distinktionen mellan *parenes* i nytestamentlig mening och normativ etik. Han finner denna distinktion mycket viktig och anser att man ofta missbedömer etiska texter ge-

nom att inte klart se skillnaden mellan parensens förmaningar och den normativa etikens uppgift att ge skäl för en ståndpunkt.

Arbetets huvuddel består av två stora partier; Schüller kallar dem resp. "den första och grundläggande argumentationstypen" och "den andra argumentationstypen". Den första typen är den s.k. teleologiska, där frågan om den etiska handlingens riktighet avgörs i termer av dess konsekvenser, den andra typen är den s.k. deontologiska, där riktigheten avgörs av annat än (enbart) konsekvenserna. — I ett avslutande parti kommenterar Schüller diverse frågor som diskuterats med anledning av första upplagan av hans arbete. Bl.a. ägnar han därvid en hel del utrymme åt diskussionerna mellan teleologer och deontologer. De förra — särskilt under beteckningen utilitarister — är tydligen ofta missförstådda och baktalade i tysk moraldiskussion. Som Schüller visat är dock den katolska traditionen i huvudsak att förstå som teleologisk alltsedan Thomas' dagar.

Det finns en utomordentlig rikedom på synpunkter i detta arbete, något som omöjligt kan göras rättvisa i en kortfattad anmälan. Schüller skriver också med en intellektuell klarhet och briljans som gör hans framställning i hög grad njutbar. Jag får här nöja mig med att omnämna vissa huvudpunkter i boken.

En diskussion av det dubbla kärleksbudet inleder framställningen av "den första argumentationstypen". Här kommer senare också utförliga kommentarer till sådana problemkretsar som frågorna om nästankärlek och självkärlek, den gyllene regeln, frågan om nästanbegreppet etc. Ett huvudavsnitt i denna del är det om *Sittlicher und nicht-sittlicher Wert*. Denna distinktion mellan moraliska och icke-moraliska värden är för förf. av stor betydelse och han återkommer många gånger till den. Det gör han nog rätt i. Kanske man kan säga att teleologer i modern tid i någon mån försummat att utföra denna distinktion. De icke-moraliska värdena har förvisso i och för sig stor betydelse för det goda livet, men man blir inte en sämre människa för att man måste klara sig utan (somliga av) dem. Med de moraliska värdena kan man däremot inte utan vidare kompromissa. Man torde kunna säga att det centrala problemet i katolsk moralteologi idag är just frågan vad moralisk kompromisslöshet i praktiken bör få betyda.

Det är särskilt i framställningen av "den andra argumentationstypen" som denna fråga om "restriktiv utläggning" av vissa moraliska normer är central. Exempel är sådana problem

som användandet av lögn, användandet av kontraceptiva medel och frågan om äktenskaps oupplöslighet. Schüllers utgångspunkt är här ett försvar för den katolska traditionen mot kritik för intellektuell oegentlighet. Utgångspunkten för bedömningen av traditionen menar han skola vara, att man inser att denna inte anser sig ha den moraliska rätten att uppges en deontologisk norm i någon av de frågor det gäller. "Samtidigt tänker och känner man dock också 'verantwortungsethisch', är man djupt bekymrad av den nöd och det lidande, som det stränga hållandet av deontologiska normer får till följd. Man ser sig inte i stånd till att upplösa den spänning som här föreligger." (s. 179) — Här följer bl.a. ett långt avsnitt som diskuterar principen om handlingar med dubbel effekt. Schüller säger sig här avslutningsvis sedan flera år ha varit på jakt efter en sådan här lära om handlingar med dubbel effekt hos icke-katolska teologer och filosofer, men resultatet skall hittills vara ringa. — Det förefaller troligt att skälet till detta är, att deontologiska normer inte spelar den roll bland icke-katoliker som i den katolska debatten. Därmed blir man också något kompromissvilligare, även när moraliska värden kommer i konflikt med varandra.

Två avsnitt är centrala i denna del av Schüllers arbete, nämligen där han diskuterar de två slutledningsförfarandena: "unerlaubt, weil naturwidrig" och "unerlaubt, weil unberechtigt". Den som något känner den katolska debatten torde förstå, varför dessa problemkomplex blir så viktiga att analysera. Om det förra av dessa avsnitt är att säga, att författarens argumentation här är så påfallande utförlig och pedantisk, att man inte kan värja sig för känslan att katolsk etik också i vår tid här har ett lik i lasten. Ty naturligtvis måste man vara mer försiktig än t.ex. encyklikan *Humanae Vitae* är, när det gäller att bakom vissa naturförlopp avläsa Guds (moraliska) vilja. — När det gäller slutledningen "unerlaubt, weil unberechtigt" diskuterar Schüller utförligt både förbudet att döda och äktenskaps oupplöslighet. I det förra fallet visar hans analys att man i den katolska traditionen varit benägen att låta teleologiska överväganden fälla avgörandet (t.ex. frågorna om dödsstraff och nödvärnsrätt). Vad beträffar äktenskapsfrågorna framför Schüller en nyanserad och slående kritik av katolsk praxis.

Den avslutande delen av Schüllers arbete, *Nachträgliche Klärungen*, som jag tidigare kort omnämnde, har sina poänger. Vilka frågor

som där tas upp och hur diskussionen föres, säger en hel del om vilken typ av missuppfattningar ett arbete kan råka ut för som av läsare upplevs som ovanligt. I den andra upplagan göres nu försök att lägga ett och annat till rätta.

Avsnittet Definitionen und Benennungen är t.ex. mycket elementärt, men det säger en del om hur man i tysk debatt kan missbruka språket. De svenska parallellerna ger sig omedelbart. Vidare finns här ett avsnitt som diskuterar begreppet dygd i förhållande till den tidigare framställningen, ett mycket instruktivt avsnitt om erfarenhetens betydelse för moraliska ställningstaganden samt ett avsnitt som diskuterar vad begreppet människans värdighet kan ha för betydelse som etiskt argument. I det sista avsnittet, som också avslutar boken, avrättar förf. en del argumenteringar med skarp sinne och gott humör. Men med kännedom om hur känsliga moraldiskussioner ofta är på det emotionella planet kan man fråga sig, vad som skulle ske om en etik gav sig ut i den allmänna debatten och avrättade en del älsklingssidor lika skoningslöst. (De emotionella blockeringarna framstår, tycker jag, ju längre man håller på med moraldebatten som det främsta hindret för rationell argumentering.)

Är det något man saknar i detta betydande arbete av Bruno Schüller, är det kanske främst ett försök till försvar för den kognitiva ståndpunkten i metaetiken, där han problemfritt förutsätter den katolska traditionens riktighet. Förf. kan försvara sig med att han skrivit en normativ etik, och att den metaetiska debatten ställer så många problem, att de omöjligt kan behandlas i ett arbete som detta. — Vidare torde debatten mellan teleologer och deontologer innehålla fler svårigheter än vad som framgår av Schüllers framställning. Men att begränsa sin diskussion är både en dygd och en nödvändighet.

Den intressanta frågan för framtiden blir förstas i hur hög grad ett arbete som detta kommer att påverka och förändra hela den katolska moralteologin. Om Schüllers öppenhet för andra traditioner än den egna bleve mer allmän, skulle vi kunna stå inför en broslagnings epok i den vetenskapliga debatten. Som det här arbetet visar är sådan öppenhet för andra traditioner i hög grad förenligt med en egen klar profil och skarpsinnigt belysande av oklara frågeställningar.

Jarl Hemberg

Uppsala stifts herdaminne. Stiftshistoriskt uppslagsverk från reformationen till nyaste tid. Serie: I Urkunder och bearbetningar. 1. *Stiftshistoriska perspektiv*. Redaktör: Ragnar Norrman, Ärkestiftets herdaminneskommitté. 137 sid. Almqvist & Wiksell, Uppsala 1980.

Så kallade herdaminnen är ur många aspekter en intressant forskningsgenre. Intresset att publicera prästbiografiska uppslagsverk väcktes mot slutet av 1700-talet. Under det följande århundradet utkom för flera stift för sin tid moderna herdaminnen. Med tiden skärptes emellertid de vetenskapliga kraven alltmer samtidigt som materialtillgången ökade. På flera håll initierades under 1900-talet arbetet att utgå från grunden helt nya och moderna herdaminnen, som skulle motsvara mycket högt ställda krav på fullständighet och vetenskaplighet. Leonard Bygdén publicerade sitt herdaminne för Härnösands stift 1923—26, Gotthard Virdestam för Växjö stift 1927—34, Bror Olsson för Kalmar stift 1947—51 och Anders Edestam för Karlstads stift 1965—76. I andra stift fortgår publiceringen men drar ganska långt ut på tiden. Detta gäller bl.a. Västerås, Strängnäs och Lunds stift. I andra stift åter är arbetet på planläggningsstadiet eller har nyss kommit igång. Detta gäller t.ex. Göteborgs och Växjö stift.

För ärkestiftet finns tidigare det bekanta Uppsala Ärkestifts Herdaminne i tre band från åren 1842—45, utgivna av Johan Erik Fant och Aug. Th. Låstbom. År 1893 utgav Ludvig Nyström ett supplementband. Den som tog initiativet till att få till stånd ett helt nytt herdaminne för ärkestiftet var Erling Eidem. Vid 1934 års prästmöte föreslog han att en kommitté skulle tillsättas för "förberedande och fullständigande av Ärkestiftets Herdaminne". En sådan kommitté kom också till stånd, som vid varje därefter följande prästmöte fått förnyat uppdrag att fortsätta arbetet. År 1960 reorganiserades kommittén genom generationsväxling och arbetet lades upp bredare, så att inte blott uppgifter av prästbiografisk betydelse skulle insamlas. Med tiden har därför en mycket omfattande excerptsamling tillkommit som belyser alla församlingar och präster i Uppsala stift fram till 1942, dvs. Uppland, Gästrikland och Hälsingland. Sedan reformationen har i de 260 församlingarna tjänstgjort ca 6 000 präster. Det är självklart att materialinsamlingen då måste ta mycket lång tid och att en viss otålighet uppstår allteftersom åren går och man inte ser något i tryck. Men här

gäller det verkligen en mycket tids- och tålamodskrävande grundforskning, innan resultaten visar sig. Som ett exempel hur tidskrävande denna typ av materialinsamling och bearbetning är kan nämnas att det krävde tolv års förberedelsearbete och materialinsamling av en stab av kvalificerade medarbetare under ledning av den mycket systematiskt och flitigt arbetande Gunnar Carlquist innan första volymen av Lunds stifts herdaminne utkom 1948. Men därefter följde också den ena volymen snabbt efter den andra under en femtonårsperiod.

De senaste decennierna har en betydelsefull kursändring ägt rum inom herdaminnesforskningen. Man har börjat spränga ramarna för ett traditionellt herdaminne, dvs. ett arbete som omfattar enbart prästbiografier, och vidgat det till stiftshistoriska uppslagsverk. Början gjordes i Västerås stift då Gunnar Ekström 1971 utgav 1600-talsdelen av detta stifts herdaminne. Prästerna är en del och församlingarnas historia är en del. Det är denna modell som även tillämpats i ärkestiftet. Herdaminneskommittén har stannat inför ett stiftshistoriskt uppslagsverk "som ger huvuddragen av kontraktens och pastoratens historia samt prästbiografier". Så formulerar ordförande i kommittén domprost Clarence Nilsson programmet i den nu utkomna volym 1 i serien Urkunder och bearbetningar. Han påpekar också att det moderna internationella kyrkohistoriska intresset för också kyrkliga organisationers och institutioners betydelse för samhällslivet förändrat herdaminnesforskningen och lämnar en kortfattad översikt över den utveckling inom herdaminnesforskningen som antytts ovan. Denna forskning blir onekligen intressantare med denna uppläggning men samtidigt blir den mer komplicerad och mer tids- och kostnadskrävande.

Den uppläggning av arbetet kommittén valt ger anledning att något kommentera förhållandet mellan huvud- och undertitel. Den senare "Stiftshistoriskt uppslagsverk" är ett mycket vidare begrepp än traditionell herdaminnesforskning, som nu slagit igenom i bokens huvudtitel, "Uppsala stifts herdaminne". Med den nya uppläggning Ärkestiftets herdaminneskommitté genomfört blir den mer traditionella herdaminnesforskningen blott en del av stiftets historia. Om utvecklingen fortsätter i samma riktning blir den från tidigare forskningstradition övertagna titeln "Herdaminne" allt mindre adekvat. Det kanske därför förvånar något att kommittén stannat vid en äldre

forskningstradition när man i praktiken övergått till ett stiftshistoriskt uppslagsverk, där prästbiografierna utgör blott en del.

Tack vare den breda uppläggnings förfogar emellertid nu herdaminneskommittén över en väldig materialsamling, som tillkommit genom en stab av medarbetare. Arbetet har under många år letts av docenten i kyrkohistoria i Uppsala Ragnar Norrman, som också är sekreterare i kommittén och redaktör för den volym som nu utkommit. Det är naturligt att särskilt apostrofera honom när boken nu föreligger. Den ger information av övergripande art över olika huvudlinjer i stiftets historia. Vissa bidrag, t.ex. Lundbergs och Wredes går därtill långt ut över stiftsplanet. Följande volymer kommer att inriktas på kontrakt- och pastoratsplanet jämte prästbiografierna.

Inledningsartikeln om Riket, Uppsala och ärkebiskoparna av professor Georg Landberg är ett stycke europeisk kyrkohistoria omfattande utvecklingen från tidig medeltid till nutid utifrån ärkestiftets insatser. Artikeln är ursprungligen publicerad i samband med ärkestiftets 800-årsjubileum. Det är en fin översikt. Några omdömen måste alltid ifrågasättas i översikten av detta slag. Den gamla lundahögkyrkligheten var inte beroende av uppsala-filosofen Boström som framställningen sid. 16 låter antyda. I fortsättningen möter en framställning av stiftets uppkomst och indelning samt domkapitlet, författad av docent Gunnar Smedberg. Redaktören Ragnar Norrman har författat ett lärorikt och instruktivt kapitel om prästtillsättningar och prästbefordran under rubriken "Efter förtjänst och skicklighet" var efter följer ett personligt hållet avsnitt av docent Öjvind Sjöholm med rubriken Kulturhärdar. Det som här skildras con amore är prästgårdarna som kulturhärdar under Hustavlans tid, som professor Hilding Pleijel i Lund mycket träffande karakteriserat den epok det är fråga om. Enligt min mening och under instämmande med vad Pleijel framhållit på andra håll borde emellertid de sociologiska faktorerna framhållits mer för att göra prästgårdskulturen mer rättvisande.

Ett viktigt kapitel är författat av docent Gösta Wrede. Under rubriken Ett sekels svensk systematisk teologi (1878—1978) drar han skickligt upp huvudlinjerna i utvecklingen. Översikten (15 sidor) är mycket värdefull och efterlängtd men reser också som nämnts ovan frågan om inte ramen sprängts för ett stiftshistoriskt uppslagsverk. Liksom Lundberg måste också Wrede ta risken att få kritik för

vissa omdömen. Det är omöjligt att i en så kortfattad artikel med ett så stort ämne få utrymme för nyanserade omdömen i varje enskilt fall. Som ett exempel skulle jag vilja ta omdömet om Nygren sid. 57 där enligt min mening Wrede för starkt kritiserat Nygrens bristande intresse för det genetiska sambandet mellan hans egen teori och metod och Kants och Schleiermachers syn i liknande frågor. Det förhåller sig ju så att Nygren inte avsåg att ge historiska beskrivningar av Kants och Schleiermachers teorier utan medvetet använde vissa delar därav för att mycket självständigt bygga upp en egen teori. Förhållandet mellan Nygren och Schleiermacher i detta avseende har senast undersökts av lundadocenten Aleksander Radler i dennes doktorsavhandling *Religion und kirchliche Wirklichkeit*, 1977. Denna avhandling är inte nämnd. Det vore värdefullt om Gösta Wrede i annat sammanhang kunde utvidga sin fina översikt och fördjupa den utöver vad som varit möjligt på ett knappt tillmätt sidutrymme. En sådan framställning skulle fylla en betydande lucka som en aktuell forskningsöversikt.

Övriga bidrag behandlar de fria stiftsorganisationernas uppkomst (före kontraktsprosten P. A. Björkman), musiken i ärkestiftet (före domkyrkoorganisationen Henry Weman), prästerskapet och militärmakten (landsarkivarien L. O. Berg), utlandskyrkan (före domprosten Robert Murray) och utvecklingstendenser inom missionen (nyutnämnde biskopen Tore Furberg). Hela volymen avslutas med tio sidor orientering om organisatoriska förhållanden för ärkestiftet, illustrerade med ett värdefullt kartmaterial jämte statistik, en omfattande sammanställning av ord och termer man ofta möter i det material herdaminnen vanligen bygger på men även i lokalhistorisk forskning. Förkortnings- och personregister finns likaledes. Rörande sammanställningen Ord och termer är denna värdefull och i regel är termerna väl definierade. Enstaka olycksfall i arbetet finns dock, som t.ex. termen Kyrkoplikt (sid. 122) där ordförklaringen är delvis oriktig. Stockstraff är inte en grövre kyrkoplikt utan ett helt annat straff för helt andra förseelser. Den uppenbara skriften ersattes 1741 av en-skild skrift i sakristian i närvaro av vittnen. Den hemliga skriften är något helt annat, nämligen det hemliga skriftermålet mellan enbart präst och skriftande.

I inledningen till volymen skriver Clarence Nilsson att det finns anledning att med tillförsikt se på det fortsatta arbetet med hänsyn till

vad som redan nedlagts och till den driftiga ledningen och att man inom kommittén hyser väl grundade förhoppningar om att inom överskådlig tid se hela verket fullbordat. Den här presenterade volymen ger otvivelaktigt mersmak och det är många förhoppningar att kommittén skall lyckas fullfölja sin målsättning att inom rimlig tid fullfölja inte endast ett traditionellt herdaminne utan även ett stiftshistoriskt uppslagsverk av betydelse för hela Svenska kyrkans historia. Arbetet med denna uppgift är emellertid mycket omfattande.

Ingmar Brohed

Kungl. Humanistiska Vetenskapssamfundet i Lund. Scripta minora 1978—1979 in memoriam Gustavi Aulén. 12 + 92 + 17 + 94 sid. CWK Gleerup, Lund 1979.

Kungl. Humanistiska Vetenskapssamfundets i Lund serie Scripta Minora 1978—1979 har ägnats Gustaf Auléns minne, "in memoriam Gustavi Aulén". Boken innehåller fem bidrag. Birger Gerhardsson ger först en biografisk skildring, Gustaf Aulén in memoriam. Krister Gierow och Per Ekström har i en bibliografi sammanställt *The Published Writings of Gustaf Aulén*. Per Erik Persson bidrager med en studie om relationen mellan historia och tro i Auléns teologi, "The Unique Character of Christian Faith". Därefter följer Carl-Gustaf Andréns undersökning av Auléns liturgiska arbete i teori och praktik med det betecknande nyckelordet *Renewal*. Till detta fogas en 94-sidig studie av Birger Gerhardsson med rubriken *The Mighty Acts of Jesus According to Matthew*, vilken inte har någon direkt förbindelse med Auléns verk men som ändå är dedicerad till hans minne i förvisning om att ämnet skulle ha varit av stort intresse för honom.

Bibliografien med dess 828 titlar ger ett påtagligt uttryck för den omvittnade mångsidigheten och dynamiska kreativiteten i Auléns personlighet. Efter den första titeln "Ett och annat från H. Reuterdahls Lundatid" följer raden av kända verk, mindre kända artiklar och småskrifter, översättningar, koralkompositioner, motioner och inlägg vid kyrkomöten, predikningar, inlägg i debatter. Något av hemligheten i detta rika liv, som ingalunda var besparat sorger, ligger nog i vad Birger Gerhardsson skriver: han var så föga intresserad

av sig själv. Hans intresse var orienterat åt andra människor och grundläggande mänskliga frågor. Han utmärktes med titlar, ordnar och annat och han bar det med värdighet — men han tog det inte riktigt på allvar: "Throughout his life there was somewhere within him a little rascal". Man kunde säga att han hade en befriande distans till sig själv och en sann lundensisk ironi, medmänskligt genomsådande.

I sin undersökning av den i Auléns teologi fundamentala frågan om det unika i den kristna tron visar Per Erik Persson hur Auléns tänkande i denna fråga — som i andra — företer en klar utveckling från 1920-talets polemiska situation till 1960- och 70-talens författarskap. I det tidigare skedet menade Aulén gentemot sekelskiftets liberalteologi att frågan om det unika i kristen tro kunde besvaras oberoende av den historisk-kritiska forskningsresultat; tron refererade till den "överhistoriske" Kristus. I det senare skedet ses frågan om trons Kristus inte i kontrast mot utan i samband med frågan om historiens Jesus. Sambandet, inte motsatsen, mellan gudomligt och mänskligt i kristologin betonas. Slutstenen i denna utveckling är den utomordentliga boken om Jesus i nutida historisk forskning, 1973. Frågan om det unika i kristen tro besvaras nu av både tron och historien.

I ett avslutande avsnitt menar Persson själv att det unika i kristen tro är inte bara "Jesus själv" utan också en speciell tolkning av honom, som uttrycks t.ex. i de kristologiska titlarna under urkyrkans tid; såtillvida ligger Perssons och Auléns senare uppfattning varandra nära.

Carl-Gustaf Andrén visar hur begreppet "förnyelse" är centralt i Auléns författarskap i liturgiska frågor från 1920-talet och framåt. Genomgående vänder sig Aulén med denna term mot vad han betecknar som "förfallet" i 1800-talets liturgiska ideal, särskilt sådana de kom till uttryck i 1811 års kyrkohandbok. — Hans kritik av 1800-talets liturgi låg därmed i linje med hans kritik av samma epoks teologi i övrigt.

Det kanske främsta motivet till kravet på "förnyelse" hos Aulén låg enligt Andrén i behovet att låta det bibliska budskapet komma till rikare och klarare uttryck. Förnyelsen skulle taga tillvara arvet från urkyrkan, kyrkofäderna och reformationen. Gentemot den högkyrkliga rörelsens strävanden varnade Aulén för isolerande esteticism, arkaiserande och ignorerande av arvet från reformationen; gent-

emot det religiösa reformförbundet varnade han å andra sidan för en "förnyelse" utan förankring i bibeln och bekännelsen.

Andrén påpekar också att Aulén i sitt senare författarskap med "liturgi" avsåg själva den fastställda ritualen för gudstjänsten, vilket utsluter predikan och kyrkomusiken ur liturgiins begrepp. Härmed avviker Aulén i sin definition från senare gängse terminologi enligt vilken liturgin betecknar gudstjänsten i dess helhet.

I Gerhardsson, Persson och Andrén har Aulén fått tre kongeniala uttolkare. Perssons och Andréns studier förblir viktiga dokument i det vetenskapliga studiet av Auléns författarskap. Mycket kommer säkerligen i framtiden att skrivas om hans kyrkliga och teologiska insats. En traditionell biografi vore t.ex. på sin plats. Bland Auléns många initiativ från senare tid som är värda analys och efterföljd kan nämnas hans litteraturanalyser i *Dramat* och symbolerna och den teologiska analysen av Sven-Erik Bäckes motetter; även här var Auléns insats en "förnyelse".

Själv hade jag förmånen att få tala med Aulén om teologi, psalmer och musik. Hans person och teologi gjorde ett starkt intryck. Här fanns en rik personlighet och levande tradition att knyta an till, men var det någon som förde in samtalet på aktuella och framtida uppgifter så var det Aulén. Sålunda gick man från honom lika förvånad som stärkt i sin svaga tro: det är trots allt en spännande och uppfordrande uppgift att få vara teologie studerande.

Göran Bexell

Felix Klein-Franke: *Die klassische Antike in der Tradition des Islam. Erträge der Forschung.* 181 sid. *Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt 1980.*

Titeln på boken kan missförstås. Författaren avser inte att behandla den klassiska antikens fortlevnad i islam eller den betydelse det antika arvet haft i den islamiska världens kulturliv. Syftet är ett annat och mycket snävare: Att visa hur västerländska lärde från 1400-talet och framåt har värderat, positivt eller negativt, arabernas roll som förmedlare till Västerlandet av det antika arvet på medicinens, filosofins och naturvetenskapernas områden.

Boken inleds med en rad citat, som visar hur

diametralt motsatta uppfattningarna om denna sak varit och är i den lärda världen. Ja, den inte bara inleds så, boken består nästan uteslutande av långa textutdrag i tysk översättning från mer eller mindre lärda, mer eller mindre polemiska skrifter. Efter en inledning följer tre kapitel, ett för 1400—1500-talen, ett för 1600—1700-talen, ett för 1800—1900-talen. Man kan alltså följa den här speciella frågan från den tidpunkt då den först blev verkligt kontroversiell och fram till att dess behandling fick vetenskaplig karaktär från mitten av 1800-talet.

Utgångspunkt för kontroversen var en bieffekt av Bysans' fall för turkarna. Grekiska flyktingar förde med sig handskrifter till det latinska Västerlandet, grekiska filosofer och medicinska auktoriteter kunde nu studeras i originalversion. Man fick tillgång till Aristoteles och Platon i original, inte via en kedja av översättningar (grekiska—syriska—arabiska—latin), och utan Averroes' och Alfarabius' kommentarer. Debatten blev hetast bland läkarna: Skulle man följa Hippokrates och Galenos efter de grekiska texterna, eller araberna Avicenna, Mesue och Rhazes? Det var en rent akademisk diskussion — patienterna överlevde eller dog i vilket fall. Frågan gällde var någonstans den lärda, autentiska, traditionen fanns. Empiriska rön och experiment gällde inte som vetenskap vid den tiden. En läkare var en lärd, en tradent, som skulle föra den rätta lärdomstraditionen vidare. Patienternas ev. skötsel hörde till apotekarens, barberarens och fältskärens arbete. Läkarkontroversen ebbat ut på 1600—1700-talen och frågan gäller nu i första hand förmedlingen av filosofiska texter. Hade den arabiska versionen (eller snarare den latinska översättningen av de arabiska översättningarna) av antika filosofer något värde? Åsikterna gick skarpt isär. De många och långa citaten ger bilden av de lärdes konfrontation. Kännetecknande för dem alla är "professorsavundens" påstridighet i åsikter, uttalade i skarp och polemisk ton, men med klen argumentation på en bas av begränsade kunskaper. 1600- och 1700-talets polyhistor framträder här som en charlatan. Man måste fråga sig vad det tjänar till att återge de här citaten. En duglig orientalist som författaren borde syssla med mer angelägna ting. Ett referat av det av värde, en analys, skulle ledigt kunnat koncentreras till formatet av en kort uppsats.

Det är först med 1800-talet som denna speciella lärdomshistoria blir intressant. Det sista kapitlet kan vi karakterisera som en mycket kortfattad översikt av det som gjorts hittills för

att utröna antik filosofis och naturvetenskaps fortsättning och utveckling i den medeltida islam, från namn som Flügel, Wüstenfeld, Renan och S. Munk, till våra samtida stora namn på området, Franz Rosenthal och Manfred Ullmann. Det är så kortfattat att man snarast kan tala om en bibliografi, som dock varken är, eller gör anspråk på, att vara fullständig. Författaren passar också på att upprepa ett påpekande från inledningen: De arabiska versionerna utnyttjas i alltför liten grad för emenderingen av de grekiska texter som bara finns i sena och dåliga handskrifter.

Kan man hoppas att den här boken bara är ett förarbete till något som faktiskt saknas men som skulle behövas: en handbok om det antika arvet i islam? Må vara att vi tycker annat vara än mer angeläget: studiet av den nutida islamiska världen. Och något medvetande om ett levande arv från antiken finns inte där, lika lite som hos oss.

Jan Hjärpe

IN MEMORIAM

Olof Linton 1898—1980

Professor emeritus Olof Linton avled i Köpenhamn den 9 juli 1980 efter en längre tids sjukdom, som dock först under de sista månaderna bröt ner hans andliga vitalitet och hans arbetsförmåga. Med honom gick ur tiden den som var den förste att disputerat under den Friedrichsenska epoken i Uppsala. Hans år 1932 ventilerade avhandling inleder på ett värdigt sätt den serie av dissertationer som skulle följa.

Efter docentår i Uppsala, tjänst som t.f. kyrkoherde i Estuna i ärkestiftet (1939—46) och lektor i Halmstad (1946—49) blev Linton professor vid universitetet i Köpenhamn. Där stannade han tiden och livet ut. Bakom dessa sparsamma levnadsdata döljer sig en mångsidig personlighet med breda intressen, framför allt musikaliska och litterära, vid sidan av de vetenskapliga.

Avhandlingen "Das Problem der Urkirche in der neueren Forschung" (1932) ställer fram och preciserar den nyorientering i uppfattningen om kyrkotanken i Nya testamentet som ägt rum under det bibelteologiskt livaktiga

1920-talet. Men för att kunna förstå denna nyorientering, måste man ha bakgrunden klar för sig. Så analyseras omsorgsfullt tes och antites under 1800-talets två sista och 1900-talets två första årtionden, och därefter karaktäriseras de nya ansatserna.

Hur kom det sig att denna avhandling blev till i Uppsala på 1920-talet? Eftersom Linton tog licentiaten samma år som Fridrichsen kom till Uppsala (1928), kan han inte sägas vara elev till denne, och uppslaget till sitt arbete måste han ha fått tidigare. Men inte heller — det visar både uppläggnings och resultat — hade han låtit sig formas av Gillis P. Wetter under dennes professorstid (1923—26). Från sjukängens besvarade han i korthet frågan efter utgångspunkten för avhandlingsarbetet. Något som Wetter sagt hade väckt hans tvivel, och därför ville han se efter om det inte förhöll sig annorlunda än vad Wetter hade gjort gällande. Så blev — och det är typiskt för författaren — den bok till som ännu efter snart femtio år inte har förlorat sin aktualitet och sitt värde.

I sin huvuddel är avhandlingen exegeshistorisk och ompänner tiden från omkring 1880 och fram till 1920. Den consensus beträffande urkyrkans yttre framträdande och organisation, som hade etablerats i protestantisk teologi så gott som över hela linjen, byggde — och det arbetar författaren fram — på premiser som i själva verket hörde hemma i västerländskt tänkande i nyare tid: ett reformert-kongregationalistiskt kyrkobegrepp, en demokratisk syn på samhälleliga organisationsformer och en idealistiskt-individualistisk människouppfattning. Den av Hatch och Harnack något modifierade consensus-bilden ifrågasattes emellertid radikalt av juristen Sohm, som spelade ut ande och organisation mot varandra. Där anden finns, behövs ingen organisation, och där organisation finns, har den trätt i andens ställe. Därmed avfärdades alla drömmar om att ur de nytestamentliga skrifterna kunna läsa fram en rationellt motiverbar idealorganisation.

Visar bokens huvuddel Lintons förmåga att idéhistoriskt organisera och analysera ett omfattande och komplicerat stoff, så framträder i det avslutande stora kapitlet hans fina exegetiska sensorium. Nyansatser har visat sig på kontinenten i form av specialundersökningar av begrepp som apostel och ekklesia. Men med märklig säkerhet — det kan vi säga nu efteråt, när vi har facit i handen — preciserar författaren var problemets kärna ligger: eftersom urkyrkan har ett i orientalisk miljö och i gam-

maltestamentlig tradition framvuxet och därtill eskatologiskt och kultiskt bestämt självmedvetande — med Jesu eget självmedvetande i bakgrunden — utesluter inte ande och organisation varandra. Men de måste ses i sitt av just detta specifika självmedvetande genererade spänningsförhållande.

Avhandlingen väckte internationellt uppseende och var snart slutsåld. Den bör ha utlöst något av en aha-upplevelse, som väl i sin mån bidrog till att bryta upp konfessionellt låsta positioner. Det skulle vara intressant att undersöka vad den kan ha betytt i den eumeniska islossning som ägde rum under och efter andra världskriget. Vetenskapligt behåller den sitt värde som pilotstudie av ett begränsat men konsekvensrikt bibelteologiskt problems skiftande öden under ett brytningskede. Här i Sverige gav den impulser till en rad vetenskapliga och populariserande arbeten kring den nytestamentliga kyrkotanken, utkomna ända fram till 1950-talet. Här må endast nämnas En bok om kyrkan, utgiven av svenska teologer (1942). Denna har i sin tur haft efterverkningar.

Det var ett originellt men fruktbart grepp att just i slutet på 1920-talet ta upp kyrkoproblemet i Nya testamentet. Ett likaledes originellt ämnesval var det när Linton sedermera i ett flertal arbeten gav sig in på fornkyrklig och medeltida exegeshistoria. Han höll sig gärna vid sidan av de upptrampade vägarna — eller också roade det honom att ifrågasätta ett alltför lättvindigt och godtroget anammande av alltför enkla och schablonmässiga lösningar.

Skapelsens år, månad och dag är titeln på en uppsats om den kristna tideräkningens historia (Lychnos 1937). Ända fram till slutet på 1700-talet försökte man att med hjälp av kronologiska uppgifter i Gamla testamentet och i den klassiska litteraturen beräkna den exakta tidpunkten för världens skapelse några tusen år tillbaka i tiden. Men där upphör också en lärdomshistorisk traditionslinje som på sitt vis speglar frågeställningar av större relevans. — Medeltida bibeltolkning var ämnet för ett bidrag till Uppsala-fakultetens festskrift 1941, och underrubriken är: Anteckningar till "Fem Mose böcker på svenska, tolkade och utlagde vid medlet af 1300-talet". Denna undersökning är en vandring i en för de flesta okänd terräng. Fornsvenska citeras lika självklart utan översättning som grekiska och latinska kyrkofäders skrifter. Det visar sig att det svenska medeltida arbetet inte är ett enkelt kompilat utan att dess författare själv har arbetat med

sin tids teologiska litteratur och kunnat sina kyrkofäder.

Ett omfattande arbete på ett liknande ämnesområde är Synopsis historiae universalis (i Köpenhamns universitets festskrift 1957). Här behandlas Josefos, Filons och kyrkofädernas krystade men likväl respektingivande försök att koordinera personer och händelser i grekisk mytologi och historia å ena sidan och i de gammaltestamentliga skrifterna å den andra. Med något slags inre sensorium har Linton i de tre sistnämnda arbetena på ett internationellt sett tidigt stadium valt forskningsuppgifter som kom att ligga i linje med ett nyvaknat intresse för kartläggningen av bibelexegesen i fornkyrkan och under medeltiden. Det kan bara beklagas att hela detta spännande ämnesområde — och därmed även Lintons här redovisade bidrag — kommer att bli svår- eller rentav otillgängliga i den mån som solida kunskaper i de klassiska språken (och i nutida kulturspråk utanför engelskan) blir alltmer sällsynta.

De många tidskriftsartiklar som Linton publicerade under alla sina verksamma år täcker en stor del av det nytestamentliga fältet. Karakteristiskt för dem är hans sunt — inte sällan humoristiskt — kritiska inställning inte bara till texterna utan lika mycket till i hans tycke skrivbordsnaiva interpretationer av dessa, det må gälla den synoptiska frågan eller den histo-

riska verkligheten bakom evangeliernas framställningar av rättegången mot Jesus. Han hade en klar blick för den substans som ändå finns i texterna.

Samma goda omdöme präglar de båda kommentarband med vilka Linton bidrog till serien Tolkning av Nya testamentet: de mindre paulusbreven och Hebreerbrevet. Bibelkommissionens medarbetare har under sitt arbete gång efter annan haft möjlighet att konstatera att kommentatorn lågmält och säkert lotsar sina läsare genom texternas svårigheter.

Olof Linton var inte och ville inte vara en det offentliga framträdandets man. Som föreläsare var han inte medryckande. Däremot trivdes han i vänners lag, och de trivdes med honom. Och så snart han skrev blev framställningen klar och engagerande.

Under sin studietid hade Linton företagit ett flertal studieresor till tyska universitet, och som docent vistades han ett halvår i Italien. I Köpenhamns mera kosmopolitiska atmosfär fann han sig väl tillrätta, och gärna reste han till de internationella nytestamentliga kongresserna. Men hans livsverk förkroppsligar, på ett sätt som blir till ett äreminne, något av det bästa av de svårbestämbara men likväl märkbara kvaliteterna som svensk exegetik har kunnat bidra med under drygt ett halvt sekel.

Harald Riesenfeld

Rättelse:

I STK, häfte 4, 1980, sid. 163,
högerspalten, rad 4 uppfifrån
står: församlingar, skall vara: basförsamlingar

UNIVERSITETSBIBLIOTEKET

81-07-06