

# U-hjälp och U-landskunskap

Om den "historiska" situationen i Indien och Sverige

AV LARS-OLLE ARMGARD

## U-hjälp?

Är det någon mening med vårt svenska bistånd till u-länder som Indien? Kan vi bidra till en utveckling som med våra mått mätt leder till rättvisare samhällsförhållanden och en minimistandard för alla samhällsgrupper? Vad kan SIDA göra och vad de kristna missionerna?

## En förändrad policy

Jag skall i det följande knyta några reflexioner till SIDA:s senaste landanalys om Indien 1979, till ett uttalande av Gunnar Myrdal i september 1980 och till egna studier och erfarenheter under ett års tjänst för Svenska kyrkans mission i Sydindien 1978.

Min tes är att vi måste bygga våra ställningstaganden till SIDA:s och missionernas inriktning på större realism och djupare sakkunskap inte minst vad gäller livssyn och etik i dessa för oss så främmande länder. Denna u-landskunskap måste därvid innefatta en förståelse för hur olika den historiska situationen är i Indien och i Sverige.

SIDA:s landanalys, som är författad av Jan-Olov Agrell under medverkan av Gordon Tamm, bygger på en myckenhet av fakta och god information. Samtidigt är slutsatserna klara och rekommendationerna ter sig naturliga och ofrånkomliga. Själv trodde jag att jag i en sådan halvofficiell text skulle få möta insnicklade formuleringar och det kändes därför både skönt och en aning förvånande med klarspråket.

Vad är det då som håller på att hända inom vår u-landspolicy? Ja, förändringen är säkert parallell med den som äger rum inom missionerna. Den tidigare "romantiska" tilltron till att utvecklingen inom ett u-land skulle gå i en enligt oss önskvärd riktning mer eller mindre av sig själv och att våra insatser självklart skulle bidra till en sådan utveckling är på avskrivning. Nu vill man vara med om att ge synpunkter på styrningen av bidragen till olika ändamål — ofta i en tämligen hårdför konfrontation med de inhemska ledarna.

Också ytterligare ett steg i förändringen håller på att bli tydligt: Som det indiska samhället och "systemet" faktiskt ser ut kan egentligen ingen verklig utveckling äga rum. Alla nya resurser som tillföres utifrån tenderar att endast förstärka de rådande maktförhållandena och de ledande hierarkiernas position. Att det förhåller sig på detta sätt behöver man ingalunda vara marxist för att bli klar över — tyvärr.

## Katastrofhjälp och stöd åt inhemska rörelser

När dessa rader skrives i mitten av september 1980 har just Gunnar Myrdal presenterat synpunkter på vårt u-landsbistånd som går ännu ett steg vidare. I stället för att hålla fast vid våra utvecklingsambitioner bör vi inrikta oss på att ge katastrofhjälp i kris-situationer. Vi bör ägna oss åt vad Myrdal benämner internationell "fattigvård" i stäl-

let för en samhällsomdanande politik, som är dömd att misslyckas. En kapitulation? Jo, men om det nu faktiskt förhåller sig som Myrdal med stöd av SIDA:s landanalys av Indien hävdad, nämligen att framgången av vårt utvecklingsbistånd är beroende av förändringar i u-länderna, förändringar som bara dessa själva kan påbörja men som de uppenbarligen inte är beredda att ta itu med — vad då göra?

Myrdal själv föreslår sålunda katastrofhjälp. SIDA:s landanalys menar att vad vi kan och bör göra i Indien är att uppsåra sådana rörelser, ”projekt”, grupper och enskilda vilkas insatser vi bedömer peka i den av oss som riktig uppfattade riktningen. Och just dessa kan vi genom vårt stöd rikta uppmärksamheten på och backa upp — men däremot inte driva på egen hand. Ungefär så ser väl också missionernas u-landspolicy just nu ut.

Själva beskrivningen av situationen för u-länderna och u-hjälpen i Sydasiens finner vi redan i Myrdals egen monumental och berömda bok från 1968 *Asian Drama*. I detta verk var han ännu öppen för möjligheten av en förändring på djupet i Indien. Däremot håller han säkert också idag fast vid vad han hävdade 1968, nämligen att Indien liksom de andra länderna i denna region befinner sig i en annan *historisk* situation än vi i Sverige gör och all verklig u-hjälp och u-landskunskap måste bygga på en förståelse av denna speciella historiska situation för att verkligen kunna uträtta något.

## Ett för-individuellt grundperspektiv

När jag först kom till Indien uppfattade jag det direkt som likt det svenska samhället före 1914. Men efterhand har jag mer och mer kommit att tolka det som en motsvarighet till vårt europeiska medeltida samhälle. Det karakteriseras av ett för-individuellt grundperspektiv. Det är gruppen som är det grundläggande och den enskilde får sin identitet och sin roll genom tillhörigheten till en viss grupp.

Vad vi förbinder med upplysningen och romantiken har inte på allvar påverkat Indien. Genom upplysningen befriades den enskilde till att bejaka sin egen förmåga att fälla egna omdömen och följa sitt eget förnuft och sitt eget sambete. Han befriades till att hävda att han inte bara hade skyldigheter mot gruppen utan också individuella ”mänskliga” rättigheter. Under romantiken kom så individens fri- och rättigheter att omfatta också personliga känslor och preferenser som att följa sitt eget ”hjärtas” val av äktenskapspartner i stället för att bara följa familjens påbud.

Detta medeltida för-individuella grundperspektiv får konsekvenser i alla sammanhang. En indisk professor i etik, dr Somen Das i Bangalore, säger: ”Här i Indien bygger vår etik på plikter, inte på individuella rättigheter. Grundvärdet är att bevara de existerande institutionella fundamenten för vårt sociala liv.” Sålunda blir de arrangerade äktenskapen både en manifestation av och en garanti för den etablerade sociala ordningen liksom ett sätt att uppehålla gruppens överhöghet i förhållande till den enskilda individen. De arrangerade äktenskapen är med andra ord inte några tillfälliga och lätt utbytbara relikter utan tydliga uttryck för den nuvarande historiskt givna situationen.

I Indien är den enskilde på ett för oss i dagens Sverige numera nästan obegripligt sätt beroende av sin tillhörighet till en viss grupp. I denna finner han sin materiella, sociala och emotionella trygghet. Utanför gruppen är han däremot ingen och inget, utan identitet och i praktiken en död person. Ett samhälle i vår moderna västerländska mening finns inte och behöver inte heller finnas, eftersom individen får allt han behöver från sin grupp: överlevnadsmöjligheter vid födelse, sjukdom, arbetslöshet och ålderdom. För sin skolutbildning och för sitt jobb är han beroende av stöd från sin grupp. I praktiken är allt beroende av vad vi ur vårt perspektiv litet förklenande kallar ”relationer” och ”kontakter”, som bara grupp-tillhörigheten kan ge. Personlig duglighet och goda betyg är väl inte utan värde men i sig ger de ingen social position.

## Gruppsolidaritet

Det viktigaste etiska kravet på den enskilde blir därmed att visa solidaritet med den grupp han tillhör och är beroende av. Solidariteten till familjen, släkten, kasten, den religiösa gemenskapen blir etikens basis och högsta värde. Vad vi kallar "korruption" är därför ofta att se som uttryck för denna gruppsolidaritet och som höjden av moraliskt prisvärt handlande! Har jag själv genom min grupp fått jobbet som skolledare är jag skyldig att se till att kusiner och kastfränder får jobb som lärare, kontorister och trädgårdsarbetare — helt oberoende av om de individuellt är de mest lämpade och meriterade härför.

Denna s.k. korruption tycks oss som höjden av orättvisa. Men vad är det egentligen som styr oss i motsvarande situation? Vi skulle i bästa fall anställa de dugligaste, de formellt och kanske också reellt mest lämpade och meriterade. Varför? Är det inte djupast sett därför att vi menar oss uppnå största möjliga effektivitet och rationalitet i arbetet genom att välja dessa medarbetare? Men blir det verkligen i moralisk mening rättvisare och rättfärdigare att vissa människor blir "upphöjda" och andra "utstötta" på grund av individuella meriter som begåvning och lång utbildning än på grund av grupptillhörighet? Det omoraliska tycks mig i båda fallen bestå i utstötningmekanismen.

I alla händelser kan vi inte förstå det indiska samhället i dess historiskt givna gestalt om vi inte klart ser att solidariteten med gruppen och plikten att stödja denna går före effektivitet och formell meritbedömning i modern västerländsk mening. Positivt uttryckt skulle man kunna säga, att de mänskliga relationerna på gott och ont går före och är överordnade effektivitet och prestation. Detta innebär självfallet inte att duglighet och effektivitet skulle saknas — de premieras däremot inte på samma sätt som hos oss.

## Pluralism

Pluralism utmärker det indiska samhället. Detta kan sägas bestå i ett mycket stort antal grupper, som lever sitt eget liv relativt oberoende av varandra. De kan ha tämligen olika livsstil, etik och tro. Vi kan ju bara tänka på muslimer och kristna, som bildat egna subkulturer mitt i den hinduiskt indiska storkulturen.

Dessa grupper konfronteras som regel ej med varandra. En följd härav är att det sällan blir angeläget att argumentera för att den egna gruppens moral och livssyn skulle vara bättre eller bättre begrundad än någon annans. Personligen tror jag, att de flesta s.k. bildade indier oberoende av religiös tillhörighet har en benägenhet att mena att det finns en gemensam etisk bas för dem alla och att denna bas tenderar att bestå i ett bejakande av de s.k. etablerade indiska värdena, där just gruppsolidariteten är ett centralt värde. Det finns därmed föga av dynamik och anknytningspunkter för djupgående förändringar.

I en något annan mening tror jag att den i oss västerlänningar så djupt rotade tanken att det finns en sorts gemensam norm för oss alla att följa och bedömas efter saknas i indiskt tänkande. Jag syftar här på de gamla grekiska traditionerna om det i sig goda, på den stoisk-katolska naturrätten, på den bibliska visionen om ett för alla gemensamt slutmål i Guds rike o. dyl. I den indiska traditionen gäller i stället att det som styr den enskilde och hans grupp är beroende av den speciella positionen i samhället och i karmas kedja. Visserligen finns det ju ur ett större perspektiv ett för alla gemensamt slutmål i "nirvana" — men detta mål tänkes inte bli uppnått direkt efter detta livet. Den indiska etiken i hinduisk tappning får på detta sätt en sorts konkretion och situationsbundenhet som kan få vår egen att te sig som abstrakt och luftig. Indiern befinner sig på en bestämd nivå i samhällspyramiden och på en viss punkt i sin livsutveckling och hans sätt att vara och handla bör bestämmas härav. Styrkan i detta betraktelsesätt är dess realism och variation; svagheten självfallet ur vår synpunkt sett just bristen på för

alla gemensamma normer och därmed frånvaron av jämlikhet och demokratiskt sinne-lag.

Det finns sålunda i Indien pluralism i fråga om existensen av ett stort antal olikartade grupper med olika moral att följa. Där- emot existerar det mycket litet av den sorts pluralism som vi har i Sverige. Jag tänker på den pluralism som ställer individen inför att själv välja mellan ett antal olika idéer och livshållningar. En sådan pluralism förutsätter nämligen en individualism som enligt vår tidigare framställning inte finns i Indien.

Utifrån ett indiskt perspektiv kan vi naturligtvis fråga oss om vi här i Sverige verkligen har en fundamental pluralism. Det har vi självfallet inte. I de måldokument för vår allmänna skola som antagits av riksdagen talas det ju mycket klart om att vi skall fostras till ett demokratiskt sinne-lag, till att verka för jämställdhet och till att få en tolerant inställning. Vi har en s.k. skolans överideologi med klara gränser för det acceptabla. Den svenska pluralismen har sina gränser och vi kunde säkert behöva lära av det indiska samhället möjligheten att låta religiösa och kulturella minoriteter leva sida vid sida.

## Sekularisering

Till det svenska samhällets överideologi hör säkert en benägenhet att inte acceptera att en religiöst avvikande ståndpunkt tar sig uttryck i socialt avvikande beteende och en egen religiöst formad kultur. Till vår överideologi hör därmed en tolkning av religionen som i grunden samhällligt "improduktiv". Religion skall vara något "andligt" och inte ta sig uttryck i något samhälls- omstörtande! Därmed har vi i själva verket i vår överideologi accepterat en sekterisk form av kristendom — i vår tradition närmast av pietistisk art — enligt vilken religion är något andligt och något som inte skall förblandas med denna världens angelägenheter. — Denna tolkning av vad religion är kan vi se som ett uttryck för sekularisering med negativa förtecken.

En sådan sekulariserad syn på religionen är naturligtvis helt främmande i Indien. Att den också är främmande för Islam har vi ju blivit varse på sistone. Men så vitt jag kan förstå är den också främmande för klassisk kristen tro. I denna finns det samband mellan tro och livsstil, mellan dogmatik och etik. Här finns det en kritisk udd mot det bestående samhället liksom en källa till konstruktivt arbete för ett gott samhälle.

I den indiska författningen står det att Indien skall vara ett sekulärt samhälle. Detta betyder emellertid inte vad det tycks göra för våra svenska öron. Det betyder nämligen att man bejaktar alla de stora religionerna som fullvärdiga och likvärdiga i samhället. Det betyder däremot inte att religionen skulle vara något underordnat och utan grundläggande betydelse för samhällslivet. Indien är ett klart religiöst samhälle. Det är verkligen inte svårt att vara religiös i Indien. Det allra mesta tycks kunna accepteras bara det går under religiösa förtecken — hur omänskligt och förslavande det än kan tyckas oss vara. Ur den synpunkten kan den faktiska effekten av kristendomens påverkan på det indiska samhället sägas vara just en sekularisering. Alltså en vändning bort från att ge allting uttalat religiösa förtecken och acceptera allt med sådana till medmänniskan och hennes sakligt betingade behov.

Däremot tror jag inte att de "religiösa" indierna i gemen är mera "andliga" än vad troende i väst är. Mitt intryck är snarast omvänt: Eftersom religionen är självklar och har en tydlig nyttofunktion i livets centrum, blir den snarast mera brett livsbekräftande. Mitt intryck är därför också att Torvald Olsson har rätt i sin beskrivning av det "odogmatiska" och det "livsbekräftande" i den indiska hinduismen.

Snarare skulle det med Ole Jensen kunna hävdas, att vi i väst i vår religion har en nedlåtande attityd till det materiella, som skall tuktas och hållas på plats genom effektivt utnyttjande — en hållning som Ole Jensen finner närmast "gnostisk". Det blir snarast vi som själva står för en "superandlig" religion.

## Dialog — i Indien och i Sverige

Den kristna församlingens situation i Indien kan bara förstås mot bakgrund av det indiska samhällets historiskt givna beskaffenhet. Även de kristna är naturligtvis indier och präglade av indisk etik och livssyn. Även församlingsmedlemmen är helt beroende av sin grupp — sin församling. När han är kristen är han tagen ut ur sin tidigare sociala gemenskap och berövad allt vad den gav honom. Därför måste församlingen nu ge honom allt: skolgång, sjukvård, jobb, arbetslöshetsskydd, ålderstrygghet och kulturell stimulans.

Det säger sig självt att på detta sätt blir hela livet på gott och ont indraget i församlingens och kyrkostrukturens centrum. Genom att vara tvungen att söka möta alla livets behov hos sina medlemmar kommer den religiösa kristna gemenskapen att rymma livets alla konflikter och skröpligheter — samtidigt som den därmed verkligen också blir "livsnära". Vad som hos oss avhandlas i riksdagen och kommunfullmäktige förekommer i de indiska kyrkornas domkapitel och kyrkoråd.

I missionerna säger vi ofta till de indiska kristna — inte minst till de lutherska: Ni borde gå mera in i *dialog* med hinduer och muslimer. Ni borde inte vara så rädda att blandas med hinduiska och därmed enligt er mening hedniska företeelser. Ni borde i stället försöka finna en anknytningspunkt i dessa indiska traditioner och på det sättet göra kristen tro till en genuint indisk religion, vilket den ännu knappast är — trots att den funnits i Indien sedan de första kristna århundradena och sålunda långt innan den kom till oss i Europa. — Dessa uppmaningar är säkert riktiga, fastän en sådan dialog är långt mera påkostande än vi alltid gör klart för oss. Men hur gör vi själva? Vilken dialog för vi i Sverige?

En första förutsättning för att vi skall kunna delta i en dialog om för alla människor gemensamma företeelser är naturligtvis att vi på allvar menar att vår egen kristna tro handlar om och har med dessa att göra. Om vi inte längre själva räknar med den kristna trons samhällsgestaltande kraft

och inte räknar mycket av det goda och fina i vårt samhälle som tillhörigt den kristna trons sfär utan som något neutralt — ja, då blir den kristna tron själfallet irrelevant och ointressant, den blir i dålig mening förändlig och gnostisk.

Vad vi därför har att göra på nytt i Sverige som underlag för en fruktbar dialog det är att som kristna ta itu med att noga granska vårt samhälle och söka bli klara över vad som i detta är på linje med och präglat av kristen livstolkning. Detta måste vi så vara beredda att stödja och backa upp.

Men eftersom vi lever i och också verkligen vill ha ett i egentlig mening pluralistiskt samhälle med möjlighet till en äkta dialog måste vi vara beredda att ge andra religiösa grupper motsvarande rätt att göra sin tro full och konkret rättvisa på det samhälleliga och kulturella området. Vi behöver sannolikt en ny religionsfrihetslagstiftning och i alla händelser en fördjupad dialog om vad religion är och på vad sätt den kan och bör göra sig gällande.

## En personlig hållning

Livssyn och samhällsmönster hänger nära samman. De är båda på ett grundläggande sätt präglade av den historiska situationen. En avgörande och mycket svår fråga blir: I vad mån är vår egen historiska situation "bättre" och normerande även för andra? I vad mån har vi som kristna rätt och kanske rentav skyldighet att hävda att den syn på människan och samhället som ligger i upplysning och romantik, i liberalism, socialism och demokratiska jämlikhetsideal är resultatet av en historia, i vilken Gud själv är med som drivkraft?

Utän att reflektera över dessa frågor — liksom över dem som hör samman med gruppsolidaritet, pluralism, sekularisering och dialog — och nå fram till en personlig hållning tror jag att vi föga passar till att ge någon u-hjälp. En sådan fordrar nämligen en u-landskunskap på djupplanet.

## Anförd litteratur

Jan-Olov Agrell under medverkan av Gordon Tamm, Indien. Landanalys, SIDA, Stockholm 1979.

Ole Jensen, I vækstens vold, Fremads Fokusböcker 1976 (även svensk översättning: I tillväxtens våld, Stockholm 1979).

Gunnar Myrdal, Asian Drama, 1968 (flera utgåvor).

Torvald Olsson, Är religionen orsaken till fattigdomen i Sydasien?, ur Sydasienbulletinen 1979: 2.

# Svensk teologi i Indien

AV MARTIN LIND

Ekonomiskt är Indien som i allt annat kontrasterernas land. Industriellt ligger Indien på fjortonde plats i världen. Samtidigt framlever ungefär halva befolkningen sitt liv *under* vad man kalla fattigdomsgränsen. Det feodala Indien dominerar fortfarande med cirka åttio procent sysselsatta i agrart arbete. Detta måste dock förknippas med det faktum att industrilandet Indien sedan länge tillämpar marknadsekonomi och är delägare i en lång rad transnationella företag.

Den parlamentariska demokrati som infördes i Indien i samband med frigörelsen 1947 har i stort sett misslyckats. Man har sagt att Indien är det främsta experimentet i liberalism i tredje världen — men det är då också det tydligaste exemplet på liberalismens otillräcklighet att skapa politiskt medvetande och att fördela den materiella nödtorften.

På det sociala fältet spelar fortfarande kastväsendet en egendomligt avgörande roll. Trots officiella deklarationer om kastväsendets avskaffande bestämmer den egna kasten i varierande grad den enskilde individens livsvillkor. Klarast framträder detta vid äktenskaps ingående och vid dödsfall. Men också vardagsliv, inte minst erbjudanden om arbete, väntjänster och politiska val har normalt kasttillhörigheten som dominant. Man kan därför finna en överraskande solidaritet inom den egna kasten.

Dessa tre snabba penndrag om Indiens ekonomiska, politiska och sociala tillstånd ger en tämligen mörk bild. Till detta kommer två andra bilder: de tusenåriga traditionerna i kulturellt och religiöst avseende. Indisk kultur är utan tvekan för den stora majoriteten fortfarande stark och livskraftig

och relativt oberoende av influenser utifrån. I stadsmiljön och industricentra möter här delvis en annan situation med större öppenhet mot väst.

Religiöst ger också Indien ett mycket särpräglat bidrag. Hinduismen med dess många olika nivåer dominerar nästan fullständigt. Under senare tid har hinduisk reflektion påverkats av kritik från kristet håll, främst kritiken av den hinduiska kvietismen och passiviteten. Utmärkande för hinduismen är emellertid dess förmåga att integrera nya tolkningar med de gamla och på så vis "anpassa" sig till den faktiska situationen. I stort är hinduismen alltjämt förmögen att stå på egna ben utan större intresse för utmaningar utifrån.

Det är inte min uppgift att här skildra det indiska samhället, dess kultur och religion. Istället har jag valt ut några problemområden, där jag som svensk teolog vid en indisk prästutbildningsanstalt, Tamilnadu Theological Seminary i Madurai, Sydindien, erfarit konfrontationen med indiskt tänkande tydligast och mest utmanande. Dessa områden är valda för att illustrera två ting: dels *utmaningen från det indiska*, dels *kritiken av det indiska* — och båda dessa ting utifrån prästutbildningens villkor.

## a. Hinduism — en förberedelse för kristen tro?

Hinduism och kristendom har uppenbarligen utvecklats i stort sett helt oberoende av varandra under cirka tre tusen år, om vi räknar den gammaltestamentliga bakgrun-

den. Kanske erbjuder dessa båda religioner den mest djupgående reflektionen om det gudomliga och mänskliga överhuvud.<sup>1</sup> Av detta kan man emellertid dra olika slutsatser. Den traditionella hållningen har varit att förkasta hinduismen som varande totalt konträr till kristen tro. Bland indiska kristna teologer växer emellertid ett annat synsätt allt starkare.

Här jämföras hinduisk filosofi med grekisk filosofi. Den kristna kyrkan i väst har utvecklat sina teologiska system på olika sätt och i varierande grad i relation till grekisk filosofi. Den indiska kyrkan är med undantag av den syrisk-ortodoxa ett resultat av mission från väst, från 1500-talets jesuitmission till den från 1700-talet begynnande protestantiska missionsinsatsen. Den syrisk-ortodoxa kyrkan i Indien med rötter till 300-talet eller — som traditionen säger — till aposteln Tomas har emellertid förhållit sig väl avgränsad från all dialog med och inflytande av hinduiskt tänkande. Detta ger en mycket väsentlig prägel åt hela kyrkolivet och i huvudsak också åt den teologiska reflektionen.

Gentemot detta västliga inflytande reser sig en rad indiska teologer. År 1898 skriver t.ex. den indiske, katolske teologen *Brahma-bandhab Upadhyaya* (1861—1907): "Our thought and thinking is emphatically Hindu. We are more speculative than practical, more given to synthesis than analysis, more contemplative than active. It is extremely difficult for us to learn how to think like the Greeks of old or the scholastics of the Middle Ages. Our brains are moulded in the philosophic cast of our ancient country."<sup>2</sup> Den hinduiska filosofin skulle, menar Upadhyaya, kunna erbjuda en bättre terminologi än den grekiska, när det gäller att klä det kristna budskapet i indisk dräkt. I hinduismen finns dessutom en öppenhet för två företeelser, som båda är centrala i kristen tro: *under* och *inkarnation* (avatar). På så sätt kan hinduismen kallas en förberedelse för kristen tro, en *praeparatio evangelii*. Man kunde här jämföra dessa tankar med den tidiga alexandrinska teologin hos Clemens och Origenes, där grekisk filosofi betraktades som en uppfostrare till Kristus.

I sin extrema variant kommer denna tanke att spela ut hinduismen mot den gammaltestamentliga bakgrunden. Det finns, menar man, två utvalda folk: judar och indier.<sup>3</sup> Båda dessa folk har på olika sätt gett uttryck för sin gudserfarenhet i utförliga texter, som legat till grund för världens samtliga större religioner.

I svensk teologi har under de senare decennierna brytningen mellan grekiskt och hebreiskt ofta framhållits. Det gäller, har man sagt, att klä av den kristna dogmatiken dess grekiska klädedräkt för att egentligen kunna finna det nakna kristna budskapet klart och tydligt. I Indien är man febrilt verksam med ett motsatt arbete: att finna indiska kläder, att finna en indisk språkdräkt rotad i inhemsk kultur och tänkande.

Med tanke på den relativa släktskapen mellan indiskt och grekiskt tänkande — särskiljandet andligt-materiellt och en närmast föraktande attityd mot det materiella — är det naturligt för en svensk teolog att kritiskt betrakta de hinduiska termer som nu prövas. Kommer inte kristen tro på nytt att väntas, om detta får fortgå och vinna utbredning? frågar man sig utifrån erfarenheter i väst.

Samtidigt väcker denna indiska längtan efter indisk dräkt kritiska frågor till svensk teologi: Hur mycket har vi övertagit okritiskt? Är det inte också i Sverige idag en väsentlig uppgift för teologiskt arbete och forskning att finna en ny dräkt för kristen tro? Hur fascinerande det hebreiska tän-

<sup>1</sup> Den katolske benediktinermunken Bede Griffiths, som arbetat i Sydindien sedan 1950-talets mitt, har ingående studerat relationen hinduism och kristen tro. Han skriver: "Hinduism and Christianity . . . these two systems may well be considered to be the most profound penetration into the ultimate nature of reality which the world has seen." B. Griffiths, *Vedanta and Christian Faith*, Los Angeles, 1978, 2nd ed., s. 1.

<sup>2</sup> Citat efter Robin Boyd, *An Introduction to Indian Christian Thought*, Madras 1979, 3rd ed., s. 83 f. Boyds översiktliga arbete är det första i sitt slag och utgör idag obligatoriskt läromedel vid samtliga indiska teologiska seminarier vid studium som syftar till teologie kandidatexamens indiska motsvarighet, Bachelor of Divinity.

<sup>3</sup> Boyd, a.a. s. 256 f.



kandet än är, ligger den svenska samhällsbilden på ett ganska betryggande avstånd från palestinensisk verklighet. Ett arbete med att "översätta" den kristna tron in i nutiden kommer med nödvändighet också att aktualisera den kristna trons egentliga innebörd. Jag har därför svårt att tänka mig en mer angelägen teologisk uppgift. Den svåra gränsdragningen i Indien mellan indisk kultur och hinduisk religion — där kristen tro måste knyta an till den förra för att utmana den senare — skulle på svensk mark också sannolikt få en parallell i gränsdragningen mellan s.k. världsliga, sekulariserade termer och uttryckssätt och en med dessa termer och uttryckssätt förknippad immanent verklighetsuppfattning.

## b. Skapelsetro och kampen för rättfärdighet

I hinduiskt tänkande finns egentligen ingen plats för skapelsetro, åtminstone inte tron på skapelsen "ur intet". I stället kan man finna olika former av emanationstänkande, där skapelsen utgör ett illusoriskt utflöde från det gudomliga. Skapelsen är *maya*, illusion, och egentligen existerar endast gudomen. I Saiva Siddhanta existerar gudomligt och materiellt sida vid sida, av evighet utan någon egentlig början. Från indiskt kristet håll har få knutit an till dessa hinduiska föreställningar. Snarare möter man här en kollision mellan hinduiskt och kristet. Även *Griffiths*, som annars går mycket långt i förståelsen av det hinduiska, ser här en kritisk punkt. Men han menar samtidigt att den kristna reflektionen måste utveckla skapelsetron. Uttrycket "ur intet" (ex nihilo) kan för hinduen närmast förstås såsom ett uttryck för att Gud skapade världen ur någonting, nämligen ur det som kallas "intet". I stället är det kristen tro att världen helt och hållet kommer från Gud. Endast Gud existerar i sig själv, av sig själv och för sig själv, enligt *Griffiths*. Världen existerar genom Guds vilja, är ständigt beroende av Gud och lever ytterst för Gud.<sup>4</sup>

Den kände indiske ekumenen, *M. M.*

*Thomas*, har också gett uttryck för uppfattningen att reflektionen om kristen skapelsetro är nödvändig idag. *Thomas* åberopar här en annan indisk teolog, den syrisk-ortodoxe metropoliten *Paulos Mar Gregorios* (i ekumeniska sammanhang känd som *Paul Vergese*).<sup>5</sup>

Det är emellertid ingen tvekan om att kristen skapelsetro har en mycket undanskynd plats i indisk kristen teologi. En orsak härtill kan man finna i den hinduiska kulturmiljön, där skapelsetron inte kunnat knyta an till något redan föreliggande. I hinduismen finns ytterligare ett drag, som gör skapelsetron främmande, nämligen betonet av den direkta gudserfarenheten. I den mångskiftande hinduiska traditionen är detta ett genomgående drag. Det innebär t.ex. att föreställningen om Guds handlande i och genom materiella ting utgör en svår-förståelig och närmast anstötlig tanke.

Den indiska kristna teologin är dessutom influerad av den pietistiska skola, som de flesta missionärer rekryterats från. Missionen förde till Indien med sig ett pietistiskt synsätt och därmed ett negligierande av kristen skapelsetro. Bland nutida västerländska teologer har också symptomatiskt *Karl Barth* med sin närmast kristomonistiska teologi fått störst gehör.

På detta område möter alltså en svensk teolog skolad i luthersk lundateologi ett verkligt motstånd. Om emellertid skapelsetrons konsekvenser för det kristna deltagandet i kampen för rättfärdighet blir tydliga, kan svensk teologi här bidra med något verkligt väsentligt.

När det gäller engagemanget för ett rättfärdigare samhälle kan varken hinduism eller kristen pietism erbjuda mycket. Det indiska samhället är emellertid så utomordentligt orättfärdigt, exploateringen av människor sticker den mest inbilske åskådare i ögonen. I en sådan situation blir det alltmer omöjligt för den kristna tron att sluta ögonen och drömma sig bort till paradisiska

<sup>4</sup> *Griffiths*, a.a. s. 44 f.

<sup>5</sup> *M. M. Thomas*, *Towards an Evangelical Social Gospel*, Madras 1977, s. 30—33.

marker. Kravet på ett handfast ingrepp är sedan länge rest.

En teologisk position på pietistisk och delvis barthiansk grund får nu omedelbara svårigheter på indisk mark. På vad sätt kan de kristna deltaga i en samhällsömdaning? Vad är det specifikt kristna bidraget i denna kamp? Av Indiens drygt 600 miljoner människor är idag mellan två och tre procent kristna. Hur är det möjligt för denna minoritet att driva en egen kamp för ett nytt Indien? Och på vad sätt, återigen, skulle en sådan kamp skilja sig från det arbete som utförts av icke-kristna med liknande syfte?

En realistisk bedömning av läget säger omedelbart att det kristna bidraget måste samordnas med alla andra bidrag för att bli så effektivt som möjligt. Varje enspannarpolitik riskerar att fördröja den nödvändiga ändringen.

Luthersk skapelsetro har ett befriande budskap: Jordens och himmelens Skapare kämpar idag i Indien genom alla de människor, som verkar för det nya rättfärdiga samhället och detta oberoende av övertygelser och trosuppfattningar. Vi behöver inte ens använda oss av ett barthianskt kristnande och kalla alla goda gärningar kristna — tanken är för den icke-kristne fränstötande i Indien och betraktas närmast som kyrkoimperialism. Då är det lättare för den icke-kristne att acceptera tron på att Skaparen, alla goda tings upphov och källa, är den drivande kraften också bakom hinduers, muslimers och buddhisters samhällsgärning för såvitt det handlar om ett bidrag hän mot den nödvändiga ändringen.

### c. Synden och det djävulska

För hinduisk tanke är det kristna talet om synden och det djävulska otillgängligt. En av de mest framstående företrädarna för den hinduiska renässansen under förra århundradets senare hälft, *Swami Vivekananda* (1862—1902) uppfattade tanken på människans synd primärt som okunnighet förorsakad av den illusoriska verkligheten, *maya*. Detta är en genomgående syn och framträder t.ex. även tydligt i *Saiva Sidd-*

*hanta*. *Vivekananda* utförde denna tanke utmanande och menade att alla föreställningar om synd är hallucinationer.<sup>6</sup>

Det är uppenbart att indisk kristen teologi har svårigheter här. Den kände indiske tänkaren och kristne förkunnaren *Sadhu Sundar Singh* (1889—1929), som också besökte Sverige, uppfattade synden som negationen eller frånvaron av det goda.

En fördjupad reflektion om det djävulska i tillvaron, om destruktionen, är nödvändig. Jag är övertygad om att svensk teologi kan bidra med en utmaning på detta område. För min del menar jag att en sådan ökad reflektion också är nödvändig i väst. Flera års arbete med problemområdet "kristendom och nazism" har gjort mig medveten om den oerhörda risk, som gömmer sig i en försummat teologiskt arbete med tillvarons destruktiva krafter. I det indiska samhället skulle ett sådant teologiskt arbete kunna bidra till ökad insikt om exploateringens orsaker och sammanhang. Få samhällen av idag kan visa upp en så tydlig destruktiv struktur som Indien. Och få samhällen av idag kan visa upp ett så oorganiserat motstånd mot destruktionen. Ett teologiskt bearbetande av destruktionen skulle kunna leda till insikt om de destruktiva sammanhangen på flera nivåer, ekonomiskt, politiskt och socialt, och inte minst visa på de samband som råder mellan dessa nivåer.

### d. "Våldet" och bristen på överensstämmelse mellan ord och verklighet

Indien har genom *Mahatma Gandhi* ofta fått stå modell för icke-våldets väg att uppnå politisk ändring. Gandhis icke-våldmetod har utövat ett avgörande inflytande i t.ex. den amerikanska medborgarrättsrörelsen och för närvarande i den europeiska oppositionen mot kärnkraft och kärnvapen.

<sup>6</sup> Vivekananda: "Essentially all ideas of imperfection and sinfulness are hallucinations since man is of the substance of God himself." Citerat från Boyd, a.a. s. 61.

På flera sätt råder också ett icke-våld i Indien. Den rika överklassen kan ganska ostört vistas i sina luftkonditionerade palats trots att fattigdomen är utbredd bara några meter därifrån.

Men Indien är ett icke-vålds-land endast på ytan. I grunden är våldet utbrett på ett häpnadsväckande sätt. Detta gäller naturligtvis främst det obevekliga dolda våld som svälten utgör. Det finns här inga tillförlitliga siffror. Men faktum kvarstår att en majoritet av den indiska befolkningen är direkt undernärdd. Detta gäller långt upp i vad vi skulle kalla lägre medelklass. På det teologiska seminarium, där jag arbetar, upptäckte vi för några veckor sedan att ett knappt tiotal av studentfamiljerna endast hade råd att äta *ett* mål mat om dagen. Detta är en så vardaglig företeelse att det inte ens uppmärksammats av de kyrkliga myndigheter som betalar ut de undermåliga kostbidragen. Långt mindre föll det dessa studentfamiljer in att gemensamt protestera mot denna orimliga ordning.

Våldet är accepterat. Det tar sig uttryck i våld mot barn, våld mot kvinnor (våldtäkt är utomordentligt vanligt och endast på senaste tid uppmärksammat), våld mot lägre kaster, våld mot fängelseinterner och våld mot djur. Våldet riktas nästan undantagslöst *nedåt*, mot den svagare parten. En penningutlånare i en by grep för en tid sedan en pojke, som inte betalt sitt lån på 150 rupier (ungefär 80 svenska kronor) och använde pojken som privat slav under fyra år — detta utan protester från vare sig pojken, föräldrarna, omgivningen eller samhället i övrigt.<sup>7</sup>

Indien är ett våldsamt samhälle. Samtidigt lever fortfarande gandhianismen med starka organisationer, skolor och college. Och det officiella Indien hyllar icke-våldet i oupphörliga tal och skrifter. Diskrepansen mellan ord och verklighet kan inte gärna vara större.

Våldet är i sig ett komplicerat etiskt problem med möjlighet till olika ståndpunkter. Det är inte svårt att fördöma våld mot svagare grupper, men frågan är alltmer akut i Indien om inte ett organiserat våld *nedifrån* mot samhällets dominerande grupper är ett

nödvändigt ont. Men låt oss se hela detta problemkomplex som ett exempel på den indiska sjukdom, som inte kan få ord och verklighet att gå ihop. Jag menar att här också finns en effekt av den hinduiska filosofins spiritualiserande. I grunden blir verkligheten mindre viktig — den är ändå bara illusion, maya. Ord uppfattas viktigare än den materiella verkligheten. Orden är så att säga andligare, står närmare det innersta i människan, än hennes handlingar. Symptomatiskt nog betraktar man i Indien en örfil som en långt mindre förolämpning än en kraftig tillsägelse.

Det kristna helhetsperspektivet på tillvaron är här ett djupt frånstöttligt tal och samtidigt sannolikt ett befriande tal, som skulle kunna frigöra nya krafter till konkreta handlingar.

Kanske är det viktigt att erinra om den diskrepans mellan ord och verklighet som tvivelsutan florerar också i väst. Den övertydliga indiska diskrepansen kan hjälpa oss att ifrågasätta vår egen situation. Det gäller inte bara skillnaden mellan de politiska honnorsorden om solidaritet och jämlikhet och den bistra vardagen för svenska låglönearbetare, skiftarbetare m.fl. Det gäller också den kristna vokabulären om frid och gemenskap i kristna församlingar, som ropar av ensamhet och rädsla. Bli skillnaden mellan ord och verklighet för stor kommer snart orden att helt mista sin trovärdighet och slagkraft, både i Indien och i Sverige.

## e. Kyrkosyn

Det är ett påfallande drag inom hinduiskt tänkande att man uppfattar Jesusgestalten positivt till skilda delar medan kyrkogemenskapen primärt är något negativt. För hin-

<sup>7</sup> V. S. Naipaul, India: A Wounded Civilization, Penguin 1979, s. 47. Detta arbete är en av de starkaste vidräkningarna med indisk kultur på senare tid. Dess styrka ligger inte minst i att författaren själv har rötter i det indiska samhället. Jfr också s. 115, 124 i samma arbete. Tidigare har samme förf. skildrat Indien kritiskt i An Area of Darkness, Penguin 1968 m.fl. upplagor, senast 1979.

duen är det inte svårt att integrera Jesus i det hinduiska gudapantheon. Jesus blir helt enkelt en av de många avatarerna och dessutom en fascinerande avatar, vars liv och undervisning attraherar. Kyrkan däremot uppfattas såsom en sluten enhet för inbördes beundran, såsom en separat kast, den kristna kasten.

Denna hinduiska kritik botten tyvärr i ett existerande faktum: Kyrkogemenskapen är i mycket en sluten gemenskap. I större byar kan man t.ex. finna att alla kristna bor vid en särskild gata, den s.k. kristna gatan. Kyrkan lever i mycket för sin egen skull. Det bör nämnas att bilden inte är enhetlig: den gamla skol- och läkarmissionen har alltifrån starten erbjudits människor oberoende av trosövertygelser och i praktiken till övervägande del till hinduer.

Icke desto mindre fungerar de kristna församlingarna knappast som salt och ljus i världen. De lever snarare bakom osynliga och delvis synliga murar. Det finns säkert flera förklaringar till detta. Pietismens kyrkosyn, som förmedlades av missionärerna, befrämjar tveklöst kyrkocentrering eller en centrering kring den lilla, pånyttfödda gruppen. Det omgivande indiska samhället var för de kristna från början ett hinduiskt, främmande samhälle. På grund av de kristnas minoritetsställning tvingades de att sluta sig samman för att kunna bevara sin identitet. I flera fall innebar omvändelsen till kristen tro att man avstod från gamla indiska sedvänjor och istället började använda västerländska kläder och iakttaga västerländska bruk. Brottet med hinduismen blev ett brott med indisk kultur.

Dessutom fungerar hela det indiska samhället gruppegoistiskt. Solidariteten med den egna gruppen bär upp hela livsmönstret med ett inrutat schema av plikter och skyldigheter vid livets gränsstationer. Det sociala trycket är fortfarande så starkt att det i varje fall för den enskilde är en övermäktig uppgift att bryta sig loss.

Inom indisk kristen reflektion kan man också finna en kritisk hållning till kyrkogemenskapen.<sup>8</sup> Det är som om till och med kyrkan utgjorde något alltför oandligt, en yttre organisation med anställda, med kon-

tor och sammanträden. Man måste kritiskt fråga om inte den kristna helhetssynen borde få uttryck i en ny kyrkosyn, där både friskt andligt liv och öppenhet för samhällets nöd får rum. I denna riktning har M. M. Thomas i flera skrifter skrivit bitvis med en mycket skarp kritik av den indiska kyrkan som en självtillräcklig religiös gemenskap.<sup>9</sup>

Kritiken mot den inkapslade kyrkan är emellertid i högsta grad värd att ta på allvar också utanför Indien. Den första kristna gemenskapen i församlingar växte en gång fram på asiatisk mark. Kanske kommer en ny kyrkosyn, en ny form av kristen gemenskap, att uppstå först i Asien.

## f. Lidandet

I indiskt tänkande överhuvud kan man spåra en tydlig tendens att glorifiera lidandet. De religiösa och politiska ledare som så att säga "helgonförklarats" och accepterats av det stora folkflertalet är alla män som frivilligt valt att lida. Detta är också det mest dominerande i bilden av nationalhjälten Gandhi. Hans idealistiska livshållning och avhållsamhet från sexualliv, från gommens läckerheter, från kläder utom den enkla dhotin etc. har utövat ett oerhört inflytande.<sup>10</sup>

Men också i kristen teologi finns tendensen att prisa det självpåtagna lidandet. Sundar Singh talar om lidandets glädje och det är uppenbart att han delvis uppsökte lidandet för att genom detta vinna ökad andlig erfarenhet.

För en luthersk trosuppfattning är detta synsätt svårt att acceptera. Det självpåtagna

<sup>8</sup> Om Sundar Singh skriver Boyd: "When asked to which Church he belonged it was his custom to reply, 'To none. I belong to Christ. That is enough for me.'" Boyd, a.a. s. 105. Jfr också s. 35 och 247—250.

<sup>9</sup> M. M. Thomas, *Salvation and Humanisation*, Madras 1971, s. 60. Jfr också M. M. Thomas, *Man and the Universe of Faiths*, Madras 1971, s. 139—146.

<sup>10</sup> Naipaul ger en kritisk bild av Gandhi i *India: A Wounded Civilization*, s. 153—159.

lidandet för att ernå andliga vinster riskerar att bli en gärningarnas trappstege, som spolierar själva frälsningsverket. Uppenbarligen finns här en stor risk för självtröfärdighet och självtröfärdighet, dold under andliga förtecken.

Samtidigt är glorifieringen av lidandet ett ständigt återkommande drag i indisk kritik av västerns kyrkoliv. Man menar från indiskt håll att de kristna i väst inte vet vad lidande är och att lidandet i någon mening är en nödvändig erfarenhet i den kristna tron.

De indiska kristna som besökt västerlandet kan inte förstå att det skulle finnas ett utbredd lidande i dess välfärdstater. Till detta måste naturligtvis först sägas att olika erfarenheter av lidande svårligen kan mätas eller jämföras. Icke desto mindre är detta en allvarlig kritik från indiskt håll. Är vi överhuvud i väst beredda för lidandet? Finns det i de kristna församlingarna en sådan beredskap? Den genomsnittlige indiern är dagligen beredd på ett högst konkret lidande: hunger. Och detta är inte självpåtagat, den råa verkligheten tvingar fram det.

Teologiskt borde detta också bearbetas. I den kristna trons centrum står ett kors, på vilket man spikade fast Jesu kropp, så att han tvingades lida in i döden. Men vi har inte bara försökt minimera lidandet från välfärdssamhället, vi har också förträngt varje form av beredskap inför lidandet så djupt att lidandet närmast framstår som skräckfyllt hot. Den indiska kritiken borde i alla fall få oss att ställa frågan: Skulle inte ett bearbetande av lidandet självklart höra hemma inom kristen tro?

## g. Andlighet och Anden

Indierna brukar räknas som ett av världens mest religiösa eller andliga folk. Religionen upptar tvivelsutan en stark plats i de flesta indiers liv. Men om man tror sig finna Herman Hesses Siddharta bland folkvimlet i de indiska byarna blir man besviken. Det är snarare fråga om en *extrovert andlighet*, en religiös praktik som så att säga måste utföras, måste synas.

Den mer inträngande reflektionen om människans villkor och relation till det gudomliga finner man endast hos en religiös överklass. Traditionellt har detta också varit en uppgift för en särskild kast, brahminerna, som länge var de enda som kunde läsa de heliga skrifternas språk, sanskrit. Även en ytlig betraktelse av det indiska samhället ger vid handen att det stora folkflertalet helt enkelt saknar ekonomiska förutsättningar för att ägna någon längre tid åt andliga övningar.

Det har sagts att läran om Anden kommer att bli en hörnsten i en framtida, mer utvecklade indisk kristen teologi.<sup>11</sup> Hittills kan man knappast säga att reflektionen kring Anden ens startat. Snarare är anklagelserna från hinduiskt håll om kristendomens bristande andlighet berättigade. Vad som mer precis avses är inte alldeles lätt att klarlägga. Kanske har *Robin Boyd* (1924—) rätt i sin uppfattning att andlighet (*spirituality*), detta ofta upprepade ord bland hinduiska tänkare, närmast är någonting statiskt, förknippat med asketisk livsföring och så långt möjligt oberört av det världsliga livet.<sup>12</sup>

Den nyandliga våg och den karismatiska väckelse, som båda tydligt kan förmärkas i väst, saknar egentligen all relevans i den indiska miljön. Det är visserligen sant att vissa hinduiska ashram öppnat sina portar för västerländska sökare och i varierande grad utnyttjat dem ekonomiskt, religiöst och enligt uppgift även sexuellt. Det är också riktigt att karismatiska konferenser avhålls i Indien med jämna mellanrum — dessa konferenser har endast på senaste tid fått ett mer märkbart indiskt deltagande. Karismatiken introducerades i Indien av västerns

<sup>11</sup> "The 'Holy Spirit' — the doctrine and personality — if my instincts are sound, will play a decisive role in Indian theology. They may receive a new interpretation and become the corner-stone of Indian Christian Theology." P. Chenchiah (1886—1959), citerat efter Boyd, a.a. s. 156. Jfr också s. 172—175, där V. Chakkarais (1880—1958) uppfattning om Anden som den permanenta Jesus-avataren skildras.

<sup>12</sup> Boyd, a.a. s. 243.

missionärer, från början för att erbjuda dessa "främmande fåglar" på indisk jord uppbyggelse och uppmuntran. Men båda dessa företeelser — nyandlighet och karismatik — ligger långt från den indiska verkligheten. Den andlighet som här istället efterfrågas är den extroverta andligheten, som syns i praktisk religiös utövning dagligen.

Frågar man nu efter ett svenskt bidrag måste det erkännas att "andlighet" och "Anden" knappast varit föremål för något ingående svenskt studium eller reflektion. Jag tror alltså att det myckna indiska talet om andlighet skulle kunna vara en nyttig utmaning också till oss att verkligen reflektera kring denna del av tros läran. Vårt bidrag skulle då förhoppningsvis inte understödja det hinduiska perspektivet att särskilja det andliga. Istället kanske en fördjupad reflektion kring "Anden" skulle visa att "Anden" och "det andliga" inte utgör en separat sektor utan snarare utgör en dimension i hela tillvaron. Det är ju också ett faktum att Nya testamentet utlovar Andens gåva till den enskilde kristne *endast* då han står inför rätta, då den kristne talar så att säga *nedifrån* till maktavarna. I detta världsliga, sekulära sammanhang skall den helige Ande tala (Mark. 13, 11 med par.).<sup>13</sup>

## h. Brytningen svenskt — indiskt

De problemområden som jag skildrat ovan utgör endast utsnitt från ett pågående arbete inom indisk kristen teologi. Man skulle kunna komplettera med en lång rad viktiga områden, där särpräglade indiska bidrag utvecklats: Inkarnationen och avatar-problemet, treenighetsläran (med den specifikt indiska tolkningen: *Sat, Cit, Ananda* = varande, intelligens, sällhet), soteriologin med spänningen mellan frälsning från okunnighet och frälsning från det djävulska, arbetet med att finna nya uttryckssätt för Guds existens, sakramentsläran etc. Som svensk teolog i indisk miljö står jag i en ständig dialog med dessa indiska nyansatser. Många icke-indier har gjort den erfarenheten att den indiska kyrkan och den indiska teologin

inte är särskilt öppna för kritik från väst. Det är i så fall begripligt med tanke på det tidigare dominerande västliga inflytandet i samhälle och kyrka. Det är emellertid utan tvekan riktigt att Indien i många avseenden löper risk att så gå upp i sin egen tradition och kultur att man isoleras från omvärlden. Under Indiens dramatiska historia med dess olika främmande maktavare har den ursprungliga indiska kulturen bevarats intakt på ett egendomligt sätt. Bakom detta ligger en vitt utbredd stolthet över det indiska. Denna hållning kan lätt bli ett försvar för en statisk oföränderlighet både socio-ekonomiskt, politiskt och religiöst. Det är därför positivt att man inom indisk kristen teologi vågat gå nya vägar och ifrågasätta det hävdvunna. Också om dessa vägar leder till äldre indisk kultur är själva ifrågasättandet av stor betydelse.

Vid konfrontationen med dessa indiska bidrag kan västerlänningen lätt känna sig utanför. Kanske här också ligger en utmaning till oss att söka efter vår egen identitet, att förtydliga och förankra vår egen position. Som ett svar på den tidigare västerländska herre-mentaliteten i Indien möter man idag stundom en omvänd rasism, ett negligierande av inlägg och övertygelser för så vitt de framförs av icke-indier. Sannolikt måste här en utveckling äga rum inom den indiska kyrkan själv och denna utveckling kommer då troligtvis att innebära ett dödande av det västliga, så att det indiska kan uppstå. Först därefter, i en uppstånden indisk kyrka, kommer en dialog med väst på något så när lika villkor att kunna ske. Med spänning har vi att emotse den kristna, indiska profilen i en sådan framtida dialog.

<sup>13</sup> Se K. Stendahl, *Paul among Jews and Gentiles*, London 1977, s. 119 ff.

# Svensk teologi i USA

AV BO JOHNSON

Ett försök att beskriva svensk teologi i Amerika och dess möte med den omgivande amerikanska miljön måste inledas med en uppräknig av alla de faktorer som gör att det inte kan bli fråga om annat än personliga intryck: ämnet är stort, litteraturen överraskande riklig (ett omfattande och modernt arbete är *The Lutherans in North America*, ed. by E. Clifford Nelson, Philadelphia 1975) och de personliga kontakter man hinner knyta begränsade till tid och rum. Det som sägs här nedan är därför begränsat till vad jag under innevarande år sett och upplevt som "Visiting professor" vid Gustavus Adolphus College i St. Peter.

Den lilla staden St. Peter (8 000 inv.) ligger i södra Minnesotas svenskbygder och domineras av Gustavus Adolphus College med dess över 2 000 studenter. Av stadens elva kyrkor är fyra evangelisk-lutherska. Det är vanligt att söndagsgudstjänsten dubblas, och kyrkorna brukar vara fullsatta. Man blir imponerad, inte bara vid första konfrontationen med denna aktiva kyrklighet utan också i fortsättningen, framför allt genom den självklara, positiva attityden till ett kristet engagemang med söndagens gudstjänst i centrum.

Denna kyrklighet har alltså utvecklats ur 1800-talets nordeuropeiska evangelisk-lutherska tradition. I de församlingar som bildades av de svenska immigranterna går linjerna direkt tillbaka till 1800-talets svenska kyrklighet. Det var visserligen långtifrån alla som gick med i någon församling, och många med bakgrund i Svenska Missionsförbundet fann sin plats i en "Covenant Church". Svenskarna fann också vägen till andra kyrkor och samfund, varvid lokala

förhållanden och de personkontakter man fick tydligen spelade en stor roll.

I Minnesota var emellertid den evangelisk-lutherska traditionen stark. Just vid Gustavus Adolphus finns ett rikhaltigt material samlat i bibliotekets arkiv, som förefaller vara en fyndgruva för den kyrkohistoriskt eller teologihistoriskt intresserade. Här förvaras åtskilliga urkunder och protokoll från de svenska evangelisk-lutherska församlingarna; här finns talrika serier av de många kyrkliga periodiska tidskrifter som utgavs på svenska, och här finns prov på första generationens svensk-amerikanska kyrkomäns teologiska bibliotek separat uppställda, i första rummet Eric Norelius' boksamling.

En blick på bokryggarna visar att bokbeståndet här tycks ha varit ungefär detsamma som hos ämbetsbröderna hemma i Sverige. Bibeln med kommentarer, dogmatiska arbeten och äldre och nyare postillor utgör kärnan. 1800-talets apologetiska litteratur är också företrädd. Flera av böckerna har tydligen kommit över från Sverige eller Europa under årens lopp — immigranterna var långtifrån begränsade till den svenska litteratur de en gång fört med sig över Atlanten. (Ibland undrar man om inte bokbeställningarna över Atlanten rentav gick fortare då än nu!) Åtskillig svensk litteratur, även teologisk sådan, trycktes också i U.S.A.

Den fortlöpande kontakten med Sverige underlättades givetvis av att de svenska församlingarna i Amerika behöll sitt svenska språk. De tidigare invandrarna, som kom vid mitten av 1800-talet, hade tydligen inte tänkt sig något annat än att smälta in i det nya landet. Men under 1800-talets senare

häft blev läget ett annat, när svenskarna varje år i tiotusental fyllde på den svenska bosättningen. Stora områden i t.ex. Minnesota var helt enkelt svenskspråkiga, och att gudstjänst och kristendomsundervisning ägde rum på svenska var fullständigt självklart. Det absoluta flertalet av prästerna hade svenska som modersmål. Everett Arden uppger (i *Augustana Heritage. A History of the Augustana Lutheran Church, Rock Island 1963*) att det år 1872 bland de 73 prästerna i Augustanasynoden fanns en enda som talade engelska helt flytande och obehindrat.

Under 1900-talet trängde engelskan på allvar in i kyrkolivet. Många församlingsmedlemmar kämpade för att behålla svenskan, men prästerna synes i allmänhet ha förstått att det var fråga om en generationsklyfta och har därför varit mer positiva till den nödvändiga övergången till engelska. Första världskriget kom att innebära en vändpunkt. Propagandan krävde "hundra procentig amerikanism" och ville inte veta av några halvamerikaner. Kriget medförde också en paus i den svenska invandringen. Man kände inte längre trycket från nykomlingarna, som inte förstod engelska, och under 1920-talet blev engelskan snabbt kyrkans språk. De olika konferensernas protokoll övergår alla till engelska (utom New England och Canada, som höll fast vid svenskan ytterligare ett decennium). År 1958 var det mindre än fem procent av prästerna som någon gång hade predikat på svenska (Emeroy Johnson, *God Gave the Growth. The Story of The Lutheran Minnesota Conference 1876—1958, Minneapolis 1958*). Numera träffar man inte längre någon svensk-amerikan, som är född eller upp vuxen i Amerika och talar svenska bättre än engelska. De svenska gudstjänster som alltjämt firas inskränker sig till årliga högtider, stundom med en anknytning till "Svenskarnas dag". En högmässa i somras i Winthrop ute på slätten, där jag fick medverka som predikant, återuppväckte barn domsminnen från 30-talet, eftersom ritualet i stort sett följde svenska handboken före 1942 — det var bara presidenten som ersatte konungen i allmänna kyrkobönen. En radio-

station i Northfield i södra Minnesota sänder också en svensk gudstjänst varje söndag.

Till det svenska arvet hör också psalmer och sånger. När de lutherska kyrkorna går samman och enas om gemensam psalmbok, måste varje gång något av det egna särgodset offras. Av Wallin återstår nu tre nummer (Sv. Ps. 55, 162 och 600: 6 och 7) och av Franzén två (Sv. Ps. 43 och 187). Vid barndop sjunges regelbundet "Children of the Heavenly Father" (=Tryggare kan ingen vara). Även den svenska sångskatten utanför psalmboken är känd och uppskattad, t.ex. den populära "How Great Thou Art" (=O store Gud).

Också katekestraditionen är värd uppmärksamhet. I kyrkans undervisning utvecklades i Amerika en hel del nytt på katekesundervisningens område, där den gamla svenska traditionen fick tjäna om bas för fortsatt arbete. Dr. Emeroy Johnson påpekade vid ett samtal att här fortfarande finns mycket obearbetat stoff som väntar på en vetenskaplig undersökning.

Mot bakgrunden av det sagda är det tydligt att 1920-talet utgjorde en viktig vändpunkt. Begreppet "svensk teologi" blir aktuellt när saken inte längre är något självklart. Tidigare skedde tillflödet av svensk teologi över hela fältet, kanske närmast jämförbart med situationen i de svenskspåkiga församlingarna i Finland. Nu upprestes språkbarriären på kort tid, och antalet kanaler för svensk teologi minskades snabbt till två: dels till den grupp av personer som fortfarande kunde läsa och tillgodogöra sig svensk litteratur, dels till de svenska teologiska arbeten som efterhand blev tillgängliga i engelsk översättning.

I början av 1920-talet gjorde Sveriges ärkebiskop Nathan Söderblom ett uppmärksammat besök i Amerika (skildrat av honom själv i boken *Från Uppsala till Rock Island; en predikofärd i Nya världen, Uppsala 1924*). Hans trevare när det gällde att förmå de amerikanska lutherska församlingarna att anknyta till biskopsämbetet blev kanske mindre framgångsrika, men hans besök fick stor betydelse för vidmakthållandet av kontakterna och det framtida intresset för svensk teologi i Amerika. Vid detta tillfälle



inbjöd Söderblom en ung amerikansk pastor, Conrad Bergendoff, till Sverige. Bergendoff disputerade sedan på avhandlingen "Olavus Petri and the Ecclesiastical Transformation in Sweden". Hans tid i Sverige gav honom tillfälle att höra bl.a. Gustaf Aulén och Anders Nygren i Lund, och som dean vid Augustana Theological Seminary presenterade han sedan dessas teologi i sin undervisning.

År 1939 gavs en engelsk översikt över "lundateologin" av Nels Ferré i "Swedish Contributions to Modern Theology with Special Reference to Lundensian Thought", och flera arbeten blev under de kommande åren översatta till engelska, bl.a. av Everett Arden och Eric Wahlstrom, som också översatte arbeten av Ragnar Bring och Gustaf Wingren. Bergendoff översatte även Einar Billing.

Arbeten med svensk teologi väster om Atlanten har emellertid förvisso inte bestått i att enbart översätta och återge de nämnda svenska teologernas tankar. Flera av de ovan nämnda har arbetat vidare med egna undersökningar, och den vetenskapliga diskussionen fortsätter. År 1948 publicerade Edgar Carlson "The Reinterpretation of Luther" (och har i år lagt sista handen vid en översättning av Wingrens "Credo"). Bernhard Erlings avhandling "Nature and History, A Study in Theological Methodology with Special Attention to the Method of Motif Research" (Studia Theologica Lundensia 19, 1960) knyter på ett speciellt sätt samman banden mellan Lund och Svensk-Amerika. Erling har också fortsatt att arbeta med skandinavisk teologi. Ett uttryck för detta är hans engagemang i "Scandinavian Theology Group", där lundateologin utgör en viktig bakgrund. Denna skandinaviska teologgrupp samlas t.ex. som en speciell sektion vid teologiska kongresser. Till gruppen har också knutits en rad namn utan bakgrund i den direkt lutherska traditionen. Här kan nämnas William Johnson, Thor Hall, Henry Vander Goot, David Tracy och Gene Outka.

Av ovanstående skulle man kunna dra den slutsatsen att svensk teologi i Amerika är begränsad till lundateologi. Det kan så-

tillvida vara befogat, som man regelbundet får ett svar innehållande namnen Aulén och Nygren, när man ställer frågan om svenskt teologiskt inflytande i Amerika. De präster och akademiska lärare, som utbildats under mitten av detta sekel, har fått studera Aulén och Nygren, åtminstone i de lutherska kretsar där jag umgåtts. Fortsätter man att fråga, kompletteras svaret gärna med namnet på ytterligare någon svensk eller skandinavisk teolog, som man läst och tagit intryck av.

Vilket inflytande har då svensk teologi i dagens amerikanska situation? Kommer den nya generationen att konfronteras med svensk teologi i samma utsträckning som den föregående? Denna fråga är svårare att besvara. Kanske vågar man säga att inflytandet på ett sätt har breddats, i och med att det nu förmedlas på flera sätt och i nya sammanhang. Jag tänker på raden av svenska (och skandinaviska) teologer som tjänstgör eller har tjänstgjort vid amerikanska universitetet — på det exegetiska området t.ex. Gösta Ahlström, Nils Dahl, Bertil Gärtner, Krister Stendahl och Helmer Ringgren, för att nu bara återge de namn jag här har fått nämnda för mig. Den vetenskapliga diskussionen är inte heller regionalt begränsad på samma sätt som den var tidigare (även om man fortfarande märker att urvalet av teologiska tidskrifter blir annorlunda på en ny plats). På det exegetiska området, för att nu välja ett speciellt fält med stark internationell anknytning, kan man inte heller klaga på att de skandinaviska insatserna skulle vara förbisedda. "Uppsalaskolan" och dess insatser på det gammaltestamentliga området är välkända och likaså t.ex. Birger Gerhardssons inlägg i den nytestamentliga debatten. Mitt allmänna intryck (som också förstärktes då jag tjänstgjorde vid en sommarkurs vid Luther-Northwestern Theological Seminars i St. Paul) är att man här har blicken ovanligt öppen för vad som sker i Skandinavien, inte bara på grund av släktskapen och de gemensamma traditionerna utan också för att man har vissa förväntningar, när det blir tal om skandinaviska bidrag till teologin.

Samtidigt som internationaliseringen un-

derlättnar kontakterna och det ömsesidiga utbytet är det emellertid också klart att denna utveckling bidrar till att försvaga de nationella särdragen, även på det teologiska området. Det blir därigenom svårare att definiera vad som är "speciellt svenskt". Motsvarande utveckling inom Sverige har ju redan för åtskillig tid sedan lett till att vi fäster föga vikt vid om författaren till ett teologiskt arbete kommer från Uppland eller Västergötland. Intresset för Sverige och svensk teologi kan kanske därför stundom bli analogt till vårt intresse för den gamla hembygden. Sverige är för många det gamla landet, och man är fortfarande "Swede", även sedan man inte längre känner till språket och har glömt från vilket landskap eller vilken socken farföräldrarna kom. För ännu fler är Sverige en schablon för det sociala

välfärdslandet med därmed sammanhängande frågeställningar, också på det teologiska området.

Viktigt för de fortsatta kontakterna är emellertid att intresset hålls levande på båda sidor. Särskilt mycket torde det betyda att somliga även i fortsättningen förlägger en del av sina högre studier på andra sidan Atlanten. Akademiska utbytestjänster av olika slag är värdefulla. Känslan av att vara insatt i ett internationellt sammanhang ger slutligen en nyttig tankeställare, när man arbetar med revision av kursplaner. Även om den tid torde vara förbi, då vi var övervägande givande part, är det i det långa loppet inte nyttigt för gemenskapen, om vi i vårt hörn av världen skulle övergå till att bli enbart mottagande.

# Den västerländska teologins kris ur afrikanskt perspektiv

AV PER FROSTIN

Den systematiska teologin har haft en smal social bas. Om man slår upp personregistret i en dogmhistoria eller i en framställning av modern teologi upptäcker man att nästan alla namn är manliga. De flesta är västerländska, om man bortser från de fornkyrkliga teologerna. Socialt har dessa personer samma status, i huvudsak. Ätminstone i modern tid har de flesta varit universitetsanställda. De hör alltså hemma inom mellanskikten, närmare bestämt inom vad den tyske sociologen Ernst Topitsch kallar "det humanistiska bildningsskiktet".<sup>1</sup> Till teologins sociala isolering bidrar också det faktum att de flesta teologer dessutom har sin sociala bakgrund i detta samhällsskikt. Mycket få teologer kommer t.ex. från arbetarhem. Vidare, vad som är problem för teologin definieras i hög grad av universitetsmiljön, framför allt av dess humanistiska sektorer.

Den systematiska teologins smala, sociala bas har inte tidigare upplevts som ett problem. Först under senare år har den ställts i focus. De grupper som inte ingår i denna bas har ifrågasatt den systematiska teologins representativitet.

- Feministteologerna hävdar att den maskulina teologin ger en ensidig bild av verkligheten och av den kristna tron. Den maskulina teologin är fortfarande fången i den västerländska intellektualismen med dess hierarkiska världsbild och dess oförmåga att förena intellekt och känsla. Denna dualism är en allvarlig begränsning i allt vetenskapligt ar-

bete men kanske inte minst vid bearbetningen av religiösa frågor.

- Arbetarförsamlingar och romersk-katolska församlingar ifrågasätter mellanskiktens kristendomstolkning. Frågan om klasskamp eller socialt samarbete besvaras på olika sätt i Latineuropas arbetarförsamlingar och i det humanistiska bildningsskiktets teologi. Även gudsbilden och tolkningen av frälsning, rättfärdighet, eskatologi etc. blir annorlunda.
- I Afrika, Asien och Latinamerika växer kritiken av den västerländska teologin. I stället söker man skapa en afrikansk, en asiatisk och en latinamerikansk teologi som är inkarnerad i den lokala situationen.

Denna trefaldiga utmaning mot den västerländska teologin innebär ej att man vill vägra västerländska män från det humanistiska bildningsskiktet rätten att bedriva teologi. Däremot förnekar man den västerländska teologins anspråk på allmängiltighet. Trots alla skillnader mellan dessa nya riktningar har de en metodisk ansats gemensam: All teologi är kontextuell och situationsbunden, medvetet eller omedvetet.

Skillnaderna mellan de nya strömningarna och den etablerade teologin kan beskrivas med hjälp av den amerikanske vetenskapsteoretikern Th. S. Kuhns begrepp "pa-

<sup>1</sup> E. Topitsch, *Sozialphilosophie zwischen Ideologie und Wissenschaft*. 2. Aufl. 1966, s. 97 ff.

radigm", idealexempel.<sup>2</sup> Varje vetenskaplig skola är uppbyggd kring vissa paradigmen som ger den dess metodiska ryggrad. Utmaningen från de nya strömningarna inom teologin skulle kunna beskrivas som krav på ett paradigmskifte, dvs. en vetenskaplig revolution.

Om man begränsar synfältet till den västerländska teologin kan skillnaden mellan anglosaxisk-analytisk och kontinental-hermeneutisk tradition förefalla vara grundläggande. Utifrån den afrikanska teologins perspektiv är det däremot bara fråga om en provinsial skillnad jämfört med de genomgripande förändringar som nu krävs.

En beskrivning av skillnaden mellan den västerländska teologin och de nya strömningarnas paradigmen försvåras av två faktorer, dels är skillnaderna så fundamentala att det ibland kan vara svårt att finna ett gemensamt språk, dels är de nya teologiska strömningarna ännu så unga att de inte fått den västerländska teologins metodiska slutenhet. När jag här kommer att försöka att beskriva en sektor av icke-västerländsk teologi, nämligen afrikansk teologi, så är det viktigt att komma ihåg dessa reservationer, även om jag kommer att använda språk och tankemönster som är gemensamma för mig och läsekretsen. Om den nya teologin verkar obegriplig behöver det ej bero på en svaghet hos den utan på trångheten i våra västerländska tankemönster. Går det att hålla nytt vin i gamla läglar?

## Problemet

Varför kan afrikanska kristna inte använda västerländsk teologi? Kanske gör man den afrikanske teologin störst rättvisa genom att beskriva problemet på ett sätt som ligger i linje med dess egen metod, dvs. att använda en berättelse i stället för abstrakta principer:

Han läste tyska, grekiska, franska, latin, hebreiska — utöver engelska, kyrkohistoria, systematisk teologi, homiletik, exegetik och praktisk teologi, som en del av kraven för hans examen. Den andra delen, avhandlingen, skrev han om någon bortglömd teolog från medeltiden. Slutligen fick han vad han längtat efter:

en teologie doktorsexamen. Det tog honom sammanlagt nio och ett halvt år, från den dag då han lämnade hembyn till dess att han blivit godkänd efter disputationen och kunde återvända. Han var angelägen att komma hem så snabbt som möjligt. Därför flög han. Och han betalade villigt avgiften för övervikten i bagaget, som egentligen bara bestod av Bibeln i olika upplagor på de språk som han hade lärt, plus Bultmann, Barth, Bonhoeffer, Brunner, Buber, Cone, Küng, Moltmann, Niebuhr, Tillich, *Christianity Today*, *Time Magazine* . . .

Där hemma samlas alla för att hälsa honom välkommen hem, släktingar, gamla vänner, dansare, musikanter, trummor, hundar, katter. De gödda kalvarna slaktas. Köttet steks över öppen eld. Flickorna fnittrade när de ser honom omgiven av sitt överviktsbagage. Barnen ser sina förväntningar infrjade — de har bara hört talas om honom men nu får de se honom i verkligheten. Han däremot, vet naturligtvis inte ens vad de heter. Han måste berätta allt om sina upplevelser på andra sidan havet, eftersom alla har kommit för att äta, festa och lyssna till sin hjälte som har lärt sig så många främmande språk, som har läst så många teologiska böcker, som är deras lilla men snabbt växande kyrkas hopp, den teologiska kunskapens inkarnation. Människor accepterar vänligt att han har svårt att tala sitt eget språk och att han ibland ber någon översätta ett engelskt uttryck. De är vana vid att ge sig tid till att sitta och prata. Ingen har bråttom. Samtalet är inte en fråga om liv och död. Att dansa, att jubla, att äta och ordna en fest — allt detta pågår som om inget annat var viktigt, därför att den man som alla har väntat på äntligen har återvänt hem.

Plötsligt hörs ett skrik. Någon har fallit omkull. Det är hans äldre syster, nu en gift kvinna med sex barn, en vital kvinna i sina bästa år. Han rusar fram till henne. Människor lämnar plats för honom. De iakttar honom. "Vi måste skicka henne till sjukhuset", säger han snabbt. De blir förbluffade. Han tystnar. Alla ser på honom medan han lutar sig över henne. Varför reagerar ingen på hans uppmaning? Slutligen säger en skolpojke: "Sir, det närmaste sjukhuset ligger 80 kilometer bort och det går nästan inga

<sup>2</sup> Th. S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*. 2nd ed. 1970. Kuhn sysslar emellertid främst med "scientific revolutions" inom naturvetenskapen och använder därför "paradigm" i en snävare och mer teknisk mening än här.

bussar dit." Någon annan säger: "Hon är besatt, sjukhuset kan inte bota henne." Hövdingen säger till honom: "Du har studerat teologi utomlands i 10 år. Hjälp nu din syster. Hon plågas av sin äldsta fasters ande." Han ser sig omkring. Slutligen går han bort och får tag i sin Bultmann, slår upp sakregistret, finner vad han söker och läser igen om besatthet av andar i NT. Naturligtvis hittar han svaret: Bultmann har avmytologiserat det. Han hävdar att hans syster inte är besatt. Människorna ropar: "Hjälp din syster. Hon är besatt!" Han ropar tillbaka: "Men Bultmann har avmytologiserat besattheten av andar."<sup>3</sup>

Kanske kan denna fiktiva berättelse, skriven av den östafrikanske teologen John S. Mbiti, förklara den afrikanska kritiken av västerländsk teologi. Under mina fyra år vid Makumira teologiska högskola i Tanzania träffade jag inte någon student som var likgiltig för denna fråga. Alla högskolans ca 130 studenter upplevde främlingskapet inför den västerländska teologin som ett brännande problem i årskurs efter årskurs, vilket kan förklara Mbitis hårda omdöme om västerländsk teologi: "This theology is largely ignorant of and often embarrassingly impotent in the face of human questions in the churches of Africa, Latin America, parts of Asia and the South Pacific."<sup>4</sup>

## Afrikansk teologi—"en ung kalv"

Vad är afrikansk teologi? Frågan är svår att besvara p.g.a. paradigmskiftets natur. Inom ramen för vilket paradigm skall den besvaras, det västerländska eller det afrikanska? Definitionen vid den Allafrikanska Kyrkonferensens (AACC) andra generalförsamling i Abidjan 1969 kan uppfattas som ett tillmötesgående mot det främmande paradigmet:

African Theology is a theology based on the Biblical faith of Africans, and which talks to the African soul. It is expressed in categories of thought which arise out of the philosophy of the African people. This does not mean it is narrow in outlook (syncretistic). To speak of African Theology involves formulating clearly a Christian attitude to other religions.<sup>5</sup>

Mer svårtillgänglig är kanske den bestämning som gavs vid den allafrikanska lutherska konsultationen "Theology in the African Context" i Gaborone 1978. I stället för abstrakta begreppsbestämningar använder man här ett symbolspråk. Afrikansk teologi beskrivs som "a young calf which has hardly grown horns".<sup>6</sup> Denna senare definition torde idag ha större dragningskraft, även utanför de lutherska kyrkorna. Dess attraktion och dess svårtillgänglighet ligger kanske i samma egenskap: Förutsättningen för att en symbol skall kunna förstås är att muren mellan det medvetna och det undermedvetna själslivet inte är alltför hög. Dessutom kräver förståelsen av symboler en livsrytm som inte är alltför snabb utan ger tillfälle till eftertanke och reflexion. Å andra sidan ger den kanske läsaren större möjlighet än den abstrakta begreppsdefinitionen att använda sina egna resurser och erfarenheter vid förståelsen.

Den afrikanska teologins profil syns i dess val av källor. Utöver Bibeln nämner man i Gaborone källor som förutsätter en lyhördhet för det egna folket och dess vardagliga erfarenheter: sånger, samtal, böner, ordspråk.<sup>7</sup> För den afrikanska teologin är folkets kultur en källa som man öser ur och lever av, inte bara ett objekt som vetenskapsmannen analyserar från en förment högre position.

"Black theology" är en underavdelning av afrikansk teologi. Den kan beskrivas som en militant gren med särskild betoning på evangeliets innebörd i "situations of racial

<sup>3</sup> J. S. Mbiti, *Theological Impotence and the Universality of the Church*, s. 6 ff., i G. H. Anderson & T. F. Stransky (eds), *Third World Theologies*. Mission Trends No. 3, 1976.

<sup>4</sup> Mbiti a.a. s. 8.

<sup>5</sup> *Engagement* 1970 s. 114 f.

<sup>6</sup> Emergent issues from the All Africa Lutheran Consultation on Theology in the African Context s. 1 (stencil). Enligt uppgift härstammar definitionen från Mbiti. Jfr Ps. 75: 5 f. betr. symbolen "horn".

<sup>7</sup> J. Cone, *God of the Oppressed* 1977, bygger till stor del på sådana källor.

conflict". Den är alltså starkast i södra Afrika.<sup>8</sup>

"Black Theology" har många drag gemensamma med "Teologia de la liberación" i Latinamerika. I båda fallen fokuseras klasskonflikterna. Försoningen är endast möjlig efter en genomgripande förändring av samhället som eliminerar förtrycket. "Black Theology" är därför den gren av den afrikanska teologin som står närmast den marxistiska samhällsanalysen. Man samarbetar också intimt med "Black Theology" i USA, t.ex. James Cone.

Den västafrikanska teologin, som anses vara äldst, har en annan karaktär. Befrielsen uppattas här som nästan enbart kulturell och psykologisk, inte politisk och ekonomisk. Genom att kartlägga den traditionella afrikanska religionen och filosofin vill man finna sina "roots". "Det afrikanska" är det som fanns före kolonialismen. Genom att återuppliva denna tradition vill man övervinna den kulturella alienation som kolonialismen och neo-kolonialismen medfört.<sup>9</sup>

Vita som har försökt att introducera denna typ av afrikansk teologi i rasåtskillnadens Sydafrika har emellertid mött fräna protester från "Black Theology". Gaborone-konsultationen instämde i denna kritik med ett skarpt uttalande: "We draw attention to the need to look out for and warn against foreign theological engineers who want to sabotage, muffle or otherwise infiltrate the spontaneous growth of African Theology."<sup>10</sup>

Den sydafrikanske teologen Manas Buthelezi har ofta betonat skillnaden mellan en etnografisk och en antropologisk ansats för att underbygga denna kritik. I den etnografiska ansatsen söker man rekonstruera det förflutna utifrån etnografiska synpunkter. Den har en tendens till "kulturell objektivitet" där det afrikanska och det västerländska kommer att uppfattas som två statiska storheter. Därmed nedvärderas de nutida afrikanernas erfarenheter. De blir inte lika viktiga som de traditionella mönstren, när man skall finna det "sant afrikanska". Sökandet efter en "inhemsk teologi" kan därmed bli en flykt undan en brutal n-situation. Även om en etnografisk rekon-

struktion är en viktig uppgift, enligt Buthelezi, kan den inte tjäna som utgångspunkt för den teologiska reflexionen. Kännedomen om det förflutna kan vara en katalysator, men inte en norm.

Den teologiska reflexionen bör i stället ha sin utgångspunkt i den existentiella situationen, där evangeliet träffar människorna. Denna ansats kallar Buthelezi antropologisk: Jag har bara ett liv och det är detta enda liv som står på spel i predikans tilltal, oavsett om det är typiskt eller inte. Åhörarnas livssituation är förkunnelsens kontext. En afrikan som i vardagslivets alla händelser påminns om den förödmjukande barriären mellan svart och vit kan inte lägga undan dessa erfarenheter när han går in i kyrkan för att lyssna på Guds ord. "Black Theology" är därför uttryck för en teologisk ärlighet som vågar beskriva egenarten i de svartas situation. För att vara teologiskt ärlig behöver man inte först rekonstruera den situation i vilken våra förfäder levde, påpekar Buthelezi ironiskt. Förverkligandet av de svarta människornas äkta mänsklighet sker framför allt genom att de får tillgång till den helhet som hör samman med livet i världen av idag. Det räcker inte med att rekonstruera det förflutna.

Distinktionen mellan en etnografisk och en antropologisk ansats uttrycker också Buthelezis misstro mot västerländska experter som vill tala på afrikanernas vägnar. Många av dem kan ju vara skickligare än afrikanerna i att behärska de metoder som krävs vid en rekonstruktion av det förflutna. En sådan "hjälp" utifrån blir emellertid en ny form av kulturellt förtryck, där afrikaner-

<sup>8</sup> Emergent issues s. 1: "Black theological concerns are thus subsumed within the broader concerns of African Theology." Samma uppfattning företräder D. M. B. Tutu i African Theology and Black Theology, i K. Y. Best (ed), African Challenge 1975 s. 56 ff. Så också A. Shorter, African Christian Theology 1975 s. 27 ff. Mbiti and Sawyerr räknar emellertid ej "Black Theology" till afrikansk teologi.

<sup>9</sup> Ett exempel är H. Sawyerr, What is African Theology, i Africa Theology Journal s. 7 ff. 4/1971.

<sup>10</sup> Emergent issues s. 2.

na reduceras till objekt. Dessutom når inte en sådan etnografisk ansats fram till de frågor som afrikanerna ställer idag. En av de mest brännande frågorna för en zulu som lever i det sydafrikanska rasförtrycket och känner smärtan, förtrycket och förnedringen i att vara svart ställdes inte i det traditionella samhället: "Varför har Gud skapat mig?"<sup>11</sup>

Den östafrikanska teologin intar en mellanställning mellan "Black Theology" och västafrikansk teologi. Den är ofta förenad med ett socialetiskt engagemang, särskilt i Tanzania, men är främmande för en marxistisk klasskampsanalys. I stället talar man om "African socialism" som i Europa närmast svarar mot den fabianska, etiska socialismen i England. Liksom i Västafrika spelar studiet av den traditionella religionen och filosofin en mycket central roll, vilket syns särskilt i valet av uppsatsämnen för olika teologiska examina.

## Helheten som mönster

Det klassiska västerländska angreppssättet när man vill förstå något är begreppsbestämningar och distinktioner. I den västerländska teologin spelar därför distinktionerna en stor roll. Det gäller att *skilja* mellan gudomligt och mänskligt, kyrka och värld, teologi och politik, nåd och natur, lag och evangelium, ämbete och person, teori och praktik, fromhet och visdom, tro och vetande etc.

För många afrikanska teologer är detta intresse för distinktioner svärbegripligt. De söker framför allt helheten och är därför mindre intresserade av distinktioner som klipper sönder verkligheten i småbitar.

Frågan efter livets helhet i den afrikanska traditionen beskrivs livfullt av Buthelezi i anslutning till luthersk terminologi.

Religion var liv, och inte bara en sektor av det. I den traditionella religionen saknades varje form av institutionell symbol som skulle kunna avgränsa den från vardagslivet. Det fanns t.ex. ingen speciell gemenskap för religiösa människor. Var och en som deltog i samhällets liv, deltog automatiskt också i dess religion. Det

fanns ingen särskild dag för gudstjänst. Vardagslivets hela rytm var en fortgående liturgi, som präglade de vardagliga händelserna som att äta, dricka, älska osv. Gemenskapens kontinuitet mellan de levande och de döda svarade mot samspelet av den naturliga och den övernaturliga världen. Livet var en helhet i så hög grad att inte ens döden kunde splittra sönder det. Döden uppfattades därför inte som en slutpunkt för gemenskap av dem som hade kommunicerat med varandra på denna sidan graven. Solidaritet mellan de levande och de döda var möjlig på grund av livets Skapares aktiva närvaro, som varken döda eller levande kunde undkomma. Hans närvaro var en existentiell erfarenhet. Giltigheten i denna närvaros verklighet berodde inte på om den var formulerad i begrepp. Genom att delta i livet blev man varse Guds närvaro. I detta tankemönster kan man tala om livets sakramentala karaktär. I och med och under den mänskliga existensens realiteter mottar vi livets gåva. Därför står vi i ständig tacksamhetsskuld till Honom som är utanför och bortom oss.<sup>12</sup>

Att leva ett sant mänskligt liv är att vara insatt i helheten. I många bantuspråk används därför samma ord för att beteckna liv och helhet, t.ex. "uzima" (kiswahili), "impilo" (zulu).

Skillnaden i synen på distinktioner sammanhänger med en skillnad i synen på den teologiska kommunikationsprocessen som är mycket fundamental men svår att beskriva i västerländska termer. Kanske kan skillnaden beskrivas så här: Det västerländska intresset är att renodla de olika alternativen i en meningsmotsättning. Man söker att precisera dem, tänka igenom deras konsekvenser, pröva dem för att till slut välja det som de flesta anser vara bäst. I denna syn på kommunikationsprocessen blir det viktigast att betona *skillnaderna* och beskriva dem så tydligt som möjligt, så att människor kan välja. Omröstningar spelar en viktig roll i

<sup>11</sup> M. Buthelezi, *Ansätze Afrikanischer Theologie im Kontext von Kirche in Südafrika*, s. 111 ff., ur I. Tödt (hrsg.), *Theologie im Konfliktfeld Südafrika. Dialog mit Manas Buthelezi*, 1976; dens., *An African Theology or a Black Theology*, i B. Moore (ed.), *Black Theology. The South African Voice*. 1973 s. 29 ff.

<sup>12</sup> Buthelezi, *Ansätze* s. 44 f.

det som vi kallar demokrati. Västerländsk demokrati är att genomföra det alternativ som flest anser vara bäst. Detta synsätt präglar också teologin. I framställningar av teologins historia eller symbolik betonas framför allt skillnaderna mellan olika personers och riktningars åskådning.

I det traditionella afrikanska samhället hade man en annan syn på kommunikationsprocessen. Alla de äldre männen i byn satt i skuggan under ett träd och samtalade tills de blev eniga. Deras intresse var inte att renodla de olika ståndpunkterna i samtalet. I stället gällde det att lyssna så mycket att det bästa ur de olika inläggen kunde förenas till en gemensam ståndpunkt.

Även om detta beslutsförfarande numera i stort sett har försvunnit spelar det fortfarande stor roll som paradig. Den engelske teologen och biskopen John V. Taylor som arbetat i Afrika har förmedlat denna tradition till västerländska läsare i sin uppmärksammade bok om den helige Ande, *The Go-Between God*. Västerländska tänkare tenderar att fråga: Vem har rätt, Petrus eller Johannes? Men, hävdar Taylor, sanningen finns varken hos Petrus eller Johannes, utan hos Petrus och Johannes. Det anspråkslösa ordet "och" ställs i focus som uttryck för den helige Andes verksamhet. Först när Petrus och Johannes möts i "mutual awareness" kan de finna sanningen. Taylor menar att pneumatologin blivit diffus och försummad i Västerlandet på grund av den västerländska traditionens intellektualism och individualism, som omöjliggjort en öppenhet inför den helige Ande och inför andra människor.<sup>13</sup>

## Afrikansk teologi och ekumenik

Den afrikanska teologin har av västerländska teologer kritiserats som provinsialism. Den har beskrivits som en förnekelse av kyrkans allmänlighet. Många afrikanska teologer uppfattar denna kritik som baserad på en total missuppfattning, såvitt jag kan förstå med rätta.<sup>14</sup>

Det är inte den afrikanska teologin som är provinsial utan den västerländska. Näs-

tan varenda afrikansk teolog har fått en internationell utbildning som speglar kyrkans allmänlighet på ett sätt som saknar motsvarighet i Europa eller Nordamerika. Låt mig nämna ett exempel: I Ihanjas lutherska församling arbetar en av Makumiras f.d. studenter, Elia Mande, som församlingspräst. När man besöker honom kan det kännas som att komma till världens ände. Man måste fortsätta mil efter mil på gropiga grusvägar efter det att alla asfalterade vägar tagit slut. Den sista biten måste man åka på en jordväg som är oframkomlig under regntiden, om man inte har Land-Rover. Själv färdas pastor Mande på cykel när han besöker de olika församlingarna i sitt pastorat. Vad har han för utbildning? Han har utbildats av lärare från sex nationer på tre kontinenter. På engelska, som ju är mer främmande för en afrikan än för en svensk, har han läst mer än 10 000 sidor. Han har läst flera av de ledande europeiska teologerna i original, Barth, Rahner, Bonhoeffer, Bultmann. Han har läst Gutierrez och latinamerikansk befrielse-teologi. Han har läst indiska teologer. Själv upplever han denna kunskap som väsentlig för att hans församling skall kunna fungera inom helheten, den allmänliga kyrkan.

Nu har naturligtvis inte alla församlingspräster i Tanzania en teologie kandidatexamen. Men de som nått denna nivå har fått en mycket mer internationell utbildning än en svensk teolog på samma nivå. Varför?

Några västerlänningar tror kanske att den västerländska teologin måste spela stor roll i Afrika därför att den är så mycket bättre än afrikansk teologi. Bilden av de gamla männen under trädet torde emellertid ge en riktigare förklaring till det afrikanska intresset för västerländsk teologi. Om vi sitter under samma träd, korset, måste vi natur-

<sup>13</sup> J. V. Taylor, *The Go-Between God. The Holy Spirit and the Christian Mission* 1972, ssk. s. 126 f.

<sup>14</sup> Jfr Emergent issues s. 2 om synkretism: "It was, however, observed that this is an archaic non-issue. It was a concern expressed by Europeans about the product-content of what seemed to be a rebellion by erstwhile objects of missionary enterprises."



ligtvis lyssna på varandra. Därför är det naturligt för afrikaner att lysna på västerländska teologer, även när dessa talar länge och mycket, liksom västerlänningarna i sin tur bör lyssna på afrikanerna. Denna inställning skulle kunna förklara den besvikelse och rent av vrede som många afrikanska teologer känner inför den västerländska likgiltigheten, när *de* skall tala.

För att knyta an till bilden av männen under trädet: Antag att en man talat länge, alltför länge, i de äldstes samtal. Alla hade lyssnat på honom, hövligt och uppmärksam — så som man gör. Men när han har talat färdigt så reser han sig och går sin väg utan att lyssna på de andra. En sådan man skulle troligen ha brännmärkts. Han hade ju visat en total brist på mänsklighet, ett förakt för andra människors humanitet. Men är det inte så vi västerländska teologer har fungerat visavi tredje världens kyrkor, kvinnor och andra sociala grupper i vår egen kultur? Under rubriken "Towards Theological Mutuality and Reciprocity" skriver Mbiti:

Theologians from the new (or younger) churches have made their pilgrimages to the theological learning of older churches. We had no alternative. We have eaten theology with you; we have drunk theology with you; we have dreamed theology with you. But it has all been one-sided; it has all been in a sense, your theology (if we can for a moment go back to the agonizing dichotomy which is real and yet false). We know you theologically. The question is, do you know us theologically? Would you like to know us theologically? Can you know us theologically? And how can there be true theological reciprocity and mutuality, if only one side knows the other fairly well, while the other side either does not know or does not want to know the first side? You have become a major subconscious part of our theologizing, and we are privileged to be so involved in you through the fellowship we share in Christ. When will you make us part of your subconscious process of theologizing?<sup>15</sup>

Mbiti fortsätter med att fråga hur Europas och Amerikas teologiska arv skall kunna bli hela kyrkans rikedom, så länge det inte finns någon ömsesidighet. Den västerländska teologins isolering och bristande lyhördhet får alltså förödande konsekvenser både

i Norr och i Söder. I Norr går vi miste om den inspiration och den förnyelse som Tredje världens teologier skulle kunna medföra. Samtidigt hindrar vi dessa teologier från att utnyttja den teologiska traditionen genom att så hårt identifiera den med västerländsk kultur.

Det är viktigt att minnas att Mbiti är en av de mer konservativa teologerna i Afrika. Många radikala teologer, särskilt i Sydafrika, skulle aldrig ansett det mödan värt att ställa de frågor som Mbiti ställer. De har upplevt aggressiviteten och förtrycket i den västerländska traditionen alltför påtagligt. De är så besvikna över den västerländska teologins bristande lyhördhet att de inte längre bryr sig om att utmana den.

## Arrogansen i Västerlandets intellektuella tradition

Troligen är det svårt för alla människor i alla kulturer att ifrågasätta sina egna tanke-mönster så att de kan förstå en annan människas i hennes egenart. Det är ett under när människor kan mötas i "mutual awareness". Pingstundret upprepas när människor är så öppna för Guds Ande att de kan möta varandra, menar Taylor. Men kanske är denna självkritiska öppenhet särskilt svår för oss som har skolats in i den västerländska, intellektuella traditionen. Vi framställer gärna denna tradition som särskilt öppen och tolerant. Naturligtvis finns det i den en öppenhet i kvantitativ mening. Troligen har aldrig förr så många data från olika kulturer och miljöer samlats i ett enda system. Men är vi öppna också när det gäller att ifrågasätta våra egna paradig, våra egna grundläggande förutsättningar, så att vi kan förstå människor från andra kulturer eller andra samhällsklasser *på deras egna villkor*?

Svårigheterna kan belysas av en episod från min undervisning i Makumira: Ett av de första åren gav jag en student ett uppsatsämne om de socialetiska konsekvenserna av det förhållandet att Jesus föddes bland de fattiga. Jag blev mycket besviken, när

<sup>15</sup> Mbiti a.a. s. 16 f.

jag läste hans svar. Han hade inte tagit upp något av det som jag hade väntat mig. Han nämnde inget om hur kyrkan kunde bidra till den sociala och ekonomiska utvecklingen, inget om hur rika borde dela med sig av sitt överflöd. I stället menade han att eftersom Gud kommit till de fattiga i Jesus Kristus, så borde vi som vill vara Jesu lärjungar besöka de fattiga, samtala med dem och låta dem bjuda oss på mat. Jag bedömde uppsatsen ganska negativt, kanske delvis därför att jag visste att han ansågs vara en "svag" student. Senare förstod jag att skillnaden mellan mina förväntningar och studentens uppsats ej var en kvalitetskillnad mellan bra och dåligt utan en skillnad mellan två inställningar till tillvaron. I Västerlandet har vi i hög grad lyckats eliminera materiell nöd genom målmedvetenhet, arbetsdisciplin och tekniskt kunnande. Men socialhjälpstagare, narkomaner och andra grupper som är föremål för social omvårdnad kan intyga att vi inte lyckats lösa problemet med att låta alla människor få känna sig som människor. I den afrikanska traditionen spelar däremot omsorgen om min nästas mänskliga värdighet en central roll. Jag visar min solidaritet med honom genom att vara hans gäst, inte genom att behandla honom som ett hjälpbehövande objekt.

Den spegelbild som den afrikanska teologin håller upp framför oss är skrämmande. Vi som är västerländska universitetsteologer har lärt känna vår tradition s.a.s. uppifrån. De som har formats av kolonialt och neokolonialt förtryck har lärt känna den nerifrån. Arrogansen är för dem ett av de mest iögonfallande dragen i denna tradition.

Deras reaktion inför denna intellektuella arrogans är dubbel. Å ena sidan upplever de den som djupt inhuman och främmande. Denna reaktion blir särskilt begriplig om vi jämför med bilden av männen som sitter under trädet. Samtidigt har denna arrogans blivit en makt i deras eget samhälle genom Västerlandets ekonomiska, militära och politiska dominans. Genom den västerländska traditionens intellektuella arrogans har de — i västerländsk mening — bäst utbildade inte kunnat tjäna folket utan blivit en elit, som framför allt vaktar sina egna privilegier

i en anda av individualism och själviskhet.

Tanzanias president Julius Nyerere har ofta behandlat detta problem. När den tanzanianska riksdagen avskaffade några av studenternas privilegier 1966, gick de i strejk. Samtliga strejkande studenter relegerades och Nyerere motiverade detta beslut i ett laddat tal till nationen, "Tanzania skall byggas med hängivelse". I talet kritiserade han den västerländska bildningstraditionen och tecknade ett ideal av en afrikansk intellektuell utifrån Jesu ord om den gode herden. Den intellektuelles livsmål är inte att nå en privilegierad position i samhället utan att leva för andra och ge sig själv som en tjänare åt folket.<sup>16</sup>

Det är emellertid inte bara samhället som behöver de intellektuella. Det är fråga om ett ömsesidigt beroende, som framgår av rubriken på ett tal som Nyerere höll vid Liberias universitet: "The Intellectual Needs Society". Denna uppfattning motiveras utifrån den afrikanska helhetssynen. Att leva är att vara en del av helheten.

We have to be a part of the society which we are changing; we have to work from within it, and not try to descend like ancient gods, do something and disappear again. A country, or a village, or a community, cannot *be* developed; it can only develop itself. For real development means the development, the growth, of people . . . In order to do this the educated people of Africa have to identify themselves with the uneducated, and do so without reservation.<sup>17</sup>

Detta ideal kontrasteras effektivt mot den västerländska bildningstraditionens arrogans, där de intellektuella skiljs från folket. I föreläsningen "The Role of Universities" ställer Nyerere mot varandra å ena sidan en intellektualism som leder till "the arrogance of looking upon (oneself) as someone special" och å andra sidan en universitetspedagogik som gör studenterna till "servants-in-training". Målet är en situation där

the whole atmosphere of the university is one of giving service, and expecting service, from

<sup>16</sup> J. K. Nyerere, *Socialism i Tanzania* 1968, s. 38 ff.

<sup>17</sup> Dens., *Freedom and Development* 1973, s. 23 ff.

all its members and students . . . And this must not be the idea of "giving aid to the poor". That arrogance has no place in Tanzania at any rate. It must be an attitude of wanting to work, in whatever work there is to do, alongside and within the rest of the community, until finally there is no more distinction between a graduate and an illiterate than there is between a man who works as a carpenter and his fellow who works as a brickmaker. Graduates and illiterates would then accept their tasks as distinctive, and as making different demands on them, but as being in both cases but a part of a single whole.<sup>18</sup>

Syftet med Nyereres kritik av den västerländska intellektualismen är inte att ersätta den med anti-intellektualism utan att främja intellektuella attityder som förenar akademiker med andra grupper i samhället och därmed gör det möjligt att använda forskning och utbildning till helhetens bästa.

Upplevs inte den intellektuella arrogansen som plågsam också inom Västerlandet? En spontan reaktion från grundskolans högstadium kan vara belysande: "Här lär ni mig tala på ett sätt som gör att mina föräldrar inte kan förstå mig." Bygger inte den västerländska intellektuella traditionen murar mellan människor, murar mellan "fattiga" och "rika" länders folk, murar mellan män och kvinnor, murar mellan det humanistiska bildningsskiktet och arbetarklassen? Svaret på den frågan kan inte ges av oss som hör till det humanistiska bildningsskiktet. I stället måste vi lyssna på Tredje världens folk, kvinnor och arbetare för att höra hur de upplever situationen.

### "Third World Theologies"

Den afrikanska kritiken kommer inte från människor som är främmande för vad västerländsk civilisation och kultur innebär. Afrikanska teologer har fått uppleva hur deras samhällen krossats av imperialismen och hur västerländska livsmönster på ett brutalt sätt har bränts in i deras själar. Dessa mönster är nu en del av deras verklighet, vare sig de vill det eller ej. Detta tragiska överväld kan förklara ett av de mest chockerande dragen i de senaste årens teologiska

utveckling: Teologer från Tredje världen menar att de endast kan formulera sina egna tankar och teologier om det sker vid konferenser utan västerländskt deltagande.

Dessa regionala avgränsningar motiveras som en nödvändig form av självförsvar mot västerländsk dominans. Detta mönster kommer troligen att bli permanent ända tills den västerländska teologin övervunnit den imperialistiska aggressivitet som leder till att den inte kan ta emot impulser från Tredje världens teologier, från feministteologin eller från arbetarförasamlingarna. Den allafrikanska konferensen för teologer från Tredje världen i Accra 1977 hävdar:

The life of our churches has been dominated by a theology developed with a methodology, a world-view and a conception of humanity using Western categories . . . The theme of contextualization in theology is clearly the liberation of our people from a form of cultural captivity.<sup>19</sup>

Är verkligen vi som västerländska teologer medskyldiga i att hålla majoriteten av världens kristna i "cultural captivity"? Det är mycket starka ord som används av konferensen i Accra. Utifrån min begränsade erfarenhet upplever jag dem likväl som berättigade. Det var tydligt att studenterna vid Makumira hade två själar, en afrikansk och en västerländsk, något som de själva ibland påpekade. Många utvecklade en imponerande skicklighet i att kunna växla från afrikanskt till västerländskt, beroende på situationens krav, t.ex. besök hemma i byn eller ett uppsatsseminarium. För andra var det svårare. För alla var det utan tvivel fruktansvärt plågsamt att leva med denna klivenhet. För mig var det skakande att på detta vis upptäcka det oerhörda förtrycket i vårt västerländska livsmönster.

### En afrikansk trosbekännelse

I den västerländska teologiska traditionen spelar bekännelserna en central roll. De fles-

<sup>18</sup> Dens., *Freedom and Socialism* 1968, s. 179 ff.

<sup>19</sup> *Occasional Bulletin of Missionary Research* 3/1978.

ta av dem har formulerats efter teologiska lärostrider. Syftet har varit att kunna skilja kättare och renlärliga. Mycket möda lades ner på att finna så skarpa och så exakta formuleringar som möjligt. Den nicenska bekännelsen med dess avslutande fördömanden är ett exempel. Att vara kristen innebar att bekänna Jesus vara "från Faderns *ousia*". Å andra sidan fördöms dem som "säga honom vara av annan hypostas eller annat väsen".

För den som kommer från denna västerländska tradition är det en förbryllande upplevelse att läsa den bekännelse som fastställdes vid AACC:s generalförsamling i Alexandria 1976, kallad "*The Confession of Alexandria*". Var finns kätterierna som skall fördömas, frågar man sig förvånad!

Bekännelsen har karaktären av en lovsång där församlingen bekänner sig till Guds befriande handlingar. Att bekänna blir att bejaka den befrielseprocess som nu pågår i Afrika samtidigt som man pekar på behovet av "a more comprehensive understanding of Liberation".

Bekännelsen har också karaktär av syndabekännelse. "We have turned a blind eye to the structures of injustice in our societies, concentrating on the survival of our churches as institutions." Man bekänner också hur bindningen till västerländska kyrkor ofta har förlämnat kristna till svek mot sitt eget folk. "We have often condoned exploitation and oppression by foreigners." Det är troligen en plågsam men central syndabekännelse på en kontinent där många kyrkor slits mellan nationell solidaritet och västerländska lojaliteter.<sup>20</sup>

Skillnaderna mellan Alexandria-bekännelsen och de västerländska bekännelserna kan ge upphov till självkritiska frågor: Varför finns det inga bekännelser av västerländsk typ i GT och NT? Finns det inte en intellektualistisk ensidighet i de västerländska bekännelserna? Står inte Alexandria-bekännelsen närmare de gammaltestamentliga bekännelserna till Jahve som förde Israel ut ur Egyptens land eller de nytestamentliga bekännelserna till Guds handlande i Jesus Kristus?

## Treenigheten — ett exempel

Vad betyder kritiken av dikotomin teori — praxis i den teologiska praktiken? Ett exempel är tanzanianen Christopher Mwolekas treenighetsteologi. Han delar sin tid mellan att vara biskop i Rulenge-stiftet i nordvästra Tanzania och bonde i en *ujamaa*-by (ett partiellt kollektivt-jordbruk). Hans stora lidelse är att söka bygga upp grupper av kristna som genom andlig och materiell gemenskap kan inspirera och fördjupa landets socialistiska *ujamaa*-politik. Tron på den treenige Guden är den teologiska basen för detta program.

I am dedicated to the ideal of Ujamaa because it invites everyone, in a down to earth practical way, to imitate the life of the Trinity, which is a life of sharing.

The three Divine Persons share everything in such a way that they are not three gods but only One. And Christ's wish is: "That they (his followers) may be one as we are one. With me in them and you in me, may they be completely one . . ." <sup>21</sup>

Mwoleka hävdar att Treenigheten är ett "mystery" som inte kan förstås så länge man uppfattar det som "an intellectual puzzle". Det är först och främst ett livsmönster och man kan bara förstå det genom att leva detta livsmönster.

The right approach to the mystery is to *imitate* the Trinity . . . God does not reveal Himself to us for the sake of speculation. He is not giving us a riddle to solve. He is offering us life. He is telling us : "This is what it means to live, now begin to live as I do." What is the one and only reason why God revealed this mystery to us if it is not to stress that life is not life at all unless it is shared?<sup>22</sup>

Det är möjligt att det finns idealistiska ensidigheter hos Mwoleka men ändå står han för en viktig utmaning: Är det verkligen självklart att man kan tala om Gud oavsett vilket livsmönster och vilket ekonomiskt system som man lever i?

<sup>20</sup> Anderson & Stransky a.a. s. 132 ff.

<sup>21</sup> C. Mwoleka, *Trinity and Community* s. 151, i Anderson & Stransky a.a.

<sup>22</sup> a.a. s. 152.

## Gudsbilden i "Black Theology"

Anglikanen Sabelo Ntwasa och metodisten Basil Moore, båda "bannlysta" av apartheidregeringen, har skrivit en mer provokativ tolkning av gudsbilden, som ingår i den uppmärksammade samlingsvolymen "Black Theology. The South African Voice", som har blivit förbjuden av regeringen.

I sin behandling av gudsbilden i "Black Theology" utgår de från afrikanernas situation i slumstäderna. Genom ett nät av förnedrande lagar och förordningar, genom polis och militär söker den vita regeringen samla all makt i sina händer. Den söker bli allvetande genom en av världens effektivaste spionorganisationer. De beslut som styr afrikanens liv fattas av en auktoritet som han ej kan påverka. Men han måste lyda på grund av denna auktoritets oerhörda makt. Genom denna maktutövning blir han främmande för sig själv. Han ser sig med de vitas ögon.

De svarta kvinnorna har en särskilt utsatt position. De lider av ett dubbelt förtryck, påpekar Moore och Ntwasa. De förtrycks av vita, liksom alla svarta. Men dessutom utsätts de för ett annat förtryck i sina egna familjer där de uppfattas som männens egendom. De svarta kvinnorna är den mest förtryckta gruppen i en hierarki vars topp utgöres av vita män.

Hur kommer de svarta som lever i detta förtryck att uppleva vita missionärers förkunnelse om en Gud som är allsmäktig och allvetande? Han kommer att uppfattas som en vit man med makt att bestämma allt, hävdar Ntwasa och Moore. Gud vet allt. Även den hemliga oppositionen kan han bestraffa. När förkunnare talar om Gud som en person "över" oss eller "hinsides" kommer det att uppfattas inom ramen för den sydafrikanska dualismen mellan svarta och vita.

Hur skall Guds handlingar beskrivas så att de kan mottas som befriande? Det räcker inte att som James Cone tala om Gud som svart eller om en svart Kristus, menar Moore och Ntwasa. Grundproblemet ligger i den västerländska föreställningen om Gud som person, som individ. Denna grundlägg-

gande bestämning medför att gudssymbolerna hämtas från den västerländska typen av maktutövning, där en enda person (ofta en vit man) har den avgörande makten. I stället för att hämta symboler från enväldshärskares maktutövning (allmakt, allvetenhet etc.) vill de hämta dem från *relationerna mellan människor på samma plan*. Därmed knyter de an till den traditionella afrikanska styrelseformen. När männen under trädet fattade ett beslut var det inte en mans beslut utan en sammanfattning av en gemensam överläggning. Liksom Taylor menar de att denna styrelseform kan ge symboler för att beskriva Guds befriande handlingar som är mer adekvata än de västerländska, hierarkiska tankemönstren.

Den västerländska styrelseformen motive-ras med krav på effektivitet. Det krävs färre arbetstimmar när en enda person fattar de avgörande besluten. Andra värden formade den traditionella afrikanska beslutsprocessen. Målsättningen var inte att få ett bra beslut till lägsta möjliga lönekostnad utan att nå en handlingslinje som alla kände sig delaktiga i så att sammanhållningen i byn förstärktes och fördjupades. Den traditionella kristna förkunnelsen knyter emellertid inte an till sådana erfarenheter utan bygger på den västerländska, manliga formen av auktoritet, påpekar de båda författarna i tankegångar som påminner om feministeteologins.

Budskapet om Guds befriande kärlek blir svårbegripligt därför att det uttrycks genom symboler som skiljer människor från deras eget traditionella livsmönster, byggt på solidaritet och delaktighet, för att i stället inlemma dem i en främmande tankevärld, kännetecknad av effektivitet, förtryck och ojämlikhet. De svarta teologerna vill därför inte tala om Guds transcendens som "ett hinsides i hierarkisk mening". De vill tala om Gud på ett sätt som befriar till äkta mänsklighet och samhörighet med helheten. Gud är transcendent i den meningen som kärleken och mötet med en annan mänskliga alltid är transcendent.<sup>23</sup>

<sup>23</sup> S. Ntwasa & B. Moore, *The Concept of God in Black Theology*, i B. Moore (ed.), a. a. s. 18 ff.

## Konsekvenser för Sverige

Vistelsen vid Makumira innebar för mig en hisnande upplevelse av den kristna trons gränslöshet och av min egen teologis provinssiella trånghet. Jag tror inte att det är möjligt att förmedla denna upplevelse genom en tidskriftsartikel. Det vore bara att än en gång falla offer för den västerländska traditionens överbetoning av intellektuell kommunikation. Men kanske kan dessa reflexioner inspirera andra att våga gå in i situationer som kan ge motsvarande erfarenheter.

Det är viktigt att vi vågar svara på den afrikanska teologins utmaning. Först och främst har vi ett ansvar inför våra syskon under trädet: att lyssna på dem som så länge har lyssnat på oss. Men dessutom kan denna utmaning bli fruktbar också i vår egen kulturmiljö. Många upplever en inspirationskris inom svensk teologi. Var finns de tankar och metoder som kan visa vägen mot framtiden? Kanske kan denna kris inte övervinnas förrän vi universitetsteologer tydligt vågat erkänna våra egna upplevelsers och erfarenheters gränser? Feministteologerna har vågat säga detta öppet — även om många västerländska teologer ej velat ta deras utmaning på allvar, eftersom den ej formulerats inom ramen för deras eget paradig. Kanske finns det också inom andra sociala klasser och skikt än det humanistis-

ka bildningsskiktet en besvikelse över universitetsteologins isolering som är så djup att man ofta inte ens bryr sig om att klä den i ord. Arbetardiktaren Nils Ferlins beskrivning av teologin kan tolkas som uttryck för en sådan besvikelse.

Det var bara tokar och dårar  
som lyssnade på dej först.  
Det var slavar och skökor och ogärningsmän,  
men då var ditt rike störst.

Det var bara enkla själar  
och själar på undantag  
Sen byggdes det katedraler  
och kyrkor av alla de slag.

Och påvar kom det och präster  
som tvistade om vart ord  
du fällt på din korta vandring  
på denna bullrande jord.

Men tokar var det och dårar  
som lyssnade på dej först  
Det var innan ditt rike blev kartlagt  
och då var ditt rike störst.<sup>24</sup>

Såvitt jag vet har ingen svensk teolog tagit upp den utmaning som ligger i Nils Ferlins besvikelse. Kanske kan det vara ett tecken på hur bristen på "mutual awareness" förlamat svensk teologi? Kan teologer nöja sig med att samtala med det humanistiska bildningsskiktet vid universitetet? Eller skall teologin ha vidare horisonter?

<sup>24</sup> N. Ferlin, *Innan ditt rike blev kartlagt*. Dikter 1974 s. 315.

# LITTERATUR

---

Robert Gordis: *The Book of Job: Commentary, New Translation, and Special Studies. Volume II in the Moreshet Series, Studies in Jewish History, Literature and Thought. XXXIII+602 pp. KTAV Publishing House, New York.*

En som tycker sig ha rätt att bara vandra i förgårdarna till den gammaltestamentliga exegetikens helgedom har anledning att betrakta utläggningen av Jobsboken såsom något som tillkommer endast de särskilt utvalda, dem som har tillträde till det allra heligaste. Med en viss bävan väntar man på de orakel som dessa vise låter oss vanliga dödliga få del av. I en del fall förefaller oraklen dunkla och svårbegripliga, i andra skänker de upplysning och glädje.

När man gör sig förtrogen med den utläggning av Jobsboken som Robert Gordis presenterar i *The Book of Job* kan man med tillfredsställelse konstatera att det senare inträffar. Framställningen är på samma gång djärv som den är återhållsam. Återhållsam när det gäller att omdisponera och emendera den traderade masoretiska texten. Djärv i fråga om att bryta mark för nya, överraskande och — hoppas man — fruktbarande nytolkningar både av enskildheter och längre avsnitt.

Ett av de bäst kända och samtidigt mest svårtolkade partierna av Jobsboken (19: 23—27) lyder i 1917 års svenska bibelöversättning: "23 Ack att mina ord skreves upp, ack att de bleve upptecknade i en bok, 24 ja, bleve med ett stift av järn och med bly för evig tid inpräglade i klippan! 25 Dock, jag vet, att min förlössare lever, / och att han till slut skall stå fram över stoftet. 26 Och sedan denna min sargade hud är borta skall jag fri ifrån mitt kött få skåda Gud. 27 Ja, honom skall jag få skåda, mig till hjälp, för mina ögon skall jag se honom, ej såsom en främling; därefter tränar jag i mitt innersta."

Vem är förlössaren, *gō'el*? Ger Job här uttryck åt ett odödlighetshopp? Frågorna har besvarats olika. Gordis sällar sig till de forskare

som i *gō'el* ser Gud (jfr 16: 19) och till dem som avvisar tolkningen att Job väntar att han skall få upprättelse i ett liv bortom döden (jfr 14: 10—21). Det här är knappast något originellt. Ändå ser man redan av Gordis översättning av stället att hans exeges innebär något nytt: "23 O that my words were now written; O that they were inscribed on a monument, 24 that with an iron pen and lead they were hewn in the rock for ever! 25 For I know that my Redeemer lives, / though He be the last to arise upon earth! 26 Deep in my skin this has been marked, and in my very flesh do I see God. 27 I myself behold Him, with my own eyes I see Him, not with another's—my heart is consumed with longing within me!"

Inte bara den koncessiva översättningen av satsen i 25b utan också och framförallt uppfattningen att avsnittet handlar om Jobs egen gudsupplevelse, hans vision av Gud, betyder en nyorientering. Detta kan man se om man jämför Gordis översättning t.ex. med dem som presenteras hos H. H. Rowley, *From Moses to Qumran*, 1963, s. 180 f. Den koncessiva förstelsen av 25b stöter man på också hos G. Fohrer, *Das Buch Hiob*, 1963, som i likhet med H. H. Rowley, *Job*, 1970, hänvisar till T. H. Gaster i VT 1954. Det kan ses som en brist hos Gordis att han inte nämner Fohrers eller Rowleys kommentarer. Å andra sidan kan man konstatera att Rowleys utläggning bär ytterst få spår av en tidigare studie av Gordis, *The Book of God and Man, A Study of Job*, 1965 (5. uppl. 1978) i vilken huvudlinjerna hos den senare utgivna kommentaren av Gordis redan tydligt framträder.

Enligt Gordis kan man hos den plågade Job se en tendens av tillförsikt som blir allt starkare ju längre dialogen mellan honom och de tre vännerna framskrider. Till att börja med utropar Job: "O att det funnes en skiljedomare mellan oss!" (9: 33). Litet senare ger han uttryck åt en förvissning om att han i himlen har ett vittne som talar till hans förmån (16: 19). Kulmen nås i kap. 19 där Job ropar

ut sin djupaste förtvivlan över att Gud har gjort honom orätt och är hans fiende, men där han samtidigt i de citerade verserna 23—27 vädjar till rättfärdighetens Gud. Gordis kommenterar:

"In a passionate outburst, Job demands that his words be permanently engraved on a monument so that he may ultimately find vindication. In an ecstatic vision he is carried to the pinnacle of faith. In his unshakable assurance that there must be justice in the world, he sees the God of righteousness rising to his defense. God is not merely an arbiter waiting to judge him fairly, or even a witness ready to testify on his behalf, but a Redeemer who will fight his cause even at the end of time . . ."

"In this moment of mystical exaltation, Job feels his ultimate reconciliation with God engraved on his very flesh. He yearns to hold fast to the ecstatic experience, but it flees. The vision of the future fades as quickly as it has come, and there remains only the agony of the present". (s. 195).

Vid en jämförelse av kommentarer till Jobsboken är det lätt att se att särskilt den text som beskriver den tredje diskussionsomgången mellan Job och hans vänner åsamkar utläggarna stora problem. Framförallt beror detta på att Job gör uttalanden som synes gå stick i stäv med det som han har hävdats tidigare i boken. Detta har man försökt avhjälpa med att omdisponera materialet så att de besvärliga utsagorna tillskrivs Jobs vänner istället för Job själv. Så har man t.ex. satt utsagorna i 24: 18—24 och 27: 7—12 i Sofars mun. Gordis löser problemet genom att låta flera ställen av denna typ utgöra citat i vilka Job återger vännernas åsikter för att därefter kritisera dem. Gordis metod är inte ny. Också upphovsmännen till vår bibelöversättning fogar in ett "menen I" där den hebreiska grundtexten inte har någon motsvarighet till detta uttryck i 24: 18. Avsnittet 24: 18—21 tolkas därmed som citat. Trots att Gordis på flera ställen utnyttjar denna förklaringsmöjlighet reder sig inte han heller helt utan omställningar av texten. Sålunda anser han liksom Rowley och många andra att Bildads tredje tal utöver kap. 25 också omfattar 26: 5—14.

Gordis hävdar att Jobsbokens författare också använder sig av ett annat för biblisk och senare judisk litteratur typiskt litterärt grepp, nämligen detta, att läsaren förväntas göra bruk av sin fantasi och tankeförmåga när det gäller att förstå antydningar, analogier och underförstådda tankegångar i den text som han läser.

Ett helt kapitel i *The Book of God and Man* ägnas denna litterära teknik. Här analyseras gåtans och ordspråkets genrer ingående. Gordis hävdar att en gåta är en icke genomförd jämförelse och att ett ordspråk är en gåta som har fått ett svar. Åhöraren förutsätts vara en aktiv lyssnare som självständigt drar sina slutsatser. När Job frågar: "Icke skriar vildåsnan, när hon har friskt gräs, icke råmar oxen, då han står vid sitt foder?" (6: 5), förutsätter författaren att läsaren/åhöraren förstår att meningen är att säga att Job inte klagat utan orsak.

Gordis menar att Jobsbokens författare använder sig av nämnda teknik i det majestätiska parti i vilket Gud talar till Job ur stormen. Många exegeter har funnit avsnittet gåtfullt och har därför velat se det som ett sekundärt tillägg till Jobsboken. Gordis ser emellertid i dessa kapitel Jobsbokens höjdpunkt och han menar att författaren i dem faktiskt låter Gud svara på de frågor som Job har ställt.

Guds svar har av exegeterna tolkats bl.a. så att Gud där visar att han är allsmäktig. Därför bör Job inte förhäva sig, göra sig lik Gud. Istället bör han ödmjuka sig och vara tyst. (Se t.ex. Fohrer). Gordis menar att detta inte kan vara en korrekt tolkning då ju Job själv upprepade gånger tidigare har erkänt att Gud är den Allsmäktige (t.ex. 9: 2 ff., 12: 19 ff.). En annan vanlig tolkning går ut på att Gud, när han talar till Job, visar att han dock är nära den senare i dennes lidande. (Se t.ex. Rowley). Men enligt Gordis hade några satser räckt till om detta hade varit författarens intention. Istället ges en lång och detaljerad beskrivning av universum, en beskrivning som f.ö. inte innehåller någon utsaga om Guds sympati för Jobs lidande.

Gordis lösning på problemet vad Jobsbokens författare avser med Guds tal är i korthet följande. Job har anklagat Gud för orättfärdighet. Gud svarar med att visa på skönheten och ordningen i världen. Han säger bl.a.: "Var var du, när jag lade jordens grund? Säg det, om du har ett så stort förstånd. Vem har fastställt hennes mått — du vet ju det? Och vem spände sitt mätsnöre ut över henne? Var fingo hennes pelare sina fästen, och vem var det som lade hennes hörnsten, medan morgonstjärnorna tillsammans jublade och alla Guds söner höjde glädjerop?" (38: 4—7). Gud frågar vidare: "Ja; förstår du himmelens lagar, och ordnar du dess välde över jorden?" (38: 33). Job och Jobsbokens läsare får själva dra sina slutsatser: liksom det finns ordning i universum, så finns det också en moralisk rättsordning. Liksom det



finns skönhet i universum, så existerar det i tillvarons djup en rättfärdighet som inte går att rubba.

Vidare tar Gud ställning till lidandet i världen. Han avfärdar den för Jobs vännar karaktäristiska traditionella vedergällningsteorin, som förklarade Jobs lidande som ett straff för hans orättfärdighet. I bokens slut fastslår Gud att det inte är vännerna utan Job som har "talat vad rätt är" om Gud (42: 7). Men hur skall då Jobs lidande förklaras? Gordis hävdar att Guds tal innehåller ett indirekt svar också på denna fråga: "Har du en sådan arm som Gud, och förmodar du dundra med din röst såsom han? Pryd dig då med ära och höghet, kläd dig i majestät och härlighet. Gjut ut din vredes förgrymmelse, ödmjuka med din blick allt vad högt är. Ja kuva med din blick allt vad högt är, slå ned de ogudaktiga på stället. Göm dem i stoftet allasammans, ja, fjättra deras ansikten i mörkret. Då vill jag prisa dig, också jag, för segern som din högra hand har berett dig." (40: 4—9).

Gud uppmanar alltså Job själv att segra över det onda. Då skall också Gud ge Job sin hyllning. Det är inte Jobs hybris som här leds *in absurdum*, utan det är ondskans och orättfärdighetens realitet som poängteras. Avsikten i Guds tal är denna: "Lyckas du med det som jag inte ens själv klarar av, ja, då skall jag prisa dig". Det mörka i tillvaron återförs inte i Gordis interpretation på *Deus absconditus* såsom i Johannes Lindbloms *Boken om Job och hans lidande*. Det finns enligt Jobsboken ett ont som inte ens Gud har bemästrat. Gud är inte orsaken till alla olyckor och all ondska. Tvärtom kämpar han mot det onda (jfr 38: 13, 15).

Jag kan inte se annat än att Gordis genom sin tolkning har öppnat ett helt nytt perspektiv när det gäller att förstå Jobsbokens budskap. Man ställer naturligtvis frågan: vad är kriterierna för att den underförstådda meningen i Guds tal är just den som Gordis hävdar? Men man kan inte förneka att tolkningen är ett resultat av en aktiv dialog med texten, vilken kan läsas just så som Gordis läser den, oberoende av vilken den ursprungliga avsikten var hos Jobsbokens författare.

När man arbetar med kommentaren lägger man då och då märke till att den översättning som ges parallellt med den hebreiska texten inte alltid följer den senare. Denna något irriterande diskrepans är ett resultat av att Gordis i sin kommentar gör en del emendationer som sedan läggs till grund för översättningen. Reverensen för den traderade texten, som återges

enligt den av N. H. Snaith gjorda editionen, är alltså tydlig. Manuskriptet till kommentaren inlämnades för tryckning redan tidigt år 1974, vilket förklarar att inga hänvisningar görs till G. Gerlemans edition av Jobsboken i *Biblia Hebraica Stuttgartensia*.

Robert Gordis är djupt förtrogen med den judiska traditionen och utnyttjar flitigt rabbiniskt material i sin framställning för att belysa vokablar, föreställningar och tankegångar i Jobsboken. Kommentaren är överskådlig genom att varje textavsnitt föregås av en introduktion som ger kontentan av den efterföljande detaljexegesen. I kommentarens slut finns ett antal utmärkta exkurser till centrala problem i Jobsboken.

Karl-Gustav Sandelin

Sten Hidal: *Bibeltro och bibelkritik. Studier kring den historisk-kritiska bibelsynens genombrott i Sverige 1877—1910 med särskild hänsyn till Gamla testamentet*. 256 sid. Skeab/Verbum, Stockholm — Lund, 1979.

"Bibeltro och bibelkritik" är en välfunnen titel på Hidals prästmötesavhandling till Visby stift 1979. Olika former av *tro på bibeln* och dess giltighet sammanställs med exempel på *historisk-kritiskt studium* av bibelns text. Trons och vetenskapens hållning till bibeln kan ses i vissa kombinationer mellan konfrontation och harmoni. Detta är en övergripande uppgift inför materialet, men genomförandet har naturligt nog mött många hinder på det vidsträckta fält Hidal behandlar. Att Hidal givit sig i kast med det skall vi vara honom tacksamma för: vi hade förut ingen bok med en historisk överblick av bibeltolkningen i Sverige och särskilt de viktiga åren kring 1900.

Boken har en betydligt vidare ram än underrubriken anger. Diskussionen i Sverige åren 1877—1910 behandlas i den mellersta av bokens tre delar. Den *första* behandlar nämligen: den gammaltestamentliga exegetikens kontinentala utveckling under 1800-talet, särskilt dess senare hälft. Den *andra*: bokens huvudämne enligt ovan. Den  *tredje*: utvecklingen efter 1910. Huvudämnet visar sig på så sätt vara väl inbäddat i en förberedande översikt och en avslutning med iakttagelser, som leder rakt in i vår egen tid.

Frågorna om *bibeln* kommer i stor utsträckning att handla om *GT*, eftersom det var främst där bibelforskningen grep in.

I den inledande översikten om GT-forskning under senare delen av 1800-talet görs läsaren närmare bekant med bland andra Julius Wellhausen. Porträttet av Wellhausen är upplysande. Namnet Wellhausen är förvisso beryktat. Särskilt Wellhausens "Prolegomena zur Geschichte Israels" kom att öva stort inflytande på universitetsteologer i Sverige. Men vem mannen bakom verket egentligen var har inte varit så bekant. Hidal har till stor del byggt på egen primärforskning kring Wellhausen. Denne föddes 1844 och hans far var kyrkoherde. Det görs klart, att Wellhausen själv ville vara filolog, inte teolog. Studieårens Ritschl begrep han sig inte på. Tidigare vanliga beskyllningar för hegelianism eller darwinsk evolutionism tycks inte stämma på Wellhausen. Däremot torde ett slags romantik, som betonar "det primitiva och naturliga" liksom "den skapande individen", ha format hans förståelse av gammaltestamentliga texter. Denna grundsyn lät sig väl förena med hans litterärkritiska metod. Enligt Hidal står sig Wellhausen än i dag såsom framstående tolkare av Israels historia. Ja: "Wellhausen har givit oss en värdefull, nödvändig och oersättlig syn på Israels historia och religiösa utveckling — men inte den enda" (nej, naturligtvis inte). Som stilist räknar Hidal rentav Wellhausen såsom ännu oöverträffad (en vanskelig bedömningsfråga). På minussidan måste främst noteras Wellhausens bristande intresse för de religionshistoriska impulserna från Israels omvärld i Främre Orienten. Träffande säger Hidal: "Israels historia kunde lika gärna ha utspelats på månen."

Den religionshistoriska orienteringen kom med Franz Delitzsch, som överbetonade det babyloniska inflytandet och åstadkom "Babel-Bibel-debatten", samt senare med Hermann Gunkel, som många präster i vårt land mött under sina studier.

Inte lika utförliga, men ändå sakrika i sin koncentration, är övriga porträtt av forskare i denna inledande del: t.ex. J. T. Beck, E. W. Hengstenberg och J. Chr. K. von Hofmann.

Det var de tyska forskarna, som blev mest kända i Sverige. Men grundlig som Hidal är, ger han också ett avsnitt om fransk- och engelskspråkig bibelforskning. Den franska var Nathan Söderblom och S. A. Fries orienterade i. Den engelska och amerikanska fick betydelse särskilt för konservativa riktningar i vårt land.

"Ingen man i Sverige har utövat ett så stort inflytande som Viktor Rydberg på den bildade allmänhetens inställning till kristendomen" (Hj. Holmquist). Det är kanske sant åtminstone vad

beträffar det utgående 1800-talet. Kulturströmningarna kring 1880 skisseras av Hidal med hjälp bl.a. av Rydberg, men knappast hans "Bibels lära om Kristus", som bara omnämns. Det sägs, att den exegetisk var föråldrad redan när den gavs ut. Men uppmärksamhet väckte den hos intresserade lekmän. En förbisedd uppsats av Rydberg om Jehova-tjänsten hos hebreerna före babyloniska fångenskapen (1869) dras fram. I och för sig intressant, men för den allmänna debatten fick den ingen betydelse. Detta sagt som exempel på stoffurvalsproblemen.

Säkert har Rydbergs teser i andra sammanhang övat stort inflytande: att lekmanen skulle kunna läsa bibeln oberoende av kyrkliga dogmer och att kristendom med fördel kunde förenas med hellenism.

Den uppsaliensiska "personlighetsfilosofin" med Boström, Geijer, Sahlin och Wikner som hörpelare ges ocks åutrymme. Men alla skall veta, att det behövs mer forskning för att det skall stå klarare vad denna filosofi närmare sett gick ut på (och för att det skall vara befogat att alls tala om "en" filosofi).

J. A. Ekmans disputation 1877 ses av Hidal som upptakt till en bibeldebatt, t.o.m. "en av de häftigaste teologiska striderna i Uppsala under 1800-talet". I själva verket var det väl en tämligen upprörd men intern diskussion i fakulteten om Ekman skulle bli docent eller ej, alltså att ganska trivialt akademiskt ärende. Det mest uppseendeväckande var att en professor (Cornelius) sagt det vara "en mycket allvarsam sak att bestrida äktheten av någon del av den Heliga Skrift", vilket Ekman skulle ha gjort i sin behandling av Jesaja kap. 40—66. Problemet bakom detta uttalande hade visserligen stor räckvidd, men "striden" nådde, enligt vad Hidal också själv säger, knappast utanför Uppsala och ebbade snart ut.

Av betydelse för en större allmänhet blev däremot Fredrik Fehr och hans försvar för en historisk-kritisk bibelsyn. Fehr dog ung (46-årig) som pastor primarius i Stockholm, men hans inflytande sträckte sig i viss mån vidare genom Söderblom och S. A. Fries (djärv exeget, kyrkoherde i Oscars församling, Stockholm).

I hur många prästhem har inte Söderbloms "Svenskars fromhet" funnits? Där förekommer ett kapitel om Waldemar Rudin, en av de originellaste personligheterna i svensk kyrkohistoria — och huvudperson i den epok, Hidal behandlar. Rudins föredrag vid Svenska bibelsällskapets årsmöte 1893 om "den gudomliga uppenbarelseens förnedringsgestalt" vållade verk-

ligen debatt, omfattande och intensiv. Kunde bibeln faktiskt i vissa avseenden vara bristfull? En sammanfattning av sin bibelsyn gav Rudin vid 1897 års religionsvetenskapliga kongress i Stockholm. Han framhöll, att bibeln *blir* Guds ord *för oss* och detta om vi förstår den såsom livgivande ord. Det är uttryck för en viss subjektivism, med inslag av bl.a. Kierkegaard och mystik — men jag vet inte om det behöver vara i förklenande mening.

Bland andra milstolpar i bibeltolkningens historia i vårt land nämns 1901, med två viktiga händelser. Som den ena räknas Söderbloms utnämning till professor i Uppsala och allt vad det skulle innebära för ett godtagande i vidare kretsar — inte minst bland prästerna — av historisk-kritisk forskning. Som den andra händelsen ses Erik Staves — GT-professorns — föredrag vid det nordiska studentmötet i Läckö. En rad tidningsartiklar följde.

Nerven i den centrala diskussion som fördes uppfattar jag vara något, som kanske kunde ha fullföljts tydligare: förhållande mellan personlig tro på bibelns budskap och historisk forsknings möjlighet att säkerställa detta budskaps giltighet. Eller tillspetsat: vilketdera av dessa båda moment är slutligen avgörande för bibelns ställning som Guds ord? Stave såg det avgörande vara troserefenheten, den direkta förbindelsen mellan människa och Gud i tron — och bibeln som det ojämförliga uttrycket för en sådan hållning. Kritikerna tolkade detta som subjektivistisk spiritualism och hänvisade till bibelns objektiva historia såsom grunden för bibelns auktoritet såsom Guds ord. Söderblom hörde till Staves kritiker denna gång. Samtidigt tillstod han att trons visshet inte *kan* räkna med fullt stöd i den historia, bibelforskningen kan blottlägga. Likväl behöver tron detta stöd av historiska fakta. Därför vore det fel att renodla trosaspekten och lämna historien därhän. Det låter säga sig — i synnerhet om man önskar tillfredsställa konservativa bibeluppfattningar utan att ändå dela deras grundsyn. Men problemet kvarstår: vad är avgörande för uppfattningen av bibelns auktoritet, om historiska fakta inte kan vara avgörande? Stave var trots allt en bit före sin tid i sitt sätt att ställa problemet. Hidal hänvisar också helt riktigt till Bultmann, där det möter med full styrka. Ingen teolog i modern tid har väl mött så mycket kritik som Bultmann, vilket omvänt kan betyda, att ingen bibeltolkning varit så svår att slå ihjäl som hans.

Vad som är uppenbart i Söderbloms resonemang om bibelns auktoritet är att bibeln är *trosvittnesbörd* — låt vara i en historisk ram

(som ändå inte i och för sig kan demonstrera att bibeln är Guds ord). Grundhållningen är densamma hos Einar Billing. Därmed har de båda en ofrånkomlig förutsättning för allt tal om bibelns auktoritet: den egna trons visshet. Wellhausen skakade om grunden för denna tro — men tron bestod. Man bör beakta detta fenomen bakom deras förmedlande uttalanden om historiens roll för bibelns auktoritet.

Samma år Stave höll sitt föredrag (1901) startade tidningen Facklan med kritik av "bibelkritiken" på sitt program. Även här var givetvis tron en lika given förutsättning för synen på bibelns auktoritet — som hos dem man kritiserar! Nu sades det, att Stave fattade tron som en inre erfarenhet *oberoende* av all yttre historisk auktoritet, vilket var en polemisk överdrift. 1907 inledde Göteborgs Stiftstidning en kampanj mot den historisk-kritiska bibelsynen: "Vi ha många dåliga ting och företeelser i vår tid: materialism, socialism, evolutionism m.m. Men det sämsta är bestämt ändå den moderna teologien och bibelkritiken." Liknande polemik har som bekant fortsatt in i vår egen tid. Liksom Nya Väktarens verksamhet, som efterträdde Facklan 1911.

I stort sett kom ändå den historisk-kritiska bibelforskningen att accepteras i Sverige redan för 1910. Detta gällde om de teologiska fakulteterna, större delen av prästerskapet och allmänheten. Gottfrid Billing, Söderblom, Fehr, Fries, Stave, Einar Billing hör till dem som särskilt bidragit till detta. Varken de — eller deras motståndare — talade någonsin om bibelns auktoritet *under bortseende* från tron! Den historisk-kritiska forskningsprincipen accepterades, men den frikopplades aldrig från trons position. Variationerna i bibelsyn kunde dessutom vara stora hos de behandlade teologerna, vilket Hidal i möjlig mån sökt visa. Och de som ville acceptera varnade på olika sätt för godtycke och profanisering i bibeltolkningen.

Den betydligt mer svårartade konflikten inom EFS och tillkomsten av Bibeltrogna vänner är ännu en av de företeelser som Hidal skildrar i den vittförgrenade bibelsynsproblematiken. Att han desutom skulle ta in frikyrkorna i blickfältet (P. P. Waldenström är där dock) blir därför ett önskemål, som måste avskrivras.

I en sammanfattning av ovan antydda del II om tiden 1877—1910 redovisar Hidal några iakttagelser, bl.a. säger han: "Debatten fördes till stor del utanför universitetet". Det är säkert rätt iakttaget. Vår fråga blir därför, om inte Hidal lagt väl stor vikt på akademiska förhållanden och befordringsärenden. Vad som

förekom i allmän debatt, i församlingar och i skolvärlden var av större betydelse. Hidal anmärker också, att "personlighetsfilosofins betydelse . . . troligen varit ganska obetydlig" för den historisk-kritiska bibelsynens framväxt i vårt land. Här säger Hidal själv vad en recensent av hans arbete annars hade behövt säga.

I bokens tredje del ges en kort översikt av historisk-kritisk bibelsyn "i de romersk-katolska och ortodoxa kyrkorna efter 1910". Modern fundamentalism och stiftelsen *Biblicum* ägnas ett avsnitt, präglad av förståndigt avvägda omdömen. "Bibelsyn och bibelbruk", betänkandet av biskopsmötets bibelkommission (utgivet i bokform 1970) penetreras så pass ingående att vissa motsägelser blottläggs och bokens ganska negativa mottagande förklaras.

Bokens avslutning får fattas som idéer och uppslag för praktisk tillämpning, med tanke på att det är en prästmötesavhandling som framläggs. Rubriken är: "Vad innebär det att Gamla testamentet kallas Guds ord?" Helt följdriktigt blir Hidal tes, att man inte kan eller bör dra en åtskiljande gränslinje mellan tro och gudstjänst å ena sidan och vetenskaplig bibeltolkning å den andra — när det handlar om GT såsom Guds ord.

Tids- och utrymmesbrist har nog gjort sig gällande i vad Hidal säger om "Inspirationens problematik" samt "Uppenbarelse och historia". Här är ju kärnpunkterna! Detta inte sagt som kritik mot Hidal utan bara som ett konstaterande av att det han här visar mer "på egen hand", friare från plikten till referat och hänvisningar, har sådant intresse att det ger mersmak. Vi skall hoppas, att han kommer med fortsättningen i annat sammanhang.

Såsom väntat och med all rätt drar Hidal en lans för vidgad användning av GT i predikan, liturgi, studiearbete, enskild bibelläsning.

Med denna bok har vi fått en nyttig och lärorik historisk översikt av hur en historisk-kritisk förståelse av bibeln, främst GT, växt fram i vårt land decennierna före och efter 1900. Invändningarna mot sådan bibelsyn har också redovisats på ett sätt som gör dem rättvisa. Mycket är förvisso redan känt om de olika positionerna och om de personer som stått bakom dem, men mycket är också okänt, även för de initierade.

Så som Hidal valt att disponera sin bok har den till stor del blivit en rad mer och mindre utförliga porträttstudier av teologer och kyrkomän, i kronologisk följd. En annan väg hade varit en starkare problemcentrering. Men såsom uppgiften ställts är den genomförd med

bravur: i tillförlitlighet, språklig gestaltning och träffande omdömen.

Inte bara ett läger i den svenska ännu fortgående bataljen om bibelns tolkning skulle ha utbyte av den — utan *alla*.

Gösta Wrede

Heinrich Bornkamm: *Martin Luther in der Mitte seines Lebens. Das Jahrzehnt zwischen dem Wormser und dem Augsburger Reichstag. Aus dem Nachlass herausgegeben von Karin Bornkamm. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1979. 624 sid. Pris DM 86: —.*

När initiativet till den första Lutherforsarkongressen togs, blev Heinrich Bornkamm en av rådgivarna vid dess förberedelse. Det stod från början klart, att en sådan kongress — som sedan blivit en institution — inte endast skulle informera om utgivna verk och pågående forskning utan också antyda uppgifter, som ännu var olösta. Lutherbiografin var en av de mest trängande. Heinrich Bornkamm övertog uppgiften att vid kongressen i Aarhus 1956 skildra problemet.

Det kan överraska att en lutherbiografi fortfarande är en olöst uppgift. Köstlin-Kaweraus arbete från 1903 (!) är alltså standardverket på evangelisk sida. Katolikernas arbeten — Grisars och Denifles biografier, senare Lortz' framställningar — utlöste kritiska bemötanden från evangelisk sida, men arbetet med biografien som helhet uteblev. Författaren till den bok som här anmäles hade dock sedan länge planer på ett sådant arbete. Hans efterlämnade manuskript slutredigerades av dottern, som själv är lutherforskare. Ett centralt årtionde i Luthers liv har därmed fått sin behandling. För lutherjubileet 1983 förberedes en festskrift, som skall behandla tiden till Luthers död. Uppgiften har anförtrotts en internationell forskargrupp.

Föreliggande arbete börjar vid Luthers ankomst till Wartburg efter riksdagen i Worms (1521) och slutar strax före avslutningen av riksdagen i Augsburg (1530). Eller för att använda Luthers humoristiska beskrivning: tiden mellan hans vistelse "i fåglarnas rike" (Wartburg) och hans iakttagelse av "fåglarnas riksdag" (vid fästningen i Coburg).

Detta årtionde är rikt på händelser med inflytande på Luthers eget liv och teologiska utveckling: oroande extremistiska tendenser i Wittenberg; den svärmiska rörelsens framväxt

(Zwickau-profeterna och Thomas Muntzer) och den allt häftigare teologiska polemik, som åtföljes av bondeupproret; nattvardsdiskussionen (med Marburgkollokviet som avslutande höjdpunkt och den efterföljande splittringen i reformationens läger); polemiken med Erasmus. Allt detta återspeglas i Luthers rika författarskap och är delvis sammanvävt med den politiska kampen mellan de världsliga makthavarna. Nödvändigheten av en ny gudstjänst och kyrkoordning uppstår, klarlagd genom visitationen i de evangeliska församlingarna. Alla dessa händelser och problem ägnas särskilda kapitel i den här anmälda boken, som öser ur författarens rika kunskap kring Luther och hans tid liksom hans teologiska utveckling. Endast några speciella problem kan uppmärksammas här.

Trots Luthers ovilja mot exilen på Wartburg gav den honom tillfälle att avsluta en del viktiga skrifter. Det mest avgörande nya initiativet blev översättningen av Nya testamentet. Tiden på Wartburg blev sålunda rik på frukter, men vistelsen där hade även sina skuggsidor i Luthers hälsotillstånd och de anfäktelser, som hade en stark inverkan även på hans teologiska syn. Författaren "amytologiserar" emellertid den berömda "bläckfläcken" i Wartburgkammaren, eftersom den dyker upp på olika ställen och endast kan beläggas på Wartburg sedan 1650.

Kontakten med Wittenberg ger Luther underrättelser om Karlstadts växande aktivitet, som oroar honom. Utan kurfurstens medgivande återvänder han till Wittenberg. Författaren skildrar på ett intressant sätt hans bemödanden att hålla kurfursten utanför ansvaret, så att denne kan försvara sig mot kejsarens eventuella förebråelser. Luther är beredd på det lidande, som evangeliets bekännelse kan medföra i hans liv.

Här skymtar också förbindelsen mellan reformationens utveckling och den politiska situationen fram. Bornkamm behandlar i flera kapitel denna ömma punkt, maktspelen mellan de med reformationen sympatiserande furstarna å ena sidan, kejsaren och de katolska landsfurstarna å andra sidan. Den politiska dimensionen är en väsentlig komponent och även en oroande fråga ("kan man göra motstånd mot kejsarsen?"). Även om dessa problem beröres, hade man önskat att i en nutida framställning vikten av denna ofta glömda sida blivit mera understruket. Som exempel kan bondeupproret anföras. Man kan vara helt enig i den grundläggande framställning författaren ger beträffande Luthers ställningstagande, som kommer till uttryck i varningar både åt bönderna och furstar-

na — inte minst mot att utnyttja evangeliet till att underbygga politiska strävanden. Vad man dock saknar, är en konfrontation med den nutida marxistinspirerade forskningen (från Ernst Blochs Muntzer-framställning fram till våra dagar). Även om författaren ser vilken politisk makt Luthers egen person liksom den reformatoriska rörelsen blivit, är han dock angelägen att ändå uppehålla tesen om reformationens "opolitiska" karaktär. Intentionen fanns. Men den faktiska historiska situationen var mera komplicerad. Kanske tillhör detta just Luthers svaghet att medvetandet härom saknades hos honom liksom i hans vänkrets. Han reagerar mera än agererar på det politiska området, och just därför blir även hans roll i bondeupproret till sist öppen för misstolkningar.

Även på en annan punkt bör Luthers samhällspolitiska betydelse uppmärksammas på ett djupare sätt. Författaren berör flera gånger hans ställningstaganden beträffande äktenskapet och dess rättsliga förhållanden. Biskoparnas jurisdiktionsrätt har här varit en mycket invecklad samhällsfråga. Förmodligen har Luther själv inte insett vilken revolutionerande betydelse hans förslag att förändra detta rättssystem i själva verket inneburit. Man kan se, hur reformatörerna ända till riksdagen i Augsburg dras med detta problem och följaktligen skapar meningsskiljaktigheter även i det lutherska lägre. Visst uppmanar Luther biskoparna, såsom författaren träffande säger, till "en sorts omvänd sekularisation: nämligen att avsäga sig sina andliga ämbeten hellre än de världsliga" (594). Ty de bryr sig ju inte om evangeliets sak och hör hemma i det världsliga ämbetet. Luther insåg aldrig vilket samhällsomvälvande program som låg i detta ej heller i framhävandet av det allmänna prästadömet och därmed församlingarnas rätt att välja sina präster. Ett oerhört ingripande inte endast i biskopars utan även alla världsliga herrars ärvda privilegier — om sådant hade genomförts! Kanske ligger här förklaringen varför de evangeliska församlingarna aldrig kunnat lösgöra sig från den världsliga överhetens överinseende och att det allmänna prästadömet aldrig utvecklats till kyrkans strukturprincip.

Författaren ägnar ett särskilt kapitel till att skildra fromhetslivets förnyelse. Man saknar dock en framställning av Luthers positiva insats på detta område. Bornkamm har tendensen till en genomgående kontrapunktisk framställning, där kritiken av den katolska fromheten blir orienteringspunkten, medan Luthers positiva utveckling av den evangeliska from-

heten råkar komma i skymundan. Detta gäller särskilt den sakramentala grundsynen, som Luther trots sin kritik aldrig uppgett. Det må vara en tillfällig formulering men i sin tendens karakteristisk: "Es geht nich um den Vollzug des Sakraments, sondern um den Glauben" (204). Borde det inte hellre ha stått: Es geht um den Vollzug des Sakraments im Glauben!? Sådana små förskjutningar ger trots författarens djupa insikt i Luthers teologiska grundsyn dock en viss "protestantisk" slagsida åt framställningen.

Bornkamms avsikt har varit att i stället för en ensidigt systematiserande teologisk framställning låta händelserna i Luthers eget liv dominera. Detta har han säkerligen lyckats genomföra. Man läser med behållning om Luthers äktenskap, familjeliv, vänner och lärjungar, förhållandet till fursten osv. Hans skrifter presenteras med utförliga innehållsliga redovisningar.

Boken är en utomordentlig handledning för en balanserad värdering av Luthers historiska betydelse. Man undrar naturligtvis om inte Bornkamms kritiska inställning till en "systematiserande" framställning kan förklara att nordisk lutherforskning (med ett minimalt antal arbeten undantagna) lyser med sin frånvaro. Visserligen har man i Norden inte primärt sysslat med biografiska frågor. Men man kan dock iakttä ett växande intresse för det biografisk-historiska elementets betydelse på senare tid. Författaren var inte okunnig om nordiska teologers insatser. Att detta grundläggande arbete för lutherbiografin inte gör bruk av dessa nordiska insatser är säkert att beklaga. Ty boken blir ett minnesmärke över en av vår tids främsta lutherforskare. Till den pietetsfulla utgivaren, tillika känd lutherforskare, går en djup tacksamhet för denna utomordentliga gåva.

*Vilmos Vajta*

Jan Lindhardt och Lars Bo Bojesen: *Samvittigheden*. 200 sid. *Berlingske leksikonbibliotek, Köbenhavn 1979*.

Jan Lindhardt är lektor i teologi vid Århus universitet. Sitt breda idéhistoriska kunnande har han använt inte minst till att skriva böcker, som ger insikter om gestalter och fenomen i historien på ett sätt som belyser frågor och problem i vår egen tid också. Böckerna om Machiavelli 1969 och om Retorik 1975 är resultat av detta efterföljandevärda arbetssätt.

Tillsammans med Lars Bo Bojesen har Lindhardt nu skrivit en bok med titeln *Samvittigheden*. Även Bojesen är lärare vid Århus universitet med religionspsykologi som specialitet. Författarna skildrar hur fenomenet samvete förstås under olika epoker. Deras ambition har inte varit att ge en täckande historisk översikt men deras framställning rymmer likväl huvudtolkningarna av samvetet i den västerländska kulturen. Boken hör hemma i en genre som kan kallas kvalificerad populärvetenskap i den meningen att framställningen är pålitlig och välgrundad utan att bli präglad av ett specifikt fackspråk. Den danska bildningstraditionen är uppenbarligen mycket gynnsam för denna art av vetenskap.

Kapitelrubrikerna är omsorgsfullt formulerade och ger i koncentrat ifrågavarande epoks förståelse av samvetet. Först i boken kommer som sig bör den grekiska och romerska antiken tolkning av "samvittigheten som samviden". Man förutsätter här ett slags klyvning av jaget, som gör det möjligt för en del av jaget att förhålla sig till en annan som till en inre dömande instans. Slående är emellertid att filosoferna i det längsta försökte hålla denna uppdelning av jaget på avstånd och förvisa samvetet till folkspråket, där det sålunda tidigast ehuru även där mycket sparsamt dyker upp. I och med Cicero och Seneca finner samvetet emellertid en förblivande central plats även i det bildade språket.

I de bibliska skrifterna spelar samvetet en mycket underordnad roll. Mest uppmärksammas är dess plats i Pauli brev. Enligt författarna är samvetet för Paulus inte någon absolut instans utan snarast ett uttryck för människans etiska hållning, som man visserligen bör respektera men som kan vara mer eller mindre upplöst och välgrundad. Att tillskriva Paulus ett kroniskt dåligt samvete i vår moderna mening finns det alls inget stöd för — snarare tvärtom — menar författarna i Krister Stendahls efterföljd.

I den medeltida skolastiken utarbetas förståelsen av "samvittigheten som teoretisk och praktisk erkendelse". Synteresis står där för människans förmåga till insikt i den givna naturliga goda ordningen och conscientia för den praktiska tillämpningen av denna insikt i en given situation. Denna förståelse är ju grundläggande i den klassiska katolska naturrätten ännu idag.

Mot denna föreställning om samvetet som en förmåga som människan besitter redan som "naturlig" människa uppreser sig Martin Luther. För honom avgörande är "samvittigheten

som gave". Människan är enligt honom "utförstyrd" — i bästa fall av Ordet och en välstrukturerad social ordning. Samvetet är för honom en beteckning för människans Gudsförhållande. Är detta rätt blir samvetet gott och människan fri till att handla i saklig omsorg och kärlek.

Samvetsbegreppet under idealismens epok skildras under rubriken "samvittigheten som ejendom". Liksom för skolastiken ter sig samvetet nu som en mänsklig förmåga att finna fram till det rätta och goda. Detta förstås emellertid under idealismen inte längre som förankrat i en överindividuell ordning utan enbart i den enskildes eget individuella och personliga samvete — antingen detta nu tolkas i övervägande emotionella kategorier som hos Rousseau eller i övervägande rationella som hos Kant. Den enskildes samvete får under inga omständigheter kränkas. — Vi känner här också igen centrala liberala tankegångar.

Marx, Nietzsche och Freud tolkar alla "samvittigheten som en produkt". Samvetet framstår för dem som produkten av en historisk utveckling och en given social och kulturell situation — i direkt polemik mot idealismens syn. Samvetet blir till något i egentligaste mening relativt. Dess innehåll blir till något som inte bara kan utan även bör ifrågasättas.

De s.k. nyfreudianerna liksom C. G. Jung och Viktor Frankl behandlas i ett instruktivt kapitel under rubriken "samvittigheten som Selvets stemme", som den röst som kallar människan att bli sig själv.

I slutkapitlet om "samvittigheten som människets graense" behandlas — förutom Martin Heidegger och Gerhard Ebeling — Kierkegaard och Grundtvig. För Grundtvig är språket av gudomligt ursprung och bärare av människans etiska hållning. I språket samlas människors erfarenheter och tolkningar och gör sig gällande inte minst i vardagens samtal, i vilket samvetet hör hemma. Samvetet framstår därmed som både resultatet av och redskapet för människors möte med Gud, sig själva och andra människor.

Efter varje kapitel anges med en signatur vem av de båda författarna som fört pennan. Här har jag avstått från att återge detta. Anledningen är att jag tycker att de lyckats med att göra en enhetlig bok och inte ett antal fristående kapitel. Det har nog att göra med vad de säger i sin gemensamma inledning till boken. Hör knyter de an till Grundtvigs avslutningsvis beskrivna ståndpunkt nämligen att i vardagsspråkets ord, till vilka samvetet hör,

människors erfarenheter och tolkningar av sin situation samlas upp och får form under olika epoker. Varje sådan epok har därmed på sitt sätt varit med om att forma den förståelse av samvetet som vi idag bär med oss. Att bli klar över det förflutna och respektera det blir därmed en del av vår egen självförståelse och självrespekt. Därför blir det så viktigt med den historiska insikten!

Lars-Olle Armgard

## HISTORIA SOM VAPEN

Werner Ende: *Arabische Nation und islamische Geschichte, die Umayyaden im Urteil arabischer Autoren des 20. Jahrhunderts*. Beirut-Wiesbaden 1977.

Sociala och politiska attityder, vare sig de finns hos en nation eller i en grupp, förs vidare, från generation till generation, genom föreställningen om en gemensam historia. Förändringar i en grups attityder reflekteras i omtolkningar av dess historia. Historiografen återspeglar de samtida problemen och spänningarna i det sociala och politiska livet, och att skriva historia är ett sätt att påverka attityder och beteenden. Historiografen är ett politiskt vapen, vare sig författaren är medveten om det eller inte. Författarens åsikter och preferenser får sitt uttryck i hans framställning av historien, och de påverkar läsarna, för med sig reaktioner: accepterande eller förkastande av författarens ståndpunkt.

Ord, politiska och sociala termer, får sin konkreta innebörd genom sina konnotationer, de associationer de väcker till det vi vet (eller tror oss veta) om händelser i vår (dvs. vår grups, nations, lands, kulturs) historia.

Det betyder, att analysen av tendenser i vår samtida historiografi, så som den manifesteras i lärda arbeten, i skolböcker, i skönlitteraturen, är en viktig del av studiet av vår samtid, dess attityder, dess politiska, religiösa och kulturella rörelser och strömningar. Det är också en sorts framtidsforskning: Det som nu gäller som historia, vår tids historieskrivning, influerar idéer och attityder hos den generation som nu studerar och som kommer att vara politiskt och kulturellt aktiv nästa decennium.

I sin ovan nämnda bok har *Werner Ende* genomfört en grundlig genomgång och analys av den arabiskspråkiga historiografen under 1900-talet, historiografi i ordets vidaste me-

ning: biografier, personhistoria över hjältar och statsmän, översiktsverk, specialstudier, i böcker, tal, broschyrer, ja, i all den litteratur, som har varit en viktig faktor i uppbyggnaden av arabismens nationalistiska och den nutida islams religiösa ideal. Biografisk litteratur är särskilt intressant. Det är den som ger den unga generationen identifikationsobjekt, beteendemönster. Det är karakteristiskt, att Muammar al-Qadhafi i en intervju framhåller, att hans ungdoms hjälte var Muhammeds kusin, Ali ibn Abi Talib.

Som nyckel för analysen av olika tendenser tar Werner Ende skildringarna av umayyadernas historia, Damaskus-kalifatet, och inställningen till och värderingen av umayyaderna och deras politik, dvs. de avgörande politiska skeendena i den islamiska världen på senare delen av 600-talet och det tidiga 700-talet. Hur beskriver 1900-talets arabiska historiker det skedet? Särskilt tydliga och slående blir de olika attityderna och värderingarna, när det gäller inställningen till inbördeskriget mot Uthman (den tredje kalifen, som tillhörde samma släkt som den senare umayyadiska kalifynastin), tolkningen av konflikten mellan Ali ibn Abi Talib (profetens kusin och den fjärde kalifen) och Muawiya, den förste umayyadiske kalifen, synen på skillnaden i agerande mellan Hasan och Husayn såsom shiitiska imamer och tronpretendenter, attityden till den irakiske guvernören al-Hadjjadjs metoder, och sättet att framställa fenomenet ash-shuubiyya ("nationalismen", anti-arabismen, hos de icke-arabiska muslimerna i den tidiga islam), och, naturligtvis, värderingen av abbasidernas seger över umayyaderna och dynastins störtande.

Författaren pekar på den negativa värdering av umayyaderna, som kännetecknar den traditionella sunnitiska historieskrivningen — i viss mån med undantag av den hanbalitiska riktningens företrädare — och hur den arabiska nationalismen under 1900-talet varit en av faktorerna i en attitydförändring: det umayyadiska riket var ett *arabiskt* välde. Influensen från neo-hanbaliterna (wahhabiterna) är också märkbar: Eftersom Muawiya, den förste umayyaden, var en av Profetens följeslagare, kan han inte ha varit en ond människa.

Boken beskriver i det sammanhanget alla de viktigare kontroverserna i arabvärlden under 1900-talet. De flesta mer betydande skriftstäl-larna, och många av politikerna, har här lämnat material för studien och analysen. Värderingen av de olika historiska händelserna under umayyadtiden återspeglar och tydliggör 1900-

talets frågeställningar och ställningstaganden. Det är t.ex. intressant att se (ett exempel bland många!), hur en negativ attityd till Muawiya får sin motivering med att han gjorde sin son till tronföljare; detta då tolkat som ett brott mot islams "demokratiska princip". En intensiv diskussion om Muawiyas agerande härvidlag sammanfaller i tid och rum med störtandet av kung Faruk och monarkin i Egypten.

Att man återfinner en positiv värdering av umayyaderna hos palestinska författare är som man kan förutse: Syrien-Palestinas arabisk-islamiska kultur grundlades och hade sin första stora blomstring under det umayyadiska kalifatet. Syriska nationalister har samma inställning, medan irakiska författare är negativa till umayyaderna — Iraks kulturella och politiska guldålder var naturligtvis det abbasidiska kalifatet i Baghdad.

Motsättningen mellan umayyader och alider, mellan den tidiga sunnismen och den tidiga shiismen, tolkas inte sällan i nutiden som konflikten mellan "höger" och "vänster". Det är ett synsätt som vunnit åtskillig popularitet bland revolutionära shiiter, och påverkat både attityder och handlingssätt och politiska preferenser, som vi så tydligt sett under de senaste årens händelser i Iran och Irak. Kanske avsnittet om sunni-shii-motsättningarna i historiografin är det allra intressantaste i boken.

Det är knappast görligt att försöka sammanfatta hela verket med dess oerhört rika material. Innehållet överstiger avsevärt vad bokiteln tycks ge vid handen. Det är också obehövt: Det finns en utmärkt längre engelsk sammanfattning (jämte en kort på arabiska) i slutet.

Boken ger på grundval av analysen av samtida arabisk historiografi korta men innehållsrika redogörelser för ledande personer, författare, rörelser och tendenser i arabvärlden. Ibland är analysresultaten överraskande, alltid intressanta. Det är ett viktigt ämne, en givande metod, och genomförandet är föredömligt.

Arbetet är av intresse, inte minst ur metodisk synpunkt, inte bara för orientalister och religionshistoriker, utan för samtidshistoriker, idéhistoriker och för tros- och livsåskådningsvetenskapen. Man kan lära sig mycket av den. Samtidigt måste man säga till de presumtiva läsarna: den förutsätter att man är någotsånär orienterad i islamisk dogmhistoria, arabisk historia, islamisk kulturhistoria och samtidshistoria. Men den orienteringen bör man ju i vilket fall som helst skaffa sig.

Jan Hjärpe



Nils G. Holm, *Pingströrelsen. En religionsvetenskaplig studie av pingströrelsen i svenskfinland. Åbo 1978, 228 sid. (Meddelanden från Stiftelsens för Åbo Akademi Forskningsinstitut, nr 31).*

Nils G. Holm disputerade 1976 i Uppsala på avhandlingen *Tungotal och andedop*, en religionspsykologisk undersökning av glossolali hos finlandssvenska pingstvännen (se min recension i *STK*, 1/1977). Han har fortsatt sina forskningar om pingströrelsen i Svenskfinland och i ovan nämnda bok givit en sammanhållen och väl integrerad framställning av sina tidigare studier.

Arbetet innehåller emellertid också ett väsentligt nytt grepp, i och med att det är insatt i ett organisations-, religionssociologiskt och socialpsykologiskt perspektiv. Undersökningen beskriver centrala delar av pingströrelsen, belyser och förklarar till viss grad viktiga skeenden och psykologiska förlopp ur beteendevetenskapliga synvinklar. Boken vidgar sålunda perspektivet på pingströrelsen, om man jämför med doktorsavhandlingen. Nu utnyttjar Holm organisationsteori, kommunikationsteori, kunskaps-sociologi och den religionspsykologiska rollteori, som utformats av Hjalmar Sundén. Det övergripande intresset är en religionsvetenskaplig kategorisering av pingströrelsen. För detta vidkommande använder Holm typologier, som utarbetats inom religionssociologin, i främsta rummet ett analyschema, som J. A. Beckford använt och som Holm i någon mån kompletterar. Till viss grad diskuteras kyrka-sekt-typologin. Utom pingströrelsens egna publikationer används bandinspelningar från sammankomster, intervjuer och observationer.

Nytt i förhållande till doktorsavhandlingen är att bokens ämne är vidgat till att inkludera sociologiska och socialpsykologiska synpunkter på pingströrelsen, vad beträffar organisation och kult. Även i denna bok intar frågan om tungotalet ur religionspsykologisk synpunkt en väsentlig plats, men författaren har vidgat området till att omfatta diskussion även av andra av pingströrelsen omhuldade nådegåvor, såsom uttydning av tungotal, profetia och helbrägdagörelse. I typologiseringskapitlet upptas frågan om relation till staten, till samhälle och kultur samt till övriga kyrkor och samfund.

När Holm analyserar kultformerna gör han bruk av en kommunikationsteori, som utslutande är exponent för envägskommunikation: sändare, budskap, kanal för överföring samt mottagare. Att denna teori är en för pingst-

rörelsen användbar sådan skall inte ifrågasättas, eftersom det oftast är fråga om en envägs-kommunikation, där predikanten eller föreståndaren fungerar som avsändare och åhörarna som mottagare. Numera används dock också mer interaktionistiskt orienterade kommunikationsteorier, vilka är exponenter för två- och flervägs-kommunikation. Hur interaktionen fungerar i bredare sammanhang på det sociala planet inom pingströrelsen hade varit värdefullt att få veta om. Med den kommunikationsteori som Holm använder kan man möjligen komma åt den "interaktion med Gud", som sker vid pingströrelsens kultformer. Ett budskap genom predikan, tungotal och profetia kan visserligen sägas vara en "transcendering" av kommunikationen, så att människan uppfattas stå i direkt kontakt med Gud. Men på det sociala planet ändras kommunikationen endast såtillvida som det sker ett "sändarbyte" vid glossolali och profetiskt budskap, då någon person i församlingen ofta övertar rollen som sändare. Fortfarande är det dock väsentligen fråga om en envägs-kommunikation, och den är lokaliserad till sammankomsterna.

Ur forskningssynpunkt hade det varit värdefullt att analysera kommunikationsvägarna i övrigt inom pingströrelsen, t.ex. hur kommunikationen fungerar mellan dem som innehar olika funktioner såsom äldste, föreståndare, evangelister, missionärer, diakoner, musikledare, söndagsskollärare etc. och pingstvännerna i allmänhet. Av Holms framställning kan man lätt få den föreställningen, att makt- och auktoritetsstrukturen är så fast och stabil inom pingströrelsen, att den förhindrar annan kommunikation än den envägs-kommunikation, som Holms studie påvisar finns. Sannolikt existerar ett kommunikationsnät, som man inte kommer åt enbart med hjälp av den teori som Holm använder sig av. Att komma åt dynamiken i detta kommunikationsnät på socialpsykologisk väg torde vara en viktig och intressant forskningsuppgift.

På ett par andra punkter har Holm utvidgat sin undersökning, om vi jämför den med doktorsavhandlingen. Det gäller glossolalins anpassning till språkmiljön. En huvudpunkt hos Holm är, att det finns vissa likheter mellan glossolali och existerande språk på morfemnivå, och att tillfällig språkmiljö kan påverka utformningen av tungotalet. Holm exemplifierar här liksom i doktorsavhandlingen med en person, nyss hemkommen från Tanzania, vars glossolali påminner om swahili. Holm gör dessutom här en lovverd ansats till förklaring av

xenolali, dvs. man uppfattar tungotalet som ett verkligt språk, tyska, engelska eller franska. Vissa likheter kan uppstå mellan tungotal och ett levande språk på morfem-nivå, varigenom enstaka s.k. glossoider kan uppfattas ha viss betydelse. Enstaka ord, stavelsestrukturer och fonem-kombinationer kan tas fram ur levande språk, som glossolalisten inte kan men varit i ytlig kontakt med. För personer med vag kunskap om främmande språk kan sådant tungotal uppfattas som ett talande av ett verkligt språk. Om vederbörande desutom har en disposition att uppfatta tungotal som xenolali och har ett kompletteringsmaterial inbyggt i hjärnan, är det inte omöjligt att han upplever tungotalet på sådant sätt.

Eftersom språkmiljön säges påverka glossolalins utformning, är det väsentligt att få klarhet i hur glossolalin utformas hos finladssvenska pingstvännen, som lever i finskspråkig miljö. Holm erkänner att det material han har härvidlag är mycket litet, det gäller enbart fyra glossor. Det visar sig då, att finskans stora vokalkrikedom inte återfinns i glossolalin. Vidare har tungotalet konsonant-kombinationer (-str-, -dr-), som är främmande för finskan. Vokalen -i- som är dominant i finskan har inte lika hög frekvens i glossolalin. För finskan främmande ljud (sje-ljud, tydligt aspirerat h) förekommer i glossolalin. Dessa fakta skulle logiskt sett tala emot Holms grundidé, att språkmiljön påverkar utformningen av glossolali. De behöver i och för sig inte kasta omkull W. J. Samarins teori, att varje människa på grund av sina normalt inlärd språkfärdigheter kan tala i tungor, men de kan ifrågasätta hållbarheten i denna tes, en tes som Holm i sina tidigare forskningar i stort sett menat sig kunna bekräfta. Frågan om egenskapen att tala i tungor är betingad av inläring och miljö är en fråga av stor räckvidd. Holm säger sig inte här kunna ge sig in på att närmare diskutera den. Erfarenheterna från den finskspråkiga miljön är emellertid så pass uppseendeväckande, även om materialet är tunt, att fortsatt forskning är av nöden. Här borde Holm ha följt upp problematiken från doktorsavhandlingen och nu skaffat ett rikhaltigare material, som kunde belysa språkmiljöns inflytande.

Ett problem som doktorsavhandlingen gav ett otillräckligt svar på var frågan om den psykologiska förståelsen av ensam-glossolali, eftersom det i det närmaste saknas en biblisk roll därför. Holm snuddar vid denna fråga i boken Pingströrelsen, men han konstaterar endast, att situationer av ensamhet får en på glossolalin

utlösande effekt på vissa personer. Vid sidan av profetisk glossolali och böneglossolali, som Holm noga undersökt de psykologiska omständigheterna kring, hade nu denna tredje typ av glossolali behövt bli föremål för en djupare penetrering än vad Holm här gör.

Ett nytt psykologiskt fenomen som Holm berör i denna bok och som aktualiserats under senaste år särskilt i samband med vissa former av den karismatiska rörelsen, är omkullfallandets fenomen i samband med förbön och helbrägdagörelse-ritus. Fenomenet ifråga, som Holm anlägger vederhäftiga synpunkter på, får närmast stå som exempel på att Holm i sin forskning är öppen för studium av nya och aktuella fenomen av religionspsykologiskt intresse.

*Thorvald Källstad*

Leif Eeg-Olofsson: *Johan Dillner. Präst, musiker och mystiker. (Bibliotheca historico-ecclesiastica Lundensis VIII). 320 sid. Almqvist & Wiksell International. Sthlm 1978.*

Johan Dillner (1785—1862) var en av de mera bekanta svenska prästerna under förra delen av 1800-talet. Om mångsidigheten i hans verksamhet och läggning erinrar redan underrubriken till den avhandling, som Leif Eeg-Olofsson har publicerat 1978: Präst, musiker och mystiker. Även om författaren redan i förordet med all rätt framhåller, att Dillner inte var en av vårt lands största kulturgestalter, kan det dock också sägas om honom att han på olika sätt fick betydelse både för sin egen tid och för framtiden.

Av bokens tolv kapitel handlar de åtta första om Dillners levnad och verksamhet. Till de många förtjänsterna i denna monografi hör skildringen av de olika miljöer, där Dillner levde och verkade. Sådana redogörelser kan ibland få en bred plats i sammanhanget. Han var norrlänning och prästson, född i Selånger vid Sundsvall. Skoltiden i Härnösand och de därpå följande studierna i Uppsala skildras ingående. Att han redan under uppsalaåren var känd för sin musikaliska läggning är intressant med tanke på hans framtida insats för kyrkomusiken. Bland hans litterärt berömda vänner under studentåren och därefter kan nämnas E. G. Geijer. Efter sin magisterpromotion och prästvigning 1809 var Dillner under fem år präst i Stockholm. Här var han bl.a. medlem av Gö-

tiska förbundet. Hans fortsatta prästerliga befordringsgång innehåller i och för sig inte något speciellt säreget. Han var efter stockholmsåren först regementspastor på Frösön, blev därefter kyrkoherde i Uppland, först i Östra Ryd, sedan i Funbo och slutligen under den längsta tiden, 1841—1862, i Östervåla. Man får i Eeg-Olofssons framställning veta mycket om dessa tre församlingar på Dillners tid. Först och främst får man emellertid veta mycket om Dillners egen utveckling som präst och teolog. Från 1814 kan man, anser författaren, i Dillners predikningar konstatera något av en ny ton, som innebar en brytning med tidens gängse, "neologiska" förkunnelse (sid. 63). Denna förändring förklarar författaren på olika sätt. Han hänvisar till intryck från nyromantiken. En av denna rörelses mycket bekanta företrädare hörde en tid till Dillners umgängeskrets, Lorenzo Hammarsköld. Att denne räknade Samuel Johan Hedborn som Dillners lärjunge ifråga om predikan innebar sålunda enligt Hammarsköld ett högt betyg för Dillner. Vidare nämner Eeg-Olofsson Dillners intryck från dansk litteratur och teologi, bl.a. från Grundtvig, men även från Swedenborg och från herrnhutarna. Det avgörande var emellertid till en början, enligt Dillners egen uppgift, att han kom att studera Jacob Böhmes mystik under förmedling av böhmelärjungen Anders Collin.

Som församlingspräst i Östervåla ägnade Dillner mycket intresse åt bl.a. nykterhetsrörelsen. Han fick också i denna församling erfarenhet av den evangeliska väckelserörelsens opposition mot de kyrkliga formerna. Dillner var själv i viss mån påverkad av väckelsen, utan att vilja veta av någon separation mellan kyrka och stat. Skildringen av hans församlingsarbete, särskilt beträffande det som gällde folkskolan, som ju hade blivit obligatorisk 1842, och fattigvården, innehåller mycket som väl kan utgöra en genomsnittsbild av det svenska samhället under de tidigare decennierna av 1800-talet. Detta är som redan har antytts något karaktéristiskt beträffande Eeg-Olofssons uppläggning av sitt ämne. Att man nu vet så pass mycket såväl om detta som om Dillners personliga utveckling beror inte minst på att denne var en flitig författare, som i olika sammanhang förde fram sina idéer och synpunkter. Han intresserade sig tydligen för det mesta som rörde sig i tidens kyrkliga liv. Inte minst omfattade han med intresse frågor som rörde sig om liturgi och hymnologi, om handbok och psalmbok. Eeg-Olofsson har karakteriserat hans teologiska inställning som "luthersk mystik". Hans efter-

följare i teologiskt avseende, av vilka författaren nämner några, kan sägas ha utgjort en särskild riktning i svensk kyrklighet. Vid sin teckning av Dillners personlighet nämner författaren också ett drag av clairvoyance, som naturligt nog har tilldragit sig ett särskilt intresse.

Det som numera kanske främst gör Dillners namn bekant är det av honom på nytt framförda, ensträngade instrument, som kallas psalmodikon. Varken instrumentet eller dess namn är Dillners egen uppfinning, inte heller det tillhörande notsystemet i siffror. Han gav ut psalmböcker med melodierna till 1819 års psalmbok i sifferskrift. Den första av dessa utkom 1830. Det är anmärkningsvärt och kunde i förbigående anmärkas, att wallinkritikern Dillner på denna punkt har gjort en effektiv insats för att popularisera Wallins psalmbok. Psalmodikoninstrumenten kom också att användas i väckelsesångernas tjänst och fick vidare sin användning såväl i folkskolorna här hemma som i emigrantkretsar i Amerika. Eeg-Olofsson har utgivit en förteckning över psalmodikonnoter (Svenskt musikhistoriskt arkiv, bulletin 15, 1978). Denna förteckning utgör resultatet av ett ingående forskningsarbete beträffande psalmodikonnoter, härstammande från Dillner och hans efterföljare. Talrika litterära citat i skildringen av Dillners insats visar hur tonen från dessa psalmodikoninstrument har inneburit, enligt Anders Österlings kända ord om den psalmodikonspelande torparen, "en lovsång i armodsskrud".

Eeg-Olofssons bok om Johan Dillner är resultatet av ett omfattande forskningsarbete som framlägges i lättläst form. Illustrationer belyser innehållet. För innehållet redogöres bl.a. i förteckning över Johan Dillners tryckta skrifter samt i förteckning av de många otryckta och tryckta källorna. Både som personskildring och tidsskildring har boken om prästen, musikern och mystikern Johan Dillner ett bestående värde.

*Allan Arvastson*

Robert Murray: *Var är den vän? En bok om Johan Olof Wallin. 148 sid. Skeab Förlag AB. Kristianstad 1979.*

År 1979 kunde man i vårt land fira tvåhundraårsminnet av Johan Olof Wallins födelse, den 15 oktober 1779. Det har väl kunnat sägas med viss rätt att minnet av denne har bleknat och

att tvåhundraårsminnet inte lät tala så mycket om sig. Det var i så fall i överensstämmelse med vad han ofta inte minst i sin psalmdiktning hade beskrivit som livets ordning: att försvinna och glömmas. Men ändå är trots allt Wallin genom sin psalmdiktning i större utsträckning än andra av sina samtida skaldar ett levande förflutet. Särskilt Emil Liedgrens wallinforskning, i avhandlingen från 1916, Wallins läroår som psalmdiktare, men också i många andra arbeten, har bidragit till en djupare förståelse, även om många frågor ännu återstår.

I sitt arbete "Var är den vän?" med anledning av Wallinminnet 1979 har Robert Murray givit en sammanfattande bild av Wallin och hans livsverk. Boktiteln utgör ingressen till en av hans mest berömda psalmer och till innehållet den kanske mest särpräglade, en psalm "i särklass" som Murray uttrycker det (sid. 66, 1937 års psalmbok nr 564). Att Wallins främsta livsverk var psalmboken av 1819 hör till det självklara, den var enligt hans eget uttryck adventssöndagen 1820 i Västerås domkyrka hans "angelägnaste, egentligaste dagsarbete". Murray vill emellertid inte endast ge en bild av psalmboksarbetet utan vill "ge en presentation av mannen och hans verk".

Efter redogörelsen för Wallins barndom och studieår följer en teckning av hans litterära utveckling, "vägen till Parnassen", hur han blev en känd och erkänd skald, akademiledamot 1810. Frågan vad det var som gjorde Wallin till psalmdiktare kan ses från olika perspektiv. Från att ha varit en flitig och ambitiös författare av akademiska tävlingsskrifter gav han senare och tydligast i företalet till sitt psalmboks-förslag 1816 tillkänna en romantiskt färgad uppskattning av de gamla psalmerna och av psalmboken som en folkets bok. Synpunkterna beträffande Wallins utveckling som psalmdiktare kan vara både många och skiftande. Prästvigningen fick utan tvivel sin betydelse liksom också sammanträffandet och vänskapen med Michael Choraëus, den tidigt bortgångne skald, vars psalmdiktning Wallin till en början kom att fortsätta. Åren 1809—1819 kan betecknas som "psalmbokens år" enligt rubriken till ett kapitel i Murrays framställning. Författaren återger de i svensk psalmhistoria betydelsefulla och välkända händelser som rymdes inom detta decennium, såsom tillsättandet av psalmbokskommittén 1811, det 1814 framlagda förslaget till förbättrade kyrkosånger och Wallins eget förslag två år senare, den direkta förebilden till 1819 års psalmbok. Ingressen till utvecklingen under de tio psalmboksåren utgjordes av Wal-

lins till prästeståndet 1809 utdelade psalmförslag och hans båda anonyma artiklar i Wallmarks Journal senare på sommaren detta år. Författaren ger klart uttryck för att Wallins särpräglade personliga läggning fick sin stora betydelse. Han var från början "viljekraftig, otroligt flitig och taktiskt skicklig" men samtidigt också "villig att pröva nya vägar och lyhörd för tidens röster" (sid. 39). Wallin "gick metodiskt till väga" framhåller Murray med all rätt (sid. 54). Dessa psalmbokens tillkomstår ger prov på Wallins egen roll som en konsekvent, strategisk och viljestark ledare av arbetet, samtidigt som han ofta visade sig kunna skickligt dölja denna tendens. Kriserna och depressionerna, som ofta har diskuterats (sid. 42), visade sig Wallin ibland kunna kompensera med en våldsamt uppdriven aktivitet. Kommitténs tillsättande 1811 hade som bakgrund Wallins önskan att vinna tid och hindra ett förhastat avgörande. Sammanträdena skulle enligt hans önskan hållas i Stockholm, utanför Samuel Ödmanns och i viss mån väl också ärkebiskop Lindbloms avgörande inflytande. Wallin lyckades få gehör hos denne för sitt projekt att 1814 års förslag skulle utges som en provpsalmbok för att bedömas av olika instanser och sålunda inte överlämnas för direkt stadfästelse. I själva verket fick han på så sätt möjlighet att omsider förverkliga sin plan att själv ge ut ett psalmboksförslag. Förslaget från kommittén 1814 var, som Wallin själv uttryckte det i brev till Lindblom, "en praktupplaga", ett dokument till olika myndigheter och auktoriteter men inte avsett för spridning bland gemene man. Detta sista gällde däremot om Wallins eget förslag, utarbetat med ärkebiskopens goda minne och tryckt på Wallins eget initiativ i slutet av 1816. Att ärkebiskopen visserligen med stora ord uttryckte sitt gillande av Wallins förslag men inte föranstaltade om dess omedelbara tryckning blev för den senare en stor besvikelse. Johan Åström, kyrkoherde i ärkestiftet, var sedan hösten 1815 Wallins förtrogne medarbetare och som sådan för honom en tillgång. Murray har studerat Wallins brev till Åström, där man får en närbild med det intensiva psalmarbetet våren 1816. Wallin räknade det tydligen som ovärderligt att ha Åström som medarbetare på grund av dennes nära kontakter med ärkebiskopen.

Murrays fortsatta skildring belyser olika sidor av Wallins fortsatta arbete. Den bild som här tecknas, är både intressant och mångsidig. Efter omnämmandet av "Dödens ängel" följer som en höjdpunkt och en sammanfattning Anna

Greta Wides dikt om "den store hemlängtan".

Murrays wallinbok är synnerligen väl utarbetad, intressant, innehållsrik och lättläst på en gång. Den handlar om och ger rättvisa åt Wallins intensiva verksamhet på så många områden. Hans egenskap av berömd predikant hör till de många detaljerna. Författaren har lyckats få med många fakta, inte minst av det slag, som en senare tids forskning har klarlagt, utan att framställningen på något sätt verkar hopträngd. Wallinminnet 1979 har på så sätt fått en värdig skildring, som i korta drag visar riktigheten i de avslutande orden på bokens omslag, att Wallin "fascinerar och väcker frågor än i dag".

Allan Arvastson

*Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie. 22. Band 1978. 23. Band 1979. Resp. XVI+297 och XVI+263 sid. Herausgegeben von Konrad Ameln, Christhard Mahrenholz, Alexander Völker. Johannes Stauda Verlag, Kassel.*

Av den stora tyska serien Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie, som utkommit sedan 1955, skall här nämnas något om de två senast utgivna banden.

Årsboken för 1978 inledes med en minnes-teckning av Wilhelm Thomas (1896—1978), superintendent och företrädare för den liturgiska och hymnologiska forskningen. Liturgiken är representerad genom flera undersökningar i denna årsbok. Georg Kretschmars bidrag om dopet, Die Grundstruktur der Taufe, ger sålunda en inblick i den patristiska forskningen beträffande dopliturgien. Alfred Niebergalls utredning av gudstjänstuppfattningen i de lutherska bekännelseskriterierna har en särskild aktualitet genom jubileerna för flera av dessa 1979 och 1980. En redogörelse för en kongress, som sammanslutningen Societas Liturgica höll i Canterbury i augusti 1977, med 130 deltagare från 20 länder, visar att konferensens aktuella ämne var dopet. Den nyssnämnda artikeln av Georg Kretschmar anges som ett av konferensens huvudföredrag. Vidare förekom redogörelser från olika länder, varvid Lars Eckerdal behandlade diskussionen om dopet i Sverige.

En hymnologisk undersökning, vartill initiativet tagits av Bachinstitutet i Göttingen, utgör bakgrunden till Detlef Gojowys artikel om psalmer i kretsen kring Johann Sebastian Bach,

"Kirchenlieder im Umkreis von J. S. Bach". Det gällde att utröna, i huru hög grad Bach vid valet av koraler för sina kantater, som nästan alltid är komponerade för en bestämd söndag, använde sig av den gamla kyrkoårsordningen, "Detempore"-traditionen. Det var då nödvändigt att fastställa, vari denna ordning bestod i den lutherska kyrkan på Bachs tid och i hans krets. Detta skedde genom en omfattande undersökning av de föreskrifter och anbefallningar beträffande psalmvalet för olika söndagar, som ingick i 86 särskilt utvalda psalmböcker. Att Bach i sina kantater lämnade tidens gängse psalmrepertoar för att gripa tillbaka till de gamla Lutherpsalmerna från 1500-talet, är, framhåller författaren, ett känt faktum.

Hymnologien är vidare representerad bl.a. genom ett bidrag av Waldtraut Ingeborg Sauer-Geppert, "Hymnologische Vorbesinnung aus der Sicht eines Germanisten", alltså en hymnologisk förhandsundersökning ur en germansk språkforskares synpunkt. Vid den pågående revisionen av den tyska evangeliska psalmboken hade man inte tillräckligt beaktat de språkliga frågorna, som tillhörde hymnologiens konstitutiva element. Författaren tar upp till jämförelse språkbehandlingen i två psalmer, som båda anses representativa för var sin tid, en 1600-talspsalm och en 1900-talspsalm, nämligen respektive Paul Gerhardts Nun ruhen alle Wälder (1937 års psalmbok nr 442) och Jochen Kleppers "middagspsalm" från 1938, Der Tag ist seiner Höhe nah, ordagrant: Dagen är nära sin höjdpunkt. Denna senare psalm har ofta bedömts som föråldrad redan vid sin tillkomst. Den vill emellertid, framhåller artikelns författare, framställa livets oföränderliga grundstruktur och den bedjande människans situation utan att därvid förbigå det tjugonde århundradets speciella frågor och teologiska insikt. För att dikten skulle kunna fungera som psalm, inordnade Klepper den i den traditionella psalmgenren. 1700-talets rationalistiska ändringar i Gerhardts aftonpsalm kan, menar författaren, tänkas få en motsvarighet i textändringar från denna tid, ändringar som bör undvikas innan man med alla hjälpmedel sökt sig fram till psalmens ursprungliga innebörd. Detta berör sålunda en mycket aktuell fråga. Det kan tilläggas att Jochen Klepper (1903—1942) var en tysk författare, som dog under förföljelsen under nazistväldet.

För övrigt innehåller årgången 1978 melodi-frågor från reformationstiden med hänsyn till Johann Walter (en artikel av Walter Blankenburg). Konrad Ameln redogör för melodien till

en av sångerna i Achtliederbuch, Nürnberg 1523/24 och för nytryck av gamla hymnologiska källor. Catherine Winkworth (1829—1878), översättare av tyska psalmer till engelska, skildras av Gerhard Teuscher. Symbolen ”kyrkans skepp” och besläktad symbolik behandlas i en artikel av Hans-Bernhard Schönborn. Walther Lipphardts redogörelse, ”Das Corpus troporum der Universität Stockholm” har som framgår redan av rubriken omedelbart intresse hos oss. Den handlar om de undersökningar av medeltida troper, som utgivits av Ritva Jonsson och O. Marcusson respektive 1975 och 1976.

Årgången 1979 inledes med minnesteckningar över två forskare, Alfred Niebergall och Herbert Goltzen. Ett liturgiskt huvudbidrag, av Frieder Schultz, behandlar ordinationen. Ordet ”struktur” anges i en artikel, av Karl-Heinrich Bieritz, som ett av tidens nyckelord också på det liturgiska området. Den hymnologiska huvudartikeln behandlar temat krig och fred i 1900-talets psalmdiktning och är författad av Andreas Wittenberg.

I de kortare bidragen ifråga om liturgiken redogöres bl.a. för den ortodoxa liturgien. Ett nytt brevarium från klostret Amelungsborn beskrivs. Gudstjänsten i de evangeliska reformerta kyrkorna i Schweiz skildras särskilt ur den synpunkten att predikan är det centrala momentet. Johann Gottfried Herders psalmbok av 1795 får sin belysning i en artikel av Konrad Ameln, som visar att denna psalmbok av olika skäl inte ger en riktig bild av sin upphovsmans geniala språk- och litteraturforskning. Samme författare redogör också för hymnologiska och musikteoretiska nytryck. En studie av Hans-Bernhard Schönborn behandlar psalmtemat ”morgonrodnaden”, som han kan anknyta till det grekiskt-romerska ”Eos”, ”Aurora”, samt till bibelordet, till Ambrosius och till senare, medeltida kyrkosång. Det kan inte minst för Sveriges del även erinras om romantiken. Wallin karakteriserade i sitt bibeltal 1816 den närvarande tiden som ”en morgonrodnad till säl-lare tider”. En annan typ av undersökningar representeras i årsboken 1979 med en artikel om tron på Guds ledning enligt evangelisk psalmdiktning (Christian-Erdmann Schott). Den psalm- och bönbok för soldater, som utgivits 1977, beskrivs av Waldtraut Ingeborg Sauer-Geppert. Samma författare redogör också för den konferens, som Internationale Arbeitsgemeinschaft für Hymnologie (”IAH”) höll i Regensburg sommaren 1979.

Båda årgångarna avslutas med litteraturredogörelser från olika länder beträffande de båda

ämnena samt med psalmregister och personregister. Det nu nämnda kan ge en viss antydning om dessa årsböckers gedigna innehåll. De avsluter sig sålunda värdigt till den föregående, långa serien.

Allan Arvastson

## Resuméer av doktorsavhandlingar

Göran Larsson: *Der Toseftatraktat Jom hak-Kippurim. Text, Übersetzung, Kommentar. 1. Teil, Kapitel 1 und 2.* 270 sidor.

Distribution: Studentlitteratur, Box 1719, 221 01 LUND.

Förlagspris: 30 kronor.

Avhandlingen innehåller en textedition baserad på den s.k. Erfurthandskriften samt en översättning och kommentar till Toseftatraktaten Jom hak-Kippurim. Denna traktat behandlar på grundval av föreskrifterna i Ex. 30, 10; Lev. 16; 23, 26—32; 25, 9 och Num. 29, 7—11 i huvudsak förberedelserna för och genomförandet av tempelgudstjänsten på Stora Försoningsdagen. Följande huvudteman behandlas i de båda första kapitlen av traktaten, vilka bearbetats i avhandlingen: En relativt stor del handlar om förberedandet av översteprästen inför Försoningsdagens gudstjänst, vilket har sin grund i att denne är den ende, som får utföra gudstjänstritualet på denna dag, varför hans rituella renhet och förmåga att utföra kulthandlingarna på föreskrivet sätt är ett absolut villkor för försoningen av folkets synder. Vidare behandlas utlottningen av sysslor bland de övriga prästerna i samband med den dagliga kulten samt deras rituella bad och tvagningar, översteprästens föreskrivna kläder, avläggandet av syndabekännelserna, utlottningen av de båda bockarna, dvs. syndoffersbocken, som skall slaktas, och ”syndabocken”, som skall drivas ut i öknen och dödas. Slutligen beskrivs i ett omfattande sidotema votivgåvor till Templet och ges en presentation av dem som donerat dessa samt av vissa specialister anställda i Templet: dem som bakade skådebröden, dem som tillredde rökel-sen, ledaren för tempelsången samt en expert på skrivkonst (möjligen tempelbibliotekarien).

Tosefta är en s.k. tannaitisk text, som innehåller traditioner från tiden fram till Mischnas

kodifiering omkring år 200 e. Kr. Eftersom traktaten om Försoningsdagen behandlar förhållanden i Templet, innehåller den ett stort antal traditioner från tiden före Tempelns förstörelse år 70 e. Kr.

Avhandlingen följer principerna för Tosefta-utgåvan i den tyska serien "Rabbinische Texte", ed. G. Kittel, K. H. Rengstorf, Stuttgart 1933—. Kommentaren syftar till att göra texten tillgänglig även för den som inte är fackman inom den rabbiniska litteraturen. I den fortlöpande bibliografin hänvisas därför både till litteratur av inledande art och till verk, som kan leda den specialintresserade vidare. Särskilt stort utrymme ägnas åt mischnahebreiskans egenart i jämförelse med bibelhebreiskan, förhållandet mellan Tosefta och Mischna, den tannaitiska litteraturens traditions- och redaktionshistoria och allmänna struktur, rabbinisk skriftutläggning och argumentationsteknik, förklaring av realia, belysning av tidshistorien under framför allt de sista åren före Tempelns förstörelse, tillika den tid i vilken Nya Testamentet tar gestalt.

Kristin Drar: *Konungens herravälde såsom rättvisans, fridens och frihetens beskydd: medeltidens fursteideal i svenskt hög- och senmedeltida källmaterial. 193 sid. Almqvist & Wiksell International, Stockholm 1980.*

Avhandlingen är en analys av svenskt källmaterial från 1300- och 1400-talet. Dess ideologiska och terminologiska utgångspunkt är Augustinus' fursteideal i *De civitate Dei*, dvs.

konungens herravälde såsom rättvisans, fridens och frihetens beskydd. Detta fursteideal ges ett förnyat innehåll under tidig medeltid och utvecklas och tillämpas i den gregorianska reformrörelsen med dess krav på "libertas ecclesiae". Sålunda introduceras även detta fursteideal med sin förnyade tillämpning i det svenska källmaterialet från och med 1200-talets andra hälft.

Inflytandet från den kanoniska rätten och dess fursteideal undersöks i avhandlingen. Det svenska källmaterial som behandlas utgörs av Frihetsbrevet (1319) och Magnus Erikssons landslag (1350). I de två svenska furstespeglar från ungefär samma tidsperiod som även analyseras, *Um styrilsu kununga ok höfpinga* och *Den himmelske kejsarens bok till konungarna*, har även inflytandet från nyaristotelismen och dess rättsteori, som den tolkats av Thomas ab Aquino, påverkat fursteidealet. Enligt denna teori framställs den i dygd och förnuft fosterade konungen som den positiva rättens naturlige övervakare och reglerare.

Biskop Thomas' Frihetsvisa liksom Engelbrektskrönikan från tiden före 1400-talets mitt fortsätter dessa ideologiska och rättshistoriska traditioner, som återfunnits i källmaterialet från 1300-talet. Rättvise-, frids- och framför allt frihetsbegreppet sätts emellertid in i ett nationellt perspektiv, beroende på hotet från Danmark mot den svenska självständigheten. Sålunda erhåller begreppen en ny dimension utöver den traditionella innebörden. I Karlskrönikan kommer emellertid detta nationella perspektiv att bli så dominerande, att begreppens ursprungliga innebörd med deras förankring i den kanoniska rätten ej längre återfinns.

## Rapport från Societas Ethica

Societas Ethica var under första veckan i september i år samlat till sin årliga Jahrestagung i ett prästseminarium i utkanten av Warszawa. Årets tema var formulerat Ökonomie und Ethik: ökonomische Theorie und ökonomische Entscheidung. Omständigheterna i Polen med strejker och förhandlingar mellan arbetarna och regeringen gjorde att detta tema hade en aktualitet som ingen hade drömt om, när man häromåret bestämde sig för att för andra gången under sällskapets ca 15-åriga historia förlägga årskonferensen till en öststat.

Föreläsningarna var som vanligt 3 till antalet; f.ö. ägnades tiden åt grupparbeten, plenarsamlingar och andra sociala aktiviteter. Först i talarstolen var den tyskfödde men i Schweiz verksamme katoliken *O. Höffe*. Hans tema löd *Wirtschaftsordnung und Gerechtigkeit. Ethisch-sozialphilosophische Überlegungen*. Han talade i tur och ordning om det ekonomiska systemet som en social institution, om de mänskliga rättigheterna som principer för ekonomisk rättfärdighet och om strategier för ekonomisk rättfärdighet. Ett huvudbegrepp för honom var i det sista fallet "förhandlingar", och de som kände till hans tidigare insatser berättade att detta var centralt för både hans teori och praxis.

Nummer 2 i talarstolen var den engelskfödde professorn i filosofi och politisk vetenskap vid University of Chicago *Brian Barry*. Han talade om *Welfare Economics and the Liberal Tradition*, och man måste tyvärr säga att han ägnade alltför stor del av sin framställning åt en historisk-kritisk genomgång av ekonomiska teorier, men att han var alltför knapphänt, när det gällde att utveckla en god ekonomisk teori för våra dagar. Där kom det att stanna vid antydningar om fördelningsfrågor, varvid dels ett meritkriterium, dels vad John Rawls kallat "the duty of fair play" var hans huvudprinciper.

Den tredje föreläsaren kom av flera skäl att tilldra sig det utan tvekan starkaste intresset, nämligen den polske ekonomiprofessorn *J. Pajestka*, vilkens föreläsning fick läggas sist på programmet, dels för att han skulle hinna vila

ut efter att under föregående vecka ha deltagit i regeringsförhandlingarna med de strejkande, dels hinna samla sig till en teoretisk framställning. Denna kom att bli mycket odogmatisk för att komma från en marxistisk ekonom, tillika den man som av en minister utpekats som Polens ledande ekonom just nu. Frågan om grundläggande mänskliga behov stod i centrum av hans framställning, och han menade att vi både i öst och väst var dåliga på att fastställa dessa. Han erkände utan omsvep det egna landets problem, men han hade ett brett internationellt perspektiv, där både ekologiska frågor och nord-syd-dialogen kom med i bilden. Hans diskussion formade sig till en vädjan om etiska principer för ekonomernas arbete, och han var avväpnande uppriktig och opretentiös. Det förekom en del diskussioner i grupparbetet om hur pass frank man skulle vara, när det gällde att ställa frågor till honom, men han hade inga svårigheter att avvärja sina frågare. Han skilde sig högst påtagligt från beteendemönster som andra öststatsmarxister tidigare visat vid debatter i Societas Ethica.

Åran av att ha lyckats genomföra denna Polenkonferens tillkommer i hög grad professorn i teologisk etik vid Warszawas katolska teologiska fakultet *Helmut Juros*, dekanus vid denna fakultet och mångårig medlem av sällskapet. Han kommer f.ö. till Sverige under våren 1981 för att enligt planerna föreläsa både i Lund och Uppsala om ett tema som han väl behärskar: *Anthropologie und Ethik bei Karol Wojtyla, dem Papst Johannes Paulus II.*

Societas Ethica fortsätter för sin del åtminstone ännu något år med att belysa rättfärdighetsbegreppets ställning i olika sammanhang. Nästa års konferens i Salzburg ägnas sålunda åt temat *Gerechtigkeit und Strafe*. Som andra möjliga årstemata har tidigare också nämnts *Politik und Gewalt resp. Internationale Rechtsordnung*. 1982 planerar man att samlas i Jugoslavien, 1983 i England och 1984 vill man gärna för tredje gången i sällskapets historia återkomma till Sverige. De andra nordiska länderna borde visserligen stå före i tur, men deltagandet därifrån är uppseendeväckande dåligt.

Jarl Hemberg