

# S:t Sigfrids färdväg till Sverige\*

AV SVEN KJÖLLERSTRÖM

## 1

I sin kyrkohistoria från 1070-talet om ärkebiskoparna i Hamburg-Bremen berättar författaren, mästern Adam, att den svenske konungen Olov (Skötkonung) var mycket from och jämförde honom med den norske helgonkonungen Olav Haraldsson. Då Olov Skötkonung vid ett tillfälle vägrade att förätta offret vid nationalhelgedomen i Uppsala, ställdes han inför valet att antingen bli avsatt eller att tillåta den hedniska kulten och då få välja den bästa delen av riket, där bygga en kyrka och utöva den kristna kulten. Konung Olov valde Västergötland och grundade där ett biskopsdöme. Mästern Adam omnämner också en missionär vid namn Sigfrid, som i Olav Haraldssons sällskap kom till Norge, missionerade i Sverige, besökte Hamburg-Bremen vid Skarabiskopen Turgots död omkring 1030 och levde in på författarens egen tid.

I Växjö stifts biskopskrönika heter det, att i biskop Johannes Eringisonis tolfte år som biskop i Växjö och i konung Sverkers nionde regeringsår, dvs. 1205, skrevs "Gesta beati Sigfridi". Dessa "Gesta beati Sigfridi" är ett av Sveriges äldsta litterära dokument, ett par årtionden äldre än "vår äldsta bok", Västgötalagen från tiden omkring 1220. Forskarna har spekulerat mycket över "Gesta beati Sigfridi" och kommit till vitt skilda resultat beträffande innehållet. Den idag allmänt härskande åsikten är, att "Gesta beati Sigfridi" är identisk med Sigfridslegenden och samtida med Växjö stifts biskopskrönika och att således både Sigfridslegenden och biskopskrönikan härrör från 1205. Så kan emellertid inte vara förhållandet.

Biskop Johannes Eringisonis som avslutar första delen av biskopskrönikan omtalas i denna såsom död och efterträdaren Gregorius levde år 1241. Krönikan måste följaktligen vara skriven medan Gregorius levde och före 1257, då hans efterträdare Forcundus nämns. Krönikans datering kan därför sättas till tiden omkring 1250. "Gesta beati Sigfridi" är däremot som redan nämnts skriven år 1205 och enligt min mening identisk med det första partiet i Sigfridslegenden. Innehållet i "Gesta beati Sigfridi" är följande:

Konung Olov var hedning och dyrkade avgudar men önskade få veta mera om kristendomen. Då han stod i nära förbindelse med konung Mildred i England, vände han sig till denne med anhållan om en kristen missionär. Konung Mildred mottog med glädje sin svenske väns anhållan och sammankallade ett koncilium. Efter tre dagars debatterande enades alla om att acceptera ärkebiskop Sigfrids av York erbjudande att bege sig till Sverige. Efter nödiga förberedelser begav sig ärkebiskopen med sina medhjälpare i väg. Resan gick över Danmark, där konungen och rikets stormän hälsade ärkebiskopen av York med orden: "Välsignad vare han som kommer i Herrens namn."

Efter en tids vistelse i Danmark begav sig S:t Sigfrid efter erhållen kunglig lejd till Varend och en stad som folket kallade Växjö, där man till ära för Gud Fader och S:t Sigfrid och till de kristtrognas frälsning byggt en kyrka av sten, vilken är biskopssäte ännu i dag (dvs. 1205). Med denna uppgift slutar "Gesta beati Sigfridi".

\* Föredrag i Lunds Teologiska Sällskap den 3 och i Skara Humanistiska Förbund den 17 nov. 1980.

Ungefär samtidigt med "Gesta beati Sigfridi" skrev en munk i ett kloster på Island om biskop Sigurd och hans mission i Sverige. Denne Sigurd anses allmänt vara identisk med den svenske Sigfrid. På Olov Skötkonungs bön hade S:t Sigfrid begett sig till Sverige efter slaget vid Svolder år 1000, döpt konungen och sedan missionerat i Sverige bl.a. i den av Olov Skötkonung grundade staden Sigtuna och där klandrat sina åhörare för mordet på några munkar i en stad som heter Växjö. På sin ålderdom skall sedan S:t Sigfrid ha begett sig till Varend, dött och begravts där. Det är uppenbart, att denna tradition har mycket litet gemensamt med "Gesta beati Sigfridi". Desto större är överensstämmelsen mellan den isländska versionen och framställningen i Västgöta-krönikorna från tiden omkring 1240. I dessa heter det nämligen, att Olov Skötkonung var den förste kristna konungen i Sverige. Han hade döpts av S:t Sigfrid i Husaby källa och till domkyrkan i Skara skänkt kungsgården Husaby. I den Västgötska biskopskrönikan heter det, att biskop Sigfrid kom från England och var den förste som förkunnade kristendomen i Västergötland. Han utmärkte även kyrkogårdar i Friggeråker, Gerum och Agnestad. Från Skara begav han sig sedan till Varend. Krönikan avslutas med följande mycket viktiga uppgift: "I Växjö vilar hans ben. Men heliga änglar tog hans själ och förde den till paradiset och den är säll som får sådan lön för mödan." Det anförda visar, att det i början av 1200-talet förelåg två helt olika traditioner om S:t Sigfrids väg till Sverige. Den ena gick från England via Norge till Västergötland och därifrån till Växjö. Den andra gick från England via Danmark till Varend och Växjö.

## 2

Det har i litteraturen ofta framhållits, att Sigfridlegenden visar Växjöstiftets "förmåliga traditioner och rättmätiga anspråk" och att den är en "försvarsskrift för Växjöstiftet och dess expansionskrav". Frågan är emellertid, när dessa rättmätiga anspråk och ex-

pansionskrav blev verklighet. Svaret på denna fråga är följande.

Biskopsdömet Växjö är ursprungligen en dansk skapelse. Dess båda första biskopar Balduin och Stenar tillsattes av de danska ärkebiskoparna Eskil och Absalon strax efter 1164. Växjö nämns inte i fundamentsdokumentet av år 1164 för det svenska ärkebiskopsdömet. År 1192 bildades emellertid det första svenska biskopsdömet i Växjö i nära samband med upprättandet av en ny lagsaga, den s.k. Tiohärads lagsaga i Småland. Både lagmansdömet och biskopsdömet omfattade de tre gamla "landen" Finnveden, Njudung och Varend. Växjö blev säte både för biskop och lagman. Växjöstiftets medeltida storhetstid blev dock kort. Med den påvliga legatens Vilhelm av Sabina hjälp lyckades Linköpingsbiskopen 1249 att återfå både Finnveden och Njudung. Sverige hade fått sitt minsta biskopsdöme med omkring 60 sockenkyrkor. Samtidigt hade man bådadt för strider mellan biskoparna i Linköping och Växjö under nära 300 år eller till 1583, då Finnveden och Njudung återförändrades med Varend. Växjöbiskopens förlust av Finnveden och Njudung 1249 utgör den historiska bakgrunden till talet om Växjöstiftets förmåliga tradition och rättmätiga expansionskrav.

Strax efter 1249 utarbetades i Växjö två mycket viktiga dokument. Under 1250-talet skrevs nämligen fortsättningen om S:t Sigfrids verksamhet tillsammans med de tre martyrerna eller legendens Sunaman, Unaman och Vinaman. I legenden kallas dessa tre representanter för Finnveden, Njudung och Varend S:t Sigfrids systemsöner. Dessa nämns inte som allmänt uppges i "Gesta beati Sigfridi" från 1205. Systemsönerna tillhör legendens senare del och denna skrevs på 1250-talet. Samtidigt med att "Gesta beati Sigfridi" fick sin fortsättning och blev till Sigfridslegenden, utarbetades i Växjö den redan nämnda Växjö stifts biskopskrönika. Denna krönika fogades till legenden som en slags avslutning på denna. Tillsammans utgör den på 1250-talet utarbetade Sigfridslegenden och biskopskrönikan inte blott en enhet utan även ett försvar för Växjöstiftets grundande och expansionskrav. Då "Gesta

beati Sigfridi" utgör första delen av den fullständiga Sigfridslegenden, innebär detta, att S:t Sigfrids färdväg som redan omtalats gick över Danmark till Varend. I fortsättningen på "Gesta beati Sigfridi" är också Växjö platsen för S:t Sigfrids verksamhet efter ankomsten till Sverige, för hans död och begravning. Några andra orter än Varend och Växjö nämns inte i den äldsta versionen av Sigfridslegenden. Var Olov Skötkonungs dop ägde rum nämns inte i denna version. I Växjö stifts biskopskrönika får läsaren däremot veta, att S:t Sigfrid är stiftets förste biskop men även, varför han först efter något mer än 100 år fick en efterträdare på biskopsstolen i Växjö. Krönikans svar på detta spörsmål lyder: Biskopssätet i Växjö flyttades med våld och inte med rätt först till Skara och sedan till Linköping. S:t Sigfrid fick visserligen efterträdare men inte i Växjö utan i Skara och Linköping, dit biskopssätet hade flyttats.

Efter förlusten av Finnveden och Njudung 1249 dröjde det inte länge, förrän striden mellan Växjöbiskopen och Linköpingsbiskopen var i gång. Även ärkebiskopen gick till storms både mot biskopen och Sigfridskulten i Växjö. Biskop Asker avsattes 1280 och ett årtionde senare måste domkapitlet i Växjö skriftligen förbinda sig att följa de spelregler som tillämpades i Uppsala. I Uppsala nöjde man sig dock inte med det anförda utan skrev en helt ny version av Sigfridslegenden. Denna version av Sigfridslegenden från åren omkring 1280 bygger visserligen på Växjöversionen men både innehållet, dispositionen och tendensen är en annan. Enligt Uppsalaversionen kom S:t Sigfrid från England via Danmark men inte till Växjö utan till Götalands kusttrakter. Här slog han upp sitt tält och förrättade tillsammans med sina präster sin första mässa på svensk mark. Då denna berättelse utgör den äldsta nu kända skildringen av en svensk biskops klädsel, av sången i mässan och förvandlingsundret i samband med elevationen, följer den här i svensk översättning:

Den av konungen utsände tjänaren berättade: "Jag fann dem samlade i ett tält på en ljuvlig plats. Framför dem stod ett litet bord, prytt med skinande vita och purpur-

röda linnedukar. Bland männen såg jag en, vilken de andra ödmjukt betjänade som sin herre. De klädde honom i klädnader av linne och dyrbart silke och bredde över dessa en underbart skön purpurmantel. På denne åldrings huvud satte de en mössa, som var prydd med guld och ädla stenar och i toppen hade två horn, som böjde sig mot varandra. De övriga klädde sig på olika sätt, några i fotsida linneklädnader, andra i linne- och purpurklädnader av olika mönster och färg. Sedan tog den gamle mannen i handen en stav av sällsam skönhet och form, och tillsammans med de andra, som stod omkring honom, knäböjde han framför bordet, och så talade de något växelvis med låg röst. De reste sig och började nu sjunga så ljuvligt, än alla tillsammans och än skilda åt, än var för sig och än på samma gång, på ett sätt, som jag aldrig förr hört. Sedan såg jag ett helt litet bröd, vitt som snö, läggas på en silvertallrik och någon dryck blandas i en silverkalk. Dessa frambars på samma gång, och den gamle mannen, som nu stod mitt framför bordet, tog dem i sina händer, lyfte upp ögonen och händerna med kalken och tallriken, sade något med låg röst och satte ned dem på bordet och höljde dem i snö vitt linne. De utförde några sånger till, men sedan blev det plötsligt den djupaste tystnad bland dem, och de föll på knä med ansiktena mot marken. Strax tog den gamle mannen brödet, som han lagt i linneduken, lyfte det högt över dem, över sitt huvud, medan de övriga låg på sina knän, lyfte ögon och händer och sedan fromt bugade sig. Häpen såg jag i gubbens händer ett litet gossebarn, som log mot honom och som han satte ned på bordet och kysste på munnen. Så försvann gossen, men brödet blev kvar i linneduken."

Sedan kung Olov Skötkonung skaffat sig underrättelse om att mässfirarna inte var fiender utan vänner, förstod han, att hans anhållan om en kristen missionär gått i uppfyllelse och begav sig därför i väg och mötte S:t Sigfrid vid Husaby och döptes där. I denna version av Sigfridslegenden spelar Växjö en mycket obetydlig roll. S:t Sigfrids verksamhet nämns mera i förbigående och donationen går till domkyrkan i Skara. Hans död

och begravning förbigås med tystnad. Skara står helt i centrum. Västgotakronikans ord om att S:t Sigfrids ben vilar i Växjö förteg man i Uppsala. Mordet på systersönerna blev upphovet till ett formligt krig mot konungen i hela Götaland och upprorets ledare, dvs. i verkligheten Magnus Ladulås' motståndare Filipssonerna, dömdes till en grym död. Slutet av denna version utgörs av berättelsen om hur S:t Sigfrid återfann de mördade systersönernas huvuden och placerade dem i domkyrkan. Systersönerna är som Toni Schmid framhållit de verkliga helgonen i Växjö. I Uppsalaversionen hör S:t Sigfrid inte till lokalhelgonen i Växjö. Han är i denna version riksbiskopen som viger biskopar i Linköping, Strängnäs och Uppsala och under en tid t.o.m. residerar som biskop i Husaby, innan biskopssätet flyttas till Skara. Några relikier fanns inte heller i Växjö. På grund av folkets synder hade nämligen Gud dolt systersönernas kroppar, så att de inte hade kunnat återfinnas.

Genom 1280 års Uppsalaversion av Sigfridslegenden får läsaren stifta bekantskap med en ny färdväg för S:t Sigfrid. Denna går inte som i akterna från 1200-talets början via Norge till Västergötland och därifrån till Växjö och inte heller via ett längre uppehåll i Danmark och sedan med den danske konungens lejd direkt till Varend och Växjö utan via Danmark men utan uppehåll där och utan kunglig lejd till Götalands havskust, "ad maritimas partes regni Gothorum". Där började S:t Sigfrid sin verksamhet i Sverige inte som i Växjöversionen med att vila ut efter resans strapatser utan med den redan nämnda mässan. Denna version av S:t Sigfrids färdväg skulle långt senare bli utgångspunkten för den vetenskapliga debatten, om S:t Sigfrids landstigning ägde rum vid nuvarande Göteborg på Västkusten eller i Södra Möre på Ostkusten. Orden "maritimae partes regni Gothorum" kan ju betyda bådadera. Redan under 1300-talet bestreds och korrigerades emellertid riktigheten av denna läsart.

Under 1300-talet inträffade en påtaglig förändring i förhållandet mellan Växjö å ena sidan och Linköping och Uppsala å den andra i fråga om Sigfridskulten. År 1307 blev kaniken i Växjö Karl Bååt biskop i Linköping. Karl Bååt härstammade från det småländska frälset och hade sitt andliga ursprung i Växjökyrkan. Redan 1311 inrättade han ett Sigfridsaltare i Växjö och ett i Linköping. Härmed var Sigfridskulten ekonomiskt säkrad både i Växjö och Linköpings domkyrkor. Biskop Karl Bååt är också den förste som ställt S:t Erik och S:t Sigfrid sida vid sida. Senare talade även den heliga Birgitta om de förnämsta helgongravarna i Sverige och nämnde då både S:t Erik och S:t Sigfrid. Den avgörande händelsen blev emellertid kung Magnus Erikssons privilegium för Växjö år 1342. I privilegiebrevet heter det, att S:t Sigfrid och domkyrkan i Växjö hade lidit svårt avbräck på grund av att Växjö inte hade varit stad. Privilegiet hade därför utfärdats "Gudi till heders och Sancto Sigfrido". Tack vare S:t Sigfrid hade alltså Småland fått en ny stad och förutsättningarna för den ännu levande Sigfridsmässodagen som marknadsdag hade skapats. Även i övrigt gynnade Magnus Eriksson Växjö och talade om dess domkyrka som "sua prima ecclesia cathedralis". I en ungefär samtida avskrift av Växjöversionen av Sigfridslegenden kallas S:t Sigfrid inte blott Växjö stifts förste biskop utan hela rikets förste biskop ("totius regni primus episcopus").

Det är mot denna bakgrund man skall se den korrigerings av S:t Sigfrids färdväg som gjordes i en Uppsalaversion av legenden omkring 1350. Ändringen bestod däri, att adjektivet "maritimas" ändrades till "meridionales" samt att orden "in Werendiam" och "inde Westgotiam" tillfogades. Färdvägen blev alltså denna: Från England till Danmark och därifrån till de sydliga delarna av Götaland, till Varend och därifrån till Västergötland för att möta konungen. Motivering för denna ändring var, heter det, "antiqua et vera legenda", dvs. Växjöversionen av Sigfridslegenden. Denna version

återgav den korrekta färdvägen. Denna korrigering blev av stor betydelse.

I den yngsta av alla Sigfridslegendens versioner, publicerad av Alf Önnersfors, professor i latinsk filologi vid universitetet i Köln, i Vetenskapssocietetens i Lund skriftserie (1968), färdas S:t Sigfrid från Danmark till Varend och Växjö. I denna version som är sammanfogad av Växjö- och Uppsalaversionerna medtogs också skildringen av Varend som landet med fiskrika floder, med bin och honung, med täta och vidsträckta skogar med talrikt villebråd. Dessutom medtogs berättelserna om donationen till domkyrkan i Växjö och om S:t Sigfrids sista verksamhet och död i Växjö. T.o.m. i det tryckta Skarabreviariet av år 1498 heter det, att S:t Sigfrid for från England via Danmark och kom, ledd av Herren, till det land som heter Varend, den sydligaste delen av Sverige, och till den ort som heter Växjö. I det 1496 tryckta Uppsalabreviariets Sigfridsofficium kvarstår dock uppgiften, att S:t Sigfrid från Danmark begav sig "ad maritimas partes regni Gothorum". 400 år senare skrevs i Uppsala fortsättningen på denna version om S:t Sigfrids färdväg.

Den 16 dec. 1717 ventilerades i Uppsala en avhandling, författad av professorn i matematik Johannes Vallerius med studenten av Kalmar nation Andreas D. Swebilius som respondent. Swebilius var född i Ljungby, där hans farfader hade varit kyrkoherde. Av Vallerius fick tydligen Swebilius i uppdrag att uppgöra en förteckning över Sigfridsminnen i Kalmartrakten. Uppteckningen var klar i mars 1716 och lyder enligt originalet så här:

"De äldsta bönder i Hagby socken och Södra Möres härad berättar efter sina förfäders allmänna sägen, vilket ock finns vara i kyrkoboken antecknat, att S:t Sigfrid har landstigit vid stranden intet långt ifrån Hagby by på det ställe som nu kallas S:t Sigfrids hamn. Icke långt därifrån är också en kyrkogård, därest de sjöfarande plägar begrava sina döda, som har namn av S:t Sigfrid och kallas S:t Sigfrids kyrkogård. Dessutom står S:t Sigfrid avmålad i Hagby kyrka på muren i sin fulla biskopsprydnad. Ifrån Hagby berättar de honom hava rest genom Mortorp

och så till Ljungby kapell, som är från Hagby vid pass 2 mil beläget, därest han byggt ett litet träkapell samt låtit sålla all jorden i kyrkogården, så att man än i dag knappt på 3 eller 4 alnars djup skall finna någon sten så stor som en valnöt. Detta vet både min k. fader som ock farbröder som är födda i Ljungby och ofta varit vid kapellet samt alla andra som bor där och dagligen försökat (=erfarit), då de begraver sina lik." Denna uppteckning är daterad den 23 mars 1716. En karta över S:t Sigfrids färd i Småland är bifogad.

Det uppvaknande intresset för S:t Sigfrid i början av 1700-talet hör samman med att Erik Benzelius 1709 publicerade bl.a. Uppsalaversionen av Sigfridslegenden och i notapparaten även anförde den korrigerade läsarten om S:t Sigfrids färdväg. I Johannes Vallerius' avhandling av år 1717 anføres båda läsarterna. S:t Sigfrid kom både till "maritimas partes regni Gothorum" och till "partes meridionales regni Gothorum, immo in Verendiam". Enligt Vallerius syftade båda dessa läsarter på Hagby socken i Södra Möre. Denna socken låg vid kusten men även i den sydliga delen av Götaland. Det var här S:t Sigfrid gick i land. Bevisen var just de uppgifter som respondenten Andreas Swebilius hade anført i sin redogörelse av år 1716. Men inte nog härmed. Studenten Andreas Swebilius uppteckning av år 1716 om S:t Sigfridsminnen i Kalmartrakten utgör grunden för och upphovet till "Möreversionen av Sigfridslegenden" av år 1979. Mycket skulle emellertid hända under de 263 åren mellan 1716 och 1979.

De första som slöt upp kring matematikern och astronomen Johannes Vallerius' tolkning av S:t Sigfrids färdväg var ingen mindre än ärkebiskop Erik Benzelius, Ljungbysonen och hävdatecknaren Anders af Bötin och främst kontraktsprosten I Högsby och Långamåla pastorat N. I. Löfgren, enligt herdaminnet "en av Kalmarstiftets märkligaste präster". I "Kalmar och dess stift i Småland" (1828—1830) berättar Löfgren om S:t Sigfrids ankomst till Sverige, hans framgångsrika förkunnelse och konung Olovs dop i Husaby källa vid Kinnekulle i Västergötland. Löfgren avslutar sitt referat

på följande sätt: "Sådan är berättelsen om S:t Sigfrid i korthet anförd efter Celsius och Lagerbring." I sin kyrkohistoria hade emellertid Olov Celsius inte kommit fram till S:t Sigfrid och Lagerbring kallade Sigfridslegenden "en dum fabel". Det är därför inte överraskande, att Löfgren fortsätter på följande sätt: "Det är förunderligt, att ingen av dessa eljest så granskande och uppmärksamma författare fäst minsta avseende på vad ärkebiskop Benzelius och kammarrådet af Botin i sina utkast till Svenska folkets historia och långt före dem And. Swebilius . . . anför om S:t Sigfrids ankomst och landstigning vid kusterna av Södra Möre." I notapparaten citeras så, vad de nämnda auktorerna anført om S:t Sigfrids landstigning vid Lovers hamn i Hagby socken. Dessutom avtrycks Swebilius' redogörelse av år 1716, dock utan att dennes uppgifter sätts i samband med Valerius' avhandling av år 1717. Löfgren vill nu i sitt arbete framför allt fästa uppmärksamheten på vad folktraditionen i dessa trakter hade att berätta om S:t Sigfrid. Då "trovärdiga med händelserna liktidiga skriftställdes vittnesbörd alldeles saknas", skriver Löfgren, finns det "inga säkrare bevis än allmänna folktraditionen i den ort som varit händelsernas skådeplats". Som exempel på den levande folktraditionen i Hagby berättar Löfgren, att då S:t Sigfrid gick i land, föll han på sina knän och utropade av konung Davids 117 psalm: "Lofwer Herran alla hedningar m.m." Härmed hade orten Lovers i folktraditionen fått sin etymologiska förklaring och folktraditionen gjort sitt inträde i litteraturen om S:t Sigfrid 700 år efter S:t Sigfrids ankomst till vårt land. Det bör tilläggas, att bakom ortnamnet Lovers ligger personnamnet Laurentius. Löfgren tvivlade dock inte på sanningen i folketymologien utan skriver härom följande:

"Författaren har själv hört denna sägen upprepas av personer, som aldrig avvetat, mindre sett eller läst vad Swebilius och af Botin i detta ämne skrivit, utan endast åberopat sina förfäder såsom sagesmän. Likväl är traditionen nu mera varken så livlig eller allmän, som den var för 50 år eller något längre tillbaka, emedan hågen för fornsaker och äkta inhemska sagor bland allmogen är

ifrån år synbart förminskas genom de nymodiga, i smaken bättre fallande berättelser om Mästerkatten, Fågel blå o. fl. av samma halt, varmed de av bokpressarna och kringvandrande kolportörer rikligen förses. Men när den förtjänade forskaren i ortens hävder, framlidne prosten And. Löfman i Fliseryd, år 1763 tjänstgjorde såsom pastorsadjunkt i Arby och språkade med bönderna i annexförsamlingen Hagby om denna sak, visste var och en att upprepa för honom anförda berättelse, utvisande därjämte vid Lovers bro en plats, som fordom tycktes varit omgärdad med stenmur, den de kallade Siffres kyrkogård. Att denna berättelse för ett helt sekel sedan även varit antagen såsom alldeles osviklig och säker, bevisas ock därav, att man vid anläggningen af Lovers Alunbruk 1724, givit det till sigill eller märke en präst med bok i handen och 7 stjärnor omkring huvudet. Detta kallades då, och kallas ännu Sigfrids märke."

Löfgren påpekar dock, att Möre inte uttryckligen nämns i Sigfridslegenden men att landets politiska indelning i början av 1000-talet inte tillåter någon annan tolkning av legendens ord "partes meridionales et maritimae regni Sviogothici" än Södra Möre. Från Hagby gick sedan S:t Sigfrids färd till Ljungby, Kumla mad och Varend med uppgifter på olika Sigfridsminnesmärken.

Efter den av Benzelius tryckta texten återger Löfgren i svensk översättning "berättelsen om S:t Sigfrids första högtidliga mässa på småländsk botten". Men härmed lämnar jag tills vidare Löfgren och lyssnar till omödena om hans framställning av S:t Sigfrids färdväg till Sverige. I en recension i Theologisk Qvartalskrift 1829 är H. Reuter-dahl ganska kritisk. Han framhöll, att traditionen visserligen förtjänade uppmärksamhet men att allt berodde på huruvida den stod i överensstämmelse med eller i strid med historiska fakta och framhöll, att bevarade minnesmärken var ett resultat av folktraditionen och beroende av dess sanningshalt. Om tolkningen av ortsnamnet Lovers skrev Reuter-dahl: "Historien har alltför mycket vuxit ur barnskorna, att dylika lek-saker skulle för henne hava något värde." I sin innehållsrika uppsats i tidskriften Skan-

dia om "Den helige Sigfrid, grundläggare af christen kyrka i det sydliga Sverige" från år 1833 förklarade Reuter Dahl, att S:t Sigfrids landstigning i Hagby och verksamhet i det inre av Småland inte hade "den ringaste historiska visshet". Av samma uppfattning var även riksarkivarien Hans Hildebrand. Han ansåg det t.o.m. "otänkbart", att S:t Sigfrid gått i land på Götalands östkust, "ty då kunde konungen icke möta honom i Norra Västergötland". Enligt Hildebrand var det emellertid lika osannolikt, att S:t Sigfrid från Danmark begett sig till Varend. Det finns emellertid, konstaterar Hildebrand, "en annan version av legenden och enligt denna for S:t Sigfrid från Danmark till Götalands havskust" och landade "uppenbarligen vid Göta älvs mynning, det enda svenska område i väster som tillhörde Sverige". Denna färdväg var enligt Hildebrand "vida rimligare än den som förekommer i den Vändska versionen".

När S:t Sigfrids färdväg togs upp till förnyad framställning, förbigicks de båda medeltidsversionernas olika framställningar och även Reuter Dahls och Hildebrands kritik. I stället hänvisas nu till en tidigare okänd legend. En uppsats i Växjö stifts hembygds-kalender av år 1941 bär titeln "Sigfridslegenden i Möre" och här talas för första gången om "Möreversionen". Härifrån var steget inte långt till "S:t Sigfrid i Södra Möre. Mannen som blev en legend", 1979 utgiven av hembygdsforskaren och f.d. kyrkoherden i Arby-Hagby-Karlslunda församlingar i Växjö stift, Otto Svennebring. I "Möreversionen av Sigfridslegenden" som av Svennebring jämföres med Växjö- och Uppsalaversionerna får läsaren åter stifta bekantskap med berättelsen om den mässa som S:t Sigfrid enligt Löfgren och Svennebring höll vid landstigningen i Hagby. Men medan Löfgren meddelar, att denna berättelse är en översättning från den medeltida av Benzelius tryckta latinska texten, skriver Svennebring om samma mässa, att det är ett "intressant faktum, att Möreversionen här företer likhet med Uppsalas legendversion. Det kan höra samman med tidigare antydd förmodan, att Sigfrids ursprungliga plan var, att via östkustvägen gå direkt på Uppsala . . .

Så spändes kanske redan av Sigfrid bågen dem emellan (dvs. mellan Möre och Uppsala) och ger ett bevarat utslag i legendens likartade detaljer." Svennebring anför också andra likartade men hittills fullständigt okända och obevisade detaljer. Till dessa hör talet om S:t Sigfrids förunderliga predikoförmåga, om hans nära samarbete med biskop Turgot i Skara och med Olov Skötkonung, som dock inte döptes av S:t Sigfrid, om S:t Sigfrids redogörelse för missionen i Möre vid sitt besök i Hamburg-Bremen 1030, om förhandlingarna vid samma tillfälle mellan ärkebiskopen i Hamburg-Bremen och S:t Sigfrid om den redan nämnda storoffensiven mot hedendomens högborg i Uppsala, om S:t Sigfrids förordningar om dopkandidaternas klädsel, om S:t Sigfrid som biskop i Skara under åren 1030—1050 och mycket annat. I förordet framhåller Svennebring, att studiet av miljö och historiskt sammanhang lämnat bidrag till "att befria gängse skildringar av S:t Sigfrid från de mer eller mindre sagopräglade drag, som skymt hans gestalt", och tillfogar: "En viss sammanblandning av personer och händelser kring honom har likaså gett tveksamhet om berättelsernas sanningshalt." Till denna tveksamhet har till dags dato ingen lämnat ett så rikhaltigt material som författaren till boken om "S:t Sigfrid i Södra Möre".

Om S:t Sigfrids väg till Sverige får läsaren veta, att enligt Växjötraditionen gick den över Danmark till Varend men enligt Möretraditionen sjövägen till Lovers hamn i Hagby socken i Södra Möre. Motivering som Svennebring utläst "ur Möreversionens legendstoff" är förutom de redan nämnda och sedan länge kända minnesmärkena, att Lovers hamn var "en av ostkustens mest betydande hamnar" med omfattande "affärsförbindelser med kontinenten . . . med Karlslunda och Mortorp, som rymde åtrådade exportvaror såsom ämnesjärn, ekvirke, tjära och hudar . . . Intressant är att konstatera", fortsätter Svennebring, "hur dessa kontakter fick förnyad aktualitet genom tillkomsten av Lovers alunbruk 1724", dvs. 700 år efter S:t Sigfrids besök i Sverige. Något nytt material eller några nya hållbara synpunkter på problemet om S:t Sigfrids färdväg

finns inte i Svennebrings arbete. Reuterdahls redan citerade ord om S:t Sigfrids landstigning i Kalmartrakten äger alltfört sin giltighet: Därom "finns inte den ringaste historiska sanning". Härtill kan dessutom fogas: Det finns inte och har aldrig funnits någon "Möreversion av Sigfridslegenden".

Men även om S:t Sigfrid aldrig missionerat i Södra Møre med dess många fornminnen och fynd, var han vid medeltidens slut ett välkänt namn och en av Sveriges skyddspatroner och förekommer i de olika Sigfrids-officierna med deras lektier ur legenden och de poetiska partierna, alla med S:t Sigfrid

som huvudperson. Sigfridsreliker fanns det även i Hagby kyrka. De såldes emellertid under 1800-talet på auktion. S:t Sigfrid nämns med aktning även av Gustav Vasa och i Sveriges första tryckta evangeliska kyrkoordning av år 1571 skriver Sveriges förste evangeliske ärkebiskop, att Olov Skötkonung "beställde här in av England den fromme biskop Sigfrid". Med ganska stor sannolikhet kom han till vårt land via Norge till Västergötland och därifrån till Varend och detta trots "den gamla och sanna legenden" sådan vi möter den i "Gesta beati Sigfridi" av år 1205.



# Systematisk teologi och kyrkohistoria eller förhållandet mellan dogmatisk och historisk metod\*

AV ALEKSANDER RADLER

## 1. Bakgrund och uppgift<sup>1</sup>

Adolf von Harnack skriver 1896:

Jag kan börja med ett faktum som inger förtröstan. 1700-talets stora angrepp mot sambandet mellan religion och historia har slagits tillbaka. Detta angrepp har funnit sitt pregnanta uttryck i Lessings sats: 'Historiska sanningar kan aldrig bli bevis för nödvändiga förnuftsansningar.' Bakom angreppet ligger 1700-talets hela ytliga filosofi. Enligt den är allt historiskt skeende oväsentligt, godtyckligt, ja t.o.m. störande.<sup>2</sup>

När Harnack skrev detta, var kyrkohistoria och teologi nästan samma sak. De stort anlagda verken av exempelvis Harnack själv, Seeberg och Hauck representerar en bildningsnivå som torde vara ouppnåelig för vår forskargeneration. I jämförelse med sådana landvinningar såg dåtidens systematiska teologi ganska blygsam ut, och Harnack ansåg sig lugnt kunna räkna den till skönlitteraturen.

Ännu längre gick Carl Albrecht Bernoulli i sin berömda, för att inte säga beryktade bok "Die wissenschaftliche und die kirchliche Methode in der Theologie" från 1897. Han talade för en fullständig separation av historisk och dogmatisk teologi. Å ena sidan: en forskning som arbetar strikt enligt historisk-kritisk metod, som är förutsättningslös och inte har någon form av religiös utgångspunkt. Talar man om vetenskapliga

framsteg, menar alltså Bernoulli, då kan det bara gälla denna del av teologin, en del som dessutom är teologins fönster mot andra vetenskaper. Å andra sidan: en dogmatik som absolutifierar vissa historiska moment och som är praktiskt-kyrkligt inriktad, utan något som helst vetenskapligt värde. Bernoulli skriver så här:

Även då den arbetar teoretiskt är den inriktad på praktiska syften. Den forskar inte för att veta utan för att verka. Den vilar på några dogmatiska grundsanningar. Den belastas i längden inte av historiska skruller, den vill vara from och skapa fromhet.<sup>3</sup>

Var och en som känner till den nyare protestantiska teologins utveckling, vet också att Harnacks och Bernoullis förväntningar och profetior inte har uppfyllts. Det hör förvisso till den historiska åskådningens skrämmande osägbara faktorer, att värden och sanningar blir ogiltiga över en natt. Efter den katastrof som första världskriget innebar störtade en hel bildningstradition samman, och därmed bröts också den historiska teologins herravälde. Inom ramen för denna artikel är det omöjligt att genetiskt beskriva denna utveckling, vilket skulle ha inneburit

\* Föredrag vid Nordiskt kyrkohistoriskt symposium på Sandbjerg slott, Danmark, oktober 1980.

<sup>1</sup> Jfr. Montgomery, Kyrkohistoria, STK 1979: 3.

<sup>2</sup> Harnack 1906, 4.

<sup>3</sup> Bernoulli 1897, 219.

att konkret gå in på Martin Käblers och Wilhelm Herrmanns betydelse.

Bara tre decennier efter Harnacks och Bernoullis ord var situationen helt förändrad. I inledningen till sin *Kirchliche Dogmatik* kunde Karl Barth skriva:

Så är alltså teologin som bibelteologi en fråga om grunderna, som praktisk teologi en fråga om målet, som dogmatisk teologi en fråga om innehållet i kyrkans specifika utsaga.

Den s.k. kyrkohistorien svarar inte på någon fråga som obetingat kan ställas rörande det kristna talet om Gud, och kan därför inte uppfattas som en självständig teologisk disciplin. Den är en visserligen outhärlig, men dock hjälpvetenskap till den exegetiska, den dogmatiska och den praktiska teologin.<sup>4</sup>

Innan jag vidareutvecklar dessa tankar vill jag beröra den speciella situationen i Sverige. I de flesta länder blev ju den protestantiska teologin påverkad av den dialektiska teologins tankar, och det fick givetvis konsekvenser för synen på den historiska teologin (jag kan här inte gå in på skillnaderna mellan kontinental och amerikansk Barthreception). I Sverige däremot, till synes utan beröring med de stora internationella strömningarna, levde liberalteologins centrala frågeställning, dvs. problemet om relationen mellan religion/Gud och historia, oavbrutet vidare ända in i femtiotalet. Detta är helt och hållet den s.k. lundateologins förtjänst. Att den historiska teologin möter så ringa intresse i dagens Sverige beror däremot inte på en genuint teologisk protest i Barths anda mot att blanda samman Gud och historien, utan orsaken ligger i att den positivistiska vetenskapssynen nu dominerar, och dessutom i det krav på socialt engagemang, som tillförts teologin utifrån.

Likafullt — för att nu återgå till vad jag sade om den dialektiska teologin — framträder en likhet mellan den positivistiska etiken och den dialektiska teologin. I den positivistiska etiken finns det en nästan fullständig brist på teologisk substans. Man har en dubbel hållning: Å ena sidan utgår man från ett historielöst, abstrakt sanningsbegrepp. Å andra sidan känner man sig tvingad att vara aktuell och jaga efter just i nuet fokuserade

problem. Men utan historisk dimension kan det vara svårt att skilja väsentliga problem från dagsländor. Vad gäller den dialektiska teologin finns det i den en tendens att isolera teologin från andra vetenskaper. Både den positivistiska etiken och den dialektiska teologin bör därför besinna att den kristna tron såväl som den vetenskapliga teologin har en historisk grundval.

I metodiskt avseende medför en ny ansats i den historisk-kritiska forskningen att man på nytt vänder sig mot "det kontingenta", som hittills alltid undandragit sig teoribildningens överväld mot historien. Märk väl, att begreppet "kontingens" här genomgående används i den skolastiska betydelsen — dvs. det faktiska, spontana i motsats till det begreppslikt nödvändiga och lagbundna (jfr. Ernst Troeltsch "Die Prädestinationslehre des Duns Skotus"). Metodologiskt inriktar man sig däremot på den historiska teologins encyklopediska dimension, som kan motverka en atomisering av teologin och som framhäver det forskningslogiska sammanhanget mellan dogmatisk-systematisk teologi och kyrkohistoria.

Innehållsmässigt gäller det att på nytt ta itu med den liberala teologins klassiska problem, nämligen förhållandet Gud/religion—historien. För att verkligen tränga in i denna problematik kan man inte gå den bekväma "övre teologvägen" genom kerygmatiske interpretation, utan man måste utsätta sig för historismens aporier. Det säger sig självt att detta omfattande frågekomplex inte kan behandlas uttömmande inom ramen för en artikel. Jag anser mig inte heller som någon teologisk pionjär, utan jag anknyter till en trend inom den nyaste protestantiska teologin som på nytt tar upp den liberala teologins stora frågor för att göra dem användbara i dagens svåra läge för teologin. Jag skall här bara nämna Paul Tillichs sista offentliga föreläsning från oktober 1962, tryckt med titeln "The Significance of the History of Religions for the Systematic Theologian" i "The Future of Religion", Chicago 1966, Wolfhart Pannenberg och Gerhard Sauters

<sup>4</sup> Barth 1947, KD I, Erster Halbband, 3.

encyklopediska utkast, samt Trutz Rendtorffs diskussion av en ny grundval för etiken (i *Handbuch der christlichen Ethik I*, 199 ff.) — alla dessa griper mer eller mindre tillbaka på grundpositioner i Ernst Troeltschs historieteologi.

## 2. Den historiska metoden

### a. *De tre grundkategorierna: kritik, analogi och korrelation*

I sin berömda skrift från 1898 "Über die historische und dogmatische Methode in der Theologie" har Ernst Troeltsch angett den historiska metodens tre huvudkriterier: 1) Den historiska kritikens principiella tillämpning. 2) Analogins betydelse. 3) Den pågående korrelationen mellan alla historiska skeenden. Låt oss nu se på den första punkten, den historiska kritikens principiella tillämpning. En konsekvent historisk kritik visar att det i historien inte finns några absoluta och fasta punkter, utan endast olika nivåer av sannolikhet. Karakteristiskt för detta slags kritik är bl.a. alltings relativisering, ty en rent genetisk förklaring av det historiska skeendet upplöser allt i en relationskedja, vars början och slut är höljda i dunkel.

Om man emellertid frigör sig från den rena beskrivningen av det omedelbart givna och betraktar historiens förlopp i ett större sammanhang, då upptäcker man att människans liv löper i analoga banor under olika historiska epoker. Just därför att jag i mitt eget liv upplever mytbildning: partisplittring, mänskliga idéer och problem, kan jag uttyda sådana fenomen i historien. Analogins betydelse ligger däri, att den ger individen möjlighet att ställa frågor till historien, frågor som kan besvaras med hjälp av skeendets strukturella likformighet — en tanke som Bengt Hägglund från en något annorlunda synpunkt utvecklat i sin uppsats "Traditionsforskningen och den historiska metoden" (1974). Dessutom är analogin ett instrument för historieforskningen som möjliggör att dra slutsatser från det bekanta till det obekanta och därigenom se det likartade

i det olikartade. Vad man kan invända mot detta slags historiebetraktelse är först och främst, att den historiska analogislutmetoden är alltför präglad av forskarens aktuella erfarenhetsvärld för att kunna göra rättvisa åt det väsensfrämmande, det kontingenta i historien. Denna invändning har också gjorts av en hel rad teologer, som t.ex. M. Kähler, H. E. Weber och W. Pannenberg. Jag återkommer till den nedan, eftersom den indirekt också berör det tredje elementet i den historiska metoden, nämligen korrelationen mellan alla historiska processer. Innebörden av denna princip är att allt skeende står i ett korrelativt sammanhang och med nödvändighet bildar ett flöde, i vilket allt hänger samman, och att varje skeende har en relation till varje annat skeende. Troeltsch framställer inte etiken och religiösa fenomen i ett historiskt perspektiv av denna typ, utan för dem till det kontingenta, individuella och personliga, och det bevisar att han var medveten om faran av att en sådan historisk metod skulle leda till determinism.

### b. *Kontingensen*

Beaktandet av kontingensproblemet är faktiskt ett nödvändigt korrektiv mot de två senare punkterna i beskrivningen av den historiska metoden. Troeltsch framhåller det också själv. Man kan anföra detta också mot den lundensiska motivforskningen, som i princip tänker i samma banor. Just här, i beaktandet av det kontingenta, ser man tydligt hur felaktigt det är att på övligt vis kritisera den lundensiska motivforskningen för att den är "historiserande". Det är just vad den inte är, snarare är den, för att använda ett nykantianskt uttryck, "överhistorisk". Den söker inte det psykologiska, singulara, konkret-historiska utan det självklara. Den vill framhäva det typiska och analoga.

Om man istället poängterar det kontingenta, så träffar det idag inte bara motivforskningens ensidiga intresse för det typiska, utan också liknande grundinställningar i den aktuella systematiska teologin — t.ex. en socialetik som anser sig kunna deducera

en individualetik helt ur sina egna premiser.

Om man undersöker det kontingenta i historien, förutsätter detta givetvis ett noggrant historiskt-kritiskt arbete, som kan få källorna att tala till oss, men det är inte det hela, utan det kontingenta är också en systematisk storhet. Varje tänkande som är skolat i den kritiska filosofins anda har en insikt om all mänsklig erfarenhets ändlighet. Alla historiefilosofiska konstruktioner, alla aprioriska ritningar får göra halt vid det faktiskt-individuella, inte bara därför att det historiska materialet känns främmande och motspänstigt, utan begränsningen är inbyggd i systemet. Det vill säga: det kontingenta är att räkna med inte bara på den konkreta faktanivån utan berör också lagbundenhetens nivå. En mångfald av förklaringsmodeller till samma historiska process är inte uttryck för en hermeneutisk relativism, utan bevisar tänkandets systemimmanens. På det sättet rättfärdigas den dialektiska teologins tes, att teologin har en specifik teologisk metod som skiljer den från alla andra vetenskaper. Felet med tesen är att den framställer sig som ett absolut värde i medveten motsats till en historiskt arbetande teologi.

Kontingens och systemimmanens — relationen dem emellan — förefaller mig vara en möjlighet att förklara hur systematisk och historisk teologi än skiljer sig, än löper samman. Jag skall strax bygga vidare på denna punkt.

Om historiestudiet får bli mera än endast faktsamlade och statistik, t.ex. med ledning av Diltheys hermeneutiska metod, då upptäcker man det individuella draget i varje historiskt skeende. Schleiermachers väg från en abstrakt, innehållslös etik till en individuell värde- och materialetik är en följd av historiska studier. Dessa tankar har ännu idag, trots socialetikens övermäktiga tryck, inte förlorat något av sin sprängkraft — det bevisas inte minst av det stort anlagda standardverket "Handbuch der christlichen Ethik" från 1978, där man på nytt ingående undersöker individualetikens värde i den sociala kontexten (Band 1, s. 177 ff.).

En socialetik som anser sig helt kunna bestämma individens handlande arbetar efter

samma premisser som en historiefilosofi som klämmer in hela skeendet i en prokrustesbädd av aprioriska teorier. Det konkreta historiska skeendet, det kontingenta, som hittills mycket lätt falsifierat alla sådana teorier, ger här en grund för ett klart avståndstagande från historiefilosofisk och därav följande etisk determinism. Det oberäkneliga nya, oförutsedda och överraskande blir här ett uttryck för friheten och därmed för den personalistiska kristna religionen. Gud närmar sig individen inte genom en abstrakt princip, utan hans möte med människan för med sig en skapande, oförutsebar kärlek.

Låt oss sammanfatta det hittills sagda: En historisk metod i anslutning till Ernst Troeltsch innehåller elementen kritik, analogi och korrelation och kan kompletteras med det viktiga begreppet kontingens, som bevisar omöjligheten av en apriorisk historiefilosofi och därmed ger den systematiska teologin en historisk-empirisk grundval.

### 3. Kristendomens absolutitet och den historiska metoden. Om historismens aporier

Analogi- och korrelationsprincipen vill något mera än att deskriptivt framställa historiens mångfald — det framgår redan av vad som sagts. Den fråga som måste ställas är denna: hur kan man i historiens oändliga ström, i vilken allt är relativt, komma fram till fasta värden och sanningar? Eller tillspetsat: hur finner man kristendomens absolutitet i historiens relativitet? Denna fråga sysselsatte den protestantiska teologin kring sekelskiftet och man kan utan överdrift säga att den lundensiska motivforskningen har uppkommit ur just denna fråga och utgör ett försök att besvara den. I och med den dialektiska teologins nedgång på kontinenten och i Amerika sedan mitten på sextiotalet började man på nytt vända sig mot dessa grundfrågor. Rendtorff, Pannenberg och Sauter använder visserligen andra metoder i sina försök, det må vara Poppers utlägg-

ningar av historismens elände, Niklas Luhmanns systemteori eller, som hos Pannenberg, Gadamers hermeneutiska teori om "horisontsammansmältningen", det är grundfrågor som liberalteologin och egentligen redan Schleiermacher brottats med.

Nu skall vi, med det sagda i minnet, gå vidare på vägen mot en historisk grundläggning av den systematiska teologin. Utgångspunkten för detta liberalteologiska program möter i inledningen till Schleiermachers "Glaubenslehre", som försökte grunda dogmatiken på historie- och religionsfilosofi. Försöket går i korthet ut på att söka "schematismer" dvs. lagbundenheter i historien, som skulle kunna ge historiska belägg för kristendomens absolutitet och därmed ge den dogmatiska teologin en historisk vetenskaplig grund. Anders Nygren har i sina två första religionsfilosofiska böcker tagit upp och vidarefört detta program, för att därefter med hjälp av den s.k. motivforskningen besvara frågan. I anslutning till Rickerts historiefilosofi valde han som utgångspunkt att historiens logik inte bör sökas i det historiskt-konkreta och psykologiska utan genom en transcendental deduktion i det kunskapsteoretiska subjektet och det däri inneslutna logiska apriori. Jag kan här inte gå in på Nygrens omtolkning av aprioribegreppet; det som är avgörande i vårt sammanhang är att Nygren därmed lämnar den historiska dimensionen och gör sanning- och trosfrågan överhistorisk. Just i detta påminner han, trots all olikhet, om Kähler som ställer den kerygmatiske, förkunnade Jesus mot den historiske.

Den som tänkt denna tanke till slut — nämligen frågan om kristendomens absolutitet contra historiens relativitet — är Ernst Troeltsch. I sina skrifter inom religionshistoria, religionsfilosofi och teologi har han försökt visa att den historiska metoden inte kan inringa centrum för varje kristen dogmatik, det kristologiska dogmat. En konsekvent historiskt arbetande teologi måste därför i princip erkänna kristendomens relativitet. För den moderna historiskt tänkande människan är Jesu kosmiska och universella ställning ohållbar. Historiskt kan man bara fastställa att Jesus är centrum i den euro-

peiskt-kristna kulturkretsen. Med sekulariseringen och den därmed sammanhängande förstörelsen av de kristna grundvärdena närmar sig slutet på denna kulturrepok, eftersom den på så sätt förstör sitt eget fundament. I världshistorien avlöser kulturrepokerna varandra, och i varje kulturrepok visar sig den eviga gudomliga sanningen i en särskild historisk gestalt. Den kristna världens förfall och undergång säger ingenting om själva det kristna budskapets sanning, utan Troeltsch skriver

den kommer att ingå i varje kommande sanning, ju mognare och djupare denna epok själv är. Varje epok har omedelbar förbindelse med Gud i den från Kristus utstrålade ljuskretsen.<sup>5</sup>

Historismens apori blir så tydlig i Troeltschs tänkande just därför att i hans teologiska system den historiska metoden hela tiden ses mot bakgrund av den dogmatiska metoden. Om man konsekvent begränsar sig till den dogmatiska metoden som Barth, eller till den historiska — som t.ex. Karl Heussi — som överhuvudtaget bara erkänner den historiska metoden och anser det omöjligt att tillämpa en specifikt teologisk metod på historiska fenomen — så lämnar man åt sidan de problem som ett helt sekel i teologihistorien brottats med. Att detta inte bara är till fördel visar sig i Barths och Heussis egna skrifter. Barths helt omotiverade uppdelning på kanon- och kyrkohistoria genom vilken han förklarar skriftprincipen för "ett stormfritt område" medför inte bara en isolering av den teologiska metoden, utan krymper teologins arbetsområde, eftersom den degraderar teologins universellaste gren till en ren hjälpvetenskap. Karl Heussis kyrkohistoriska lärobok har blivit klassisk och präglat hela generationer av studenter, trots sina brister (till vilka jag räknar synen på herrnhutismen), men den har inte haft något inflytande på samtidens dogmatiska diskussion. När nu Ernst Troeltsch förbinder dessa båda linjer i sin historieteologi leder det som vi sett till att han å ena sidan ser den historisk-kritiska forskningen som den enda vägen till

<sup>5</sup> Protokoll des Fünften Weltkongresses für freies Christentum, Band I, 1910, 339/40.

en pålitlig kyrkohistorisk kunskap, men att han å andra sidan klart och tydligt ser att själva trons föremål inte kan förbli oberört av historieforskningens rön och då menar han både den s.k. exegetiska teologin och kyrkohistorien, som i princip använder samma metod.

#### 4. Den dogmatiska metoden.

##### Skillnaden mellan "Entdeckungs"- (iakttagelse-) och "Begründungs"- (argumenterings-) sammanhang

Denna konsekvens blev kännbar inte enbart för den allt starkare väckelserörelsen, utan också för teologer som Martin Kähler och Wilhelm Herrmann. I "Der geschichtliche Christus der Grund unseres Glaubens" skriver Herrmann:

Det som är fakta för de lärda, det som är historiskt problematiskt och trots all forskarmöda inte blir mera än sannolikt, är inte mäktigt nog att vara trons innehåll.<sup>6</sup>

Herrmanns tal om "Jesu inre liv", som undandrar sig varje historisk kritik och Käblers teori om den förkunnade, bibliske Jesus, som står i motsats till den s.k. historiske Jesus — de utgör två uttryck för insikten — en ovetenskaplig insikt egentligen — att tron aldrig kan vila på relativa sannolikheter, utan alltid ställer det absoluta mot relativiteten, i det att den ser Guds skapande vilja. Från denna utgångspunkt är enkelt uttryckt två former av systematisk-dogmatisk metod möjliga.

1. Man utgår från fasta grundsatser helt utanför historiens relativitet och når från denna överhistoriska ståndpunkt fram till obetingade satser som inte kan ifrågasättas. Kontakt med andra vetenskaper finns bara ifråga om att systematiskt förklara dessa fasta förutsättningar. Detta är förenklat uttryckt den klassiska dogmatiska metoden inom ortodoxien, och bortsett från den sista satsen, den om kontakt med andra vetenskaper, även Karl Barths metod.

2. Den andra metoden är den som Schleiermacher framställer i "Glaubenslehre's" huvuddel; den troende själens psykologiska utveckling över de hinder som världen ställer upp ända fram till föreningen med den gudomliga viljan.

Om man betraktar de talrika trosläror som följer någon av dessa båda grundtyper, så finner man emellertid lätt, att historiska fakta spelar en stor roll för deras framställning och argumentation. Skillnaden är bara, att i dessa system betyder de historiska fakta ofta något annat än de gör i sitt ursprungliga genetiska sammanhang. Här förefaller det mig som om Edmund Husserls tanke, att resonemangets enhetlighet hör till vetenskapens kännetecken, kunde bidra till lösningen av frågan om förhållandet mellan dogmatisk och historisk metod. I "Logische Untersuchungen" skriver Husserl:

Till vetenskapens väsen hör alltså enhetligheten i resonemangets gång, i vilken jämte de enstaka iakttagelserna även motiveringarna och med dem de högre komplex av motiveringar, som vi kallar teorier, erhåller en systematisk homogenitet.<sup>7</sup>

Den här behandlade problematiken brukar i utomsvensk diskussion ofta anges som en relation mellan "Entdeckungs-" och "Begründungszusammenhang".

Detta skulle betyda att det är den strängt historisk-kritiska metoden som skall konfronteras med det kontingenta, det logiskt ofattbara och okonstruerbara, medan den dogmatisk-systematiska metoden skall analysera relationen mellan sina egna grund-sanningar och de fakta som den historisk-kritiska forskningen upptäckt och framställa hela sammanhang systemimmanent. Här är det dags att påminna om Troeltschs idé om det kontingentas systematiska dimension, om sanningens pluralitet, en idé som idag spelar en stor roll, inte minst i den kända vetenskapsteoretiska diskussionen mellan Jürgen Habermas och Niklas Luhman.

En viktig skillnad gentemot den inled-

<sup>6</sup> Hermann 1892 (ZThK), 253.

<sup>7</sup> Husserl 1922, I, 24.

ningsvis framställda teorin av C. A. Bernoulli om den principiella separationen av ovetenskaplig dogmatik och vetenskaplig historisk teologi kan fastställas särskilt på två punkter: 1. Båda systemens sanningar och berättigande inom teologin erkännes. 2. Historien eller traditionen i vidare mening bildar det konkreta materialet för båda systemen. Den systematiska metoden ger dock de historiska fakta en annan betydelse inom sitt systemimmanenta argumenterings-sammanhang.<sup>8</sup>

## 5. Universalhermeneutikens problem

I ljuset härav kan man på nytt ställa liberal-teologins klassiska fråga om förhållandet mellan Gud/religion och historien. Den in- nefattar i sig frågan om att tolka historien som frälsningshistoria. Vi måste alltså fast- ställa, att denna dimension måste förbli oät- komlig för den historisk-kritiska forskning- en. "Historia divina" är inte en erfbar storhet i modern mening och kan därför inte bli föremål för vetenskaplig framställ- ning. En dogmatisk-systematisk framställ- ning av historien som frälsningshistoria kan, om den tar den historisk-kritiska forskning- en på allvar, omöjligt tala i gammaltesta- mentlig stil om Guds aktiva ingripande i historien. Den försöker istället se Guds led- ning i det växlings- och motsägelsefulla ske- endet. Tron på det godas slutliga seger stö- der sig inte på en analys av den hittillsvaran- de historien — en sådan analys ger i bästa fall ett ambivalent resultat — utan är en trossats av överhistorisk karaktär.

Sådana centrala begrepp som eskatologi, predestination och frälsningshistoria får sin mening endast därav, att man trots mång- falden och motsägelserna i det historiska skeendet ser en universell enhet i det. I detta sammanhang anser jag att Pannenberg's tolkningsförsök i uppsatsen "Ueber historische und theologische Hermeneutik" är till stor hjälp. Pannenberg ser historiebetraktelser- nas totalitet som ett kännetecken för det

frälsningshistoriska tänkandet, och anser sig därför kunna anknyta till hermeneutikens klassiska regel att delens värde bestäms uti- från helheten. Till grund för hans utredning ligger Wilhelm Diltheys idé om den inre korrespondensen mellan människolivet och mänsklighetens historia. Dilthey skriver:

Troligen måste man invänta levnadsloppets slut och kan först i dödsstunden överblicka det hela för att fastställa delarnas inbördes förhållande. Likaså kan man väl först vid historiens slut få det fullständiga materialet till att klargöra dess betydelse.<sup>9</sup>

Martin Heidegger har tagit upp denna Dil- theyska sats i "Sein und Zeit". Också han ut- går från att döden ger individens liv helhet, men här kommer något nytt, som haft ett varaktigt inflytande på den kontinentala hermeneutiken. Heidegger tror att männi- skan är det enda väsen som inte behöver invänta dödsstunden utan som har sin ge- nuinaste möjlighet i att kunna föregripa sin framtida död. Denna uppfattning om män- niskolivet överför Heidegger analogt med Dilthey till mänsklighetens historia. Det in- ebär konkret att man måste överge före- ställningen om historien som en utvecklings- process från forntid över nutid ur framtid- ens perspektiv. Det är meningen med den ofta citerade satsen: "Die Gewesenheit ent- springt in gewisser Weise der Zukunft."

Denna heideggerska historieinterpretation bildar ram för Pannenberg's tolkning av historien som frälsningslära. I historien om Jesus, i hans liv, död och uppståndelse är "to eschaton" anteciperat på ett oöverträff- fat sätt:

I Jesu historia kunde man finna ett svar på frågan hur verklighetens helhet och betydelse kan bli föremål för tänkande, trots att allt tän- kande är provisoriskt och historiskt relativt, och trots att framtiden är helt öppen för den tänkande, som ännu är på väg och långt ifrån framme.<sup>10</sup>

<sup>8</sup> Jfr. Sauter 1973, 308—315.

<sup>9</sup> Dilthey W., *Gesammelte Schriften* VII, 233 — cit. efter Pannenberg 1967, 143.

<sup>10</sup> Pannenberg 1967, 158.

Mina invändningar mot Pannenberg's syn baserar sig framför allt på framställningen ovan av kontingensproblemet. Om man inte är medveten om skillnaden mellan att upptäcka ett sakförhållande och att inordna det systematiskt, då får enskilda fakta svårt att hävda sig mot "historiens totalitet". De får inget egenvärde, utan deras inordning i ett totalsammanhang sker i efterhand.

## 6. Förhållandet mellan historisk och dogmatisk metod som grundläggande teologisk uppgift

I metodologisk-encyklopediskt hänseende är dock Pannenberg's utkast mycket betydelsefullt, inte minst som ett komplement till Gerhard Ebelings tes om kyrkohistorien som bibelutläggningens historia. Skillnaden mellan kyrkohistoria och systematisk teologi är, bortsett från den pedagogiskt motiverade uppdelningen, inte principiell utan endast relativ. Den kommer av hur den ena eller andra metoden överväger — principiellt är båda metoderna hänvisade till varandra. Den dogmatisk-systematiska metoden behöver i sitt resonemang det historiska som verifikation, medan å andra sidan teologi aldrig kan vara enbart historisk, ty den har inte bara med rena historiska fakta att göra, utan den ställer frågan om trons överhistoriska sanning. Det är meningen med Ebelings ofta missförstådda uttalande "funnes det bara historisk teologi, så funnes det ingen teologi mer".<sup>11</sup> Det är alltså övervikten av det historiska elementet i framställningen som skiljer kyrkohistoria från systematisk teologi. Om kyrkohistorien har det allra minsta av teologisk substans, är den också dogmatisk-systematisk, ty den jämför alltid per analogiam de traderade fakta med aktuella tros- och sanningserfarenheter. Det är denna teologiska mittpunkt, detta encyklopediska drag, som kyrkohistorien idag måste ha.

Alla invändningar mot Gerhard Ebelings

tes att kyrkohistorien är skriftutläggningens historia var berättigade när hans programskrift "Kirchengeschichte als Geschichte der Auslegung der Heiligen Schrift" utkom 1947. Kyrkohistoria är faktiskt mer än teologihistoria eller idéhistoria. Kyrkohistoriens öppning mot ekonomisk historia, sociologi, politisk historia och senare mot humanvetenskaperna var en livsnödvändighet. Här har kyrkohistorien fått tillgång till metoder som den inte lättsinnligt får slarva bort.

Men faran med att ohämmat överta andra metoder är att kyrkohistorien helt inordnas i de andra disciplinernas "Eigengesetzlichkeit" och därmed förlorar sin identitet som kyrkohistoria. Idag, 33 år efter Ebelings skrift, är det nödvändigt att på nytt besinna den teologiska substansen, de teologiska disciplinernas inre sammanhang. Här är Ebelings tes, att allt teologiskt arbete skall tjäna som hjälp till Skriftens utläggning och att alla teologiska discipliner har detta som gemensam grund, ett starkt stöd. Även om kyrkohistoriens kontakter med en mängd disparata vetenskapliga metoder verkar mycket berikande, blev de aldrig så betydelsefulla som förhållandet mellan historisk och dogmatisk metod, där problemen kring den kristna tron visavi historien ligger i botten. Ordet i Schleiermachers "Reden" att historia i egentlig mening är religionens högsta föremål, visar på att positiv kristen tro och historia aldrig kan skiljas från varandra. Varje tro behöver traditionens konkreta, positiva respons som den växer med och prövar sig mot och all historia har å andra sidan djupast sett en gudomlig innebörd. Detta är från kyrkohistoriens utgångspunkt motsvarigheten till vad man möter när man från andra utgångspunkter i historien bara ser t.ex. kampen mellan ekonomiska intressen, maktens cynism och fatalitet, rationalisering av det irrationella, eller om man inser att historien trots all ogenomtränglighet inte är ett kaos, utan framgår ur enhetliga krafter och strävar mot ett enhetligt mål.

<sup>11</sup> Ebeling G., Wort und Glaube I, 454.



## Litteratur

- Barth, K., Die Kirchliche Dogmatik, Band I, Erster Halbband, Zollikon-Zürich 1947
- Bernoulli, C. A., Die wissenschaftliche und die kirchliche Methode in der Theologie. Ein enzyklopädischer Versuch, Freiburg i. B. 1897
- Ebeling, G., Kirchengeschichte als Geschichte der Auslegung der Heiligen Schrift (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge 189), Tübingen 1947
- Handbuch der christlichen Ethik. Band I. Hrsg. von Anselm Herz, Wilhelm Korff, Trutz Rendtorff, Hermann Ringeling. Freiburg/Basel/Wien 1978
- Harnack, A., Reden und Aufsätze, Band II. 2. Auflage, Gieszen 1906
- Heidegger, M., Sein und Zeit. Elfte, unveränderte Auflage, Tübingen 1967
- Herrmann, W., Der geschichtliche Christus der Grund unseres Glaubens (Zeitschrift für Theologie und Kirche 2, 1892, s. 232—273)
- Herrmann, W., Der Verkehr des Christen mit Gott. 5. Auflage, Stuttgart und Berlin 1908
- Husserl, E., Logische Untersuchungen I—II/2, Tübingen 1968
- Hägglund, B., Traditionsforskningen och den historiska metoden (Vetenskapssocieteten i Lund, Årsbok 1974, s. 20—44)
- Jedin, H., Einleitung in die Kirchengeschichte, i: Handbuch der Kirchengeschichte, hrsg. von H. Jedin, Band 1, 1962, s. 1—68
- Jüngel, E., Das Verhältnis der theologischen Disziplinen untereinander (1968) i: Unterwegs zur Sache. Theologische Bemerkungen, 1972, s. 34—59
- Karpp, H., Kirchengeschichte als theologische Disziplin, i: Festschrift R. Bultmann, 1949, s. 149—167
- Kirchengeschichte heute. Geschichtswissenschaft oder Theologie? Hrsg. von Raymund Kottje, Trier 1970
- Kähler, M., Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche biblische Christus, 2. Auflage, 1896
- Luhmann, N., Selbststeuerung der Wissenschaft (Soziologische Aufklärung), Köln/Obladen 1970, s. 232—252
- Montgomery, I., Kyrkohistoria. sakralhistoria eller profanhistoria? Svensk teologisk kvartalskrift 1979, nr 3
- Nygren, A., Filosofi och motivforskning, Stockholm/Lund 1940
- Pannenberg, W., Grundfragen systematischer Theologie, Göttingen 1967. — Wissenschaftstheorie und Theologie, Frankfurt/M 1973
- Persson, P. E., The unique Character of Christian Faith, Lund 1979
- Picht, G., Theologie was ist das? Stuttgart/Berlin 1977
- Reichenbach, H., Der Aufstieg der wissenschaftlichen Philosophie. 2. Auflage, Braunschweig 1968
- Sauter, G., Die Theologie und die neuere wissenschaftstheoretische Diskussion. Materialien. Analyse. Entwürfe, München 1973
- Schleiermacher, F., Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt. 7. Auflage. Band I. Hrsg. von M. Redeker, Berlin 1960
- Suskind, H., Christentum und Geschichte bei Schleiermacher. Die geschichtsphilosophischen Grundlagen der Schleiermacherschen Theologie. Erster Teil: Die Absolutheit des Christentums und die Religionsphilosophie, Tübingen 1911
- Troeltsch, E., Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik (Gesammelte Schriften, Band II). 2. Auflage, Tübingen 1922

# Rapport från det religionshistoriska arbetsfältet

AV JAN BERGMAN

Med viss tvekan skriver jag "det religionshistoriska arbetsfältet". Egentligen handlar det ju om en rad fält med väldiga arealer. Jämför man med en tidigare rapport i STK:s serie som den från "reformationsforskningens arbetsfält", inses detta ännu klarare. Hur många epoker av reformation, restauration, konfrontation och nyskapelse rymmer inte religionernas många världar, som religionshistorien ska känna ansvar för?

Härtill kommer också referensramsfrågan. Reformationsforskaren torde kunna räkna med vissa fungerande referensramar hos större delen av STK:s läsekrets. Men kan religionshistorikern det? Jag misstänker, att relativt få av läsarna är väl orienterade inom dessa fält och att ytterst få verkligen beträtt dem själv.

Konsekvenserna av dessa båda utgångspunkter blir rimligen följande. Dels måste jag begränsa mig till vissa områden och några speciella trender inom religionshistorien, dels får jag åtminstone bitvis göra informationen ganska elementär. Urvalsprinciperna kan ju alltid diskuteras. Jag kommer helt naturligt att ge en viss preferens åt sådana områden, som jag själv sysslat med. Indiens lika blomstrande som brokiga religiösa värld, som indirekt gör sig påmint också i dagens Sverige på olika sätt, kommer jag att nästan helt förbigå. Härtill finns en enkel förklaring. Såsom framgår av redogörelsen nedan för den religionshistoriska forskningens organisation under 1970-talet, har jag i Uppsala en kollega, som är specialiserad på indisk religiositet. (Han har förklarat sig villig att själv svara för en presentation av detta

fascinerande område i ett senare nummer av STK.)

Rapporten ger nog ett visst disparat intryck. I så fall kan jag försvara mig med att detta torde vara ganska kongenialt med situationen inom religionshistorien i stort. Även för yrkesmannen är det svårt att hålla ihop de många områdena och metoderna. Studiet av t.ex. Åke Hultkrantz' bok "Metodvägar inom den jämförande religionsforskningen" (1973) och TEMENOS vol. 13 (1977), som innehåller ett antal artiklar kring temat "Religion och samhälle", ursprungligen föredrag vid en nordisk konferens för forskarstuderande, kan ge en god inblick i mångfalden av infallsvinklar och kombinationer av metoder och discipliner inom den aktuella religionshistoriska forskningen. Nya deldiscipliner som religionsetnologi, religionsgeografi och religionsekologi presenteras av energiska företrädare. Och bevistandet av en religionshistorisk kongress förmedlar ett bitvis högst kaleidoskopiskt intryck.

## Organisationen av religionshistorisk forskning i Sverige

Vad har man nu gjort för att något komma tillrätta med denna situation? Låt oss börja med den nya forskningsorganisation, som håller på att byggas upp i Sverige. I början av 70-talet företog humanistiska forskningsrådet en enkät bland forskare inom humaniora och teologi för att utröna vilka önske-

mål om utbyggnad, specialisering och omorganisation som förelåg inom de skilda disciplinerna. Resultatet av denna undersökning blev för religionshistoriens del i korthet följande.

Någon utökning av antalet professorer — utöver de 4 förefintliga — ansågs tyvärr orealiserbar. Det rimliga kravet på en forskartjänst på denna nivå för var och en av de stora världsreligionerna kunde därmed ej förverkligas. Förslaget om inriktningen av de fyra professorerna, som tog viss hänsyn till tidigare lokala forskningsprofiler, möjligheter till samarbete med andra forskningsinstitutioner på orten eller i regionen m.m., såg ut på följande sätt.

Professuren vid den teologiska fakulteten i Uppsala, landets äldsta,<sup>1</sup> specialiserades på "Främre orientens religioner", vilket dels omfattar de religioner som bildar bakgrund och omvärld till de bibliska religionerna (egyptisk, assyrisk-babylonisk, grekisk religion, hellenistisk synkretism, gnosticism m.m.), dels judendomen och islam i historia och nutid. Den andra professuren i Uppsala, som sedan 1959 finns vid den humanistiska fakulteten,<sup>2</sup> gavs inriktningen "Indisk och ostasiatisk religion". Lärostolen i Stockholm föreslogs specialiserad på "Religionsetnologi", en term som skapats av innehavaren Åke Hultkrantz, internationellt välkänd som religionshistoriker och etnolog, för att täcka de s.k. skriftlösa kulturerna. Professuren i Lund slutligen planeras få en särskild inriktning mot religionsfenomenologin. Vad detta i praktiken kommer att innebära återstår att se. En forskarutbildning med huvudsakligen religionsfenomenologisk accent torde vara svår att lägga upp inom en rimlig tidsram, eftersom det komparativa momentet som spelar en framträdande roll inom denna disciplin, hur den än f.ö. närmare definieras, förutsätter egen forskning inom minst två skilda religiösa världar.

Denna organisation — som realiserats vad de två första professorerna beträffar — kunde ge anledning till många kommentarer utöver den som redan levererats i fallet Lund. De båda Uppsala-professorerna kompletterar varandra väl, när det gäller studiet av de stora världsreligionerna. Gränsdrag-

ningen mellan dem är dock ej alltid klar. Var hamnar t.ex. forskningar kring islams ställning i Indonesien eller Bangladesh? De folkrikaste muslimska områdena faller ju som bekant utanför Mellanöstern, vilket är fatalt för uppdelningen mellan lärostolarna. Postitivt sett kan här finnas goda möjligheter till samarbete i gemensamma projekt. Även vad judendomen angår faller ju majoriteten judar — trots "the Law of Return" — regionalt utanför nämnda område, vilket gör att innehavaren av professuren ej är area-bunden utan också förväntas vistas "i diasporan".

Ser man på Stockholms-professurens innehåll ur regional synvinkel framstår klart svårigheten för *en* innehavare att behärska traditionella religiösa kulturer, som ofta är särskilt bundna till sin speciella miljö, på flera olika kontinenter. Härtill kommer att t.ex. regionalt upplagda forskningar i dagens Afrika ofta måste ta hänsyn till synkretistiska religionsbildningar, där kristendom och islam, upplevda och bedömda på ett ambivalent sätt, påverkat utvecklingen.

## Några erfarenheter av den nya organisationen

Egentligen är det för tidigt att yttra sig om hur det nya systemet fungerar, eftersom det ännu blott delvis genomförts. Såsom den professor, som först fick sin lärostol specialiserad (1974), kan jag dock vidarebefordra några synpunkter. Den första skulle vara att det tar tid och kräver rörlighet hos de forskarstuderande för att systemet ska kunna

<sup>1</sup> En kort historik ger undertecknad i Faculty of Theology at Uppsala University (Uppsala University 500 Years, 1), Uppsala 1976, sid. 3—23. Jämför också Religionsvetenskap. En introduktion utgiven av Teologiska institutionen vid Uppsala universitet, Uppsala 1975,<sup>2</sup> 1978, sid. 9—24.

<sup>2</sup> Denna professur presenteras av dess dåvarande innehavare Carl-Martin Edsman i Faculty of Arts at Uppsala University, History, Art and Philosophy (Uppsala University 500 Years, 5), Uppsala 1976, sid. 93—106.

realiseras. Då det utifrån grundutbildningens synpunkt är väsentligt att en institution inte är för specialinriktad utan svarar för en bred orientering i religionernas olika världar, så kan de studerande under det differentierade studiet i sin grundutbildning ofta få en sådan religionshistorisk profil som ej rimmar med professurens inriktning. Är då vederbörande beredd att byta utbildningsort? Frågan är viktig med tanke på att forskarutbildningstiden är kort i allmänhet och särskilt ansträngd för en religionshistoriker, som oftast måste ägna en hel del tid åt ett eller flera stödämnen (t.ex. arabiska och sociologi för att studera religionens roll i det egyptiska samhället). Har då vederbörande kommit ett stycke på väg i sin grundutbildning, är det ju angeläget att detta kan utnyttjas på bästa sätt också för en eventuell avhandling. Här krävs från den blivande handledaren ett lagom mått av styrning redan på grundnivån. Detta förutsätter ju också att medhjälparna (docent och eventuell universitetslektor) lämpligen har en specialisering som faller in under professurens område. När jag tillträdde professuren, var jag lycklig nog att vid min sida ha en specialist på islam (docenten Jan Hjärpe) och en på judendomen (docenten Anders Hultgård). Tillsammans utgjorde vi en trojka, som hjälpligt kunde erbjuda forskarhandledning inom hela professurens ram. Detta var dock bara en tillfällighet — och tyvärr också något enbart tillfälligt. Detta väcker frågan om man kan och bör ge också de andra tjänsterna vid en avdelning lämplig inriktning vid deras ledigförklarande. Forskarsidan skulle förorda detta, grundutbildningens intressen talar snarare häremot.

Nästa fråga blir då hur hårt specialinriktningen ska accepteras i olika sammanhang. Om handledarresurserna är väl sammanhållna ämnesmässigt, är det lättare att ge en konsekvent forskarprofil åt ett högre seminarium. Men vad gör man med forskarstuderande, vars intressen faller utanför alla specialiseringarna. Ska det inte vara möjligt i fortsättningen att skriva en avhandling om fornnordisk eller iransk religion? Jo, det måste det vara. Även med idel ideala fördelningar av specialister enligt den tänkta fyr-

delningen — och när kan vi med den förhållandevis smala forskarpotential som landet besitter komma ens i närheten av idealet? — blir det nödvändigt att vara flexibel och att gå utanför de utstakade gränserna. Det nödvändiggör också ett intimt samarbete mellan discipliner och universitetsorter, vilket i sig är en vinning. En slutsummering skulle för min del ge vid handen, att det nya systemet, trots flera svårigheter än de ovan antydda, dock är att föredraga framför det gamla, där jag skulle ha haft skyldighet att handleda inom snart sagt varje religionsområde — och därtill inom religionspsykologin, som ju först sent lösgjorts från min professur och fått självständig status.<sup>3</sup>

## Några internationella perspektiv

Rubriken ska inte stryka under truismen att religionshistorien sysslar med internationella perspektiv. Istället vill jag här komplettera bilden av den svenska organisationen med några synpunkter på religionshistoriens ställning internationellt och dess organisationer.

En lämplig utblickspunkt erbjuder den 14:e internationella I.A.H.R.-kongressen i Winnipeg, 17—22 augusti 1980. (I.A.H.R. står för the International Association for the History of Religions.) Eftersom dessa kongresser äger rum blott vart femte år, ger de anledning att stanna upp och reflektera något över utvecklingen sedan sist. Först några tankar kring tid och rum.

Kongressens låga ordningsnummer påminner om att religionshistorien jämförd med flera teologiska discipliner är ung. Kongressen är årsbarn med seklet. Och Nathan Söderblom, som just såsom förste utlänning disputerat i religionshistoria vid Sorbonne, var med om premiären i Paris 1900. Hade det blivit som denne velat, hade dock den senaste kongressen burit nummer 15 — S. A. Fries och Söderblom hade nämligen 1897 samlat ett antal europeiska forskare till allmän religionsvetenskaplig konferens i Stock-

<sup>3</sup> Se Faculty of Theology at Uppsala University (Uppsala University 500 Years, 1), sid. 31 ff.

holm, varför de ville att Paris-kongressen skulle räknas som nummer 2. Detta är inte bara ett curiosum utan försvarar ett omnämmande som tecken på den framskjutna position som Sverige tidigt intog i den nya disciplinens historia.

Vid kongressen i Winnipeg var det emellertid ett annat årtal på 1890-talet som särskilt poängterades. I det första plenarföredraget, hållet av Joseph M. Kitagawa, professor vid Divinity School i Chicago och kollega till bl.a. Mircea Eliade, togs utgångspunkten för den historiska exposén i religionsparlamentet i Chicago anno 1893. Detta berodde ej på lokalpatriotism. Denna grandiosa tillställning, inom ramen för en lång rad utställningar och konferenser som skulle värdigt begå Columbus-jubiléet, betydde mycket för att bland en bredare amerikansk allmänhet väcka intresset för andra levande religioner, även om disciplinen religionshistoria fick fäste vid universitet i USA först efter andra världskriget. Parlamentet siktade ej heller till att förena religionsforskare utan till att förena religioner. Flera av deltagarna hade skapandet av en enhetsreligion för det 20:e seklet som målsättning.

Härmed har vi berört en spänning, som I.A.H.R. har fått leva med, även om dess statuter klart understryker organisationens vetenskapliga karaktär. Bland deltagarna i Paris befann sig t.ex. Mrs Eddy Baker och en del teosofier. När professor Friedrich Heiler var I.A.H.R.:s ordförande på 1960-talet, ådagalade han också vissa icke-vetenskapliga ambitioner.<sup>4</sup> Att dåvarande vice preses, som under 70-talet blev hans efterträdare, professor Geo Widengren, skarpt ingrep häremot behöver väl knappast framhållas.

Det nära sambandet med UNESCO genom dess International Council for Philosophy and Humanistic Studies, som särskilt vill befördra deltagande från Tredje världen i kongresserna, medför att representanter för andra kulturer och annorlunda vetenskapliga traditioner än Västvärldens är tämligen vanliga i dessa sammanhang. Detta innebär både en tillgång och en svårighet i kongresslivet. Själv erinrar jag mig en "föreläsning" av en indier vid namn Jaina — han tillhörde mycket riktigt jinismen — vid

den förra kongressen (i Lancaster 1975). Det hela mynnade ut i en inbjudan att komma till Indien och omfatta Jinas lära. Förvägs söker man dock efter en resumé härav i de innehållsrika kongress-akta, som finns utgivna.<sup>5</sup>

I Winnipeg utgjorde ett antal färggrant skrudade buddhistiska dignitärer ett spektakulärt inslag. Deras rikliga förekomst förklaras ej enbart av den framträdande roll som Asian Studies intar i USA och Kanada — enligt uppgift finns det 1.633 akademiska lärare inom detta gebit i de båda länderna — utan därtill av den omständigheten att det tämligen nystartade I.A.B.S. (=the International Association of Buddhist Studies) förmått koordinera sin tredje årskonferens med I.A.H.R.-kongressen. En annan påminnelse om att många religionsforskare också är religionsutövare erbjöd den stora isolerade kosher-matsal, som organisatörerna ställt i ordning för deltagande judar.

Att tyngdpunkten för religionshistorisk forskning länge låg i Europa är välbekant. Disciplinens sena uppdykande i akademiskt sammanhang i USA har ovan framhållits. Kongressernas placering talar också sitt tydliga språk. Först 1958 inbjöds till en kongress utanför Europa, nämligen i Tokyo. Min tidigare Uppsala-kollega, professor Carl-Martin Edsman, som deltog, har ofta omnämnt vad detta första möte med Bortre orienten betytt för honom på olika plan. Kongressens tema var så formulerat: "Religion and Thought in East and West: A Cen-

<sup>4</sup> Jämför t.ex. hans tal vid Tokyo-kongressen med titeln Religionshistorien som en väg till religionernas enhet, refererat hos Eric Sharpe, *Comparative Religion. A History*, London 1975, sid. 272. Överhuvud hänvisas läsaren till kapitlen XI, *Towards a Dialogue of Religions?*, och XII, *Twenty Years of International Debate, 1950—1970*, i denna bok, som välskrivet och initierat återger bl.a. spänningarna mellan företrädare för olika sätt att bestämma målet för det religionshistoriska studiet.

<sup>5</sup> *History of Religions, Proceedings of the Thirteenth Congress of the International Association for the History of Religions* (Lancaster 15—22 August 1975), ed. M. Pye & P. McKinzie (*Leicester Studies of Religion II*), Leicester 1980. Denna sammanställning ger också en god inblick i kongressens uppläggning, som till större delen övertogs av organisatörerna för Winnipeg-kongressen.

ture of Cultural Exchange", vilket förvisso snarare angav en framtidsvision hos somliga än utgjorde en beskrivning av det faktiska förhållandet vad religionshistorien beträffar.

Vid nästa utomeuropeiska kongress, 1965 i Claremont (USA), gick spänningarna i dagen. Mot ett presidium, som var väl förankrat i den europeiska forskningstraditionen, opponerade representanter för en yngre generation forskare i USA, som framhöll religionshistoriens ansvar för en vidgad religionsdialog och djupare förståelse mellan företrädare för olika religioner. Det är karakteristiskt att den främste talesmannen härför också återfanns bland huvudtalarna, när denna kontinent 15 år senare fick sin nästa kongress. A propos lokaliseringen bör slutligen framhållas, att nästa kongress (1985) ska äga rum i Sydney. Den europeiska dominansen inom ämnet är därmed åtminstone i detta stycke effektivt bruten.

Men låt oss återvända till de fyra plenarföreläsningarna vid Winnipeg-kongressen för att avläsa trender i utvecklingen. Kitagawas inledande föredragning hade rubriken "Humanistic and Theological History of Religions". Om man läser utgivarens hälsning till kongressdeltagarna i det specialnummer av *Studies in Religion/Sciences religieuses*, som utgavs med anledning av kongressen och presenterades deltagarna, förstår man hur aktuellt detta ämne är i Kanada. Tidsskriften liksom den bakomstående nationella organisationen omfattar såväl religionshistoriker som teologer. Och utgivaren, Charles Davis, gör den personliga deklARATIONEN: "It is the conviction of the present Editor, which I hasten to add is not imposed upon contributors, that theology when it becomes critical meets *Religionswissenschaft*, and *Religionswissenschaft*, when it examines its foundations, meets theology." Man kunde också notera att majoriteten av de många kanadensiska deltagarna var teologer liksom också ett stort antal av den ännu manstarkare USA-representationen — tillsammans utgjorde dessa båda grupper drygt en tredjedel av de knappt 600 deltagarna. Sektionen "Christianity" uppvisade det digraste föreläsningssprogrammet — näst efter buddhistsektionen (av skäl som ovan

nämnts). Läger man därtill att sektionen "Near East/Mediterranean Antiquity" dominerades av exegeter — jag tror t.ex. att jag var den ende egyptologen — och att denna kom som nummer tre i storleksordningen, så accentueras ytterligare intrycket av att denna kongress i detta stycke klart skiljer sig från sin närmaste föregångare i Lancaster — för att inte tala om kongressen i Stockholm 1970, som ju var väl förankrad i det för oss svenska religionshistoriker hemvana skrået av religionshistoriker i strikt mening.

Man kan nog förvänta sig att förhållandena i Sydney i stort kommer att likna dem i Winnipeg i nämnt avseende. Skaran "tvättäkta" religionshistoriker i Australien med omnejd är obetydlig, och resvägen för europeiska religionshistoriker så mycket mer betydande! Här rör vi vid ett av de allvarligaste problemen för vår disciplin, nämligen den allt starkare sektoriseringsen. I sin avskedsadress till deltagarna i Stockholmskongressen 1970 varnade Geo Widengren för den tydliga trenden till uttunning av gruppen allmänna religionshistoriker och tillväxt av antalet specialister. Fler och fler upplever sig mer som islamologer, buddhologer osv. än som religionshistoriker, vilket medför att specialkonferenser blomstrar, medan allmänna kongresser för en tynande tillvaro. Man kan ju undra, hur många av de drygt 100 föreläsarna inom buddhistsektionen, som skulle ha uteblivit från Winnipeg, om de inte lockats av sin egen årsamling.

Receptet för att försöka råda bot på denna negativa utveckling måste vara att komplettera sektionsarbetet av regionalt eller kulturellt bestämt slag med en annan typ av sektioner. Så hade också organisatörerna i Winnipeg tänkt. Vid sidan av de traditionella regionala sektionerna, här påpassligt utökade med en särskild avdelning för "Native traditions in the Americas", hölls ett tvåtimmarspass varje eftermiddag fritt för sektionerna 10—20. En uppräknig av deras titlar förmedlar ett massivt intryck av religionshistorisk bredd och mångfald! "Methodology and Hermeneutics", "Comparative and Phenomenological Studies", "Anthropology and Sociology of Religion", "Linguis-

tics and Textual Interpretation", Psychology of Religion", "Philosophy of Religion", "Femininity and Religion", "Literature and Religion", "Art and Religion" och slutligen "Religion, Ethics and Society". Nummer 4, 7, 8 och 10 i raden var nya i förhållande till tidigare kongresser, medan "Art and Religion" introducerades i Lancaster 1975.

Det är mitt intryck att den typen av sektionsarbete skulle utvecklas vidare. Här kan skapas fruktbara mötesplatser för buddhologer och islamologer, för specialister på traditionella afrikanska och amerikanska religiösa kulturer osv.

Ett annat medel, också prövat i Winnipeg, är angivandet av ett tema för hela kongressen. "Traditions in Contact and Change" löd appellen i Winnipeg. Valet av just denna samlingspunkt kan motiveras på flera sätt. I presentationerna av enskilda religioner tenderar man lätt till en fenomenologisk och därmed gärna statisk framställning. Pedagogiska skäl kan åberopas härför. Men verkligheten är komplex och dynamisk. Det intrikata växelspelet mellan olika religioner under skiftande betingelser bör tilldraga sig betydligt mer av forskningens intresse än hittills.<sup>6</sup>

Så långt är man beredd att välkomna temat. Men samtidigt måste det medges att detta är vagt och nästan allomfattande. Få tilldragelser i religionernas världar faller egentligen utanför. Och härtill kommer en kanske ännu allvarligare kritisk anmärkning. Borde man inte låtit temat mer markera sektionsuppdelningen? Nu kan man snarare hitta exempel på att sektionsprogrammen försvårar den effektiva tillämpningen av temat. Så t.ex. annonseras inom islamsektionen föreläsningar om "Den judiska bakgrunden till Messias-föreställningen inom islam" och "Vissa skillnader mellan halakha och shari'a", samtidigt som judendomssektionen är upptagen av andra föredragningar. Här borde samordning varit givna!

Den andra plenarföreläsningen hölls av W. S. Karunaratne, tidigare professor på Sri Lanka, numera landets ambassadör i USA och Mexiko. Det torde ha varit huvudsakligen i den senare egenskapen som han

anförtrotts en av huvudföreläsningarna, liksom invigningen av buddhistkonferensen. Under rubriken "The Humanistic Approach to Religion" vädjade han till de närvarandes ansvar för "a larger view of humanity", som går tillrätta med överdriven etnocentricitet. Som god buddhist passade han också på att jämföra den ytterst låga frekvensen av skilsmässor i sitt hemland med dess hävdvunna kulturella fasthet med förhållandena i det "kristna" Västerlandet. Det exemplet kan få räkna för att illustrera, hur kongressen anno 1980 kunde uppvisa drag som erinrade om parlamentet anno 1893.

Den tredje av föreläsningarna — och den i särklass bästa — svarade Annamarie Schimmel för. Hennes kapacitet framgår av att hon uppehåller två förnämliga professorer i islamologi och religionshistoria, nämligen vid Harvard och i Hamburg. Hennes behärskning av så olika språk som turkiska, arabiska, persiska och urdu är enastående, hennes vetenskapliga produktion, som till lika delar bygger på djupa textstudier och långvariga vistelser i unika muslimska miljöer, där hon särskilt dokumenterat folklig religiositet, är förbluffande till sin omfattning. Jag ska senare återkomma till ett par av hennes mästerverk. Här vill jag nöja mig med att konstatera, att när I.A.H.R. i Winnipeg utsåg Annamarie Schimmel till sin första kvinnliga ordförande, gjorde man ett utmärkt val. Föreläsningen om "Problems of Indian Muslims" mejslade fram de viktigaste aktuella problemen mot en bred schvungfullt målrad bakgrund. Som slutord citerades den kända utsagan: "Verily, God will not change the state of a people, until they change their own state!"

Föreläsningraden avslutades av Wilfred Cantwell Smith, känd för svensk publik genom arbeten som "Islam i modern tid"<sup>7</sup> och

<sup>6</sup> En enkel systematiserad presentation av de många härtill hörande fenomenen, under den egna beteckningen "Religionsgeschichtliche Typik", erbjuder Günter Lanczkowski i boken *Begegnung und Wandlung der Religionen*, Düsseldorf-Köln, 1971.

<sup>7</sup> Den svenska upplagan är sedan länge slutsåld, men denna innehållsrika, regionalt disponerade bok är alltså tillgänglig som paperback (A Mentor Book, MY 1108) under titeln *Islam in Modern History*, Bergenfield 1957.

den populära "Människor av annan tro" (Stockholm 1965) och vars "The Meaning and End of Religion: A New Approach to the Religious Traditions of Mankind" (New York 1963) trots sin omständighet varmt rekommenderas. Titeln var på karakteristiskt sätt utmanande: "Tradition in Contact and Change. Towards a Conception of the History of Religion in Singular." Anknytande till vissa tankar som han framfört redan i Claremont — jämför ovan! — betonade han starkt den kontinuerliga förändringen i de stora religionerna, som låter en neohinduism uppträda varje århundrade och gör islam varje morgon ny. Med hänvisning till denna förändring ville han skriva en religionernas gemensamma världshistoria på ett nytt sätt. Genom skildringen av nio epoksnitt som föränar flera religioner — de båda första utgjordes av hellenismen och Manis tid, det sista av 1800-talets missionerande period, som lät religionerna mötas på nytt sätt — skulle detta bäst kunna realiseras. Tanken var förvisso fascinerande, men när det gällde den skissartade tillämpningen, slogs åtminstone jag av hur förvånande europeiskt förankrad denna blev. W. C. Smith har ju både teoretiskt och praktiskt arbetat intensivt för djupare förståelse och öppnare dialog fr.a. mellan muslimer och kristna. Sålunda väckte hans uppbyggnad av islamistitutet vid McGill-universitetet berättigad uppmärksamhet. Här stipulerades att antalet muslimska och kristna lärare och studerande skulle vara helt överensstämmande för att gynna samarbete på lika villkor. Det var ju ett radikalt grepp, men man undrar, om inte förhållandena hade blivit väsentligt anorlunda, om institutionen istället placerats i Kairo i anslutning till Al-Azhar-universitetet. Hela experimentet avslöjar enligt min mening, hur starkt västerländska de orientalistiska rötterna trots allt är. Åt detta ytterst väsentliga tema bör vi ägna ett särskilt avsnitt.

## Det orientaliska etablissementets dilemma

Jag var själv med om hur den stora internationella orientalistkongressen i Paris 1973, avsedd att med särskild festivitas begå 150-årsminnet av detta lika lärda som stolta sällskaps tillkomst vid den första kongressen i Paris 1823, slutade på ett tumultartat sätt som medförde hela organisationens upplösning. Vad låg bakom denna märkliga tilldragelse? Flera omständigheter spelade in, men den viktigaste faktorn var den etablerade orientalismens starka europeicentricitet. Flera grupper av forskare, för vilka den klassiska Orienten snarare var Occident — dvs. sådana som hör hemma t.ex. i Centralasien eller Bortre Orienten (fortfarande ur *vår* synvinkel!) — protesterade mot beteckningen "orientalist". De flesta läsare torde anse, att detta är en petitesse — det är ju enbart en terminologisk fråga. Men då har man inte insett, att just detta är problemet. Västvärlden har byggt upp en s.k. objektiv vetenskap, som redan genom sin terminologi avslöjar sin västerländska subjektivitet. Ett skrämmande exempel är "Tredje världen". Det borde vara lätt för oss att inse, vilken berättigad avsky en sådan beteckning kan väcka hos t.ex. en bildad egyptier. Hans värld klassas aningslöst inte ens som sekunda utan ännu sämre! "Den andra världen" reserverades åt Amerika, som ju ändå kultiverats från Europa. Hur barock situationen är kan belysas på följande sätt. Med kort tids mellanrum besökte jag dels Chicago University, dels Al-Azhar-universitetet i Kairo. I Chicago-universitetet, som ändå är ett av de äldsta och anrikaste på denna kontinent, låt vara att man ännu ej passerat sitt första sekel, lyssnar man med viss förundran och beundran till min berättelse om hur Uppsala universitet firat sitt 500-årsjubileum. När jag blir mottagen i Muhammad Abduh-aulan i Al-Azhar-universitetet, är det min tur att representera det avgjort yngre lärosätet — Al-Azhar hade anledning att begå sitt 1000-årsjubileum, innan vi nått halvvägs! Ska vi dessutom räkna med den gamla faraonska kulturen, så blir ju ålder-



och visdomsmått ännu mer ojämna — till vår nackdel! Och ändå har européer och amerikaner närmast tagit monopol på att sprida kultur och upplysning till dessa "ociviliserade" och "oupplysta" folk. Vi har, ofta just i orientalismens namn egenmäktigt förändrat det autentiska "Ex Oriente Lux" till "Ex Occidente Lux"! 1800- och 1900-talens historia är rik på amerikanska och europeiska kristna missionärer, som känt sig kallade att tala om för orientens kristna vad kristendomen egentligen är och söka omvända dem till den rätta västerländska läran. Vid deras sida uppträder västerländska arabister som undervisar araberna om hur klassisk arabiska egentligen låter och vad som i själva verket står i Koranen. Och över dem alla placerar sig kolonialister och administratörer, som vet bäst och styr klockast.

"De kan inte representera sig själva, de måste bli representerade" skriver Karl Marx, medan Benjamin Disraeli förklarar: "Orienten är en karriär." Dessa båda talande bevis för orientalismens attityd till orientalerna har Edward W. Said satt som motto på sin uppgörelse med orientalismen. Boken ifråga heter helt enkelt "Orientalism" och publicerades 1978.<sup>6</sup> Det torde vara den skarpaste och bäst underbyggda uppgörelsen med västerländska attityder vis-à-vis orientaler, och särskilt araber, som existerar. Said, som själv är palestiniere och professor i engelsk och jämförande litteratur vid Columbia-universitetet, gisslar med stor spiritualitet och i bästa essästil orientalisternas överlägsna och självgodas attityder från och med Napoleons militära och civila egyptiska kampanjer — Napoleon presenterar sig och sina närmaste så för invånarna i Alexandria: "Nous sommes les vrais musulmans" och besjungs senare av Hugo som "un Mahomet d'occident" — och in i nutiden. Islamologiska storheter som G. von Grunebaum och H. A. Gibb, väl hierade med stiftelser och fonder som bidrar till att bygga upp den amerikanska kulturimperialismen, dissekeras skickligt. Likaså utsätts Cambridge History of Islam (2 volymer, publicerade 1970) för en förödande kritik. Visst är Said själv part i målet — han stammar ju från den annor-

lunda — läs: underlägsna — och mysteriösa — förstå: ologiska och inkonsekventa Orienten, bäst representerad just av en arab som är muslim. På några punkter tycks han spela över, men i stort är detta en av de viktigaste böcker som utkommit under 70-talet för var och en, som i sin forskning bygger på orientalismens farliga grundval. För dialog och förståelse mellan västerlänningar och muslimer i Orienten är den form av orientalism, som Said går tillrätta med, ett nästan lika allvarligt hot som korstågen och kolonialismen, med vilken den är befryddad.

I detta sammanhang vill jag också ta upp frågan om iraniernas handlingssätt att ta den amerikanska ambassadpersonalen i Teheran som gisslan. Västvärldens reaktion av avsky infär detta "barbari, som inte ens respekterar internationell diplomatisk immunitet" har varit entydig. Och självklart beklagar jag det skedda. Samtidigt är det dock nödvändigt att se aktionen som en reaktion mot ett rättssystem, som Västvärlden ensidigt lancerat som internationell rätt. En ambassad i Teheran, som anses som amerikansk eller svensk mark, kan bara förstås utifrån ett kolonialistiskt betraktelsesätt. Att den amerikanska ambassaden har haft som uppgift att till varje pris (inklusive hemlig underrättelsetjänst osv.) ta vara på USA:s och ej Irans intressen är uppenbart — det tillhör ju de spelregler, som de starka staterna alltifrån Wienkongressen byggt upp. En hel del av västvärldens avsky skulle må väl av att kanaliseras mot detta system, som bl.a. orsakat tagandet av gisslan. När vi tillsammans ska anstränga oss att bygga upp ett nytt bättre fungerande internationellt umgängessystem mellan stater och individer, är det viktigt att vi inte utgår från regler "made in and for the Western world".

## Att förstå aktiv islam

Saids bok hjälper oss att bättre förstå en del av de reaktionsmönster som idag präglar

<sup>6</sup> Utgåvan 1978 är publicerad av Pantheon Books. En paperback-upplaga utkom 1979 som First Vintage Books Edition, New York.

särskilt den muslimska världen vis-à-vis Västerlandet. Den svenske islamologen Jan Hjärpes aktuella produktion — jag tänker i detta sammanhang framföra allt på häftet "Politisk islam" (Skeab Orientering, 1980) — behöver nog ej mer reklam. Däremot skulle jag vilja hänvisa den allmänt intresserade till en populär men väl initierad bok med titeln "Militant Islam" (Pan World Affairs, Pan Books 1979). Författaren Godfrey H. Jansen är en seriös journalist med 25 års verksamhet i Mellanöstern att ösa ur. Särskilt det andra kapitlet, "The Vitality of Islam", ger en utmärkt redovisning av rötterna till den för Västerlandet förvånande vitalitet som Islam idag uppvisar. För den som vill studera den religiösa, sociala och kulturella bakgrunden till den iranska revolutionen kan rekommenderas Michael M. J. Fischers "IRAN. From Religious Despute to Revolution" (Harvard University Press, Cambridge, Mass & London 1980). Förf. är kulturantropolog och arbetet ingår som nr 3 i serien Harvard Studies in Cultural Anthropology. Här ges en bred skildring av madrasa som institution och dess olika funktioner, Qum, huvudarenan för konflikten, presenteras liksom schi'ismens roll i vardagslivet. Revolutionsrörelsens utveckling under 1977—1979 återges, och som epilog fungerar en skildring av Muharram (sorgemånaden) 1400/1979.

Det kan kännas välgörande att komplettera detta islamstudium med att läska sig med något av Annamarie Schimmels arbeten, som huvudsakligen kretsar kring en helt annan sida av islamsk kultur, som speglar dess andliga djup och dess estetiska ideal, nämligen mystikens stora gestalter och litterära utgestaltningar. Här är professor Schimmel en obestridd mästare. Läsaren har rätt att få hjälp att välja i hennes stora produktion. Jag nöjer mig med att peka på två attraktiva och tungt vägande specimina, nämligen den förnämliga sammanfattningen av "Mystical Dimensions of Islam" (The University of North Carolina Press, Chapel Hill 1975), tillägnad The Saints of Shiraz, och den nyutkomna oförlikneliga monografin över Djalal-ed-din Rumis verk, "The Triumphal Sun" (East-West Publications,

London & Haag, 1978). Man vet inte vilketdera man mest ska beundra i dessa verk, den överflödande sakkunskapen eller den djupt inlevelsefulla presentationen. Inledningen till det senare arbetet ger för övrigt en rörande skildring av Annamarie Schimmels långa och intensiva liv med Rumi, som här burit en nästan bedövande praktfull frukt. Islam — liksom var och en av de andra stora religiösa kulturerna — har så många dimensioner. Det är viktigt att inte låta de spektakulära politiska skeendena inom dagens islam göra oss blinda för andra lika autentiska islamiska ansikten.

## Inövning i judisk teologi

Sammanställningen "judisk teologi" låter i somliga judiska öron nästan som något hädiskt. Man stryker under att det inte är läran utan livet, den djupt etiska hållningen och dess frukter som bäst karakteriserar judendomen. För bedömningen av de judiska ödesfrågorna är det dock viktigt att ha en solid bas att utgå från. Den i mitt tycke bästa systematiska presentationen av judisk teologi erbjuder Louis Jacobs "A Jewish Theology" (Darton, Longman & Todd, London 1973). Denne ortodoxe tänkare — som dock när det gäller uppenbarelsen och auktoritetsfrågan erkänner sig intaga en något liberalare hållning — framträder på ett förvånande modernt sätt i sin ärliga brottning med de eviga frågorna och nutidsproblemen. En utmärkt filosofisk skolning och stor beläsenhet inte minst beträffande de medeltida läromästarna inom judendomen men också inom de båda närstående uppenbarsereligionerna ger de 23 tematiska kapitlen stor spännvidd och välgörande pregnans i presentation och argumentation. Samtidigt låter han läsaren löpande ta del av de kabbalistiska perspektiven på de teologiska grundproblemen, ett lika välkommet som ovanligt drag inom genren teologiska handböcker. Ska jag välja ut ett par kapitel av alldeles speciell betydelse, stannar jag inför "The Goodness of God", där det tidigare inom judendomen nästan förbigångna teodicé-pro-

blemet behandlas i holokaustens hemska ljus — eller ska vi hellre säga mörker? Och vidare rekommenderar jag "Judaism and Other Religions", men det kanske är ett professionellt väl. Bahya Ibn Pakudahs (1000-talet) nära relation till sufiska lärare, som han t.o.m. kallar chasidim, påminner om närhet och öppenhet mellan dessa båda varandra naturligt närstående traditioner, som tyvärr i vissa politiska lägen kommit att kraftigt kollidera.

En kortfattad framställning av "Juden- domen. Idéer och trosföreställningar" har nyligen utgetts i svensk översättning (AWE/ Gebers, Uppsala 1978). Det är emellertid fråga om ett äldre arbete av rabbinen Milton Steinberg, som under titeln "Basic Judaism" såg dagens ljus redan 1947. Steinberg syftar till att fr.a. för judar i en assimilerad miljö, vilka riskerar att tappa kontakten med judendomen, ge en sammanhängande presentation av den egna traditionens bärande tankar. Även andra läsare har dock mycket att hämta i denna personligt skrivna bok. En utmärkt orientering om de fyra judiska riktningar som utvecklades, sedan Napoleon öppnat judarnas ghettotillvaro för knappt 200 år sedan bidrar inledningsvis rabbinen Morton H. Narrowe med. Steinberg försöker f.ö. i framställningen tona ner de olika riktningarnas skilda ställningstaganden. Studiet av olika teologiska försök att bestämma judendomens väsen är viktigt för att kunna ta ställning till de många "Efter-Auschwitz-teologier" och "Eretz-Yisrael-

teologier" m.m., som lanceras från skilda håll, även kristna. Här behövs mycket lyssnande och många samtal. Det är signifikativt att den till Sigtuna i midsommarveckan 1980 förlagda årskonferensen för The International Council of Christians and Jews (ICCJ) som tema hade "Tro efter Auschwitz — förintelsens inverkan på tro och teologi i judendom och kristendom".

## Vikten av att parallelt studera judendom och islam

Avslutningsvis vill jag utifrån inriktningen av den professur jag innehar understryka poängen med att samtidigt studera judendomen och islam. Att detta är helt nödvändigt, om man som undertecknad är sysselsatt med uppbyggnad av ett Västasienprojekt, som fokuserar interaktionen mellan religioner och kulturer och politik i denna oroliga del av världen, är självklart. Men även utifrån en mer fenomenologisk utgångspunkt kan ett medvetet sådant parallellstudium ge goda insikter, som annars lätt hade uteblivit. Ofta förbiser vi att judendomen i många fall står islam närmare än kristendomen gör. Att nalkas islam mer med judiska ögon kan hjälpa oss bort från många kristna Vorverståndnisse som lätt resulterar i missförstånd, liksom islamstudiet kan öppna våra ögon för väsentliga sidor inom judendomen, som vi som kristna funnit särskilt svårförståeliga.

# LITTERATUR

---

Gerd Theissen: *Jesus-overleveringen og dens sociale baggrund. Et sociologisk bidrag till den tidligste kristendoms historie*. Oversat af Geert Hallbäck. 144 sid. Hans Reitzels Forlag, København 1979.

Den tidigaste användningen av ett sociologiskt betraktelsesätt i analysen av nytestamentliga texter ligger faktiskt hela 60 år tillbaka i tiden. Som bekant är "form" ett (litteratur) sociologiskt begrepp, och analysen av de olika litterära formernas "Sitz im Leben" en viktig del av den formhistoriska metod som introducerades av Schmidt, Dibelius och Bultmann. Det sociologiska elementet i denna betydelsefulla exegetiska nyansats låg dock länge obearbetat, och först de senaste tio åren har sett ett förnyat intresse för att använda sociologi inom den nytestamentliga exegetiken. Kanske de intressantaste resultaten inom detta område finns att hämta just i Gerd Theissens författarskap. (Utöver den litteratur som anges i ovannämnda boks fotnoter kan hänvisas till förf.:s "Urchristliche Wundergeschichten", Gütersloh 1974, och uppsatssamlingen "Soziologie des Urchristentums", Tübingen 1979). Theissen, som 35 år gammal utnämndes till professor i Nya Testamentet vid Köpenhamns universitet hösten 1978, presenterar sig nu för dansk och skandinavisk publik genom översättningen av boken "Soziologie der Jesusbewegung" från 1977 (vilken kommit ut på engelska 1978, både i USA och England).

"Jesusrörelsen" är den beteckning på den tidigaste urkristendomen förf. väljer för att understryka att den är en av Jesus framkallad inomjudisk förnyelserörelse, avgränsad i rum till det syrisk-palestinensiska området, och i tid till åren före Jerusalems förstöring år 70 e.Kr. Boken handlar alltså inte om det den danska titeln anger: Jesus-traditionen (en term som avser dels det material från och om Jesus som traderas i urkyrkan och dels själva traderingsprocessen), utan om en konkret social rörelse.

Denna vill Theissen undersöka sociologiskt, genom en trefaldig analys: en *rollanalys* av rörelsens "socialadfaerd" eller typiska beteendemönster (s. 18—38), en *faktoranalys* av rörelsens sociala betingelser eller m.a.o. vilka faktorer i det omgivande samhället som påverkade urkristendomen (s. 39—102), och en *funktionsanalys* av hur Jesusrörelsen inverkade på det judisk-palestinensiska samhället (s. 103—119) och det hellenistiska (s. 120—125).

Men är det möjligt att bedriva sociologisk forskning på ett så gammalt, litet och svårtolkat historiskt material som det vi har om den palestinensiska Jesusrörelsen före 70 e.Kr. (=huvudsakligen de synoptiska evangeliernas indirekta upplysningar)? Theissen svarar ja på den frågan och anger också kort om vilka metoder man kan utvinna data av sociologisk relevans ur nytestamentliga (och andra antika) texter (s. 15). (Problemet har dryftats utförligare av förf. i Kairos, vol. 17, 1975, s. 284—299 "Die soziologische Auswertung religiöser Überlieferungen"). Sådana data är t.ex. uppgifter om personers härkomst, yrke och samhällsställning, gruppens program, organisation och beteendenormer, belysta av uppgifter om återkommande skeenden i gruppen, gruppkonflikter inåt och konflikter utåt med det omgivande samhället. Jämförelser med parallella fenomen i samtiden kan visa på socialt betingade drag i gruppens sociala beteende, osv.

I tre kapitel genomför sedan Theissen kortfattat sin trefaldiga analys: Rollanalysen ger vid handen att Jesusrörelsens struktur bestämdes av samspelet mellan tre sociala roller: *vandrarkarismatikerna*, de kringvandrande apostlar, profeter och lärjungar utan hem, yrke, familj eller inkomst, som förkunnade evangeliet om Jesus. Dessa var de avgörande andliga auktoriteterna för de *bofasta grupper av sympatisörer*, som fanns rutom i landet (fler utanför än inuti Palestina!) och utgjorde vandrarkarismatikernas nödvändiga sociala och materiella bas. Båda grupperna legitimerade sitt liv genom sitt för-

hållande till "den transcendente Uppenbararen" eller *Människosonen*, ett förhållande av ömsesidiga rollförväntningar.

I bokens längsta kapitel "Samfundets indvirkning på Jesus-bevaegelsen" (s. 39—102) vill förf. visa hur det omgivande judiska, palestinsiska samhället har påverkat den tidiga urkristendomen. Då vi inte omedelbart kan uppfatta den komplexa totaliteten av alla sociala sammanhang, är det metodiskt nödvändigt att först analysera dess olika aspekter var för sig och sedan försöka se dem samman. Theissen skiljer mellan fyra slags påverkansfaktorer: socio-ekonomiska, socio-ekologiska, socio-politiska och socio-kulturella. I en skickligt genomförd analys får läsaren här, bredvid en repetition i väsentliga tidshistoriska bakgrundsfakta, en på det hela taget övertygande skildring av urkristendomens plats och roll i det judiska samhället under de årtionden av tilltagande kris på alla de ovannämnda fyra områdena, som mynnade ut i det första judisk-romerska kriget 66—70 e.Kr. På en rad områden kan förf. demonstrera hur Jesusrörelsens ekonomiska och ekologiska placering (en landsbygdsrörelse av icke-proletär sammansättning) påverkar den, och hur t.ex. judiska radikal-teokratiska strömningar av protest mot de rådande maktstrukturerna präglar också de första kristnas förkunnelse om Gudsriket och deras kritiska attityd till överheten. Jesusrörelsen är ett av flera svar på den djupgående kris den palestinsiska judendomen befann sig i.

Det vore dock ett misstag att se vare sig Jesusrörelsen eller någon av de andra rörelserna (farisärer, essener, osv.) som en blott avspiegling av samhällsförhållandena. Theissen har en nyanserad uppfattning om växelspelen mellan sociala faktorer och religiösa fenomen, som varken förnekar religionens autonomi eller dess starka beroende av det samhälle den lever i. Man kan säga att han här, med den moderna sociologin, har valt Max Weber framför Karl Marx.

Hur påverkade då Jesusrörelsen det palestinsiska samhället, vilket var dess svar och lösningsförsök på uppgiften att övervinna och reducera de stora sociala spänningarna? Förf. karakteriserar detta svar i sitt tredje kapitel med psykoanalytiskt färgad terminologi som ett försök till aggressionsbearbetning och aggressionsövervinande (fascinerande beskrivet s. 103—116). Denna rörelsens "funktionella målsättning", som utmynnade i en vision om kärlek och försoning, väckte dock ingen genklang i den palestinsiska judendomen. Theissens

förklaring till detta nederlag och till Jesusrörelsens utomordentliga framgång i det hellenistiska samhället är ett övertygande exempel på fruktbarenheten i att använda sociologiska förklaringsmodeller på urkristen historia.

Theissens bok är inte omfångsrik och det kan möjligen förleda någon att förbise att vi här har en verklig nyansats i den historiska utforskningen av urkristendomen. Förf. nöjer sig inte med att "teckna den historiska bakgrunden" till urkristendomen och sedan mena att fakta förklarar sig själva. Han tar det riskabla men fruktbara steget från deskription till förklaring, som man ofta saknar i historiska arbeten om urkyrkan. Han åtar sig att ge svar på frågor som varför vi i evangelierna finner både en sträng, krävande etik och mera moderata bud, varför "Guds Herravälde" är en så viktig tanke i palestinsisk kristendom, medan den knappast nämns i skrifter med utompalestinensisk bakgrund, varför vi finner flera varianter av tora-radikalisering och skärpt normobservans i den samtida judendomen (farisärer, essener, zeloter och kristna) men endast de kristna samtidigt utvecklar en genuin universalism, och så vidare. Somliga förklaringar övertygar mer än andra, men det intressanta är att Theissen med en rad exempel visar att sociologiska teorier och begrepp anbringade på urkristen historia har både explorativt och explanativt värde, eller m.a.o. att de förmår ge goda uppslag till nya frågor och förmår ge insiktsökande förklarings.

Nu finns det också svagheter i boken, av vilka somliga genast faller i ögonen. Den skarpa distinktionen mellan "palestinensiskt" och "hellenistiskt" samhälle i det första årh. e.Kr. gör idag ett förvånande intryck, när åtskilliga undersökningar (Hengel, m.fl.) visat hur artificiell och ohistorisk denna kategorisering är. På samma sätt vill man sätta frågetecken inför möjligheten att behändigt skilja mellan "palestinensisk" och "hellenistisk" urkristendom, eller mellan "hellenistiska" och "palestinensiska" element i de synoptiska evangelierna (s. 15). Förf. själv synes ha svårt att upprätthålla distinktionen i sin egen källbehandling. Han börjar med att säga att de synoptiska evangelierna är våra viktigaste källor till Jesusrörelsen (s. 15), men kan sedan inte underlåta att i betydande utsträckning använda upplysningar från Acta och från Didache för att fylla ut bilden. Acta ser man numera ofta daterade till 90-talet och Didache till någonstans kring mitten av 100-talet, och ingen av dessa skrifter anses verkligen ha inompalestinensisk proveniens. Förf.

har i viss mån garderat sig genom att i bokens första stycke (s. 13) meddela att Jesusrörelsen var ett palestinsiskt, inomjudiskt fenomen med utlöpare till det syriska grannområdet. Men vad finns det för skäl att ta med Syrien i bilden, ett land (eller område) med andra socio-politiska, ekologiska, ekonomiska och kulturella förhållanden än de som rådde i provinsen Iudaea? Det är ju i Syrien Jesusrörelsen börjar att *inte* vara ett inomjudiskt fenomen — och det ganska tidigt ändå (Acta 11: 20—26, Gal 2: 11—14). Man kan inte undgå misstanken att denna historiskt sett obefogade utvidgning av "palestinsisk judendom" till att inkludera Syrien sker just för att rättfärdiga användandet av källor som Acta, Didache och de synoptiska evangelierna, av vilka inget med bestämdhet kan påstås härröra från inom-judisk miljö före 70 e.Kr.

Men det är särskilt på en punkt rec. vill utvidga sin kritik något, och det just för att inte det värdefulla i Theissens nyansats skall förkastas tillsammans med den otillfredsställande formhistoriska källbehandling förf. använder. Den följer nämligen inte nödvändigt av hans "sociologiska" grepp på de historiska frågorna.

En grundläggande hypotes i det formhistoriska betraktelsesättet är att det fanns vissa återkommande, typiska situationer i urkyrkans liv (omvändelsepredikan, polemik, katekes, etiska bedömningar inom den kristna församlingen, och några till) som tämligen snabbt gav upphov till ett besvarande och en användning av ord från och om Jesus i präglade litterära mönster, "former". Detta är en litteratursociologisk hypotes av generell natur: från en texts *typ* eller "form" kan vi alltså sluta oss till en viss *typ* av situation där denna texts användning fyllde ett behov. Genialiteten i detta uppslag kanske fördunklade behovet av hypotesens precisering, utveckling och inte minst verifikation. Bultmann förvaltade uppslaget genom att antaga en enkel, direkt motsvarighet mellan Jesusordets typ och tradenternas rollmönster: I Mark 2, 1—12 har vi en perikop där Jesus försvarar sitt tilltag att förlåta synder — den visar att man (vem?) i urkyrkan också förlät människor deras synder och behövde försvara detta tilltag, och då använde Mästarens precedensfall.

Av en exeget med Theissens sociologiska intresse och insikter hade man väntat sig ett mer nyanserat bruk av den nämnda literatursociologiska hypotesen. Men snarare finner man här en ännu enklare och mer osannolik tillämpning av den: enligt Theissen tycks man direkt ur en

evangelieperikops *innehåll* kunna läsa sig till vad man tänkte och gjorde i Jesusrörelsen. Ett enda citat får räcka, där man tyvärr kunde andraga många: "Jesusbevaegelsens syn på rikdom og besiddelse var ambivalent: På den ene side kritiserede man de rige (f.eks. Mk 10, 25; Lk 6; 24 f.), på den anden side profiterede man af dem. Man lod sig underholde af en herodiansk embedsmans velhavende hustru (Lk 8, 3), af Josef af Arimatea (Mk 15, 43), af en rig synderinde (Lk 7, 36 ff.) såvel som af overtolderen Zakkæus (Lk 19, 1 ff.)" (s. 46). Där det står "Jesus", läs "Jesusrörelsen" — mera sofistikerade litteratursociologiska metoder har man hört talas om!

Det finns två saker hos Theissen, som kunde lett i annan riktning.

(1) Han räknar på andra ställen med ett komplext växelspel mellan de första kristnas idéer, tro, lärotradition å ena sidan och deras sociala kontext å den andra — där finns både influens och autonomi (s. 103 f.). Varför inte tillämpa denna insikt på Jesustraditionens sociologi, i stället för att utgå från en massiv kausalitet i ena riktningen, som gör denna tradition till en avspiegling av sociala mönster i den grupp som *bar* traditionen, och just inte mycket mer?

(2) Theissen räknar också, på ett för Bultmann främmande sätt, med att det fanns en t.o.m. *personlig kontinuitet* mellan Jesus och Jesusrörelsen: Jesu lärjungar från före hans död blev hans förkunnare efter hans död (s 16, med not 4). Om det är fallet, ökar då inte sannolikheten för att vi i Jesustraditionen har information också om Jesus? Vi kan då inte så självklart "gå ud fra, at der er en overensstemmelse mellem tradenternes livsform og overleveringens indhold" (s. 16). Detta syns rec. vara en felaktig slutsats från kontinuitetsargumentet, och den hänger samman med Theissens uppfattning om Jesustraditionens plasticitet. Med den tyska, formhistoriska skoltraditionen ser han Jesustraditionen som extremt formbar, helt modellerad (och till viss del producerad) av det sociala sammanhang som bar den. Det ofta upprepade argumentet, att det är den glödande apokalyptiska närförväntan som fått Jesustraditionen att "mjukna" till den grad av formbarhet, där ingen åtskillnad göres mellan Jesu situation och de första kristnas egen situation, mellan Jesu ord och egna önskemål om vad han skulle ha sagt, får hos Theissen en "sociologisk" underbyggnad i hans hypotes om vandrarkarismatikerna som judekristendomens ledande skikt. Dessa har iklätt sig ett levandssätt, en

social roll präglad av en glödande närförväntan, och genomfört en hög grad av identifikation med "Människosonen". Ja, man kan fråga sig, som Theissen gör på s. 36, om inte bilden av Människosonen i verkligheten är formad av vandrarkarismatikernas sociala roll i stället för tvärtom. (Jag kan inte se att hänvisningen till Mt 25-liknelsen om yttersta domen och de av Människosonen oberoende domskriterierna lycas avvärja denna slutsats av förf.:s resone-mang). Hypotesen om vandrarkarismatikerna är intressant, men den drives längre än materialet ger fog för. Det är märkbart svårt att få denna bild att stämma överens med den enda församling inom judekristendomen som vi vet något om, nämligen Jerusalem, och det är ganska tydligt att bilden är frukten av en starkt Didachestyrd läsning av evangelierna, som dessutom förutsätter en extrem plasticitet hos Jesustraditionen.

Nu finns det åtskilliga undersökningar som antyder att Jesustraditionen var litet styvare och mer resistent mot yttre påverkan och mer formgiven från början än vad det gängse formhistoriska betraktelsesättet antar. Dels kan man peka på undersökningar av texterna själva, som synes visa, att vi i inte så få fall kan höra ekot av Jesu egen röst i texterna (Burney, Black, Jeremias), att evangelisterna har uppfattat och återgett distansen mellan Jesu situation och sin egen tid (Roloff), att delar av traditionen har en "vorösterliche Sitz im Leben" och att lärjungarna alltså började bevara Jesu ord redan under hans livstid (Schürmann). Och dels kan man se på de många undersökningar som direkt eller indirekt påverkar plausibiliteten av den bild av urkristendomen som formhistorien utgår från: kritik av analogierna från traderingen av folk-lore (Boman), utforskningen av antik och judisk praxis för tradering i skolorna, i mästare-lärjunge-relationen, och i skriftlörd transmissionsteknik (Gerhardsson). Alltifrån Stendahls avhandling "The School of St. Matthew" 1954 finns också en svällande litteratur om hur evangelierna också måste ses som resultatet av ett långvarigt, *lärt* arbete.

Få evangelieforskare idag tillskriver Jesustraditionen en extremt låg plasticitet, dvs. de räknar inte med att Jesusorden föll färdiggjutna ur hans mun ner på evangelisternas papyrus. De ovannämnda undersökningarna kanske borde få oss att inse att det motsatta antagandet är lika orimligt. Att ge Jesustraditionen en så hög plasticitet som Theissen (och andra formhistoriker), att se den så starkt modellerad till form och innehåll av det sociala sammanhang

som bar den att ingenting av ett eventuellt ursprung hos Jesus går att finna, det är både en överdriven historisk skepsis och en obefogad homogenisering av evangeliematerialet. Men vi behöver inte välja endera av extremerna; vi behöver inte ens välja *en* grad av homogen plasticitet hos evangelieltraditionen, eftersom en av de tydligaste slutsatserna av den fortsatta evangelieforskningen just är att Jesustraditionen var *heterogen* i fråga om formbarhet. I somliga fall har evangelisterna uppenbarligen känt sig fria att omformulera traditionen, i andra har de inte gjort annat än återgivit den tradition de mottagit. Kanske kan just studier i traditionsbärandets sociologi och konkreta historia klargöra hur och varför Jesustraditionen uppvisar denna heterogenitet.

Kanske man får sluta med en önskan om att Theissens närhet till skandinavisk och särskilt svensk evangelieforskning skall leda till en fördjupning i fråga om metodiken för användning av evangelierna som historiskt material. Det skulle bli en fruktbart syntes mellan hans djärva och kraftfulla nyansats i användningen av sociologi och psykologi inom exegetiken och en mer traditionshistoriskt arbetande bibelforskning.

Bengt Holmberg

*Gemeinsame römisch-katholische/evangelisch-lutherische Kommission: Das Herrenmahl. Verlag Bonifacius-Druckerei Paderborn — Verlag Otto Lembeck Frankfurt am Main 1979, 116 s.*

*Confessio Augustana. Bekenntnis des einen Glaubens. Gemeinsame Untersuchung lutherischer und katholischer Theologen, hrsg. v. Harding Meyer und Heinz Schütte. Verlag Bonifacius-Druckerei Paderborn — Verlag Otto Lembeck Frankfurt am Main 1980, 348 s.*

Från 1965 — avslutningen av Andra Vatikan-konciliet — pågår en officiell dialog på det globala planet mellan den romersk-katolska kyrkan och de till Lutherska världsförbundet anslutna lutherska kyrkorna. En första gemensam rapport från dessa samtal publicerades 1972. Dess rubrik var "Evangeliet och kyrkan" och den citeras i internationella sammanhang oftast som "Malta-rapporten" på grund av att den slutredigerades vid ett sammanträde med den då arbetande studiekommisionen på Malta

1971. Den är också tillgänglig i svensk översättning i L. Thunberg—P. E. Persson, *Evangelium och kyrka*, Stockholm 1974 (s. 73—99).

Efter en utvärdering av dess av respektive kyrkoledningar föga uppmärksammade resultat har en ny gemensam kommission fortsatt detta arbete. Den har särskilt inriktat sig på de för relationen mellan kyrkorna viktiga problemområden som utgöres av frågorna kring nattvarden och kring kyrkans ämbete, särskilt biskopsämbetet.

Med boken "Das Herrenmahl" framlägger denna nya kommission sin första delrapport. Den egentliga kommissionsrapporten upptar dock endast 35 sidor. Återstoden utgöres dels av en rad "exkurser" kring traditionella kontroversproblem och dels av ett återgivande in extenso av en rad aktuella nattvardsliturgier. Här möter man dels den romersk-katolska mänsan i dess efter Andra Vatikankonciliet reviderade form och dels en rad lutherska nattvardsgudstjänstordningar från Tyskland, Frankrike, Tjeckoslovakien, Nederländerna och Sverige (försöksordningen från 1976). Detta hör samman med något som måste betecknas som ett synnerligen fruktbart grepp i denna rapport. Man söker så långt som möjligt knyta an till kyrkornas faktiska liturgiska praxis i stället för att ta sin utgångspunkt i på ömse håll gällande läroformuleringar. I respektive kyrkor förhåller det sig ju otvivelaktigt så att det för gudstjänstdeltagarna i första hand är liturgin som bestämmer föreställningarna om nattvarden innebörd.

Ett annat utmärkande drag är att man i stor utsträckning vid utarbetandet av den egna texten använt sig av och ofta direkt citerar redan föreliggande ekumeniska dokument, som berör frågor kring nattvarden och dess innebörd. Dit hör — förutom rapporten "Dop — nattvard — ämbete" från Faith and Order-kommissionen — texter från den franska Dombes-gruppen, från de bilaterala katolsk/anglikanska samtalen samt från den i USA förda dialogen mellan lutheraner och katoliker. Ett i detta sammanhang viktigt dokument, som dock lyser med sin frånvaro, är den s.k. Leuenberg-konkordin mellan lutheraner och reformerta i Europa från 1973. Också där behandlas nattvarden problematik av representanter för lutherska kyrkor i samtal med företrädare för en annan konfessionell familj. Detta aktualiserar ett förhållande som utgör ett genomgående problem i den långa rad av bilaterala dialoger som nu förs mellan kyrkorna, nämligen att det som framstår som resultat av samtalen med en part se-

dan inte integreras i samtalen med en annan part. Även om de överläggningar som ledde till Leuenberg-konkordin inte direkt fördes i Lutherska världsförbundets regi förefaller det egendomligt att man nu helt bortser från de resultat som uppnåtts vid samtalen med de reformerta på denna punkt.

Själva kommissionsrapporten är uppdelad i två huvudavdelningar: "Gemeinsames Zeugnis" och "Gemeinsame Aufgaben". Den första av dessa utgör ett för båda parterna i samtalet gemensamt försök att uttrycka en "nattvarden teologi". Genomgående är att man med anknytning till liturgins "genom Kristus", "med Kristus", "i Kristus" försöker bryta igenom den traditionella motsättningen mellan den lutherska synen på nattvarden gåvokaraktär med inriktning på kommunikanten och den katolska synen på nattvarden offerkaraktär med dess inriktning emot Gud. "I Kristus" tänktes båda dessa rörelseriktningar förenade och i nattvarden drages den troende in i Kristi "Hingabe" på en gång till oss och till Fadern. I detta försök till syntes mellan två i grunden motsatta teologiska traditioner möter en rad ej helt bemästrade problem. Ur exegetisk synpunkt ter det sig högst tveksamt om man i termen "paradidonaï" kan inläsa inte endast en rörelse "från Gud till oss" utan också en rörelse "från oss till Gud". Över huvud taget är det en brist i detta dokument, att exegetiska och bibelteologiska överväganden saknas — så utgår man, som om det inte fanns någon diskussion bland exegeterna, utan vidare från att Jesus "instiftat" nattvardshandlingen. I förlängningen av den försökta syntesen ligger, som framgår av de katolska kommissionsledamöternas yttrande (§ 57), den tridentinska föreställningen om nattvarden som "ein wirkliches Sühnopfer", där kyrkan samman med Kristus utgör offrets subjekt. Det övergripande schemat, "utgåendet" från och "återvändandet" till Gud, leder till sådana egendomligheter som att "förkunnelsen" i nattvarden föres in i det sammanhang där det talas om rörelsen "hin zum ewigen Vater" (§§ 29—30).

Ett av rapportens huvudord är "mysterium" och man understryker starkt nattvarden mysteriekaraktär. Därmed vinner man möjligheten att uttrycka en fundamental enighet i fråga om Kristi närvaro och samtidigt i viss mån relativisera de traditionellt kyrkoskiljande språkliga försöken att formulera och uttrycka denna närvaros innebörd. Samtidigt får termen "mysterium" emellertid en glidande karaktär och får beteckna hela frälsningshistorien och ytterst



”das Geheimnis des dreieinigen Gottes” (§ 11). Om man i ”mysteriets” centrum satt det skeende som ytterst motiverar att det i kyrkan finns ett tal om den treenige Guden, nämligen Jesu död och uppståndelse, hade säkerligen större teologisk klarhet vunnits. Om — som uppenbarligen fallet var i urkyrkan — påskens skeende och inte den senare traditionens mer eller mindre spekulativa utbroderingar gjorts till utgångs- och orienteringspunkt skulle man också ha kunnat bearbeta ”offrets” problematik på ett mera fruktbart sätt än vad som nu blivit fallet. Man kan endast ställa frågan om hur ”vi” skulle kunna bidra till Kristi död och uppståndelse för att se hur det här efter allt att döma mitt i den gemensamma utsagan om att de troende är ”i Kristus” bryter upp en bestående skiljelinje. Skall ett dokument av detta slag framstå som trovärdigt krävs det att man inte med svävande formuleringar döljer föreliggande motsättningar utan att man i stället explicit tar upp dem till diskussion och bearbetning.

Till det positiva i dokumentet hör betoningen av epiklesens centrala roll och därmed framhävandet av moment som bön, lovsång och tillbedjan. Dit hör också accentueringen av nattvardens gemenskapskaraktär — den paulinska tydningen av sammanhanget mellan det ”ena” brödet och församlingen som Kristi kropps gemenskap är påfallande bortträngd i t.ex. de lutherska bekännelseskriterierna. Här utgör den gemensamma texten en behövlig korrigerande av de lutherska traditionens koncentration på den enskilde kommunikanten. Angeläget är också rapportens framhävande av att nattvarden inte får isoleras från församlingens och kyrkans uppgift ”i världen” (§§ 38—41).

När det gäller den i detta sammanhang brännande frågan om nattvardsgemenskap mellan kyrkorna innebär det föreliggande dokumentet emellertid beklagligt nog ett steg tillbaka vid en jämförelse med ”Malta-rapporten”. Där rekommenderas gemensamt att interkommunion skulle kunna praktiseras ”vid särskilda tillfällen” liksom man också uttalade att ”förverkligandet av eukaristisk gemenskap får inte uteslutande göras beroende av ett fullständigt erkännande av det kyrkliga ämbetet” (§ 73, svenska övers. s. 95). Det som kunde sägas 1972 kan efter allt att döma ej längre sägas 1979. Egendomligt nog anknyter man ej till den tidigare gemensamma rekommendationen och när det talas om någon form av reell nattvardsgemenskap är det i det föreliggande dokumentet endast lutheraner som för ordet (§ 73). I det

närmast föregående avsnitt, som behandlar de katolska villkoren för eukaristisk gemenskap, sätts det kyrkliga ämbetet i centrum. Man hänvisar visserligen till det s.k. ekumeniska direktivet från 1967, där det sägs att en icke-katolik ”wegen ausreichender Gründe” kan ges tillträde till kommunion i mässan i nödsituationer. Men man förtiger helt att det i samma text uttryckligen sägs att en katolik i motsvarande nödsituation ”haec sacramenta petere nequit, nisi a ministro qui Ordinis Sacramentum valide suscepit”. Här utgöres det ytterst avgörande villkoret av prästens rätta vigning. Inte minst därför att nattvarden ”mysterium” i kommissionsrapporten utgör ett huvudord hade man väntat sig en diskussion om § 22 i Andra Vatikanconciliets dekret om ekumeniken, där det om de reformerade kyrkorna heter att de ”framför allt på grund av att prästämbetets sakrament saknas inte har bevarat det eukaristiska mysteriets ursprungliga och fulla väsen”. Allt det som man i rapporten gemensamt sagt om innebörden i nattvarden ”mysterium” ter sig som en illusion utan förankring i verkligheten, så snart man kommer till frågan om den rätta prästvigningens konstitutiva roll för eukaristisk realitet! Mot den bakgrunden är det beklagligt att denna problematik endast kort beröres under ”Gemeinsame Aufgaben” och att den ej heller tas upp i de informativa ”exkursioner”, som behandlar i traditionen givna konfliktpunkter som ”närvaron”, ”ex opere operato”, ”privatmässan” och kommunion under ”en” eller ”två” gestalter. Just därför att kyrkans ämbete för den katolska parten i samtalet utgör ett för ”det eukaristiska mysteriet” konstitutivt element borde detta ha utgjort ett centralt tema i dialogen om ”Das Herrenmahl”. Kommissionen har valt att ta upp ämbetsproblematiken i en separat (ännu ej publicerad) rapport.

I ”Malta-rapporten” 1972 utgjorde termen ”evangelium” ett huvudord. Den återkommer i varje rubrik och man sade då bland annat gemensamt att kyrkan som ”creatura et ministra Verbi” står ”under evangeliet” och ”i detta har ett överordnat kriterium” (sv. övers. s. 87). I den nu publicerade samtalsrapporten från 1979 saknas såväl själva termen som det med den givna överordnade perspektivet. Om man då från katolskt håll inte utan skäl kunde säga att dialogen i alltför hög grad präglats av ”lutherska” kategorier skulle man med lika goda skäl kunna konstatera att i den nu föreliggande texten ”katolska” traditionselement fått ange de övergripande synpunkterna. Det före-

faller svårbegripligt att man i den nya samtalsomgången ej tagit till vara erfarenheterna från de intensiva samtal som ledde fram till "Malta-rapporten". De i den redovisade resultaten borde ha kunnat öppna fruktbara infallsvinklar till de problemområden som nu ställs i centrum: nattvarden och ämbetet.

Det finns en förbindelseinje mellan den gemensamma studiekommisionen och det 1980 utgivna kommentarverket "Confessio Augustana. Bekenntnis des einen Glaubens" i den meningen att initiativet till detta banbrytande arbete kom från professor Heinz Schütte, som jämte professor Vilmos Vajta fungerar som kommissionens sekreterare (se H. Schütte, Zur Möglichkeit einer katholischen Anerkennung der Confessio Augustana, i Katholische Anerkennung des Augsburgischen Bekenntnisses?, Frankfurt am Main 1977, s. 52). Det gällde att som ett led i den då aktuella diskussionen om ett katolskt "erkännande" av CA och som ett tungt vägande bidrag till CA:s 450-årsjubileum pröva om en gemensam katolsk/luthersk förståelse av denna bekännelseskraft var möjlig.

Den metod man valt för arbetets gång är att samla upp CA:s innehåll i tio problemkomplex, som alla — med ett undantag — behandlas av en luthersk och en katolsk forskare på så sätt att båda tillsammans står för den slutliga utformningen av sitt bidrag (undantaget är "Mönchtum", där fyra olika författare står för var sitt avsnitt). Vid diskussionen av CA:s text har man tagit hänsyn till förhistorien (den fornkyrkliga och medeltida traditionen, Luthers teologi) samt till Apologin, medan den följande lutherska bekännelseutvecklingen vanligen lämnats utanför blickfältet. Avsikten har varit att nå fram till en så långt möjligt gemensam förståelse av CA i dess historiska kontext samt att sätta resultaten av detta arbete i relation till den aktuella ekumeniska dialogsituationen.

Arbetets egentliga kommentardel föregås av två längre uppsatser av mera principiell karaktär om CA:s betydelse för lutherdomen och dess förhållande till den romersk-katolska kyrkan (Wenzel Lohff) och om innebörden av "bekännelse" och "bekännelsegemenskap" från katolsk utgångspunkt (Walter Kasper). Lohff framhäver att det "nya" med CA utgöres av att kategorin "evangelium", som återfinnes i såväl Skrift som tradition, framstår som det avgörande kriteriet för kyrkans lära och liv. Därmed avses inte ett "depositum" av lärosatser utan ett skeende genom vilket den helige Ande (enligt Lohff utgör artiklarna 5—19 en enda lång utveckling av de fornkyrkliga bekännelser-

nas tredje artikel) via förkunnelse och sakrament förmedlar Kristi rättfärdighet. Egendomligt nog använder Lohff dock genomgående den mot CA ("reine" Lehre) stridande formuleringen "rechte Lehre" (s. 1, 2, 15, 16), något som snarast leder tanken i riktning mot just "lärosatser". "Rent" står i CA och Apologin som motsats till "orent", "blandat" och riktar sig mot den för evangeliet förödande sammanblandningen mellan "lag" och "evangelium". Denna för en historisk förståelse av CA grundläggande problematik träder därmed på ett anmärkningsvärt sätt i bakgrunden. — Kasper tar sin utgångspunkt i den för båda parter gemensamma fornkyrkliga bekännelsen och konstaterar att det för Luther nya var att denna sågs ur ett nytt perspektiv: "evangelium" med koncentration på den enskildes frälsningsvisshet, "pro me". Utvecklingen på katolskt håll från och med Tridentinum innebar att man som motvikt till detta accentuerar "evangelium in ecclesia" och därmed lika ensidigt hamnar i en koncentration på kyrkan som "Amtskirche" med utmyning i Första Vatikanconciliets dogm om den påvliga ofelbarheten. Vägen ut ur detta dilemma ser Kasper bestå i att göra allvar av att bekännelsen inte uttrycker en tro på "läror" utan på "Gud" själv. Kristen tro är en tro "samman med" kyrkan men kan inte vara en tro "på" kyrkan. Han finner i CA en grundintention i riktning mot en samhörighet mellan "bekännelse" och "bekännelsegemenskap" och denna kan "aus heutiger historischer und theologischer Sicht als katholisch anerkannt werden" (s. 43).

I den första av de till den egentliga kommentaren hörande uppsatserna, "Gott, Jesus Christus, Wiederkunft Christi", behandlas art. 1, 3 och 17 i CA (Karl Lehmann/Horst Georg Pöhlmann). Man betonar — gentemot kritiska invändningar mot arvet från antiken i de trinitariska och kristologiska formuleringarna — att de skall ses i ett soteriologiskt sammanhang. I fråga om art. 3 gör man den riktiga iakttagelsen att den formulerats utifrån Luthers "Kondeszendentztheologie" i uppgörelse med Zwinglis "Transzendentztheologie" (s. 58). Samtidigt försvaras den latinska textens assumptio-kristologi ("assumpserit humanam naturam", som saknar motsvarighet i den tyska textens "dass Gott der Sohn sei Mensch geworden") som en formel som bäst uttrycker den för Luther typiska accenten på personens enhet (s. 64). Då, som bl.a. Wilhelm Maurer påvisat (senast i Historischer Kommentar zur Confessio Augustana II 1978, s. 30), hela det föreställningskom-

plex som hör samman med "assumptio" är helt främmande för Luther verkar den anförda argumenteringen föga övertygande. Man saknar här en fördjupad diskussion av möjligheten att det mitt i den för Zwingli, Luther och deras motståndare gemensamma receptionen av det kristologiska dogmat skulle kunna finnas en grundläggande olikhet också mellan Luther och den "katolska" traditionen i fråga om förstäl- sen av detta dogma. Därmed skulle den nu alltför lättvunna slutsatsen att man i de kom- menterade artiklarna kan tala om "eine unge- brochene Mitte des gemeinsamen christlichen Glaubens" (s. 78) ha problematiserats. Vad det djupast sett rör sig om är sambandet mellan kristologi och rättfärdiggörelselära i CA. En nackdel med den metod som valts i denna kom- mentar är att denna typ av övergripande och för förstälsten av texten viktiga frågor skjuts undan genom att dessa teman behandlas var för sig och av olika författare.

I kommentaren till CA 2, "Sünde und Erb- sünde" (Wilhelm Breuning/Bengt Hägglund), tas utgångspunkten i Luthers behandling av detta tema. När det gäller de två punkter, som redan då och sedan alltfört framstått som kon- troversier, frågan om "concupiscentia" och om syndens förblivande efter dopet, hänvisas till att man redan i förhandlingarna i det s.k. fjortonmannakottet vid riksdagen i Augsburg nådde en konsensus om att det — som Eck då uttryckte det — rörde sig om "eine neue Form zu reden" och att man trots detta kunde vara eniga i den "sak" det gällde att uttrycka (s. 91). Den tyska texten till CA 2 och vidareutveck- lingen av den i Apologin erbjuder därmed grundvalen för en samsyn, i synnerhet om man tar i beaktande att Melanchthon faktiskt an- knyter till Bonaventura och Thomas av Aquino samt att de "skolastiker" som angrips återfin- nes inom den nominalism, som aldrig slog ige- nom i den följande traditionen. Därmed nås en punkt, där teorin om arvsyndens som en "brist" konvergerar med föreställningen om den natur- liga människans "oförmåga" att tro ("keinen wahren Glauben an Gott von Natur haben kön- nen", CA 2; den tyska texten) och vägen öpp- nas till den gemensamma uppgiften: "die von der klassischen christlichen Tradition vertretene Anthropologie in ihrer Tiefendimension zu ihrem Recht kommen zu lassen" (s. 103).

I "Rechtfertigung — Glaube — Werke" (Gerhard Müller/Vinzenz Pfnür) behandlas den för hela CA avgörande och centrala problema- tiken kring rättfärdiggörelsen, det klassiska kontrovers temat alltsedan 1500-talet. Utgångs-

punkten tas i konstaterandet att det här inte rör sig om en isolerad läropunkt utan om den "articulus stantis et cadentis ecclesiae", utifrån vilken allt annat skall förstås. I den noggranna begreppsanalys, som sedan följer, ges en mäs- terligt knapp sammanfattning av resultaten i Vinzenz Pfnürs grundliga och epokgörande ar- bete "Einig in der Rechtfertigungslehre?" från 1970. Klart visas hur udden i den lutherska rättfärdiggörelseläran riktar sig mot semipela- gianska tendenser i nominalistisk teologi och hur man i Tridentinums fördömanden utgår från en tolkning av den lutherska positionen som visar sig utgöra en feltolkning utan grund i bekännelsen. Då man från ömse håll kört fast i missvisande uppfattningar av motpartens egentliga position blir denna centralt konfes- sionskiljande polemik egentligen "gegenstands- los" (s. 129). De accentskillnader, som förelåg 1530, ses som ekvivalenta med de olikheter som alltid tycks föreligga mellan teologer. Samtidigt observeras med rätta att om en gemensam överprövning av de s.k. missbruksartiklarna inte leder till lösningar som båda sidor kan to- lerera, då ifrågasätts också en konsensus om "läroartiklarna" eftersom de förra utgår från evangeliet om rättfärdiggörelsen genom tron som det allt överordnade kriteriet (s. 137). De- ta förhållande utgör ett alltfört gällande me- mento gentemot alltfört snabba konstateranden att man de facto i dag skulle ha uppnått en reell enighet på denna för hela den lutherska bekännelsen avgörande punkt.

Med "Die Bischöfe und der Dienst des Evan- geliums" (Avery Dulles/George Lindbeck) kom- menteras CA 5, 14 och 28 och därmed tar man upp den i nuläget centrala kontroversfrågan om kyrkans ämbete. Ett friskt grepp utgör det att man inte — som vanligen sker — startar med art. 5 utan i stället med art. 28, som ju utarbetades tidigare än och oberoende av art. 5. Därmed ställs biskopsämbetet i centrum för övervägandena på ett sätt som avviker från det vanliga men som otvivelaktigt överensstämmer med situationen 1530. Frågan gällde med andra ord inte om ordningen med biskopar var en god ordning i kyrkan utan; eftersom det fanns biskopar — vad utgjorde deras egentliga upp- gift? Här kommer man fram till att "die Lehre der CA eine eingeschränktere Sicht von der Reichweite bischöflicher Leitungsgewalt auf den Gebieten von Gottesdienst und Disziplin widerspiegelt, als das in der römisch-katholischen Kirche anerkannt wurde" (s. 148). Det finns dock välgrundad anledning att ställa frå- gan om man med detta kvantitativt oriente-

rade betraktelsesätt ("mer" eller "mindre" av "Leitungsgewalt") inte snarare fördöljer än klargör var olikheterna går i dagen. Här — som för övrigt i hela denna uppsats — efterlyser man en klarare analys av sambandet mellan rättfärdiggörelselära och ämbetssyn. Den genomgående tendensen går ut på att CA på alla de punkter, där man ej går in på i ämbetsfrågan aktuella kontroversområden (påveämbetet, relationen mellan det allmänna prästadömet och det särskilda ämbetet, ordinationens sakramentala karaktär av en character indelebilis osv.), i princip är "öppen" för den utveckling som ägt rum inom den romersk-katolska kyrkan. Uttryckligen anges som överordnad hermeneutisk princip att CA skall tolkas "möglichst katholisch" (s. 154) och man saknar i denna del av kommentaren det drag som utmärker de andra, nämligen strävan att "förstå" CA utifrån de positioner som möter i samtida skrifter av Luther. Hade man följt den regeln också i detta sammanhang hade den samlade bilden av ämbetsproblematiken blivit betydligt mer komplicerad och en konsensus långt mera tveksam än vad som nu blir fallet.

Av en annan karaktär är bidraget "Die Auffassung von Kirche im Augsburgischen Bekenntnis" (Harding Meyer/Heinz Schütte). Här understrykes med all önskvärd klarhet hur evangeliet "in seiner reinen und unverfälschten Gestalt" (s. 170) utgör det för CA:s kyrkoupfattning konstitutiva (här möter också genomgående det korrekta "reine" Lehre, så s. 169, 170, 174, 177, 190; jfr. vad som ovan anförts betr. bidraget från Lohff). Detta kommer inte minst till uttryck i tolkningen av den för CA 7 centrala formuleringen "satis est", det som är "nog" för kyrkans sanna enhet och vad som därmed också "icke är nödvändigt". Övertygande påvisas att det här inte är fråga om något slags allmänt ekumenisk "öppenhet" mot olika kyrkkoordineringar. Det rör sig inte om "ökumenische Freiheit" utan om "christliche Freiheit", det vill säga den för frälsningen helt avgörande friheten från varje lag och lagrättfärdighet. "Satis est" och "nec necesse est" i CA 7 är därmed i första hand inte en ekklesiologisk utan en soteriologisk utsaga. Det handlar om hur man blir rättfärdig inför Gud: "nur diejenigen Dinge dürfen als Zeichen und konstitutive Elemente der Kirche gelten, die das Heil, die Rechtfertigung sola gratia, sola fide vermitteln" (s. 185). Detta innebär alls inte någon likgiltighet för kyrkliga strukturer och kyrklig läroauktoritet, men det betyder att "evangelium" framstår som "Prüfstein", "Kriterium

und Grenze" för varje auktoritet i kyrkan (s. 195). Man hänvisar bl.a. till att detta CA:s huvudbegrepp möter inte mindre än femton gånger i art. 28, som ju behandlar biskopsämbetet. Därmed utgör denna uppsats ett nyttigt korrektiv till den ovan redovisade uppsatsen om ämbetsfrågan i CA.

Därpå följer "Die Sakramente: Taufe und Abendmahl" (Erwin Iserloh/Vilmos Vajta). Inledningsvis möter det viktiga påpekandet att "Zeichen" i CA:s sammanhang inte endast syftar på "elementen" utan på deras förening med sakramentsordet i en liturgisk handling (s. 201 f). Inte minst med hänsyn till vad som ovan sagts om försöken att nå en konsensus i dokumentet "Das Herrenmahl" vänder man sig med intresse till hur man i den gemensamma kommentaren till CA kommer till rätta med frågan om nattvardens "offer"-karaktär. Redan "Confutatio" såg här en avgörande skiljepunkt och i Apologin (art. 24) behandlas frågan utförligt och polemiskt av Melanchthon. Kommentaren påpekar att båda parter 1530 var bestämda av en nominalistisk problemställning, där mässan såsom "memoria" inte hade någon offerkaraktär, denna tillkom genom ett nytt moment, offerandet av Kristi lekamen och blod. Detta måste avvisas utifrån reformatorernas syn på Kristi ena och för alla tider fullkomliga offer (s. 214). Även om den lutherske kommentatorn utifrån Apologins tal om eukaristin som ett tack- och lov-offer söker se samman detta med "die Ganzheit der Messe" kvarstår för den katolske kommentatorn att en sakramental representation av Kristi en gång för alla framburna försoningsoffer svårligen kan begrundas utifrån kyrkans "Dankopfer" (s. 216). Här förefaller det icke vara möjligt att tolka beaktelsen "katholisch". Med större framgång angripes problemet om "ex opere operato"-föreställningen, där den reformatoriska polemiken visas återgå på ett missförstånd som svårt skadat möjligheterna till samtal mellan konfessionerna. I fråga om kommunionen under en eller båda gestalterna hänvisas till den möjlighet till det senare som öppnats genom Andra Vatikan-konciliet, men när det gäller "privatmässan" konstateras att skiljelinjerna kvarstår.

Botsakramentet får en egen behandling, "Busse und Beichte" (Holsten Fagerberg/Hans Jorissen), något som ter sig naturligt då detta var en punkt där Tridentinum direkt belade en formulering i CA (art. 12) med anatema (se Denzinger-Schönmetzer 1704). Efter en instruktiv redogörelse för utvecklingslinjer i den medeltida botläran och för sambandet mellan den

lutherska rättfärdiggörelseläran och den nya förståelsen av botens innebörd konstateras att det sakligt sett finns en långt djupare överensstämmelse än de skilda terminologierna tycks ge vid handen: "Was Melanchthon exakt bekämpft hat, ist vom Tridentinum so nicht verurteilt, und was das Tridentinum unter das Anathem stellt, hat Melanchthon so nicht gemeint" (s. 252).

Medan "Dienst der Heiligen" (Georg Kretschmar/René Laurentin) närmast går ut på att katoliker och lutheraner på detta område har nyttiga frågor att ställa till varandra har tydligen "Mönchtum" varit en hårdare nöt att knäcka. Här har det behövts fyra olika författare, som redovisar sina synpunkter var för sig. Bernhard Lohse kommer från det aktuella debattläget till att de hårda omdömena i CA 27 i dag inte längre kan upprätthållas och att "das Mönchtum" också från lutherskt håll måste ses som "ein legitimer Weg für den Christen" (s. 292). Från katolskt håll (Friedrich Wulff) klargöres att ordenslivet ej längre ses som "fullkomlighetens stånd" och att CA:s kritik ej träffar dagens praxis i den katolska kyrkan. Som avslutning på den egentliga kommentardelen möter en teologiskt innehållslös uppsats, "Weltliches Regiment und Beruf in der Confessio Augustana" (George W. Forell/James F. McCue).

Under samma rubrik som arbetet i dess helhet möter slutligen som "Ergebnis der Studienarbeit" en rad i tesform uppställda och av de 24 författarna enhälligt antagna konstateranden. Om man ser tillbaka på de bakomliggande 450 årens ofta våldsamma polemik ter det sig närmast som ett under att man nu gemensamt kan säga "dass wir im Rückgriff auf das Augsburger Bekenntnis ein gemeinsames Verständnis der Mitte des christlichen Glaubens erreicht haben" (s. 333). Detta gäller inte endast trinitetslära och kristologi utan även så omstridda punkter som rättfärdiggörelsen, läran om synden, botläran och i stor utsträckning också nattvardsläran. De öppna frågor, där differenser kvarstår, gäller synen på kyrkan och kyrkans ämbete såväl som problem som aktualiserats av utvecklingen inom den romersk-katolska kyrkan efter 1530: påveämbetets roll, Mariadogmerna. Uttryckligen säges att man med "das gemeinsame Verständnis der Mitte des christlichen Glaubens" avser den gemensamt vunna förståelsen av CA:s lära om rättfärdiggörelsen (s. 336). Något oklart blir det vad man egentligen avser, när man visserligen säger sig ha återfunnit CA som "Bekenntnis des einen Glau-

bens", men samtidigt finner att "wir die Confessio Augustana nicht als gemeinsames Bekenntnis dieses einen katholischen Glaubens sprechen können" (min kursivering). Formuleringen visar att åtskilligt återstår att samtala om, innan hela arbetets anspråksfulla rubrik får full täckning. Att man över huvud taget kunnat nå så långt i fråga om en gemensam tolkning som skett — något som endast för några år sedan av många skulle ha uppfattats som en onåbar utopi — visar den fundamentala betydelsen av ett gemensamt historiskt arbete med en i nusetituationen viktig text. Parallellen med det för varje ekumeniskt genombrott avgörande historiskt-exegetiska arbetet med bibeltext ger sig själv. Med detta kommentarverk — oundgängligt för var och en som nu vill sätta sig in i CA — har man visat hur fruktbar denna metod kan vara också när det gäller texter från kyrkornas trots alla motsättningar gemensamma tradition.

Per Erik Persson

## KYRKOHISTORIA I BRYTNINGSTIDER

En forskningsöversikt

Tore Nyberg: *Skt Peters efterföljere i brytningstider. 1979. (Odense studies in history and social sciences. 58. Odense universitetsforlag.) Odense.*

Consuetudines Lundenses: *Stattuter for karnikesamfundet i Lund c. 1123. Udg. af Erik Buus. (Det danske sprog- og litteraturselskab. C. A. Reitzels boghandel.) Köpenhamn 1978.*

Matts Dreijer: *Det åländska folkets historia. I: 1. Från stenåldern till Gustav Vasa. Mariehamn 1979.*

Lars-Olof Larsson: *Dackeland. Malmö 1979.*

### 1.

Ordet "brytningstid" hör till de begrepp, som numera ganska ofta återkommer i den historiska vokabulären. Innebörden både kan och bör diskuteras.

Den svenske historikern Tore Nyberg är numera verksam i Odense i Danmark. I sin undersökning om *Skt Peters efterföljere i brytningstider* har han aktualiserat just en sådan diskussion. För Nyberg innebär begreppet "brytningstid" en oerhört omvälvande process. Mycket få tidsepoker kan utifrån Nybergs ut-

gångspunkt göra sig förtjänta av ett sådant epitet.

När Nyberg i sin studie använder sig av begreppet "brytningstid" om den kyrkohistoriska utvecklingen under högmedeltiden, menar han därför, att denna tidsepok kännetecknades av starka omvälvningar på olika plan. Dessa omvälvningar fick i sin tur stora konsekvenser för påvedömet: det framgår ju redan av bokens titel att det är just detta som står i centrum för hans intresse.

Avgörande för Nyberg är här att den storpolitiska utvecklingen hade fört med sig ett sönderfall av den universella politiska enhet, som hade det antika imperiet som modell. I stället hade en stark politisk partikularism uppstått i Västeuropa, både inom och utom det högmedeltida kejsardömet — som i sin tur var relativt löst sammanfogat efter i huvudsak feodalrättsliga principer. En liknande partikularism fanns enligt Nyberg också inom kyrkoorganisationen. Han ägnar sålunda relativt stort utrymme åt hur den medeltida episkopalismen kunde framstå som en företrädare för starka tendenser i denna riktning.

Dessa partikularistiska strömningar ledde alltså enligt Nyberg fram till ett sammanbrott för det tidigare samhället med sina rötter i den antika föreställningen om ett universellt imperium under kejsarens ledning. Denna utveckling fick när det gäller kyrkoorganisation och påvedöme bl.a. till följd, att de högmedeltida påvarna själva gick in i det vacuum som hade uppstått och därmed själva iklädde sig en sorts kejsarroll: någon annan bärare av en sådan övernationell auktoritet fanns ju inte längre. Detta förde med sig en helt ny utgestaltning av påvedömet och innebar något av en revolution i förhållandet mellan andlig och världslig maktutövning. Och det är just denna revolution som för påvedömet enligt Nyberg kännetecknar och innebär den stora brytningsperioden. Omstruktureringen av påvedömet och påverollen fick i sin tur en rad konsekvenser för det teologiska och kyrkorättsliga tänkandet och för kyrkans hela agerande. Påven framstår nu som Kristi egen ställföreträdare och kräver överhöghet över världsliga furstar och riken, kardinalkollegiet blir en sorts kyrkostyrelse för den påvliga gudsstaten osv.

Nybergs framställning är ett försök till *synthes* av hans egna forskningar och andra tidigare forskningsresultat. Målsättningen är att försöka ge en helhetsbild av den utveckling, som leder fram till påvedömet och kyrkoorganisationens nya framtoning och utgestaltning under

högmedeltiden. Undersökningen har hela tiden sitt centrum och sin utgångspunkt i Rom, apostlafurstarnas stad, sätet för den antike kejsaren — och för S:t Petri efterföljare. Med denna utgångspunkt analyserar och beskriver Tore Nyberg de stora övernationella kyrkopolitiska skeenden, där det högmedeltida påvedömet spelade en huvudroll. I förlängningen möter också de kyrkliga ambitionerna att nå ut till Europas ytterkanter, bl.a. då till Sverige och övriga Norden.

Med sin undersökning vill alltså Nyberg göra en syntes av en lång rad partikulära och ibland rapsodiska trådar och forskningsansatser. Detta får till följd, att framställningen blir mycket bred: det är i detta sammanhang inte möjligt att försöka teckna eller analysera de många parallella och divergerande linjerna. Denna breda uppläggning gör att undersökningen ibland blir svårgräpbar och svåröverskådlig. Å andra sidan är sammanställningen av de många sammanhangen något av bokens styrka. Den innebär bl.a., att den nordiska kyrkohistorien hela tiden har sin förankring i centrala kyrkopolitiska frågeställningar och sätts i relation till de övergripande internationella sammanhangen.

När det gäller Sverige är detta perspektiv till stor del nytt och under alla omständigheter nyttigt. Den traditionella kyrkohistoriska provinsialismen är borta. I stället öppnas fönster mot den storpolitiska och kyrkopolitiska utvecklingen i högmedeltidens Europa, och rötterna förs tillbaka ända till Rom. Utvecklingen i Norden får på så sätt rimliga proportioner och perspektiv öppnas, som ofta har förbisetts eller felbedömts.

Det nya med boken är inte i första hand enskildheterna. Det är i stället Nybergs försök att utifrån sina infallsvinklar och problemställningar smälta samman egna och andra forskares resultat till en enhetlig framställning. Arbetet är därför också en informativ forskningsgenomgång av mycket av vad som under senare år har skett inom den engelska och kontinentala forskningen kring högmedeltidens kyrkohistoria.

Det säger sig självt att mycket inom Nybergs breda framställning kan och måste bli föremål för diskussion och kanske alternativa lösningar. På många punkter är det frågan om en forskningsansats, som får följas upp med detaljstudier på konkreta områden. Det ligger också i sakens natur, att en koncentrerad framställning kring ett geografiskt och kronologiskt mycket brett forskningsområde aldrig kan bli fullständig. Själv skulle jag kanske ibland ha valt

andra linjer och problemställningar än Nyberg: bland annat tror jag att det är möjligt att vinkla hans i och för sig förtjänstfulla framställning om den högmedeltida klosterrörelsen på ett annat sätt. Här återstår ännu viktiga frågor att besvara, t.ex. om klosterrörelsens påverkan på den gregorianska reformrörelsen och den nya påverollen från högmedeltiden.

I övrigt kan man hoppas, att Nybergs nya infallsvinklar och större perspektiv kan föra in också den nordiska forskningen på nya banor. Oavsett om hans teser på alla punkter kan upprätthållas eller inte, har de värde redan genom att de har formulerats. Viktig för den svenska kyrkohistoriska forskningen är också insikten om att det finns ett stort och värdefullt källmaterial utanför de nordiska arkiven, källor som kan kasta nytt ljus också över utvecklingen under nordisk medeltid. Nyberg aktualiserar många frågor, som utifrån nordiska förhållanden bör bli föremål för förnyat studium. Det gäller bl.a. den nordiska missionen, uppbyggnaden av de nordiska kyrkoprovinserna, ordnarnas roll och konkurrensen mellan olika kyrkliga (missions)centra.

När det gäller Nybergs disposition och pedagogisering av sin framställning tror jag att boken hade vunnit på om de stora linjerna inte fullt så ofta hade brutits sönder av ibland ganska utförliga detaljstudier. Det gäller inte minst de två avsnitten om staden Rom och den romerska bakgrundsmiljön (s. 12 ff., 65 ff.) och och cisterciensabboten Joakim av Fiores tolkning av Johannes uppenbarelsebok med tillhörande profetior om "Andens och munkarnas nya tidsålder". I båda fallen rör det sig om ett mycket intressant material. Men detaljanalyser av detta slag ger här ett onödigt splittrat intryck. Jag är medveten om att dessa avsnitt spelar en central roll för Nyberg. Ändå tror jag att framställningen hade vunnit på, om detaljanalyserna hade presenterats på annat sätt, t.ex. i exkursform. Sedan hade huvudresultaten från dessa specialundersökningar kunnat arbetas in i den löpande framställningen. Även på en del andra punkter tenderar de stora linjerna ibland att fördunklas av alltför mycket detaljer. Detta gör det ibland onödigt svårt för läsaren att hålla fast vid den röda tråden.

Nybergs undersökning är väsentlig för den nordiska medeltidsforskningen, dels genom sina resultat och teorier, dels genom att den öppnar nya fönster och perspektiv för framtiden. Flera av Nybergs uppslag och teser knyter också naturligt an till andra medeltida problem, som på senare år har diskuterats inom forskningen.

## 2.

Det hör till de stora förtjänsterna med Nybergs undersökning, att han på allvar aktualiserar frågan om den högmedeltida klosterrörelsen och dess betydelse. När det gäller Norden finns det mycket som talar för, att de iro-keltiska munkarna och deras efterföljare bland de engelska och senare kontinentala benediktinerna haft en långt större betydelse för missionen än vad man tidigare anat. Också i ett brett internationellt perspektiv kom klosterrörelsen och klosteridealen under högmedeltiden att påverka det storpolitiska och kyrkopolitiska skeendet på ett betydelsefullt sätt.

Ett typexempel på hur klostertänkandet påverkade kyrkoorganisationen i stort har vi i *kapitelinstitutionen*. Redan från 600-talet finns exempel på hur man på stiftsplanet försökte bygga upp kollegier kring domkyrkan efter monastiska förebilder. En viktig roll för den framtida utvecklingen kom den bekanta Aachenregeln från 816 att spela. Med Clunyreformen och den högmedeltida klosterrörelsen kom sedan det kyrkorättsliga kravet på att biskopen — liksom abboten — skulle väljas av detta kapitel vid stiftets domkyrka utan lekmannainblandning. För nordiskt vidkommande blev åtminstone från 1100-talet upprättandet av kapitel vid domkyrkorna och s.k. kanoniska val av biskop vid dessa kapitel huvudpunkter när det gäller de kyrkorättsliga signalerna. Frågan drevs hårt inte minst av den påvliga legaten Wilhelm av Sabina vid mitten av 1200-talet.

Men redan dessförinnan förekom kapitel i nordiska stiftsstäder. Av mycket stort intresse är då tillkomsten och organisationen av *kapitlet i Lund*. Det är en händelse som nästan ser ut som en tanke, att den danske forskaren *Erik Buus* nästan samtidigt med Nybergs undersökning publicerat en nyutgåva av statuterna för kaniksamfundet i Lund, de s.k. *Consuetudines Lundenses* (Det danske sprog- og litteraturselskab, Köpenhamn 1978). Dessa statuter återfinns i den handskrift på Lunds universitetsbibliotek, som oegentligt går under benämningen *Necrologium Lundense*. 1923 gavs detta material ut av *Lauritz Weibull* — i detta sammanhang kan f.ö. hänvisas till Weibulls intressanta uppsats "Nekrologierna i Lund, Roskildekrönikan och Saxo" i *Scandia* 1928.

Nyutgåvan av Erik Buus utgörs inte bara av en noggrann och källkritiskt genomarbetad utgåva av själva texten till Lundakapitlets första kända regler. Boken är också försedd med en "Almindelig indledning", som i långa stycken

har karaktären av en värdefull historisk undersökning. Denna "inledning" är också med tanke på en internationell läsekrets försedd med tysk parallelltext.

Inledningen består av två huvuddelar. Den första är i huvudsak ax textkritisk och text-historisk art. Här diskuterar Buus bl.a. reglernas förhållande till statuterna för augustinklostret Marbach i Elsass, till Aachenstatuterna och till Benedikts klosterregel. I anslutning till detta berör Buus frågan om Lundakollegiet är att betrakta som ett "munksamfund" eller inte och tar också till behandling upp distinktionen mellan "regulära" och "sekulära" kapitel. I anslutning till Buus kan man på den senare punkten hävda, att denna distinktion inte är särskilt relevant för den tid då kaniksamfundet i Lund uppstod. Men viktigt är, att Buus med hjälp av historisk-textkritiska metoder kan klargöra de lundensiska statuternas släktskap med andra regelsamlingar, som går tillbaka till klosterlivet.

I sin andra huvuddel tar Buus upp andra viktiga frågor, som hänger samman med den högmedeltida klosterrörelsen och det gregorianska reformprogrammet: frågan om kapitlets organisation, om de olika ämbetena och om biskopens relationer till kaniksamfundet. Buus visar här, hur reglerna för biskopsvalet i kapitlet innebär ett direkt övertagande av Marbachstatuternas bestämmelser om prostval. Formerna för det kanonisk-rättsliga valet av biskop vid stifts kyrkans kapitel återgår alltså direkt på tillsättningsförfarandet inom klostertraditionen. I själva verket är reglerna för kaniksamfundet i Lund på punkt efter punkt ett intressant exempel på hur man på domkyrkan och stifts kyrkan försökte tillämpa väsentliga moment från klosterväsendet. I sin sammanfattning (s. 102 f.) betonar också Buus, att talrika passager i texten härstammar från Benedikts *regula*, bl.a. då från de s.k. Rufusstatuterna och från Cluny. De har emellertid gått vägen över Marbachtexten. Det är mot denna bakgrund också naturligt, att klosterrörelsens främste företrädare i Norden under 1100-talet — ärkebiskop Eskil — aktivt bidrog till att kaniksamfundet i Lund utvidgades genom nya prebenden.

*Consuetudines Lundenses* och Buus' inledning är m.a.o. ett konkret belägg för klosterrörelsens stora betydelse för den högmedeltida kyrkoorganisationen i stort. Liksom Nybergs undersökning utgör den nya utgåvan av de lundensiska kapitelreglerna med Buus' kommentarer en värdefull startpunkt för den nyorientering som måste komma inom den kyrko-historiska forskningen kring den tidiga medeltiden och högmedeltiden i Norden.

## 3.

I flera sammanhang kommer Tore Nyberg i sin undersökning in på förhållandena i Norden under missionstidevarvet. Han behandlar då också (s. 39 ff., 93 ff.) problematiken kring de folk och länder, som återfinns i källmaterialet kring kristnandet. Här har man tidigare inom forskningen i många fall diskuterat vilka nordiska folkslag och områden som egentligen avses i de ibland ganska kryptiska och stereotypa källnotiserna. Det har då bl.a. gällt beteckningar som "grönlänningar", "hälsingar", "islänningar" och "farriar". Utgår man från de folkslag som numera avses med dessa benämningar, skulle flera uppgifter i diplom och berättande källor framstå som falskari. Alternativet till förfalskningshypotesen skulle vara, att vissa namn på länder och folkslag tidigare har använts annorlunda än idag, dvs. åsyftat andra folk och områden. Man talar ibland inom forskningen om namn på länder och folk som har "vandrat". I andra fall har man diskuterat, om källorna har blandat ihop orter, land och folk med likartade benämningar. Typexempel på det senare är folkslag som "goter", "götar", "gutar" och "jutar", där själva ljudlikheten gör möjligheterna till sammanblandning stora. Dessutom var de verbala likheterna ofta ännu större i de latinska källorna: ibland förekommer t.o.m. identiskt lika benämningar på olika folkslag.

När Nyberg tar upp detta problem, aktualiserar han samtidigt ett nytt verk av den åländske historikern *Matts Dreijer, Det åländska folkets historia I* (Mariehamn 1979). Dreijer arbetar nämligen i sina teorier och i sin bevisföring mycket ofta just med ljudlikheter mellan olika folk- och Ortsnamn och med frågan om den s.k. "namnvandringen". I sin nya bok ägnar han f.ö. ett helt avsnitt åt en principiell diskussion om detta fenomen (s. 134 ff.).

Dreijer betraktas normalt med misstro inom den etablerade historieforskningen. Anledningen till detta är att han driver sina teser så hårt, att han ofta måste göra direkt våld på det spröda materialet. I och för sig intressanta arbetshypoteser låter han framstå som bevisbara fakta, trots att källbeläggen ofta är mer än lovligt svaga.

Också i sin nya bok om det åländska folkets historia arbetar Dreijer med en rad hypoteser som han låter framstå som bevisade resultat. Exempel på detta är hans i och för sig intressanta antagande att Åland utgjorde det fornsvenska Birka och att det var till den åländska arkipelagen som Ansgar och senare ärkebiskop



Unni kom. Som bevis använder sig Dreijer bl.a. av en runristning på ett åländskt gravkors, som han tolkar som en gravskrift över ärkebiskop Unni. Denna tolkning är omstridd bland runologerna: den accepteras av bl.a. *Ivar Lindquist*, men förnekas av andra. Under alla omständigheter beskriver Dreijer sitt åländska Birka-säte som om det vore en historisk realitet, fast det i själva verket är frågan om *en* hypotes bland flera.

Dreijers bok är en väldig sammanställning om vad man vet eller kan gissa sig till när det gäller Ålands historia från forntiden och hela medeltiden igenom. Dreijer sitter inne med en stor faktakunskap, alltifrån det arkeologiska materialet till källorna från reformationstiden. Det är synd att han inte utnyttjar sina stora kunskaper på ett riktigare sätt: som det nu är tvekar läsaren ofta om han befinner sig på historiskt någorlunda säker mark eller inte. Om Dreijer i likhet med de flesta andra historiker hade gjort en åtskillnad mellan de *fakta* han sitter inne med och sina *hypoteser*, hade han kunnat tillföra den nordiska medeltidsforskningen mycket. Som det nu är slänger historikerna i regel ut barnet med badvattnet.

Men om man försöker gå vid sidan om Dreijers mer eller mindre fantasifulla partier och i stället se till de avsnitt han på ett normalt sätt har förankrat i källmaterialet, finns mycket intressanta upptäckter att göra. Inte ens Dreijers mest aggressiva kritiker kan förneka, att Åland en gång var ett kulturellt, ekonomiskt och religiöst centrum för en del av "Baltiska havets" övärld. Till det intressanta i boken hör just diskussionerna om "namnvandringarna": många historiker är f.ö. idag beredda att ge Dreijer rätt åtminstone så till vida, som det knappast verkar sannolikt, att dagens geografiska benämningar genomgående svarar mot 1000- och 1100-talets. Även flera avsnitt om Ålands förhistoria och politiska förhållanden under högmedeltid och senmedeltid är lärorika.

Till fördelarna med Tore Nybergs bok hör, att han vågar ta Dreijer på allvar när det gäller vissa av hans teorier kring missionstidevarvet: de flesta historiker undviker denna åländska historieskrivning av rädsla att bli sammankopplade med Dreijer. När det gäller den nordiska missionen aktualiserar både Nyberg och Dreijer frågor, som inte på ett nöjaktigt sätt har behandlats inom forskningen och som måste bli föremål för vidare undersökningar. Kanske är det svårt att ibland komma så mycket längre: källmaterialet är trots allt mycket sprött. Den riktiga arbetsmodellen måste därför

givetvis vara, att försöka formulera försiktiga arbetshypoteser, som sedan lyhört får konfronteras med materialet och korrigeras i mån av behov.

Det är symptomatiskt att flera forskare som sysslat med Nordens kristnande har haft en benägenhet att hemfalla åt alldeles för tvärsäkra slutsatser trots att (eller kanske tack vare att) materialet är så bräckligt. Dreijer är inte ensam på den punkten.

#### 4.

Nyberg och Buus behandlar olika problem kring uppbyggnaden av den kyrkliga organisationen i Norden. Dreijer å sin sida börjar redan i den åländska förhistorien och följer utvecklingen ända fram till reformationstiden. Kristnandet spelar en central roll i hans framställning.

Den epok, då de nordiska folken antog den kristna tron och "seden", bör, så vitt jag kan förstå, i hög grad kunna betecknas som en "brytningstid" — även med de hårda kriterier som Nyberg arbetar med när det gäller detta begrepp. Lika naturligt förefaller det vara att applicera samma benämning på reformations-tidevarvet, då den romersk-katolska kyrkoorganisationen bröts ner och ersattes med en "reformerad" nationalkyrka. Denna utveckling måste i sin tur kopplas med faktorer av social, ekonomisk och politisk natur.

Dessa olika aspekter på 1500-talet som en omvälvande historisk brytningstid i Norden diskuteras och analyseras i en nyutkommen bok av *Lars-Olof Larsson*, lundahistoriker som numera förlagt sin gärning till Växjö och Småland. Hans nya bok, *Dackeland* (1979) är egentligen en populärvetenskaplig framställning av hans egna och andras forskningar kring Dackefejden och dess bakgrund, förlopp och resultat. Men samtidigt är uppläggningsen sådan, att boken trots sin — ur vetenskaplig synpunkt — opretentiösa framtoning utgör en sammanställning av stort värde för inte minst den kyrkohistoriska forskningen.

Genom den populärvetenskapliga inriktningen är "Dackeland" till sin karaktär annorlunda än de böcker, som här tidigare har behandlats. Det känns därför inte relevant att underkasta den någon mera inträngande granskning från kyrkohistoriska utgångspunkter. Ändå finns det alltså anledning för den kyrkohistoriska forskningen att uppmärksamma boken. Detta gäller inte minst den historisk-metodiska inledningen, där Larsson källkritiskt

analyserar källmaterial kring Dackefejden och från metodiska utgångspunkter diskuterar litteratur om Dacke. Larssons primära målgrupp är den historiskt intresserade allmänheten, och detta medför, att hans metodiska avsnitt är lättillgängligt. Det är också direkt användbart när det gäller den kyrkohistoriska metodundervisningen.

Larsson sätter i sin inledning in de politiska förhållandena i Sverige i ett stort internationellt sammanhang. Han diskuterar på ett enkelt och förtjänstfullt sätt olika faktorer, som påverkade de politiska och kyrkopolitiska skeendena under reformationstidevarvet. Efter en översiktlig teckning av Dackefejdens förlopp och konsekvenser, behandlar han så upprorsrörelsen i olika delar av sitt "Dackeland". Han utnyttjar då inte bara de berättande källorna — efter noggrann prövning av deras källvärde och relevans — utan också kameralt material, bl.a. jordeböcker och böteslängder. Genom att framställningen på så sätt förankras i det lokala källmaterialet får den trots den populärvetenskapliga ramen i långa stycken karaktär av primärforskning. Också den sammanfattande diskussionen kring Dackefejdens betydelse s. 106 ff. är av stort värde. När det gäller sammanfattningen av kyrkans ställning s. 110 f. skulle emellertid framställningen med fördel ha kunnat nyanseras: här har den populärvetenskapliga karaktären fört med sig väl schablonmässiga formuleringar.

När kristendomen en gång kom till Sverige, hade kyrka och centralmakt i mångt och mycket en gemensam kamp att utkämpa mot den starka landskapspartikularismen. Under medeltidens gång förändrades successivt konstellationerna i spänningsfältet centralmakt—kyrka—landskap. Slutfasen i utvecklingen blev, att den konservativa allmogen i bygderna till stor del gjorde gemensam sak med företrädarna för den svenska medeltidskyrkan mot en allt maktfullkomligare centralmakt. De sista faserna i denna strid tecknas i Lars-Olof Larssons "Dackeland" åskådligt och konkret i ett brett politiskt, ekonomiskt och kyrkopolitiskt perspektiv.

*Jan Arvid Hellström*

Antoon Geels: *Mystikern Hjalmar Ekström 1885—1962. En religionspsykologisk studie av hans religiösa utveckling.* 314 sid. Bokförlaget Doxa, Malmö 1980.

Antoon Geels erkänner, att studiet av Martin Lönnebos kapitel Den lutherske Hjalmar Ek-

ström i Religionens fem språk, 1975. (s. 56—86), gav honom impulsen till att skriva doktorsavhandlingen om Mystikern Hjalmar Ekström. Lönnebo hade tillgång till ca 1.000 brevsidor. Geels' detektivarbete ledde till upptäckten av nya brevsamlingar, varför han fick tillgång till ytterligare 4.000 brevsidor, som tidigare inte varit tillgängliga för forskningen. Geels är kritisk mot Lönnebos karakteristik av Ekström som schartauan och luthersk mystiker. Ekström var enligt Geels präglad av en starkt individualistisk kristen mystik, något som ju inte borde vara hinder för att klassificera honom som luthersk mystiker. Han var också öppen för inflytande från andra religioners mystik, i hans fall sufismen.

### *Källmaterial*

För en bredare allmänhet liksom för teologin och religionspsykologin har Hjalmar Ekström — före Lönnebos bidrag — varit praktiskt taget okänd. Han gav endast ut tre smärre böcker, diktsamlingen Toner och Grepp, 1912. En kommentar till Höga Visan utkom 1937. Samma år som Ekström avled, 1962, utgavs en samling av hans självavärdande brev under titeln Den Fördolda Verkstaden. I tryck finns eljest endast dikter och artiklar i olika tidsskrifter, t.ex. i Det Fördolda Livet 1924—1926, samt en artikel om Vilhelm Ekelund, som var en nära vän till Ekström. Det huvudsakliga källmaterialet är de ovan nämnda breven samt bandade intervjuer med Ekströms tre syskon.

I sin källkritik har Geels haft god nytta av G. W. Allports syn på existentiell analys av brev. Med hänsyn till brevens förtrolighetsgrad har Geels grupperat dem i personliga brev, cirkulärbrev och intellektuella brev. Då Geels tydligen insett, att indelningen inte förefaller att vara helt logisk, har han garderat sig genom att påpeka, att det finns självavärdande inslag i de intellektuella breven och personliga och/eller intellektuella inslag i cirkulärbreven. Ur religionspsykologisk synpunkt är det värdefullt att veta, att breven — med några få undantag — inte skrivits i avsikt att senare publiceras.

Brevmottagarna är likaledes för allmänheten okända personer. Dit hör Carl Flodberg, som under ca 40 år var centrum för en mystikintresserad krets i Gamla Stan i Stockholm, under flera år lykttändare, kammarskrivaren, senare tullkontrollören Henrik Schager, Maria Larson, som var portvakt på Östermalm, Emil von Schultz, jurist, senare häradshövding i Bollnäs,

sjuusköterskan på Sabbatsberg Betty Björnsson, därtill ytterligare ett 30-tal personer. Korrespondensen med von Schultz upptar t.ex. ca 130 långa brev.

### *Biografiska data*

Hjalmar Ekström föddes 1885. Fadern som var skomakare lärde sonen samma yrke. Han önskade emellertid bli präst och bedrev vissa självstudier med sikte därpå. Ekonomi och dåtidens studiesituation omöjliggjorde fortsatt utbildning. I stället genomgick han diakonutbildning på Stora Sköndal och arbetade en tid som diakon i Härnösand, som församlingsdiakon i Hönsäter nära Kinnekulle samt fram till 1916 som diakon vid ålderdomshemmet i Eksjö. Troskriser, missnöje med arbetsförhållandena och vissa samarbetssvårigheter kom honom att ge upp diakoniarbetet. 1913 gifte han sig med diakonissan Märta Bärfman, fick två döttrar.

Diakonitiden avbröts 1914—15 av en vandringsperiod, då Ekström inspirerad av vandrarpredikanten David Petander, fungerade som ambulerande predikant, en sysselsättning han måste ge upp, då situationen blev alldeles för osäker, ekonomiskt och socialt, för honom och familjen. 1916 bosatte han sig i Helsingborg, där han ägnade sig åt skomakaryrket till sin död 1962.

### *Kristen mystiker*

Bakom Ekströms yttre levnadsomständigheter har Geels lyckats avslöja en livsutveckling i Kristusefterföljelsens tecken, som bl.a. rymmer flera religiösa upplevelser av extraordinärt slag i samband med situationer, som ofta inneburit besvikelser och som alltmer ledde Ekström in på den kristna mystikens väg. Därom vittnar den oerhört omfattande korrespondensen av väsentligen självavårdande slag. Den har starka inslag av teologisk reflexion. Inte minst har den avslöjat, att skomakaren i Helsingborg under decennier i det tysta levde den stilla mystikerns liv. Att Ekström därför är ett "fall" för religionspsykologin är uppenbart.

Tre för Ekström avgörande religiösa upplevelser har Geels sökt analysera och iakttaga de psykologiska konsekvenserna av. Den första ägde rum redan i fyraårsåldern, då pojken en natt sade sig ha sett en ljusgestalt. När han sträckte ut handen för att röra vid gestalten, erfor han en stickande smärta i ena tummen och en brännblåsa utvecklades. Hela livet skall Ekström sedan ha haft en okänslig punkt i tumgreppet. Geels antar, att händelsen bidragit

att skapa en disposition för en "alternativ verklighet".

Den andra upplevelsen äger rum efter konfirmationstiden och är en gudsupplevelse vid jultiden 1901, av Ekström betecknad som en omvändelse. "Guds strålgång" bröt igenom och uppenbarade sig för honom. Han upplevde människorna genomskinliga och "liksom genomstrålade av gudomligt ljus". Denna händelse blev en vändpunkt, som ledde till en tämligen klart profilerad kristen livssyn. Den tredje är den s.k. Örkelljungaupplevelsen 1916. Efter den i stort sett misslyckade diakon- och vandrarpredikanttiden med åtföljande kriser, konflikter och försvagad hälsa upplever han under en vandring i skogen, hur Guds kärlek och vrede möts "på en enda punkt likt en eldblast". Upplevelsen har auditiva inslag. Han hör en röst som säger till honom, att hans väg hädanefter skall bli väglös. Upplevelsen som sådan och tiden därefter har starka depressiva inslag. Den leder över till Ekströms direkt mystiska livsperiod.

Impulser från kristna mystiker kom honom att tolka vissa bibliska texter, t.ex. i Höga Visan och hos Paulus i mystikens tecken. Gud, Kristus och Guds-Ordet finns överallt som immanent princip. När Guds-Ordet växer i människans hjärta, föder det vad Ekström kallar "Kristus-blicken" eller "silverblicken". Här möter en egenartad föreställning om att denna blick väcker Kristus till liv i allt som den faller på, människor, djur, även materiella ting. Genom Kristus-blickens undermakt blir allt sjudande och strålände av liv. Den frigör ett paradiskt element inom naturen. Föreställningen om en immanent gudagnista i människan — en inneboende Gud eller Kristus — har Ekström gemensam med klassiskt kristen mystik, även influerad av nyplatonismen.

Ekströms liv efter omkr. 1920 kan närmast karakteriseras med de paulinska orden "ett liv fördolt med Kristus i Gud". Guds verkstad är i det fördolda. Enligt Geels utmärks hans kristologi av parallellitet och samtidighet, något som f.ö. även Lönnebo påpekat. Jesu liv från Betlehem via Getsemane till Golgata och uppståndelsen utspelas i människans inre. (Man kan här jämföra med de kontemplativa delarna av Ignatius Loyolas *Exercitia Spiritualia*). Kristus blir också samtidig med människan genom att han lider pånytt i henne. Därför kommer kors- och lidandesmystiken att framträda, karakteriserad av sådana begrepp som utvärtes och invärtes utblottelse, lidande, stillhet, ordlös bön, rening, tomhet, självuppgivelse, avdöende,

själens mörka natt, den mystiska döden.

Höga Visan inspirerar Ekström till en allegorisk tolkning i brudmystikens tecken. Enheten mellan själen och Kristus fullbordas i stadier: avgörelsetid, utblottelsetid, förlovnings- tid, trolovning, brud- och brudgumsrelation. Spekulative föreställningar om hur den gamla människans medvetande byts ut mot Kristusmedvetande leder till användning av ett födelse- symbolikens språk, enligt vilket utblottelsen är "infödelsens stund", och "utfödelsen" i den himmelska världen kan ske redan här och nu. Detta kompletteras av en befruktnings- och havandeskapssymbolik, vilken innebär att man går "havande med Kristusbarnet".

I kapitlet mystikern Hjalmar Ekström försöker Geels finna belägg för biografiska paralleller mellan "brudens väg" och Ekströms. Det visar sig vara uppenbara svårigheter att finna tydliga bevis härför på grund av Ekströms förtägenhet om egna upplevelser. De två levnads- teckningarna av Ekström, där Örkelljungaupplevelsen beskrivs i den ena, är t.ex. inte författade av Ekström själv utan av fru Ulrika Ljungman. Om henne ger avhandlingen alldeles för knappa upplysningar för att man skall vara i stånd att göra en tillfredsställande källkritisk bedömning. Geels får nöja sig med tron, att "det kan vara rimligt att räkna med att alla väsentliga stadier på mystikens väg bygger på självupplevd verklighet". I så fall, menar han, kan Ekströms kommentar till Höga Visan ses som ett slags andlig självbiografi i förtäckt form. Brudens ödmjukhet motsvaras av vandrings- tiden. Örkelljungaupplevelsen har sin motsvarighet i en slags mystisk död, som har de- personalisationsprocessens karaktär. Här vilar forskningsresultatet på rätt bräcklig grund.

Medan Lönnebo ägnat sin uppsats huvudsakligen åt Ekströms mystik såsom den kommer till uttryck i hans kommentar till Höga Visan, så har Geels ägnat tre fjärdedelar av avhandlingen åt en så detaljrik beskrivning av Ekströms liv som diakon och vandrarpredikant, att de biografiska detaljerna tar överhanden på bekostnad av den religionspsykologiska analysen. Det är givetvis viktigt att taga fram de psykologiska förutsättningarna för de religiösa upplevelser som kan karakteriseras som mystiska, men många biografiska detaljer kunde und- varas till förmån för en djupare analys av just mystikern Hjalmar Ekström.

Geels har emellertid på ett förtjänstfullt sätt påvisat, hur nya referenssystem influerar på tolkningen av tidigare situationer och skeenden i livet, i Ekströms fall det kristet, socialt-kari-

tativa referenssystemet, Kristusefterföljelsens referenssystem och mystikens referenssystem. Efter en "alternation" av livsriktningen, som är en kognitivt och emotionellt upplevd avgörelse, omvändelse och ett genombrott av en ny och förändrad livshållning med ett nytt aktuellt referenssystem, ordnas, omtolkas och systematiseras det tidigare livsloppet. Med det av Geels använda psykologiska begreppssystemet kan det sägas, att en ny referensgrupp (en ny vänkrets, som valt den mystiska vägen och som är i behov av själavård och andlig vägledning) kommer att fungera som hans "plausibilitetsstruktur", inom vilken hans verklighetsuppfattning kan internaliseras och fortsätta att existera. Intressant nog återspeglas de personlighetspsykologiska följderna av "alternationen" också i Ekströms handstil enligt den grafologiska analys som gjorts av Gustaf Lundgren och som finns som bilaga i boken.

#### Metodik

Geels avhandling är en s.k. case-study eller case-history, dvs. en longitudinell studie och analys av en enskild människas utveckling. Med G. W. Allports klassifikation är det fråga om en idiografisk studie, dvs. uppgiften är att så noggrant som möjligt beskriva och med hjälp av empiriska metoder och teorier försöka förstå Ekströms religiösa utveckling.

Liksom fallet varit med flera tidigare religionspsykologiska avhandlingar har Geels gått så tillväga, att han skapat en teoretisk modell, uppbyggd av olika psykologiska begreppssystem eller teorier. För analys av Ekströms utveckling har han funnit skäl att göra bruk av P. Bergers och T. Luckmanns kunskapsologiska teori, kompletterad med T. Shibusanis socialpsykologiska referensgruppsteori samt Leon Festingers kognitiva dissonanst teori. Härtill ansluter sig några subsidiära teorier. William James' psykologiska aspekter på självuppgivelsen kommer i någon mån till användning. I övrigt får den amerikanska religionspsykologiska skola, som James är en av huvudmännen för och som bedömts som alltför individcenterad, stå tillbaka för de ovan nämnda socialpsykologiskt orienterade teorierna, därför att de mer beaktar individens samspel med den sociala miljön. Villiam Grönbaeks och Thorleif Petterssons forskningsresultat vad gäller minnespsykologiska aspekter på religiös upplevelse har fått vara vägledande, när det gäller att värdera och analysera Ekströms egna tolkningar av de för hans utveckling centrala upplevelserna. Speciella tolknings-

problem uppkommer, när efterbeskrivningar av religiösa upplevelser gjorts flera år senare, i Ekströms fall upp till 20 år och mera. Hjalmar Sundéns betonande av vittnespsykologins betydelse har styrt förf., när det gäller en rätt förståelse av relationen mellan brevskrivare och adressater, medan Sundéns betoning av den religiösa traditionsförmedlingens betydelse beaktats i alltför liten utsträckning.

Det skulle ha varit värdefullt, om Geels företagit en systematisk karakteristik av de arter av mystik, som företrädes av just de författare Ekström studerat, Eckhart, Thomas à Kempis, Arndt, Tersteegen, Böhme, Lopez, Guyon, Tauler, Theologia Deutsch och islamsk mystiklitteratur, för att med utgångspunkt därifrån söka finna likheter och skillnader hos Ekström.

Förf. accepterar J. B. Pratts kända definition av religion, men han undviker att ta upp Pratts mystikdefinition till granskning för att se om den är relevant. Pratt skiljer mellan en mild och extrem form av mystik. Enligt hans definition är mystik känslan av en närvaro eller en verklighet genom andra medel än vanliga perceptionsprocesser eller genom förnuftet. Anknyter man som Geels till Pratts religionsdefinition är man också skyldig att i en bok som behandlar en mystiker diskutera Pratts mystikdefinition och ta ställning till den.

Eftersom Geels ser på förhållandet mellan religion och mystik som en gradskillnad och inte en artskillnad, avskärmar han sig från t.ex. Nathan Söderbloms distinktion av oändlighetsmystik och personlighetsmystik, ett metodinstrument som kunnat vara nyttigt att använda på Ekström. Utan att närmare ta upp frågan om relationen till olika mystikbegrepp slår Geels fast, att mystikern är "en människa som på ett intensivt plan upplever en omedelbar enhet med vad han uppfattar vara den yttersta verkligheten, en upplevelse som medför både individuella och sociala konsekvenser". Eftersom modern mystikforskning är starkt fokuserad på de perceptuella processernas betydelse för upplevelseform och upplevelseinhåll, hade det varit viktigt att inte förbigå Pratts mystikdefinition med tystnad utan i stället ge skäl för ett avståndstagande från den. Att acceptera Pratts religionsdefinition och förkasta hans mystikdefinition är ingen omöjlig position i detta sammanhang.

Märkligt är att det inte fallit Geels in att den distinktion, som Ernst Troeltsch gör i kyrka, sekt och mystik tycks passa som hand i handske på Ekströms totala utveckling. Han börjar i starkt kyrkoanknuten aktivitet, diakon-

tjänsten inom Svenska kyrkan. Därefter kommer han in i en kritisk opposition till kyrka och traditionell kristendom och ger sig hän åt ett Kristusefterföljelsens ideal som utformats av Petander, närmast i sektens form. Han blir vandrarpredikant och avskiljer sig i stor utsträckning från kyrkan. I det tredje utvecklingsstadiet, mystiken, uppfattas Kristus som något helt andligt, det inre Ordet, det inre livet, ett inre skeende av lidande, självuppgivelse, vila, ett liv i den osynliga världen.

Anhopningen av huvudteorier, subsidiära teorier och distinktioner som skall användas som metodinstrument vittnar om stora ambitioner hos Geels, och man får stora förväntningar på analysen. Förf. brukar emellertid inte konsekvent och genomgående de olika teorierna och metodinstrumenten. Genom att avhandlingen till övervägande del fått en biografisk inriktning, som inskränkt den egentligt religionspsykologiska analysen av mystiken till en fjärdedel av boken, så är det närmast Festingers kognitiva dissonanst teori, som visar sig vara bäst brukbar till förståelse av Ekströms kognitiva konflikter och beslutsprocesser. Geels tycks ändå inte ha träffat helt rätt i sitt val av teorier. Fastän de är många synes de inte vara tillräckliga som instrument för analys av Ekströms livsutveckling. Personlighetspsykologin torde kunnat bli ett mer verksamt hjälpmedel.

#### *Personlighetspsykologi*

Geels vill visserligen inte utesluta personlighetspsykologiska synpunkter, men någon analys efter personlighetspsykologiska linjer förekommer inte. Geels nöjer sig med att vid några tillfällen tala om det autonoma draget i Ekströms personlighet. Men konstaterandet att en person tänker och handlar som en oberoende och självständig individ är ett tämligen trivialt påstående. Ekströms symbolvärld leder tankarna till de arketyppiska bilder som C. G. Jung analyserat. Med hjälp av Jungs kända typindelning i extrovert och introvert personlighet skulle man sannolikt kunnat påvisa, att Ekströms kastningar mellan utåtriktad diakonal verksamhet och verksamhet som vandrarpredikant samt hans inåtvända diktarfunktion, dragning till mystikerna och imaginativa upplevelser med både visuella och auditiva inslag utgjort prov på en slitning mellan extroverta och introverta drag eller tendenser i hans personlighet. Därigenom skulle vi fått ett bidrag till förståelsen av hans konfliktsituationer och orsakerna till kastningarna i kallelsens utformning.

Upprepade samarbetsvårigheter och missnöje med arbetsförhållandena trots det tydliga kallelsemedvetandet vittnar också om en brist på socialitet, som till sist förde Ekström tillbaka till skomakarverkstadens ensamhet, där han var sin egen arbetsgivare. Dock, får vi tillägga, han kompenserar sin situation med samtal i religiösa ämnen vid vänners tillfälliga besök och genom kontakt ”på avstånd” med vänner i den rätt stora korrespondencirkeln.

Av framställningen kan man sluta sig till att Ekström drivits av en stark religiös motivation, ett unikt kallelsemedvetande och en visshet om utkorelse till ett andligt ledarskap. Såväl rigida och aggressiva personlighetsmoment som böjelse för underkastelse och tillbakadragenhet, tidvis depressiva inslag på grund av konfrontation mellan dessa personlighetsdrag och miljöns tryck, torde vara förklaringsgrunder till en resignation, som innebar det introverta dragets slutliga seger. Genom hans unika personlighetsorganisation kunde livet i hans fall ta sig ett egenartat och konstruktivt uttryck, nämligen mystikens fördolda liv med Kristus i Gud och den täta brevkorrespondensen som medel i en självavårdande uppgift.

Efter läsning av Geels avhandling frågar man sig, om ändå inte Ekströms religiösa livsutveckling skulle ha kunnat belysas bättre med hjälp av personlighetspsykologiska aspekter. När en person möter motstånd och utsätts för frustration och blockering, svarar han vanligen enligt personlighetspsykologisk teori och erfarenhet med försvarsmekanismer, som yttrar sig i något eller några av följande reaktionssätt: aggression, sökande efter nya vägar för personlighetsutveckling, rationalisering, compensation, transformering av åsikter och beteenden i ”sublimera” riktning, eskapism, resignation.

Ekström vill bli präst, men prästkallet är på grund av hans bristande studiebakgrund och dåtidens studiemöjligheter stängt för honom. Han söker en ny väg för personlighetsutveckling i linje med hans motivation. Han väljer det näst bästa, att bli diakon. Men den autonoma tendensen är så stark, att han hamnar i anpassningssvårigheter. Tiden på Ersta vill han t.o.m. glömma och kallar den en ”ond dröm”. Diakontiden karakteriseras som ”en hemska tid” trots det religiösa kallelsemedvetande och socialt-karitative patos som driver honom. Han anknuter då till Thomas à Kempis och Kristus-efterföljelsens ideal rent bokstavligt, därtill förstärkt i sin strävan av ungkyrkorörelsen och Petander. Han framhärdar i personlighetsutvecklande riktning och blir i sin idealism vand-

rarpredikant. Han har gift sig, och hänsynen till hustru och barn gör situationen ohållbar ekonomiskt. En ny frustrering. Det finns nu inga nya vägar. Kallelsemedvetandet pressar honom samtidigt som den yttre situationen upplevs som stängd. Återstår endast resignationens väg, vilken försätter honom i en känsla av misslyckande med åtföljande depressiva inslag. Örkeljungaupplevelsen utlöses mot bakgrund av den starka religiösa motivation han har och det religiösa referenssystem han via mystiktraditionen tillägnat sig. En kompensationsmekanism hjälper honom att rationalisera hela misslyckandet och ”sublimera” det till något för honom och för andra positivt. Den inre vägen öppnar sig. Hela hans inre kamp och vända, frågan om yrkesval och familjeansvar, besvikelse över att den traditionella kyrkligheten så litet motsvarar Jesu evangelium och gudsricket sanna utformning, fixeringen på hela hans troskonflikt — allt detta visualiseras och tar också auditiv form. Den ”väglösa vägen” blir för honom Kristus. Mitt i resignationen och depressionen har han både psykisk och intellektuell kraft att rationalisera och sublimera misslyckandet till föreställningen om det inre ”avdöendet”. Reträkten till skomakeriyrket är ett ”forced compliance”, men det påtvingade arbetet transformeras till ”den fördolda verkstaden”. Där kunde han fortsätta att leva i sin egen inre värld i en meningsfull ”själv- och alluppgivelse”.

Örkeljungaupplevelsen omtolkas till ”andens natt”, ”själens mörka natt”, och blir förnekandet av den egna viljan (egna ambitioner), utblottelse, lidande, tytnad, den mystiska döden. Geels torde ha rätt i att Örkeljungaupplevelsen bidrar till en total omtolkning av det förgångna och en nytolkning av framtiden som det fördolda livets väg. Eftersom Ekström inte utsättes för hån och begabberi, så måste lidandet i hans fall snarast vara dels den fysiska svaghet som nu inträtt, dels den psykiska tyngd som medvetandet om misslyckandet med den ”yttre” kallelsens fullföljande utgör. Erfarenheter av livets framfart med honom omböjes till religiösa sanningar, som intellektualiseras i ett religiöst symbolspråk av mystikens karaktär och som praktiskt transformeras till en positiv och konstruktiv självavårdskorrespondens i årtal. Vad han hoppats och önskat i fråga om den yttre utformningen av kallelsen transformeras till en ”inre umgängelse”, som försiggår bortom tid och rum.

Med de nu senast framförda synpunkterna efter personlighetspsykologiska linjer vill jag

inte förringa Antoon Geels prestation att med väsentligen socialpsykologiska teorier vinna förståelse av Ekströms religiösa utveckling. Den av Geels genomförda psykologiska studien av Hjalmar Ekströms livsutveckling har — genom att vidareutveckla Martin Lönnebos ansatser — och genom nya psykologiska grepp blivit ett värdefullt bidrag till förståelsen av en hittills nästan helt okänd svensk 1900-talsmystiker.

*Thorvald Källstad*

## IN MEMORIAM

### Geoffrey Lampe

När jag vill kan jag se en minnesbild framför mig: en storväxt, godmodig karl som sitter i en schweizisk ölstuga efter en tröttsam konferensdag och berättar dråpliga saker för roade kolleger. De goda ögonen glittrar och rösten är härlig, med ett r som låter som v. Ryktena om hans många studentikosa hyss under college-åren talar sant, det förstår man en sån här gång.

Den pojkaktiga humor som kokade över den här kvällen — och vid många andra tillfällen som gärna dyker upp i minnet — var inte elak eller spydig. Den bodde i en försonlig man, som behöll sin takt och nobless också när han skojade.

Professor Geoffrey William Hugo Lampe — som jag här talar om — var en djupt from människa, präglad inifrån av en mognad tro. Han var anglikansk präst samtidigt som han var forskare och universitetsman. Till sin typ brukade han betecknas som en liberal evangelikal.

Han stod för sin tro och förkunnade den. Under krigsåren var han fältpräst och blev vid krigets slut dekorerad för sitt mod. Präster är olika, också i fält. För Geoffrey Lampe var det en enkel självklarhet att vara hos soldaterna också där granatelden låg på och kulorna ven.

Han dog den 5 augusti 1980, 67 år gammal, efter några års tålig kamp med den sjukdom som nu förkortar allt fler människors liv. Till sina anor stammade han från andra sidan Engelska kanalen. Pappan kom från Elsass. Han var orkesterdirigent och dog när Geoffrey var i späd ålder.

Jag skall inte teckna Geoffrey Lampes utbildningsgång, karriär och många utmärkelser. Bara nämna att han var professor i Birmingham 1953—59 och sedan kom till Cambridge, först som Ely Professor (1959—71) och sedan som Regius Professor (1971—79). Han blev Fellow of the British Academy 1963 och var hedersdoktor i Edinburgh och Lund.

Geoffrey Lampe var en mycket lärd man. Hans mammas gata var *patristiken* — där ju England odlar en så förnämlig tradition — men intet humanistiskt och teologiskt var honom väl främmande. Han var förtrogen med de stora och små problemen i den exegetiska debatten och hade ett äkta sinne för aktuella existentiella, kyrkliga och teologiska frågor liksom dessa frågars historia: kyrkohistorien, dogmhistorien, systematiken, etiken, de praktiskt teologiska aspekterna. Hans öppenhet och bredd gjorde honom till ett dyrbart inslag i debatterna. Och han ställde upp, både i de internationella ekumeniska sammanhangen och hemma i England. Inte minst energiskt framträdde han i Church of England:s generalsynod bl.a. i aktiv kamp för liturgiska reformer, för prästvigning av kvinnor och för mycket annat som föreföll honom viktigt i dagens kyrkliga läge.

Ur hans produktion kan jag nämna den efterlängtrade, stora ordboken över kyrkofädernas grekiska, *A Patristic Greek Lexicon* (1961), ett vältaligt vittnesbörd om hans väldiga personliga kompetens och arbetskapacitet liksom också om hans förmåga att inspirera medarbetare. Vidare böckerna *Aspects of the New Testament Ministry* (1948), *The Seal of the Spirit* (1951) och *God as Spirit* (1977).

Hedersdoktoratet i Lund (1965) och ”nordstjärnan” (1978) reflekterar på sitt sätt Geoffrey Lampes kärlek till och samarbete med kyrka och teologi i Skandinavien. Han var bl.a. primus motor i de angloskandinaviska teologkonferenserna i många år. Dessa startade 1929, och hålls i princip vartannat år. Professor Lampe deltog första gången 1961 och var fr.o.m. 1965 drivande kraft, inspirator och ledare. Vi som har fått delta i ett antal av dessa konferenser bevarar med glädje och tacksamhet minnet av hans insatser i dem liksom i andra ekumeniska sammanhang.

Inte minst imponerande var Geoffrey Lampe som föreläsare. Han slarvade aldrig ifrån sig en sådan uppgift — förberedelserna fick ta sin tid — och var ändå inte nödbedd. Hans bidrag präglades alltid av ledig stil, pedagogisk klarhet och egen blick för intressanta problem. Den enkla formen röjde kanske inte för alla att

framställningen byggde på en grundlig, egenhändig förtrogenhet med det omfattande och ofta svårtillgängliga patristiska materialet. Han kunde sina kyrkofäder och hade förmågan att plöja med egna redskap. Över huvud taget var han mycket anlitad som föreläsare i skiftande vetenskapliga och kyrkliga sammanhang och hade alltid mycket att ge.

I den anglikanska kyrkan kan en gäst ibland möta företrädare för ett andligt och kulturellt arv av en väldig spännvidd, där många olika saker har integrerats till en förvånande enhet: lärdom och skarpsinne med bevarad öppenhet för andras trevande åsikter, traditionstrohet förenad med reformvänlighet, kulturell förfining utan översitteri, djupt allvar och lättsam humor. Geoffrey Lampe var en sådan.

Den internationella kristenheten och teologin har förlorat en stor och frikostig "resursperson" — om uttrycket tillåts. Anglikanska kyrkan har förlorat en pelare. Och vi som kände Geoffrey Lampe har förlorat en av dessa omistliga vänner som gör det lättare att leva. Vi tänker på hans goda hustru Elizabeth och barnen och delar sorgen och saknaden. Requiescat in pace.

*Birger Gerhardsson*

## FRÅN REDAKTIONEN

Inom den redaktionella ledningen för STK har fr.o.m. 1981 skett vissa förändringar. Professor Harald Riesenfeld lämnade således med utgången av 1980 redaktionen. Riesenfeld efterträdde 1953 Anton Fridrichsen såsom Uppsala-representant i redaktionen. Han hälsades välkommen med förhoppningen att hans "vetenskapliga fantasi och konstruktionsförmåga" skulle bli tidskriften till stort gagn. Under de 28 år som Harald Riesenfeld tillhört redaktionen har han förvisso bidragit till tidskriftens kvalitet och karaktär inte bara med egna artiklar och recensioner utan också med idéer och förslag till förnyelse och förbättring. Samtidigt har han fungerat som en av representanterna för kontakten mellan det teologiska arbetet i Uppsala och STK. Då Harald Riesenfeld nu lämnar redaktionen vill jag på dennas vägnar framföra vårt varma tack till honom för hans intresse och insatser. Låt mig också få uttrycka förhoppningen att vi även i fortsättningen ska få glädjen att publicera bidrag av hans hand i STK.

Såsom Harald Riesenfelds efterträdare som Uppsala-representant i redaktionen inträder Anders Jeffner, professor i tros- och livsåskådningsvetenskap vid Uppsala universitet. För STK:s läsare är Anders Jeffner väl känd genom sina tidigare engagemang både i denna tidskrift och i den allmänna teologiska debatten. Han har erfarenheter från ett teologiskt-humanistiskt fält och är bl.a. ledamot i den av universitetskanslersämbetets planeringsberedningar som svarar för den religionsvetenskapliga utbildningen och den teologiska forskningen. Redaktionen hoppas att han ska bli i tillfälle att förmedla vetenskapliga rön från sitt eget ämnesområde och utgöra en impulsgivande kontakt med den teologiska forskningen i Uppsala.

Tryggve Mettinger, professor i gamla testamentets exegetik vid Lunds universitet, ingår från årsskiftet som ny ledamot i redaktionen. Han har under många år varit en utomordentligt flitig medarbetare i STK. På ett föredömligt sätt har han ansvarat för att värdefull litteratur inom hans ämnesområde blivit sakligt och snabbt presenterad och recenserad i tidskriften. Det är en stor glädje att han varit beredd att ingå i redaktionen.

Också inom redaktionens arbetsutskott har en förändring skett då Lars-Olle Armgard, docent i etik vid Lunds universitet, accepterat att bli ledamot i utskottet. Redaktionen ser det som en stor tillgång att kunna dra nytta av Armgards stora kunnighet och breda kontakter för det tidskrävande och inte alltid lätta planeringsarbetet för STK. Samtidigt som Armgard går in i arbetsutskottet lämnar jag själv detta. Min flyttning från Lund till Stockholm har i stort sett omöjliggjort en funktionell insats just i ett arbetsutskott.

På redaktionens vägnar vill jag hälsa de nya medarbetarna varmt välkomna och hoppas att de ska finna arbetet med STK stimulerande och av betydelse även för dem själva.

*Carl-Gustaf Andréén*