

# Svenska kyrkans jordfästningsordning – Gustaf Auléns kritik och ritualets förnyelse

AV ÖRJAN WIKMARK

Svenska kyrkans jordfästningsordning bär, liksom dess kyrkohandbok i övrigt, årtalet 1942. Det är ett vittnesbörd om svårigheten att skapa liturgiska texter med lång livslängd, att ett officiellt arbete på revision av hela kyrkohandboken började redan efter ett par decennier. I det för närvarande pågående skedet av arbetet har de sakkunniga, 1968 års kyrkohandbokskommitté, sitt huvudintresse inriktat på kyrkohandbokens andra del, däribland jordfästningsritualet. Sedan slutet av 1979 prövas kommitténs preliminära jordfästningsförslag i ett hundratal församlingar.<sup>1</sup> Försöksverksamheten äger rum med sikte på ett slutgiltigt revisionsförslag till allmänna kyrkomötet snarast möjligt.

## Gustaf Auléns kritik av 1942 års ritual

”Detta är rent ut sagt hädelse.” Orden är ett expressivt exempel på den kritik som riktats mot drag i 1942 års jordfästningsritual. Det är Gustaf Aulén som uttalar dem med syftning på ritualets framställning av förhållandet mellan Gud och döden. Omdömet ingår i en tämligen bred kritisk uppgörelse, från 1967, med ritualets utformning.<sup>2</sup>

Auléns kritik leder in i en teologisk problematik som knappast kan förbises vid jordfästningsordningens förnyelse. Vår fråga här blir: Hur förhåller sig kyrkohandbokskommitténs försöksförslag till 1942 års

ordning i hänseenden som Auléns kritik aktualiserar? Auléns synpunkter hämtar vi från en fylligare framställning än den nyss nämnda, nämligen ett utlåtande år 1968 till Liturgiska nämnden.<sup>3</sup>

## Hädankallar Gud?

Auléns hädelsebeskyllning mot 1942 års jordfästningsritual har sin rot i hans välkända kritiska bearbetning av tanken på Guds allmakt. I den mån man skall tala om Guds allmakt får denna enligt Aulén inte fattas så, att Gud skulle vara orsak till allt som händer, och därmed även till det onda. Detta vore just ”hädelse”.<sup>4</sup> Döden och dödsfallet är för Aulén primärt något ont och kommer inte från Gud.<sup>5</sup> Mot den bakgrun-

<sup>1</sup> Förslaget har tryckts under titeln *Material för försöksverksamheten 10. Jordfästningen* (Lund 1979) och har distribuerats genom kommitténs försorg (via sekretariatet, Onkel Adamsgatan 16, 582 35 Linköping). När i denna artikel inget annat anges, är citaten hämtade från alternativ I i det nämnda materialet (s. 5—14).

<sup>2</sup> G. Aulén, Hädisk tanke i kyrkans jordfästningsritual att det förgängliga stoftet skulle uppväckas (Svenska Dagbladet 1967-11-19).

<sup>3</sup> G. Aulén, Kritiska anteckningar till jordfästningsritualen (stencilerat, 17 s.; nr 674 i P. Ekström, *The Published Writings of Gustaf Aulén 1959—1979*, Lund 1979).

<sup>4</sup> G. Aulén, Kristen gudstro i förändringens värld, Stockholm 1967, s. 56; se över huvud s. 54—58.

<sup>5</sup> Kritiska anteckningar s. 16, Kristen gudstro s. 115. — Det tycks inte heller vara så att Aulén utan vidare hänvisar döden till Guds ”främmande”

den blir talet i 1942 års ordning om Gud som "hädankallande" förkastligt. Särskilt tillspetsat möter detta i bönen vid jordfästning av barn: "Det har behagat dig att efter ditt outgrundliga råd hämta detta barn, som var de sinas glädje och hopp, hem till dig." Aulén undrar hur denna bön skall kunna användas t.ex. när ett barn bildödat av en rattfyllerist.<sup>6</sup>

I kyrkohandbokskommitténs försöksordning lyser på det hela taget utsagor av denna karaktär med sin frånvaro. Tydligt kan döden framställas som ett oförklarligt problem. "Varför river döden ner det livet bygger?" frågas det i ett av de inledande allokutionsalternativen. Och det tilläggs: "Vi vet inte svaret. Vi vet bara hur ont det gör att skiljas från en människa som vi har kär." Den tidigare bönesatsen "När du kallar någon som vi älska bort ifrån oss . . ." har fått annan lydelse: "När vi mister någon som vi älskar . . ." Ingen skuldbeläggning av protesten mot döden förekommer, så som i 1942 års ordning, där det heter: "bevara oss från att klandra ditt allvisa råd". Ett par formuleringar skulle visserligen kunna påminna om det tidigare uttryckssättet men behöver inte, sedda i sitt sammanhang, ut säga att det är Gud som kallat människan bort ifrån detta livet: "Jag förstår inte dina vägar, men du vet vägen för mig" och "O Herre Gud, du som har skapat oss och som låter oss komma hem till dig igen". En annan sats, som förmodligen skulle ha mött tveksamhet från Auléns sida, lyder: "Lär oss att också tacka för döden, befriaren." Den kan uppfattas som besläktad med den äldre bönen om att kunna böja sig inför Guds allvisa råd, även om denna tolkning inte är nödvändig. Aulén varnar för att beteckna döden som en vän.<sup>8</sup> Att tala om Gud som "livets Herre och dödens" är däremot enligt Aulén rätt. Ett sådant tal utmålar inte Gud som orsak till döden utan uttrycker i stället att han kan vända det onda till godo, att hans totala seger är futuralt och att han därför är människans tillflykt även i döden.<sup>9</sup> Så kan man också formulera sig i försöksritualet. Det heter: "Vi får lyfta våra hjärtan till Gud, som är livets och dödens Herre" och "ingenting i livet

eller i döden kan hindra dina händer från att fatta oss".

Ritualförslagets frihet från utsagor där den av Aulén kritiserade allorsaklighetstendensen tydligt framträder är emellertid av ganska färskt datum. I en äldre remissversion från början av 1979<sup>10</sup> kvarstod formuleringen "När du kallar någon som vi älskar bort ifrån oss", och i en avdelning med böner vid dödsbädden från samma version fanns tendensen likaså representerad. Detta kan vara ett symptom på problematikens svårighetsgrad. Tron på Guds slutgiltiga makt över det onda kan av somliga människor uppfattas som oskiljaktigt knuten till tron på Gud såsom orsakande allt — tas allorsaklighetsföreställningen bort, faller även segertanken.<sup>11</sup>

Men för närvarande verkar det alltså som

verk. Distinktionen mellan detta verk och Guds " eget " verk uppfattas visserligen som väsentlig, men beskrivningen av det främmande verket är huvudsakligen etiskt präglad — det är fråga om "vrede, dom, straff" (Kristen gudstro s. 72). Auléns syn på döden och på dess förhållande till synden är emellertid komplicerad (se Kritiska anteckningar s. 4—6, där "den biologiska döden" betecknas som "naturlig" och oberoende av syndafallet samtidigt som dödens karaktär av skilsmässa från Gud anges vara ett resultat av synden).

<sup>6</sup> Kritiska anteckningar s. 2.

<sup>7</sup> Orden ingår i en bön som härstammar från Dietrich Bonhoeffer; se närmast Att bedja i dag, Stockholm 1970, nr 150.

<sup>8</sup> Kritiska anteckningar s. 15 f.

<sup>9</sup> Kritiska anteckningar s. 4.

<sup>10</sup> Stencilerad. Daterad 1979-03-29. Till denna version se Ö. Wikmark, Ny jordfästningsordning tar form (Svensk Kyrkotidning 1979 s. 429—432).

<sup>11</sup> Ett färskt exempel på uttrycklig om än försiktig distansering från Auléns kritik möter hos M. Lönnebo, Mångtydighet, sändning och allmakt (Svensk Kyrkotidning 1979 s. 565—568, närmast s. 567 f.). Lönnebo kan "personligen som teolog" acceptera det gällande ritualens formuleringar i det ifrågasvarande hänseendet. De tycks för honom dessutom vara i enlighet med "dogmatikens krav". Men det är ett tecken på komplexiteten i problematiken att hans framställning av innebörden i en rätt allmaktstanke ändå starkt påminner om Auléns futurala syn. Lönnebo talar för "tron på Guds allmakt efter sitt eget väsen, i bibelns kämpande och lidande mening, som nu oftast endast kan anas av tron och hoppet, men som en gång ska skådas. . . . Nu är det visserligen kamp, men ingenting kan hejda Guds totala seger". Se vidare nedan not 36.

om Gustaf Auléns krav i detta hänseende kommer att tillgodoses — ur jordfästningsritualet försvinner tanken på döden och dödsfallet som Guds verk.

## Hem genast?

I det gällande ritualens bön vid jordfästning av barn förekommer — som nyss nämnts — satsen ”Det har behagat dig att . . . hämta detta barn . . . hem till dig”. Förutom att formuleringen drabbas av Auléns kritik för allorsaklighetstänkande ger den intryck av ett ställningstagande i frågan om de döda kan gå ’direkt’ hem till Gud eller om denna hemkomst sker först i samband med den yttersta dagen. Hemkomsten är enligt denna bön redan ett faktum. Samma intryck ges på ett par andra ställen i ritualen.

Men samtidigt erinras det i den centrala mullpåkastningsformeln om en uppståndelse vid tidens ände: ”Jesus Kristus, vår Frälssare, skall uppväcka dig på den yttersta dagen.” Aulén fäster uppmärksamheten på denna dubbelhet och finner dessutom att det senare perspektivet har en mer framskjuten ställning, särskilt genom att det möter i de obligatoriska orden vid mullpåkastningen.<sup>12</sup> Mot den bakgrunden vill han att sambandet mellan detta livet och det eviga skall betonas starkare i ritualen.<sup>13</sup> De båda perspektiven kan enligt honom förenas, om de inte placeras inom tidskategorins ram.<sup>14</sup> Aulén tycks dock föredra tanken på en ’direkt’ hemkomst.<sup>15</sup> Med detta sammanhänger måhända att han också vänder sig emot det gällande ritualens inriktning på ”det förgängliga stoftet”, vilket ”vigs till gravens vila”. Varken stoft eller vigning är av intresse för Aulén här. Det eviga livets kropp är en ”andlig kropp”.<sup>16</sup> Med denna syn blir det lättare att uppfatta hemkomsten som ’omedelbar’.

Den nämnda dubbelheten finns kvar i kyrkohandboks-kommitténs försöksordning. I kollektbönen vid jordfästning av barn förkunnas en ’direkt’ hemkomst: ”När livet är tillända kallar du oss hem”. På liknande sätt kan man uppfatta orden i en annan

bön: ”Låt oss när rätta stunden är inne få dö i frid och se dig ansikte mot ansikte”. Förändringen i jämförelse med den gamla lydelsen är intressant. I 1942 års ordning lyder motsvarande passage: ”låta oss fara hädan i frid, efter ditt ord, och giva oss en fröjdefull uppståndelse, så att vi få skåda dig ansikte mot ansikte”. Där finns, som ett mellanled, orden om uppståndelsen. De för snarast tanken till något futuralt. I en bön vid gravsättning antyds likaså att den döde kan få komma hem till Gud tidigare än de som lever kvar: ”Tag vår vän till dina gårdar, och låt också oss en gång få komma dit”.<sup>17</sup> Och direkta Jesusord i gravsättningsformuläret kan tolkas i samma riktning: ”var och en som lever och tror på mig, han skall aldrig någonsin dö”.

Det är dock symtomatiskt för samsynen av de båda perspektiven, att den nyssnämnda bönen vid gravsättning också hänvisar till en vila i graven: ”vaka över dem som vilar i graven”. Tidskategorin förefaller tydlig i formuleringar som ”När evighetens påsk gryr över jordens gravar, låt oss då av nåd få uppstå . . .” och ”Låt din Ande . . . en dag kalla oss ut ur våra gravar” — det sistnämnda i kollektbönen för pingst. Vid mullpåkastningen kan det fortfarande talas om en uppväckelse på den yttersta dagen. Dock har detta tal försvagats i så måtto, att den äldre, obligatoriska formeln blivit alternativ. I det ena av de bägge övriga alternativen till jordfästningsformel förekommer visserligen i stället för hänvisningen till den yttersta dagen orden ”Jesus Kristus är uppståndelsen och livet”.<sup>18</sup> Men genom att det samtidigt sägs ”Till jord skall du återvända” läggs viss tyngd i ’vänteperspektivets’ vågskål. Det tredje alternativet — som av handboks-kommittén placerats först — lyder: ”Du har givit honom/henne livet. Tag

<sup>12</sup> Kritiska anteckningar s. 8 f.

<sup>13</sup> Kritiska anteckningar s. 7, 13.

<sup>14</sup> Kritiska anteckningar s. 12.

<sup>15</sup> Kritiska anteckningar s. 13.

<sup>16</sup> Kritiska anteckningar s. 6—8.

<sup>17</sup> Se motsvarande bön i Att bedja i dag, nr 183.

<sup>18</sup> I så måtto har Auléns önskan villfarits — han menar att just detta ord innebär en ”syntes” av de båda perspektiven (Kritiska anteckningar s. 13).

emot honom/henne i din frid. Giv honom/henne för Jesu Kristi skull en glädjeric uppståndelse.” Här nämns varken jorden eller den yttersta dagen, men det finns fortfarande ett framtidsperspektiv. Ordet ”uppståndelse” förutsätter en tidigare, verklig död. Och när man några dagar efter dödsfallet ber ’Giv honom en uppståndelse’, skapas intrycket av något som hör framtiden till. En sådan tolkning är emellertid inte nödvändig. Inom den aulénska tidlöshetsramen kan orden anammas även av den som vill tro på den dödes ’direkta’ hemkomst till Gud.

Som en öppning i riktning mot antagandet av en hemkomst ’genast’ kan man också fatta det förhållandet, att mullpåkastning inte är obligatorisk i förslaget utan kan ersättas av korstecken vid det sist nämnda alternativet till begravningsformel. Detsamma kan sägas om förändringen av ingressen till formeln. Ingressen gäller inte längre stoftet, och det är inte heller fråga om någon vigning till gravens vila. Momentet har fått rubriken ”Överlåtelsen”, och introduktionen av begravningsformeln lyder: ”Gud, vår Fader, vi överlämnar NN i dina händer.”

Sammanfattningsvis kan man säga, att försöksordningen bibehåller det gällande ritualens dubbelhet i frågan om en yttersta uppväckelsedag och att den därmed även ansluter till Auléns grundsyn.<sup>19</sup> Hans önskan att tanken på en ’omedelbar’ hemkomst till Gud för den döde skulle framhävas starkare har i någon mån tillgodosetts genom alternativen i fråga om begravningsformel.

## Dom och förbön

Auléns egen förkärlek för detta ”hemförlovningsperspektiv”<sup>20</sup> står i en viss spänning till hans betonande av att inget får sägas om den dödes slutliga öde: ”Intet domslut skall avkunnas.”<sup>21</sup> Aulén vänder sig särskilt emot parenteserna i 1942 års ordning kring orden ”Vi tacka dig ... för andens gemenskap med dem som du från detta livets obeständighet har hämtat hem till din himmelska glädje”. Konstaterandet av hemfärden sker genom parenteserna selektivt, påpekar han.<sup>22</sup>

Man kan på grund av den nämnda spänningen dra slutsatsen att det främst är ett negativt domslut vid jordfästningen som han fruktar. Auléns teologi rymmer en viss böjelse för föreställningen om en ”allomfattande frälsning”, om denna frälsning inte fattas som logiskt nödvändig.<sup>23</sup>

Mellan föreställning om domen och attityd till förbön för de döda finns det samband. Men relationen är tvetydig. En sträng domsföreställning kan både hindra och främja bönen för de döda. Hinder föreligger om domstanken tolkas så, att man inte kan eller får försöka ’påverka’ Guds domslut. Men det stränga domsperspektivet kan också tvärtom inspirera till en pläderande förbön. Med en mild eller frimodig domsuppfattning kan man komma till motsvarande dubbla resultat. Man kan säga att Guds nåd är maximal och alltså inte kan bli större genom våra böner. Man kan också av detta frimodiga förlitande på nåden inspireras till frimodig förbön. Bönen har då snarast karaktären av anslutning till ett det vissa hoppets trygga flöde.

Ordningen av år 1942 saknar varje form av bön för den döde. All bön om frälsning och evigt liv gäller ”oss” i betydelsen de bedjande själva, låt vara att den som vill kan inkludera den döde. Domsaspekten har fått en central plats genom de på begravningsformeln följande böneorden ”på yttersta domen, hjälp oss, milde Herre Gud”. I just detta sammanhang har orden närmast en sträng och Kyrie-betonad klang. Det verkar som om ritualen här aktar sig för att ge intryck av att Gud kunde påverkas i sitt domslut.

Aulén förordar att en ursprunglig, reformatorisk bön för den döde återinförs.<sup>24</sup> När han gör detta torde det — på grund av hans ovannämnda öppenhet inför tanken på en allomfattande frälsning — närmast vara fråga om en förbön inspirerad av frimodig

<sup>19</sup> Se även M. Lönnebos försvar för ”öppenhet” i detta hänseende (Mångtydighet s. 565).

<sup>20</sup> Kritiska anteckningar s. 13.

<sup>21</sup> Ibid.

<sup>22</sup> Kritiska anteckningar s. 9.

<sup>23</sup> Se Kristen gudstro s. 178 f.

<sup>24</sup> Kritiska anteckningar s. 7, 12.

förtröstan på nåden. Det slag av bön som Aulén tänker sig förefaller dessutom vara avsett som uttryck för samhörighet med de tidigare bortgångna.<sup>25</sup>

I kyrkohandboks-kommitténs förslag är domsperspektivet tämligen tillbakahållet. Klart kommer det dock till synes i den (fakultativa) apostoliska trosbekännelsen och i kollektbönen vid kyrkoårets slut, där det heter: "Döm oss inte i din stränghet ..." Indirekt möter det i bönen om förlåtelse i Fader vår, i bönebekännelsen "Tag emot ... vår skuld", i "begravningsmässans" bön "Lär oss dagligen dö från synden ... och när stunden kommer, gör oss rätt beredda att saligt skiljas hädan" samt i orden om "de rättfärdigas uppståndelse" i kollektbönerna på påsk och Alla Helgons dag. De på flera ställen förekommande bönerna för den döde kan ha domsallvaret i sikte men skulle också kunna förstås som uttryck för frimodig tillit och för samhörighet med den döde och de tidigare bortgångna. I kollektbönen vid jordfästning av barn finns t.ex. både förbönen "Tag emot NN som ditt barn" och utsagan "När livet är tillända kallar du oss hem", vilken närmast kan tolkas som ett konstaterande av att den döde nått det himmelska hemmet. Bland bönerna av detta slag kan också särskilt nämnas den som har sin förlaga i en romersk-katolsk liturgi: "Herre, vår Gud, vi ber för NN. Bered honom/henne ett rum i dina himmelska boningar."

I detta sammanhang kan man också notera att handboks-kommittén ändrat "begravningsmässans" ordalag så att en rätt kristen beredskap inför döden inte längre framställs som en följd av ett helgat liv. I gällande ritual står det: "Giv oss nåd att ... leva efter din heliga vilja, så att, när vår dödsstund kommer, vi befinnas kristligen beredda att saligt skiljas hädan." Revisions-förslaget har denna lydelse: "Lär oss ... leva efter din heliga vilja, och när stunden kommer, gör oss rätt beredda att saligt skiljas hädan."

Sammanfattande kan sägas, att det nya förslaget innefattar en nyhet i förhållande till det närmast föregående ritualen däri att bönen för de döda beretts plats. Auléns

önskan har därigenom villfarits. Något direkt domslut av det slag som Aulén avvisar finns inte i försöksordningen, men den partiella tendensen att utan urskillning skildra döden som en 'omedelbar' hemkomst till Gud kan möjligen uppfattas som ett föregripande av en benådning eller frikännande dom. Denna tendens förekommer dock som sagt även hos Aulén själv.

## Kristi kors och uppståndelse

En väsentlig punkt i Auléns kritik mot 1942 års ritual är att Kristi uppståndelse inte nämns där annat än undantagsvis, nämligen i den fakultativa "begravningsmässan". Aulén noterar att Jesu död visserligen apostroferas, men utan att det klart framgår att den genom uppståndelsen får segerkaraktär.<sup>26</sup> Korset måste förkunnas tillsammans med uppståndelsen — "korset är ju först och främst den korsfästes seger, manifesterad i uppståndelsen och Kristi fortsatta verk genom tiderna", säger Aulén.<sup>27</sup> Han spårar i ritualen en "skolastisk" och därmed enligt honom obiblisk försoningslära.<sup>28</sup>

Kristi uppståndelse har i kyrkohandboks-kommitténs förslag lyfts fram i högre grad än i 1942 års ordning. Orden "Jesus Kristus är uppståndelsen och livet" i ett av alternativen till begravningsformel är redan nämnda. Det erinras om både Jesu död och hans uppståndelse i de bägge versionerna av inledningsord. "Kristi död och uppståndelse är vår tillflykt och trygghet i liv och död", heter det t.ex. Själva ordet "påsk" har fått plats i ett par böner, "begravningsmässan" och påskens kollektbön. När trosbekännelsen läses, påminns det om tredje dagens skeende. Tydligt är ritualen i en av kollektbönerna efter pingst: "Genom din Sons död och uppståndelse har du brutit dödens makt och fört liv och oförgänglighet fram i lju-

<sup>25</sup> Se Kritiska anteckningar s. 7.

<sup>26</sup> Kritiska anteckningar s. 13—15.

<sup>27</sup> Kritiska anteckningar s. 15.

<sup>28</sup> I denna kritik kommer Auléns välkända försoningsuppfattning till synes; se t.ex. Kristen gudstro s. 92—98.

set.” Likaså sägs det vid utfärdsbön/bisättning: ”Du har låtit din Son dö och uppstå för att vi skulle följa honom genom död till liv.” Över huvud har det hört till handboks-kommitténs strävan att framhäva påskbudskapet. I kommitténs kommentar framhålls det att jordfästningsritualet måste vittna om ”det som förvandlar döden och gör den till evighetens port: Kristi död och uppståndelse, den kristnes förening med honom genom dopet och tron . . .” Och det konstateras: ”Påskens budskap blir därmed ett dominerande motiv i ritualet.”<sup>89</sup>

Aulén skulle kanske ha invänt att alla dessa hänvisningar i försöksordningen till Kristi uppståndelse endast finns i fakultativa moment eller alternativa texter. Så är också fallet. En jordfästning *kan* förrättas enligt den nya ordningen utan att Kristi uppståndelse blir nämnd i klara ordalag. Även om uppståndelsemotivet alltså förstärkts, torde det inte ha fått den centrala position som Aulén vill ge det.

## Dogmatik och tillgänglighet

En övergripande kritik mot 1942 års jordfästningsritual från Auléns sida är att det i somliga hänseenden inte är förstäligt för jordfästningsdeltagarna. ”Ett . . . oeftergivligt krav är att ritualen talar ett språk, vilket är så tillgängligt som möjligt för dem som lyssnar”, hävdar han.<sup>90</sup> Han kan här avväga tillgänglighet och dogmatisk riktighet mot varandra och göra gällande, att en aldrig så korrekt men svårtolkad dogmatisk utsaga inte har hemortsrätt i ritualet.<sup>91</sup> Denna grundsyn slår igenom på flera punkter i Auléns kritik. Det händer t.o.m. att tillgänglighetskravet blir så till den grad avgörande, att utsagor som Aulén ur *en* synpunkt betecknar som kristet legitima ur en annan ter sig som ”hädelse”. Så är fallet med vissa satser, där han finner ett okristet allorsaklighetstänkande. Om bönen vid jordfästning av barn<sup>92</sup> kan han sålunda fälla ytterligt olika omdömen. Det heter: ”Det skall alls inte bestridas att sådana satser kan vara djupt meningsfulla och att de kan få ome-

delbar genklang i tacksamt upplevd kristen erfarenhet”.<sup>93</sup> Men bönen i fråga betecknas också som ”skräckinjagande och djupt upprörande” och som ”hädelse”.<sup>94</sup> Nyckeln till denna synbarliga motsägelse är Auléns syn på ”situationens” roll: ”situationen kan också vara och är dessvärre ofta sådan att dylika ord måste få en rakt motsatt verkan”.<sup>95</sup> Den pastorala hänsynen får här något av dogmatisk dignitet — en i och för sig godtagbar utsaga *blir* hädisk beroende på hur människor uppfattar den.<sup>96</sup>

Vilken syn kan man spåra i kyrkohandboks-kommitténs förslag när det gäller tillgängligheten? Att kommittén strävat efter tillgänglighet framgår av uttalanden beträffande de allmänna principerna. Det anges vara en plikt att försöka utforma ritualet ”på ett så begripligt sätt som möjligt”. Och viljan att pastoralt gå människor till mötes kommer fram i följande riktlinjer: ”Jordfästningsordningen måste — utan att ge avkall på den kristna/bibliska realismen — vara så *vid*, att den kan uppfattas som ett svar på även de vaga religiösa förväntningarna, så *mänsklig och varm*, att den kan upplevas som en medmänsklig tröst, så *ljus*, att den inte gör sorgen svartare och tyngre att bära.”<sup>97</sup> Det hör till sakens natur, att det främst blir det praktiska bruket som får sätta tillgängligheten hos själva ritualförslaget på prov och utvisa i vad mån detta kan förmedla vad kyrkan vill ha sagt med sin

<sup>89</sup> Material för försöksverksamheten 10 s. 34.

<sup>90</sup> Kritiska anteckningar s. 1.

<sup>91</sup> *Ibid.*

<sup>92</sup> ”Det har behagat dig att efter ditt outransakliga råd hämta detta barn . . .”

<sup>93</sup> Kritiska anteckningar s. 2.

<sup>94</sup> Kritiska anteckningar s. 3.

<sup>95</sup> Kritiska anteckningar s. 2. Andra ställen där tillgängligheten framställs som viktig är Kritiska anteckningar s. 4, 13, 14.

<sup>96</sup> I sin kommentar till kyrkohandboks-kommitténs remissversion från början av 1979 drar M. Lönnebo inte lika långtgående slutsatser för dogmatikens del, fastän han finner det gällande ritualens formuleringar i detta avseende ”själavårdsmässigt . . . omöjliga” (Mångtydighet s. 568). Det heter i stället bara: ”Det är mycket svårt att finna den rätta balansen mellan dogmatikens och själavårdens krav” (Mångtydighet s. 567). Se vidare ovan not 11.

<sup>97</sup> Material för försöksverksamheten 10 s. 34.

jordfästningsordning. Vad som måste komma till utöver blotta ritualtexten är det Aulén kallar "situationen".

## Sammanfattning

Vid jämförelsen mellan 1942 års jordfästningsritual och den 1979 utgivna försöksord-

ningen har den huvudsakliga ledstjärnan varit Gustaf Auléns kritik av det förra. Det är väl känt att hans synpunkter delats av åtskilliga i kyrkan. Utan att därmed påstå att Auléns inlägg haft ett direkt inflytande på kyrkohandbokskommitténs arbete kan man sammanfattande konstatera, att försöksförslaget i långa och avgörande stycken kommer Auléns och hans meningsfränders önskemål till mötes.

# Det nye svenske begravningsritual

AV CHRISTIAN THODBERG

Det foreliggende forslag til ritual for *jordfästning* fra 1968 års *kyrko-handbokskommitté* kræver fortjent opmærksomhed. For hermed har man bevæget sig ind på det måske mest følsomme område i den folkekirkelige liturgi. Formentlig både i Sverige og i Danmark er begravelsehandlingen den kirkelige akt, som man holder stærkest fast ved. I Danmark vil man tit opleve, at familier, der ikke er medlemmer af folkekirken, alligevel ønsker en præsts medvirken just ved begravelse eller bisættelse. Selv om præsten ikke er forpligtet til at medvirke, vil han som oftest føle sig berettiget til at yde sin bistand.

De følgende bemærkninger er naturligvis skrevet ud fra et dansk synspunkt og ud fra danske danske erfaringer, og derfor må jeg på forhånd undskylde den uret, jeg dermed uundgåeligt kommer til at gøre det svenske forslag, der har sine egne forudsætninger. Begravelsehandlingen er jo tæt forbundet med et bestemt lands egne traditioner.

Gudstjenesten er altid forkyndelse for folket, og gudstjenesten vil altid prøve på at fremelske folkets eget svar på evangeliets tiltale. Derfor bruger gudstjenesten altid et forhåndenværende sprog og en række forhåndenværende symboler. Kort sagt: Selv den *kristne* gudstjeneste må udtrykke sig i det mønster af ord og billeder, der nu engang findes, og i de holdninger, der er en følge af mønsteret. Dermed har den kristne gudstjeneste ikke fået dikteret, *hvad* den skal sige, men indholdet af sitt budskab må

den altid formulere i en allerede given form.

Dette forhold hænger sammen med, at mennesket af naturen forholder sig rituelt til tilværelsens helhed, og et ritual i denne almindelige forstand kan bestemmes som en livsforståelse udtrykt i en tilbagevendende fællesskabshandling ledsaget af en fast sproglig formulering i prosa eller poesi.

Dermed er endnu ikke sagt noget om indholdet, for i sin oprindelse er denne holdning til tilværelsens helhed ikke kvalificeret eller indholdsbestemt, men kan nærmest karakteriseres som en åbenhed over for livets mening og mål. Mennesket må have en gud — siger Luther. Tror du, så har du — enten den sande Gud eller afguden. Den sande Gud giver frihed og menneskelighed — derpå kendes han. Afguden gør mennesket til slave af trangen til det uopnåelige.

Luther mener med andre ord, at mennesket som gudskabt væsen har en religiøs holdning, men dermed alene er det ikke en synder. Det kan jo tro på den sande Gud. Eller også på afguden. Men tro må det.

Her har vi valgt at se det i gudstjenestens perspektiv, og i den forbindelse kan det udtrykkes således: Mennesket har en uudrydelig ritual-trang. Med faste og gentagne formler og handlinger bestemmer mennesket til alle tider sin holdning til livet, dets begyndelse, dets højdepunkter og dets afslutning — sin holdning til dagens og natens gang og til årstidernes vekslen.

Det er just ind i denne sammenhæng, den kristne gudstjeneste har talt og ud-



trykt sig — naturligvis i et bestandigt opgør med den religiøsitet, der har skabt de store tilsyneladende harmoniske cirkler og sluttede forløb: det runde år, hvor livet dør og selv vender tilbage, menneskelivet fra fødsel til død forklaret ud fra slægtens evighed, etc. Det religiøse ritual, der får lov til at vokse sin egen vækst, vil forjage virkeligheden, det egentlige ansvar for livets gang og den realistiske opfattelse af døden.

I sit opgør forkynder kristendommen Gud som skaberen og opholderen og derfor livet som liggende i Guds hånd. Sammen med livets forkrænkelighed i sig selv sættes livet i troen på Kristus og hans opstandelse — altsammen fastholdt og fornyet i kirken og dens handlinger. Det er imidlertid karakteristisk for de kristne ritualer, at de knytter sig til den åbenhed over for livets helhed, der ligger i menneskets medfødte rituelle holdning. Det kristne ritual svarer med den stadige genfortælling af evangeliets påstand om, at Kristus genopretter skabelsen og fører Guds børn på plads i Guds rige. Men denne rituelle genfortælling tager farve af det land, det folk, den natur og det klima, den lever i. Den vil være *folkets* ritual, *folkets* tro. Derfor stiger genfortællingen dybt ned i folkets liv for at skaffe sig hørt.

En af de mest levende sammenhænge er situationen omkring livets afslutning, hvor ritualtrangen har bundet folket til den kirkelige begravelseshandling indtil idag.

Det er et fænomen, der kan følges op igennem gudstjenestens historie. Peder Palladius fortæller i sin visitatsbog om en grufuld ulykke en vinteraften, da fiskerne fra København stod på isen mellem Amager og Saltholm og stangede ål. Pludselig brast isen under dem, og en kort tid kunne de holde sig oppe på isflagerne. Inden de sank, sang de de salmer, der hørte hjemme ved begravelsen: *Nu bede vi den Helligånd, Med fred og fryd jeg farer hen* (Simeons lov-sang), etc.

På den tid dækkede begravelsesritualet altså de pågældendes livsforståelse på en helt konkret måde: de fremførte deres egen begravelse uden præst eller degn — vel et af de stærkeste vidnesbyrd om, hvor hurtigt den reformatoriske gudstjeneste slog igen-

nem — eller hvor hurtigt den den kristne gudstjeneste og ritualtrangen smeltede sammen. Ligesom man i Sverige på reformationstiden havde *faste* begravelsessalmer (som fx. *Vi på jorden leva här* (Media in vita)), havde man i Danmark de ovenfor anførte salmer ved siden af et meget kort jordpåkastelsesritual. Sidenhen i 1800-tallet kom de populære begravelsessalmer i Danmark, fx. Oehlenschlägers *Lär mig, du skog, at visna glad* (572), som man — desværre — har importeret til Sverige, og andre salmer, der mere taler om sjælens velfortjente udødelighed end om det sande kristne håb. Man må ikke overse, at ved de fleste begravelseshandlinger er det en lille gruppe af disse salmer, der som *faste salmer* er blevet *et ritual* for folket *ved siden af* det, som præsten siger. Disse salmer taler i sammenligning med de gamle salmer meget lidt kontant om døden, forkrænkeligheden, troen og opstandelsen, ja tilslører snarere dødens virkelighed og den sande trøst. Altsammen er det et udtryk for, at døden ikke som før er indarbejdet i den almindelige kristne forestillingsverden og derfor heller ikke i folket. Vi mangler almindelige dagligdags ord for døden. Ligesom døden er blevet hjemløs på hospitalet, er den i grunden også blevet hjemløs i kirkens sprog. Men ritualtrangen er stadig så stærk, at den i selvvalgte populære salmer har formet sit eget "ritual" i periferien af begravelseshandlingen, for et ritual skal folket have. Det vil atter sige, at kirken ikke ved denne lejlighed har formået at forbinde det almindelige liv og den almindelige død med hinanden — og det på trods af, at situationen er åben over for det.

Begravelseshandlingen er det sted, hvor kirken idag møder de allerfleste mennesker, og derfor er det også det sted idag, hvor ritualtrangen og det kristne budskab konfronteres skarpest, og det liturgiske problem bliver tydeligst. Denne konfrontation viser i et glimt gudstjenestens almindelige problem: at sammenholde de tre størrelser: den kirkelige tradition, evangeliets ret forståede anliggende og den samtid, der skal formulere sin kristendom.

Begravelseshandlingen skal som andre

livssituationer såvidt muligt tale på sin egen baggrund. Den skal ikke ligne noget eller lignes ved noget. Den virkelighed, den har som baggrund, behøver ikke at styrkes ved ellers udmærkede Paulus-ord om livets forkrænkelighed og den kommende dom. Det ligger jo allerede i selve situationen.

Begravelseshandlingen skal være bestemt af solidariteten omkring den fælles virkelighed, som døden er. Her gives ikke nogen kristelig indforståethed, der kan sætte skel mellem dem, der veed besked, og dem, der står udenfor. Fadervor og den aronitiske velsignelse sætter i dag stadigvæk den solidaritet, men heller ikke ret meget andet i den liturgiske tradition.

Set på denne baggrund fortjener det svenske forslag al mulig ros, fordi det i en række bearbejdede og helt nye bønner og formler prøver at gøre alvor af tanker, der minder meget om det program, der ovenfor er blevet skitseret. Selv om jeg i det følgende nødes til at være kritisk, skal det på forhånd siges, at intentionen i forslaget er rigtig og værdifuld. Men nu til selve forslagene:

## Alternativ I

Handlingen kan indledes med en salme fra salmebogen (og det vil vel stadig være det almindeligste) eller en sunget eller læst Davids-psalme (ps. 23 eller 121). Jeg spørger mig selv, om psalteret virkelig har en så central placering i det svenske folks forestillingsverden, at man for alvor kan forestille sig et element fra tidebønnen taget ind i begravelseshandlingens indledning. Endvidere: psalterteksten taler utvetydigt om Guds omsorg og trøst, men er det ikke et stykke liturgisk-teologisk finkultur i sammenligning med en gedigen salme fra salmebogen? Kort fortalt: er det noget for folket?

Indledningen herefter (s. 7 f.) kan være fri, men der fremlægges 4 muligheder for bøn. Heraf er den første kort og teologisk

præcis, mens den anden er en (lidt lyrisk) parafrasering af den første. Med rette har man sat parentes om de *spørgende* sætninger; de virker for meditative i denne stramme liturgiske sammenhæng. De retoriske spørgsmål virker unødigt teatraliske. Bøn nr. 3 er måske nok den bedste; dog mangler selve begrebet *opstandelse*. Bøn nr. 4 er smuk, men teologisk for ubestemt. Fra et liturgisk synspunkt må man spørge, om den tåler at blive gentaget og hørt flere gange.

Tekstlæsningerne kan stå før eller efter ligtalen, og udvalget af tekster forekommer velvalgt. Den apostolske trosbekendelse kan læses her. Man kan dog undre sig over, at påskeevangeliet mangler. At læse påskeberetningen ved en begravelse (dansk skik) er den stærkeste bekendelse, der findes.

Særlig opmærksomhed samler sig om selve jordpåkastelsen (Överlåtelsen). De tre skovfulde jord kan ledsages af tre forskellige formler, hvoraf B er den gamle:

Av jord är du kommen.

Jord skall du åter varda.

Jesus Kristus, vår Frälsare, skall upp-  
väcka dig på den yttersta dagen.

Denne formel har vi også i dansk tradition fra Malmøhåndbogen 1539. I Danmark kom den sidste sætning dog til at lyde: *Af jorden skal du igen opstå*, og i disse år overvejer man at overtage den sidste sætning i den svenske formel, fordi den tydeligere giver udtryk for det *kristne* opstandelseshåb.

På svensk grund mødte denne sidste sætning tidligt kritik, se *E. Rodhe: Svenskt gudstjänstliv*, 1923, s. 411, hvis forslag slår igennem i C-formlen, der iøvrigt efterligner den middelalderlige formel:

Av jord har Gud skapat dig.

Till jord skall du återvända.

Jesus Kristus er uppståndelsen och livet.

A-formlen, der som den første må betragtes som kommissionens foretrukne forslag, lader følgende sætninger ledsages primært af en korstegnelse, sekundært af en jordpåkastelse:

Du har givit *honom* livet.  
 Tag imot *honom* i din frid.  
 Giv *honom* för Jesu Kristi skull(+)  
 en glädjerik uppståndelse.

Den tre gange gentagne jordpåkastelse rummer visse vanskeligheder; den kalder på en tydning. Bortset fra dens oprindelse, som vi ikke her skal komme nærmere ind på, er jordpåkastelsen i sin nuværende form i den folkelige bevidsthed en pendant til de tre overrøsninger ved dåben og de dermed forbundne ord. Ligesom de tre døbeord hver for sig har deres vægt, kræves det samme af jordpåkastelsesordene: de peger på skabelsen, forkrænkeligheden og genløsningen ved Kristi opstandelse. De tre skovfulde jord og ordene genviser eentydigt til tre konkrete *begivenheder*. Deri ligger deres værdi. Den gamle svenske form (B) fastholder denne tydning, og selv om man har været kritisk indstillet over for vendingen "den yttersta dagen" (jf. Rodhe 411), kunne man vel have foreslået "skal opvække dig på sin dag", der lægger vægten på Guds tid og måde.

De gamle jordpåkastelsesord har altså deres værdi som henvisende til tre konkrete handlinger: skabelsen dengang, "överlåtelsen" nu og opstandelsen engang — vel at mærke opstandelsen for alle mennesker, dvs. enten til dom eller evigt liv.

På denne baggrund virker A- og C-formlerne som betydelige afsvækkelser. I C-formlen er citatet fra Joh. 11: 25a naturligvis teologisk korrekt, men det repræsenterer ikke en "handling" som de to første sætninger. Det *kan* give anledning til en spiritualistisk tolkning. I A-formlen er jordpåkastelsen på vej til at forsvinde; med kors-tegnelsen alene bliver det en eksklusiv indvielse af den døde til Kristus, og når *jorden* mangler, mangler forkrænkeligheden også. Formlen synes at være en indrømmelse til kremationens ejendommelighed i modsætning til jord-begravelsen, for det må vel indrømmes, at man næppe vil kunne bruge A-formlen ved nedsænkelsen af kisten i jorden på en kirkegård? Men i så fald bliver der omsider også en kirkeligt motiveret forskel på bisættelse og kremation på den ene side og jordbegravelse på den anden side. Men

det helt afgørende er, at i en tid, hvor kødets opstandelse står svagt i folkets bevidsthed, forekommer den 3.sætning i C-formlen og A-formlen som helhed at give plads for en række ikke-kristne forestillinger, som de almindeligt anvendte salmer (jf. ovenfor) er så fyldt af, at selve ritualet ikke bør fremme den slags tanker. Læg overhovedet mærke til den spiritualistiske tendens her og i bønnerne før og efter. Ingen af de moderne bønner tør bekende kærligheden til den krop, der skal begraves, det synlige og stoflige, som de efterladte dog elskede og omfavnede; og mangler kærligheden til kroppen, har man heller ikke brug for troen på kødets opstandelse som en forventet konkret begivenhed.

Hvorfor ikke i en indledning til jordpåkastelsen tage udgangspunkt i Rom. 6: 3 ff. (der ellers kun bruges ved ulykkestilfælde! (s. 22)) og sige:

Du blev ved dåben begravet med Kristus til døden for at opstå med ham til det evige liv. Derfor siger jeg:

Af jord er du kommet.

Til jord skal du blive.

Men Jesus Kristus, vor frelser, skal opvække dig på sin dag.

Efter jordpåkastelsen bedes Fadervor, og der synges en salme fra salmebogen. En bøn følger, og der bydes på 6 forskellige muligheder, der kort skal karakteriseres:

Bøn nr. 1, der er bibelsk funderet, forekommer meget velformet.

Bøn nr. 2 — i jeg-form — er en anråbelse til Gud i en moderne "følsom" stil med stærke antiteser, som de fx. kendes fra baroktidens salmedigtning:

Jag blir bitter och otålig,  
 men hos dig är tålamodet,

men man kan unægtelig tvivle lidt på den folkelige gennemslagskraft. Det kræver ikke så lidt intellektuel styrke at forstå og gøttere denne bøn. Ligeså meditativ i formen er bøn nr. 3 Bevidst bevæger den sig i korte sætninger i parataktisk stil (for forståelsens skyld?), men for den liturgiske talestils skyld bliver det alligevel for meget til sidst:

Du lever.  
Vi skall också leva.  
Tack. Förlåt.  
Amen.

Mere folkelig i tonen er bøn nr. 4. Dog har den et syn på døden, der ikke for alvor uddybes og argumenteres, når det hedder:

Lär oss att också tacka för döden, be-  
friaren.

Fra et sjælesørgerisk synspunkt er det ikke en bøn, man kan bruge i ret mange tilfælde med god samvittighed. Og den sentimentale Lina Sandell synes ikke at have virket forgæves, når det patetisk lyder:

Låt de bittra orden "aldrig mer"  
en gång bli till ett jublande "för alltid"  
hemma hos dig.

Bøn nr. 5 — i litani-form — synes derimod udmærket, fordi man her har ramt en både ægte folkelig og liturgisk stil. Bøn nr. 6 — i lidt traditionel stil — hævder sig også på smukkeste måde.

Denne bøn afsluttes med de hidtil kendte versikler begyndende med "Jag vet, att min Förlossare lever".

Efter "avskedstagande" med blomsternedlæggelse, etc., der dermed er lyst i liturgisk kuld og køn, følger ps. 121: 8 (med en anden ordlyd end på s. 7) og den aronitiske velsignelse samt sidste salme og postludium.

## Alternativ II

følger dødskompletoriets form. Der indledes med en salme fra salmebogen, men naturligvis helst med en psalme fra psalteret i sungen form, ligtale (evt. som meditation) og responsorium. Derefter følger "överlåtelsen" (se ovenfor) og Nunc dimittis, bøn (næsten som *kyrie*), "avskedstagande" og slutning som i Alternativ I.

Denne form har en egen sluttethed og konsekvens, men man kan nok spørge, i hvilke menigheder en sådan form vil kunne gennemføres. Her og ellers springer det i øjnene, at man primært går ud fra, at jordpåk-

kastelsen finder sted i kirken eller kapellet. Det er åbenbart sædvane i den svenske kirke, mens det i Danmark ved jord-begravelser sædvanligvis sker ude på kirkegården, hvilket naturligvis får følger for handlingen i kirke eller kapel, se nedenfor.

## Alternativ III

er en højmesse med afsluttende "överlåtelse", altså et regulært forsøg på at genindføre begravelsesmessen. Det er indlysende, at det fra kommissionens side er et forsøg på helt at ændre praksis. Idéen synes god. Hvor realistisk den så er under svenske forhold, unddrager sig egentlig bedømmelse.

Når det i bemærkningerne hedder, at denne form kan have særlig interesse for begravelse for "medarbejdere i menigheden", kan man måske blive en smule betænkelig. Disse "medarbejdere i menigheden" spiller overhovedet en viss rolle (s. 22 og 25). For mig at se er det ikke anbefalesværdigt at have "super-kirkelige" begravelser.

Forslaget suppleres med en serie bibelttekster, kollektbønner (hvor der i hovedsagen kan rettes den samme kritik, som er kommet til orde i forbindelse med bønnerne ovenfor) samt en ordning for akten ved graven, hvoraf fremgår, at jordpåkastelsen skal foregå i kirken. Det fremgår af mine bemærkninger om jordpåkastelsen og de dermed forbundne ord, at jeg har argumenteret ud fra dansk sædvane, hvor jordpåkastelsen finder sted på kirkegården. Når jordpåkastelsen finder sted alene i kirken, mister den i den folkelige bevidsthed sit sitz im leben, og man risikerer let de spiritualistiske tydinge, som jeg har nævnt i min gennemgang.

Der slutes med en ordning for nedsættelsen af urnen eller jord-begravelse på et andet end dær, hvor selve begraveshandlingen (i kirke eller kapel) har fundet sted.

Til allersidst findes en prisværdig præcis gennemgang af principper og argumentation for de enkelte forslag samt en kort historisk oversigt af dr. Pehr Edwall.

Det har været en stimulerende opgave at bedømme det nye svenske begravelsesritual. Trods de kritiske bemærkninger, der er kommet frem, og som jeg håber bliver optaget i bedste mening, er mit hovedindtryk, at de problemer, man her har søgt at løse, er fælles for Sverige og Danmark. Som på andre områder synes Sverige at være kommet et stykke længere ind i fremtiden end Danmark. Ved konfrontationen med det svenske forslag er jeg ihvertfald blevet opmærksom på, hvor konservativ den danske begravelsespraksis er. I den danske folkekirke er kun jordpåkastelsen og de dermed forbundne ord rituelt foreskrevne, men i tidens løb er *praksis* for den centrale akt ved handlingen blevet følgende led:

1.Peter 1,3

Jordpåkastelsen

Fadervor

Den aronitiske velsignelse.

En ligtale kan gå forud sammen med evt. skriftlæsninger samt 2—3 salmer. Med 1.Peter 1,3, der også indleder dåbsritualet, knytter man tydeligt til ved dåden, og af samme grund har det været naturligt for mig at fremhæve, at dåbsmomentet står meget svagt i det svenske ritual. Hvad man savner i det danske ritual, er nok en indledning til selve jordpåkastelsen, der kan tyde denne akt. Med henblik på løsningen af dette problem har studiet af det svenske forslag været en stor inspiration. I det frugtbare arbejde i den internordiske liturgiske komité har vi været i stand til at følge det liturgiske arbejde i alle de nordiske lande, og jeg betragter dette indlæg som et led i denne vigtige meningsudveksling.

# Jordfästning som mänskligt beteende

AV JAN HELANDER

I början av detta sekel var man ofta förälder till ett barn som dog. Numera är man i regel barn till en förälder som dör. Med den förändringen i åtanke är det min uppgift att som gerontolog lämna synpunkter på ett teologiskt dokument, det nya förslaget till jordfästning.

Forskning om människan är ännu i vår tid uppdelad i ett antal vetenskaper som i en del fall finner anledning att bekämpa varandra. Vetenskaperna levererar kunskapsstumpar, spegelskärvor. Min trosbekännelse inför det virrvarr som blivit resultatet är att begreppet verklighet inte finns i pluralis. Ärftlighetslära ingår i min utbildning. Inom teologin är jag föga bevandrad, dock något promenerad. Som beteendevetenskaplig åldrandeforskare drivs jag av en strävan att medverka till en kunskapsrik helhetssyn på människan.

Beteendevetenskap handlar inte om Gud. Men människor kan ha eller kan sakna tro på Gud och den omständigheten styr ibland beteenden. Nu påstås det ibland att inte endast personer utan också organisationer kan tro. Uttrycket "kyrkans tro" är ett exempel. Men företeelsen tro har ur beteendevetenskaplig synpunkt *en* innebörd på individnivå och *en annan* för kollektiv. Det är vanligt att blanda och förväxla innebörderna.

Området i triangeln ärftlighetslära—teologi—beteendevetenskap erbjuder ingen rikhaltig litteratur. Men i egenskap av mänskliga har var och en anledning att fundera över tillvarons heta frågor. Påståendena här nedan är färre än frågorna och svaren i sin

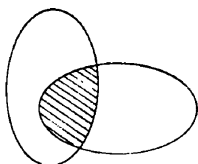
tur är färre än påståendena. Varje tankebygge ska eftersträva artikulation. Värdet och hållfastheten i sånt som kommer från ens privata snickarbod lär ge sig så småningom.

Livsåskådning och dödsåskådning är samma andas barn. Hur man ser på livets slut hänger alltså samman med hur man betraktar dess början och förlopp. Därmed kommer dessa sidor huvudsakligen att handla om livet.

*Individuellt liv* startar då en äggcell och en sädescell bildat förening. Givetvis pågår *mänskligt liv* inne i dessa celler var för sig även om de inte skulle hitta varandra. En av de omständigheter som befruktning innebär är att den nya personens arvs massa, DNA-struktur, avgörs för hela hennes kommande liv. Allt vad den människans senare levnadsöden kan åstadkomma, påverkar bara vilken %sats av arvs massan som individen kan utnyttja.

För egen del har jag ingen möjlighet att läsa en bok i ärftlighetslära utan att håren reser sig på mitt huvud och jag ryser. Om man försöker att göra sig den minsta lilla föreställning om vad DNA-molekylen innehåller, tappar man andan.

Gud kallas Skaparen. Vilken relation finns mellan Gud och DNA? Mellan person och verk? Finns Gud till äventyrs i DNA, är DNA? Eller anses det som en dålig materialistisk synpunkt att blanda samman teologi med biokemi? Eller kan man tänka sig att Gud också är materialist? Att det rent av är ganska fantasifullt att använda ma-



Figur 1: Ovalerna föreställer personer. Arvsmassan åstadkommer att det mellan människor uppstår likheter (= streckad yta) och olikheter (= övriga ytor). Exempel: normalt har alla människor tio fingrar, normalt har varje människa unika fingeravtryck.

teria till att göra DNA-molekyler med liv i?

Det finns teologer som fått på pälsen därför att de önskat göra Gud mänskligt liten. Kan det möjligtvis vara det omvända förhållandet som råder: att varje människa genom sin skapnad är gudomligt stor? Jag håller med om att den tanken inte är särskilt vanlig på landets ålderdomshem, servicecentra eller långvårdskliniker. Men är det egentligen så långsökt om den tanken leder fram till orden om yttersta domen: "När ni gjorde detta för dessa mina bröder gjorde ni det för mig." Innebär de orden en faktisk identitet eller är de en liknelse?

Hur som helst, DNA-molekylen har två effekter på människor. Dels gör den oss lika, dels gör den oss olika. Det visas i Figur 1.

Även personligheten är nedärvd. Den fick sin struktur vid befruktningen. Den påverkas, liksom allt annat i levande varelser, av miljö. Resultatet av den påverkan blir att personlighetens många delegenskaper uppodlas och utnyttjas till vissa %-nivåer.

I Fig. 2 visas en modell (5) av ett samspel mellan personligheten och miljön. Personligheten är underställd normer som individen kan säga ja eller nej eller jasså till. Normerna säger: "Du skall" eller "Du skall inte". Normerna kan återföras till normkällor.

Exempel på en norm: "Du skall icke dräpa". Bibeln är i det fallet normkälla. Annat exempel: "Håll till höger i trafiken". Normkälla: vägtrafikförordningen. Normerna grundlägger inne i personligheten en disposition, en handlingsberedskap. För att den beredskapen ska ta handlingens form, krävs en utlösande faktor, en situation. Disposition + beteende = attityd. Personligheten =

enheten av alla accepterade normer.

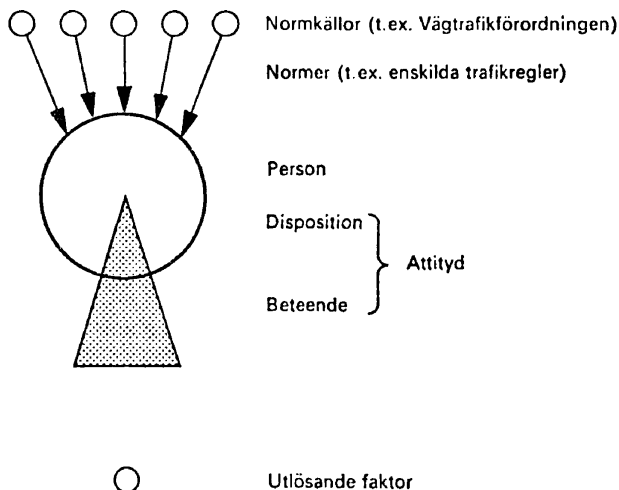
En människas handlingar ska komma ifråga. Vi ser av Figur 2 att beteendet är förankrat i dispositionen som är en del av personligheten. Den inre övertygelsen styr den yttre handlingen. Det i sin tur kräver att människan under frihet sagt jag till normen i sammanhanget. Det här sättet att resonera kan föra tanken till ett bibelcitat: "Den som tror på mig, av hans innersta skola strömmar av levande vatten flyta fram."

Omvänt: att handla i oöverensstämmelse med en norm som man har accepterat är ett bra exempel på hur synd kan uppstå. "Samvetet är det ömtåligaste av allt i himmel och på jord och kan icke fördraga minsta skymf. Man säger att ögat är ett ömtåligare ting, men samvetet är vida ömtåligare och känsligare." Sa Luther. Om läsaren verkligen accepterar de orden, så låt oss gå vidare till nästa tanke.

Budordet att hedra sin fader och sin moder kan ges en tillämpning som leder utöver sådant som vi vanligtvis förknippar med det. Då gäller inte längre "tanken att man ska anta deras synpunkter och värderingar som sina egna. — Nej, det innebär att man ska känna igen sina föräldrar inne i sig själv. Att förundra sig över miraklet att en plus en blir jag (one plus one becomes oneself), en helt ny varelse . . ." (6)

Till det mer väsentliga som jag tycker mig ha bevittnat i mitt liv hör händelserna en sommarmorgon. Ett par svalor puttade med varsamhet en unge ut över bokanten för att den med hjälp av sina nedärvda vingar skulle flyga själv. En av de mest betydelsefulla uppgifterna för människoföräldrar är att träna sitt barn till självständighet så att det får luft under själens vingar. Det i sin tur är grunden för goda framtida relationer mellan generationerna. Det gäller för alla parter, sa Salon Gahlin, "att man har modet att vara sig själv och att man inte tappat modet för att man är den man är".

Det har hittills sagts: 1. att livets byggklossar heter DNA, 2. genom arv görs människor lika och olika och 3. varje människa är utrustad med en personlighet, ett medvetet tänkande—kännande—viljande. Det leder till tanken att människor vad gäller



Figur 2: Socialpsykologisk modell. I texten förklaras modellen steg för steg. Den uttrycker tanken att gärningen är ett uttryck för personligheten. Eller, kan man rent av påstå, att det finns en identitet mellan människan och handlingen?

personlighetsutrustning är varandra lika och olika. Om det är rätt, kan en konsekvens bli den som Figur 3 uttrycker.

På dessa sidor förutsätts att varje människa har en livsåskådning om man med det ordet menar ett medvetet, utvärderande sätt att "skåda å" livet och händelserna. Den kristna religionen är ett exempel på en livsåskådning. Här förutsätts också att en livsåskådning i sina väsentliga delar eller helt och hållet är personlig, inte en opersonlig företeelse.

Beteenden är vad vi lättast lägger märke till. När vi funderar över en människas handlingar kan vi ställa två frågor: 1. Överensstämmer den människans handlingar med andra människors handlingar? och/eller 2. Överensstämmer den människans handlingar med hennes egen inre övertygelse? Ulf Peder Orlog och flera med honom har påpekat att den första typen av fråga dominerar: "Du ska göra som Svensson gör."

Figur 4 innehåller ett exempel på en profan livsåskådning men kan lika gärna handla om en religiös. Min fråga är inte bara om teologer kan acceptera tanken att människor ska få vara lika och olika betr. tankar—ord—handlingar i trossammanhang utan också om teologer är glada inför det? Eller innebär kyrkliga enhetssträvanden i ekumenisk eller annan form att olikheterna ska ges upp? Jag ställer frågan därför att så många teologer som jag lyssnat till använder en sorgsen röst då de talar om pluralis-

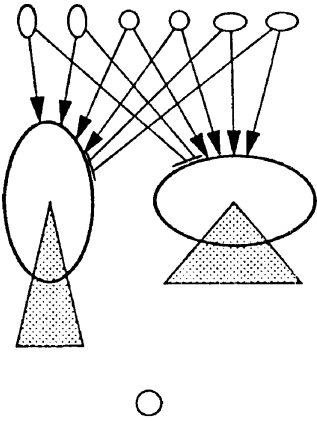
men som finns utanför och innanför kyrkan. Men om nu pluralismen, åtminstone efter mitt sätt att förmoda, är ett uttryck för skapelsens rikedom, kan det då vara god teologi att kritisera pluralismen?

Fredrik II:s ord "... hier mus ein jeder nach seiner Fassung Selich werden" tolkas vanligen som uttryck för likgiltighet eller för tanken att man skulle förtjäna salighet på självbestämda villkor. Själv använde han dem i ett ärende med ekumenisk innebörd. För egen del finner jag det rimligt att anta att Gud kan mena att Svensson kan bli salig utan att härma andra.

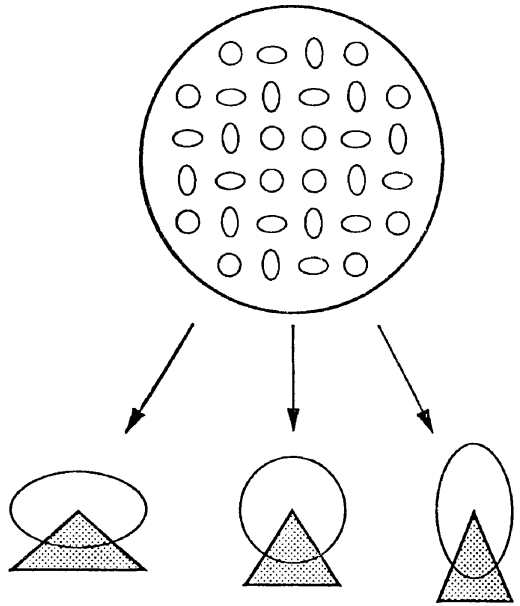
Sexualitet är ett uttryck för den mest personliga relation som kan finnas mellan människor. Om sexualiteten berövas sitt personliga innehåll, uppstår porr. Religionsporr uppstår förslagsvis då man struntar i om en människas handlingar, troshandlingar, uttrycker hennes inre personliga övertygelse eller ej. Följande text återfanns på små lappar, utplacerade på tallrikarna på ett middagsbord i ett katolskt land en fredagskväll: "Genom speciellt medgivande från Herr Biskopen befrias härmed de katoliker som deltagit i denna middag från avhållsamheten (att äta kött) på fredagar." Läsaren får överväga om detta ska betraktas som personlig eller opersonlig religionsutövning ur middagsgästernas synpunkt.

Figur 4 vill uttrycka ännu en tanke: Gud är en, människorna är många. Om Gud är nivån för det absoluta, så är människorna





Figur 3 är en kombination av Figur 1 och 2. Här ses två människor, ritade som en stående och en liggande oval. Båda lever under samma normsystem. Normerna är ritade som stående och liggande ovaler samt som cirklar. Med ovaler menas personliga normer, typ: livsåskådning. Med cirklar menas opersonliga normer, typ: vägtrafikförordningen. Man kan säga ja till en viss norm (= pil) eller nej till den (= stopptecken). I figuren reagerar människorna dels beroende, dels oberoende av sin personlighet. Den plågsamma tanken är att personliga normer kan klassas ner till opersonliga, om människor inte tillåts att reagera under frihet.



Figur 4 i sin tur är en utveckling av Figur 3. Den visar inte längre två människor utan tre. Människor kan vara större än idéer, men idéer kan vara större än människor. I figuren visas det sistnämnda. Ett exempel på idé kan vara en partipolitisk ideologi, ett exempel på sådan: den socialdemokratiska. Om personerna i figuren tänks föreställa Per Albin Hansson, Tage Erlander, resp. Olof Palme ser vi att var och en av dem inom idéen kunde finna stoff som de kunde acceptera på en personlig nivå och även ge uttryck för i form av handling.

nivån för det relativa. En människa kan under sitt liv finna en skärva av sanningen, en skärva som formats av hennes förutsättningar som skapad människa med begränsad förmåga till varseblivning. Möjligen var det en sådan tanke som Kierkegaard önskade uttrycka med ordet: "Subjektiviteten är sanningen."

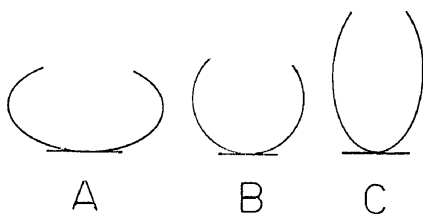
Det finns människor som blir alltför ivriga då de betraktar sin sanningsskärva. De kan mena att vad de funnit är mer än en skärva och då uppstår lätt idén att man har monopol på sanningen. Då har man förväxlat nivån för det absoluta och för det relativa och det kan vara tröttsamt för omgivningen. Då har man också glömt Bibelns ord om människors synskärpa, nämligen att vi ser "på ett dunkelt sätt". Istället kunde man hålla fram sin skärva och säga till en annan människa: "Det här fann jag, vad fann du?"

Att finna sin egen subjektivitet, sin personliga relativism, handlar minst av allt om godtycke eller slarv. Däremot handlar det om att i sorlet av röster finna sitt eget äkta

jag. När Skaparen och den skapade möts så kan första frågan möjligtvis gälla identitet, igenkännande. "Ansikte mot ansikte" är ord som inte ger människan stor chans att gömma sig undan i ett kyrkligt kollektiv. Kyrkans uppgift är kanske inte att prägla människor men att hjälpa var och en att inför mötet finna sitt eget ansikte.

Figur 5 är en utveckling av Figur 4. Tre människor, A, B och C, är ritade som skålar. De är lika och olika varandra.

För läsningen av Figur 6 krävs några definitioner. *Kropp* = alla organen i ett system för samverkan. *Själ* = nervcellerna i ett system för samverkan. Med själ menas således detsamma som vakenhet, uppmärksamhet, medvetande. Nervcellerna är överordnade i förhållande till andra kroppsceller och därmed kan det vara missvisande att tala om

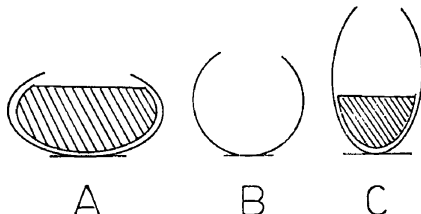


Figur 5: Det här är tre skålar, en bild av tre människor. genom sin skapnad gjorda både lika och olika varandra.

kropp och själ. Istället kan man blanda orden och säga *sjopp* eller *kräl*. Med hjälp av sitt medvetande kan en människa säga ja, nej eller jasså till en viss livsåskådning, t.ex. kristen religion. I Figur 6 är det just så som de tre personerna har reagerat. Skålarna, som föreställer personer, har fyllts eller inte fyllts av Ande på så sätt att det överensstämmer med skålarnas resp. form. I den situationen är Gud *något i några*.

Döden kan ha den innebörd som visas i Figur 7. Varje persons själ-kropp är en skål som slås sönder. Tanken på "själens odödlighet" hör ursprungligen inte hemma i kristen religion. På motsvarande sätt förväxlas ofta orden själavård och andlig vård. Vad som händer med själ-kroppen efter döden är en fråga där det möjligtvis råder enighet mellan teologer ("härlighetskropp") och kvantmekaniker ("massa-energi-transformation"). Kan det vara så att tanken på odödlighet i kristen religion gäller Anden? I så fall gäller den person A i Figur 7 men inte person B, medan person C kanske skulle kallas ljum. Den personliga identiteten efter döden är i figuren kopplad till frågan om den i arvsmassan givna personlighetsstrukturen. I den situationen är Gud *allt i alla*.

I det ovanstående har tre tankar kombinerats. En är hämtad från ärftlighetsläran, även kallad *genetik*. Den andra handlar om personlighetspsykologi och att vara sig själv, att vara *genuin*. Den tredje tar upp frågor om skapelsen, som även kan studeras i *Genesis*. De tre kursiverade orden ovan är språkligt besläktade vilket understryker deras användbarhet som delar i ett och samma försöksvisa tankebygge.

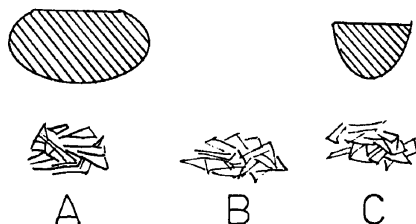


Figur 6: En skål kan samla upp vätska, bli mer eller mindre fylld av den. Och vätskan tar skålens form. Med skål menas här kropp-själ. Med vätska menas Ande.

Läsaren kan för egen del pröva hållfastheten i detta bygge. Eftersom mitt utrymme är begränsat har jag valt att lägga tyngdpunkten vid detta och överlämna slutsatserna åt läsaren. Den avvägningen överensstämmer också med den anda i vilken jag skriver. Här ska således bara ges några öppningsfrågor: Är jordfästningsritualet såsom mänskligt beteende genuint:

1. ur den dödes synpunkt? (Man kan för *egen del* "befalla sin Ande i Guds händer". Men vad menas med att vilja göra det å den dödes vägnar? Om den döde var troende har det redan skett. Om den döde vor otroende liknar det översitteri. Se i förslaget till ordning för jordfästning, momentet Överlåtelser, sid 16. Önskar kyrkan f.ö. medverka till att borgerliga ritual används där detta är genuint?)

2. ur prästens synpunkt? (Korstecknet ska anses vara frivilligt, men finns det annat och kanske sånt som är avsevärt väsentligare där den enskilde prästen kan ha skäl att kräva frihet, t.ex. i form av fler alternativ?)



Figur 7: Skålar kan slås sönder och bli till skärvor. Då en människa dör blir kropp och själ sådana skärvor. Anden lever vidare, vätskan som under människans levnad tog kärlets form.

3. ur de övriga närvarandes synpunkt? (Det finns ord och vändningar som kan vara aviga. Ordet jordfästning t.ex. är belagt från år 1711 och åsyftar bruket att t.ex. genom att slå en påle genom liket binda den döde vid jorden så att spökeri undveks. Ordet handlar mer om magi än om religion. I övrigt: är sång, bön, blommor, etc. genuina handlingar?)

#### Litteratur

1. Mats Furberg: Allting en trasa? En bok om livets mening. 1975.
2. Birger Gerhardsson: 2000 år senare. (kap. Den urkristna tron ...) 1973.
3. Jan Helander: Det långa mognandet. 1979.
4. Harald Riesenfeld: I bibliskt perspektiv. (kap. Samtal om döden, Att tänka på döden ... och Liturgi kring döden) 1971.
5. Torgny Segerstedt, personlig kommunikation. 1952.
6. Brita Stendahl: Honor Your Father and Your Mother. The Christian Century. Nov 14, 1979.

Skrift 1, 2 och 4 citeras inte direkt men har tankegångar som äger relationer till innehållet i denna artikel. Skrift 3 har avsnitt som utförligare handlar om frågor som här diskuteras.

# Det nya jordfästningsritualet i empirisk belysning

AV TORSTEN MARTENSSON

När Svenska kyrkan nu reviderar sin jordfästningsordning, så sker detta inte i ett lufttomt rum utan i ett sammanhang, där också många andra talar om döden. Kyrkohandboks-kommittén har arbetat med det nya jordfästningsritualet samtidigt som en annan statlig utredning, den s.k. SLS-utredningen, bearbetat frågan om sjukvård i livets slutskede. SLS-utredningen är i sin tur bara den mest profilerade och strukturerade toppen av ett isberg, bestående av mängder av insändare, intervjuuttalanden, reportage, ledarartiklar osv. under 1970-talet, som har belyst patienters, sjukvårdspersonals och anhörigas-sörjandes situation. Kübler-Ross, Feigenberg, Qvarnström, Gyllensköld m.fl. har stått för uppmärksammade tanatologiska bidrag på den svenska bokmarknaden. I hela detta "empiriska" material om döden finns nutidsmänniskans djupare reaktioner, hennes av dödens verklighet aktualiserade livsåskådningsfrågor uttryckta. Det är viktigt att kyrkan i sitt pastorala handlande tar hänsyn till sådant material. Kyrkans jordfästningsordning bör med andra ord byggas upp dialogiskt, inte monologiskt. Den bör präglas av att jordfästningsakten är ett *möte*, där människan möter kristusbudskapet.

Själv har jag sysslat en del med försök att ur ett sådant här empiriskt material kring döden vaska fram livsåskådningsaspekter, som människor faktiskt upplever som angelägna. Avsikten med denna artikel är att skissera tre sådana aspekter samt att pröva hur det nu framlagda materialet för för-

söksverksamhet beträffande jordfästning tar eller inte tar hänsyn till dessa aspekter. Av praktiska skäl begränsar jag mina kommentarer till att gälla alt. I, den ordning som utgör en bearbetning av jordfästning enligt HB 1942.

(1) Det finns en viktig *substantiell aspekt* på dödens verklighet. Är döden en Någon, ett Något för människorna som deltar i en jordfästningsakt? Eller framstår dödens inträde hos en medmänniska vid ens sida som ett fenomen i stil med när ens bil får bensinlut — då säger ju ingen: "Jag har mött Bensinlutet", utan bara "Det var slut på soppan" (livet). Några rader i Margareta Sjögren-Olssons bok om sin make Jolos död ("Aldrig mer", 1975) kan man tolka som en personifikation av döden och skräcken för döden: en övernaturligt stor kinesisk mandarin med en meterlång skarpslipad kniv, med vilken han "rotar runt i mellangärdet på mig" (s. 23) kommer vid vissa tillfällen upp i hennes medvetande. Loma Feigenberg har i en av sina talrika och läsvärda artiklar kring döden ur psykiatrikerns synpunkt berättat om vad som kommit fram när deltagare i kurser fått skildra, hur de tänker sig döden. Fyra till fem karakteristiska bilder av döden brukar återkomma, framförda spontant och tveklöst. Där finns makabra, äckliga, skrämmande och fränstötande gestalter, skelettet, liemannen, häxan, vidare den varme och trygge gamle mannen med ett stort vitt skägg, den lättsinnige lockande förföraren samt en varelse, som visserligen har mänskliga drag men en ro-

bots själlösa tekniska funktion (Läkartidningen 76/1979). Om sig själv säger emellertid författaren att han hör till dem, som inte kan föreställa sig döden.

Här finner vi alltså en kunskap: människorna i kyrkbänkarna vid jordfästningen kan ha i tankarna dödspersonifikationer som en själlös robot, en häxa, ett benrangel, en övernaturligt stor mandarin med ett långt hotande svärd. Jordfästningsakten får då i överförd betydelse något av demonutdrivningens funktion: vad kan driva gästarna på flykten?

Om man läser det föreliggande jordfästningsförslaget i denna belysning, så framstår förslaget att läsa eller sjunga psaltarsalmerna Herren är min herde i inledningen som utomordentligt väl funnet. I stället för dödskräckens personifikationer förs här i den nya bibelöversättningens dräkt gudhetens och omsorgens personifikation fram. "Herren är min herde, ingenting skall fattas mig . . . Din godhet och nåd skall följa mig varje dag i mitt liv, och Herrens hus skall vara mitt hem så länge jag lever." Men Han är inte menlös och svag i jämförelse med den övernaturligt store mandarinerna med svärdet: "din käpp och stav gör mig trygg" — det är Davids son som trotsar Goljat i det inre!

"Vi vet för lite om döden", det är en ut-saga som ofta återkommer i det empiriska materialet om situationen vid livets slut. Med den nya samhällssituationen har det fenomenet uppkommit, att många som arbetar inom vården gör sin första personliga och praktiska erfarenhet av döden först när den möter i jobbet. För ett antal årtionden sedan skulle detta väl varit ytterst osannolikt, på den tid när människor dog hemma. Därför höjs nu rop efter "utbildning" om döden, och denna efterfrågan översattes till utbildning i samtalsterapi, psykologi och etik. Detta är ett viktigt symptom på nutidssvenskens tilltagande ovana att handskas med döden. För kyrkan kan slutsatserna bli flera. För det första tillförs jordfästningshandlandet en viktig undervisande, vägledande funktion. Rent konkret: eftersom prästen (tillsammans med begravningsentreprenören) räknas som expert på

döden, blir attityden, rösten, sättet att uttrycka sig i sorgehus, griftetal och ritualförebildande och vägledande. Man måste nog säga att det föreslagna ritualet väl fyller sin del av uppgiften att tala naturligt, förstående och tillitsfullt.

För det andra är det kyrkans uppgift att visa på att det finns en insikt i samband med döden (och andra existentiella frågor) som inte förmedlas genom utbildning i samtalsterapi, psykologi eller ens etik, eftersom det i den akuta krisen är den enskildes hela livsåskådning (eller brist på genomtänkt livsåskådning) som mobiliseras. Allmänskligt kan man säga att erfarenheten av döden bör driva varje människa till fördjupning i sin livsåskådning. Kristet sett kan man säga som jordfästningsritualet av 1942: "Lär oss alla att besinna vad du vill säga oss, då du ställer oss inför döden och förgängelsen". Denna tanke på vad en kristen kan lära i situationen återfinns knappast uttalad i det nya ritualet.

För det tredje finns i samband med döden en människans principiella "okunnighet", frågor som verkligen *måste* sakna svar. Ingemar Hedenius antyder detta i sitt bidrag i vänboken till Vilhelm Moberg, när han säger att talet om "dödens gåta" har ett visst fog för sig. HB 1942 hänför konsekvent detta obegripliga till Guds handlande ("Outgrundliga äro dina domar . . ."), medan det nya förslaget kan släppa fram människans frågor utan att i samma andetag påpeka att Gud har svaren ("Varför löser döden de band som kärleken knyter? Varför river döden ner det livet bygger? Vi vet inte svaret.")

Därmed är vi inne på frågan om hur förhållandet tänkes mellan de olika subjekt eller "makter", som agerar kring livets slut. Gud — Djävulen — Livet — Döden — Människan (läkekonsten) — Det naturliga förloppet — hur förhåller sig de olika parternas kompetens och makt till varandra? Utrymmet medger inte en fullständig genomgång av hur detta scenario ter sig enligt HB 1942 resp. enligt det nya förslaget. Jag nöjer mig med att peka på frågan om förhållandet mellan Gud och Döden. HB 1942 härleder alldeles konsekvent dödens

verk ur Guds vilja. Ett belysande exempel på vad som hänt mellan 1942 och 1979: i tredje alternativet till inledningsbön heter det 1942: "När du kallar någon som vi älska bort ifrån oss, hjälp oss då . . ." Denna bön finns med i det nya förslaget i bearbetad form, den citerade satsen har funnits med i oförändrat skick långt fram i handboks-kommitténs arbete, men nu är den ändrad till: "När vi mister någon som vi älskar, hjälp oss då . . ." Ritualen i HB 1942 är ganska ensidigt bestämt av tanken på Guds *makt*, som uppenbarar sig även genom döden, och för vars beslut människan ska "böja" sig utan att "klandra".

Ur biblisk synpunkt torde döden framstå än som en Guds tjänare, än som en mot Gud fientlig fördärvsmakt. Motsvarande spänning finns i den allmänmänskliga insikten att döden har två ansikten, ett barmhärtigt, när slutet kommer efterlängt efter ett långt lidande, och ett grymt, vid förtidiga tragiska dödsfall. Jämför motsatsen mellan den naturliga döden och den våldsamma döden enligt marxistiskt synsätt. Det nya jordfästningsritualet drar konsekvensen av dessa dubbelheter och erbjuder en differentiering, ett val mellan Bonhoeffers bearbetade bön, som är klagan och protest ("Gud, till dig ropar jag. I mig är mörkt, men hos dig är ljuset . . . Jag blir bitter och otålig, men hos dig är tålmodet . . ."), och t.ex. en förmodligen nyskriven bön, där det heter "Lär oss att också tacka för döden, befriaren".

(2) Så långt om den "substansiella aspekten" på döden, om döden som en Någon eller ett Något. Ett annat viktigt drag i det empiriska material kring livets slut, som förekommit i 70-talsdebatten, är frågorna om ensamhet resp. gemenskap samt om anonymitet resp. hävdad individualitet inför döden. Kontrasten mellan å ena sidan döden hemma på gården i gamla tider, då man låg sjuk och dog i sin kammare, omgiven av sina kära människor, djur och ting, och sedan stod lik i salen, eller liknande seder i u-länder i dag, och å andra sidan döden i intensivvården, med apparaterna påkopplade och de anhöriga och den egna viljan fränkopplade, eller döden på ålderdomshemmet efter några sista år nästan utan

kontakt med de vuxna barnen, som finns i andra delar av Sverige, den kontrasten aktualiserades genom en undersökning av Gunnar Biörck i början av 70-talet (Socialmedicinsk tidskrift 1/1971), genom artiklar av Per Garthon och andra i dagstidningar (t.ex. DN 1973 17/7, 20/7 och 7/8), genom Rätten till vår död-rörelsen osv. Kyrkan måste här träda upp mot tendenser till anonymitet och ensamhet, för gemenskapens möjlighet och för individens möjlighet att sätta sin personliga prägel på sitt liv och sin död. Också jordfästningen har en viktig *gemenskaps- och individualiseringsaspekt*.

Mer än en läsare har säkert i likhet med mig upplevat någon jordfästning som en ganska markerad dragkamp mellan "det kristna" och "det mänskliga", mellan det kyrkliga och det världsliga. Först kom den kyrkliga akten, nästan stridslystet kristocentrisk i ordval och framtoning. Prästen kanske t.o.m. satte en ära i att inte nämna den dödes namn eller att åtminstone inte säga något personligt alls om den avlidne. Men sedan kom de sörjandes avskedstagande, som hyllade den som lämnat kretsen av levande, och verkligen gav ett starkt intryck av vederbörandes personlighet och av hans betydelse i familj och släkt, på firma och i fackförening, i koloniförening och skytteklubb. Från prästens sida inte ett ord om den döde utan bara om Gud, från de sörjande inte ett ord om Gud utan bara om den döde. Slutintrycket blev att två världar inte möttes och att Gud inte har med den enskilda människans särprägel eller med hennes gemenskapsformer att göra.

Men den kristna jordfästningen *bör* beakta en gemenskaps- och individualiseringsaspekt, och jag anser att det nya ritualen gör detta bättre än HB 1942. Det blir nu obligatoriskt att nämna den dödes namn — visserligen en detalj, men en mycket viktig detalj. Vidare integreras de sörjandes avskedstagande vid bären bättre i gudstjänstordningen genom att förläggas direkt efter begravningsmässan, före "slutönskan" som innehåller välsignelsen. På så sätt blir både svågerns vackra minnesord och elektrikerförbundets fana som symbol för kamrat-

kretsen liksom inneslutna i välsignelsen. I en rätt tolkad kristocentricitet blir Kristus inte mindre av att budskapet om honom konfronteras med konkreta drag hos den människa, som gått bort, och för vars skull "våra hjärtan är fyllda av saknad och minnen".

HB 1942 har som bekant efter mullpåkastningen och jordfästningsorden böneropet "Herre Gud Fader i himmelen" i vilket det heter "... på yttersta domen hjälp oss, milde Herre Gud." Denna bön utgår i det nya förslaget. Därmed torde orden dom, dömande endast komma att förekomma i ritualen i den mån man utnyttjar möjligheten att efter griftetalet läsa Apostolicum. Det är ju alldeles tydligt, att hanterandet av ordet "dom" vid en jordfästningsakt är en ytterst grannliga uppgift. Det är inte säkert att själva detta ord är det mest ändamålsenliga. Däremot måste vi tänka igenom saken: Vilken funktion kan egentligen talet om Guds dom ha i jordfästningsritualet?

Det kan för det första innebära ett försök att, för att uttrycka sig som Bonhoeffer, utöva religiös utpressning mot människor vid gränsen för vad de förmår uthärda, i djup sorg. Säkert bör det nya ritualen avstå från sådana försök. Men talet om dom kan i detta sammanhang för det andra stå för tanken att döden är en sida av Guds reaktion emot synden (jämför ovan om förhållandet mellan Gud och Döden!), inte emot individens synd utan mot människoslåktets gemensamma synd ("Du som för syndens skull låter människor dö och varda jord igen", begravningsmässan HB 1942); kan denna tanke helt utmönstras ur den kristna tydningen av döden? (Den nya begravningsmässan säger i stället: Du som har skapat oss och som låter oss komma hem till dig igen.) För det tredje markerar talet om dom en del av just den aspekt, som sysselsätter oss i detta avsnitt: människans individualisering, människans enskilda ansvar för sitt liv inför sin Skapare. Detta kan dock också sägas med andra ord, i det nya ritualen t.ex. så i ett alternativ: "Vi ber för alla människor. Hjälp dem att rätt leva och rätt dö."

Till samma tankekomplex, individualisering — ansvar — dom, hör ytterligare något,

som är viktigt vid jordfästningen, nämligen budskapet och bönen om förlåtelse och försöning.

Jordfästningen innebär ett avskedstaggande. Detta, att gemenskap bryts sönder, kommer särskilt starkt i de sörjandes medvetande vid vissa faser i akten: när man ser kistan första gången, när den bortgångnes namn nämnes, vid mullpåkastningen och jordfästningsorden. Då aktualiseras, särskilt hos de känsligaste bland oss, separationsångesten med full styrka. Som en motvikt mot denna har kommittén efter jordfästningsorden låtit unisont läsa Fader vår följa direkt. Efter ett moment av smärtsamt avsked följer ett intensivt gemenskapsmoment; detta är utan tvekan resultat av ett riktigt övervägande.

Ett av det framlagda förslagets bönealternativ uppfattar jag som en möjlighet t.ex. vid suicidfäll. Det är en förbön för den döde, som Gud känner bättre än de efterlevande gör, och en bön om kraft och lust att leva: "Herre Kristus, Detta är vår svåra tid ... Tag emot honom som vi nu säger förväl till ... Du ser honom bättre än vi kunde, förstår honom, älskar honom ... Du lever. Vi skall också leva ..." Också ett sätt att beakta gemenskapsproblematiken kring döden! Och nu till en tredje aspekt!

(3) "Man måste ju hinna med att leva också. Livet går ju så förbannat fort. Jag är redan 34, dom sista 10 åren har bara rasat i väg. Jag vill göra massor innan ... Är det inte en förolämpning mot hela mänskligheten att man måste dö?" Så frågade skådespelaren Thomas Hellberg (Damernas värld 44/1975). På ett mera sofistikerat sätt uttrycker en filosof som den tjeckiske marxisten Milan Machovec ungefär samma tanke: "Es bleibt ein krasser, peinlicher Widerspruch, eine unlösbare, jeder Theorie trotzendende nackte Absurdität: Ein Wesen, welches vom Unendlichen weiss, ist zugleich zeitlich begrenzt. Es misst die Sternenfernen, es lebt geistig und durch seine höchsten Emotionen in Jahrtausenden, aber selbst bewegt es sich zwischen fast tragikomisch winzigen Terminen" (ur Entscheidung und Solidarität. Festschrift für Johannes Harder. Wuppertal 1973). Härmed införes i vårt resonemang

*den temporala aspekten på döden,*

att tänka i tidskategorien kring andras och egen död. Livet blir till sist imperfektum. Finns något futurum bortom döden? Många, kanske alla någon gång, delar Thomas Hellbergs panikkänsla över att hela livet en dag skall vara förfluten tid. Vilken verkan har tron på ett liv bortom livets slut, och vilken verkan har förnekandet av ett sådant liv? Berndt Gustafsson gjorde en gång en undersökning bland gymnasister kring denna fråga. Hos en del av dem, som inte trodde på liv bortom döden, fann han en expansiv livsinställning, stegrade krav, en målmedveten satsning på det enda liv de trodde på. Andra med samma inställning visade sig däremot uppleva en ödslighet och tomhet.

Det är en återkommande marxistisk invändning mot kristendomen att perspektivet med ett annat liv, som kommer efter döden, avlänkar från ett verkligt helhjärtat engagemang i livet hitom döden. Den kristne kommer aldrig att slåss totalt desperat för någon jordisk möjlighet — han har ju alltid en annan, himmelsk möjlighet kvar! Därför passiviserar tron, menar marxisten ofta. Denna fråga kom upp i Paulussällskapets konferens mellan kristna och marxister i Salzburg 1965, och katoliken J. B. Metz formulerade ett svar på denna kritiska tanke så: "Das himmlisch-irdische Jerusalem . . . liegt nicht einfach fertig — vorhanden vor uns wie ein fernes Ziel; sie ist selbst im Entstehen begriffen. Indem wir hoffend auf sie

zugehen, bauen wir an ihr, Bauleute und nicht bloss reine Interpreten einer Zukunft" (Christentum und Marxismus heute. Gespräche der Paulus-Gesellschaft. Europa-Verlag Wien — Frankfurt a.M. — Zürich 1966). Kristen eskatologi är produktiv och kämpande, hävdade Metz. Med Metz' ord ringande i öronen blir man känslig för hur kristen förkunnelse i allmänhet och jordfästningsritual i synnerhet talar om relationen mellan jordelivets strävan och evighetens fullkomlighet. En jämförelse mellan två av våra psalmer om det nya Jerusalem kan ytterligare belysa vad jag är ute efter. Sv. Ps. 596 talar om det himmelska Jerusalem på det längtande och passiva sätt, som drabbas av den marxistiska kritiken: "Till dig min längtan står, till dig min ande ilar fri och glad . . ." Psalmbokstilläggets 741 går däremot fri från denna kritik. I denna Frostenssons svenska nygestaltning av en gammal latinsk hymn är den nya staden från en sida sett Guds verk, som kommer ner från himmelen, från en annan sida sett en "gemenskap som fullkomnar allas längtan, liv och verk". Det nya ritualet har utan tvekan en positiv syn på jordelivet, men det förmår ingenstans riktigt klart antyda det viktiga *sambandet* mellan människans tidliga och hennes eviga förvaltarskap. Jo, en enda bön i förslaget motsvarar detta krav, och det är en bön som själv är normen för detta krav, nämligen Jesu egen bön: "Ske din vilja, såsom i himmelen, så ock på jorden".



# LITTERATUR

---

Jouko Martikainen: *Das Böse und der Teufel in der Theologie Ephraems des Syrers. Eine systematisch-theologische Untersuchung. Meddelanden från Stiftelsens för Åbo Akademi forskningsinstitut, nr 32. 204 sid. Åbo 1978.*

Studiet av Efraim Syrierns teologi tycks gå mot en ljus framtid i Norden. Åtminstone att döma av antalet avhandlingar: under fem år inte mindre än tre stycken. Min egen Interpretatio Syriaca kom 1974, Tryggve Kronholms Motifs from Genesis 1—11 in the genuine hymns of Ephrem the Syrian och Martikainens här anmälda kom båda 1978. Den fortsatta utvecklingen på efraimistikens område avvaktas med spänning.

Martikainen har valt ett ämne för sin avhandling, som kan synas vara något perifert, men som i verkligheten öppnat perspektiv in mot Efraim Syrierns centrala teologiska åskådning. Han kommer i sina skrifter ofta in på djävulens person och verk (särskilt i andra delen av Carmina Nisibena) och polemiserar energiskt mot dualistiska tanke-system. Efraims uppfattning av det onda har dessutom inte tidigare varit föremål för behandling, varför en undersökning är väl befogad.

I en Inledning behandlar författaren temaval, textkritik (han bygger självfallet på Becks edition) och forskningsläget. Det andra kapitlet har rubriken "Das Böse und die gebundene Natur der Geschöpfe". Martikainen ger först en kortfattad men värdefull redogörelse för Efraims polemiska metoder och hans skapelse-teologiska utgångspunkt. Här analyseras ingående de för varje Efraimforskare så välkända och centrala begreppen *itja/jituta*, *šma*, *šrara* och *kjana*. Vidare redogöres för Efraims "kosmologiska frontställningar". En central punkt här är att naturen inte är en blandning av gott och ont; det onda har sitt upphov i den mänskliga viljan.

I fortsättningen beskrivs ett centralt problemkomplex: djävulen och människans frihet. Ur Efraims skrifter kan tre huvudfunktioner

för djävulen kristalliseras fram: han är fres-tare, "Disputerier" och mördare. Härvid är det påfallande att djävulen inte längre är anklagare, en av hans bibliska huvudfunktioner. Detta kan till en del hänga samman med att Efraims kanon inte tycks ha omfattat Johannes Uppenbarelse. Vad beträffar döden kan den enligt Efraim ses under en fyrfaldig aspekt: hemlig död, uppenbar död, dödsriket (Sheol) och mördare. Författaren ställer frågan om Efraim känt en arvsyndslära, vilket de flesta förnekat (bl.a. jag själv). Hans svar är försiktigt: Efraims uppfattning i detta stycke kan bäst återges med ordet "Erbstrafe".

I följande kapitel redogöres för djävulen och Kristi messias-hemlighet. Det är enligt Efraim utmärkande för mörkrets furste att han inte kan förstå enheten av Kristi båda naturer: han ser Kristus växelvis som Gud och människa. Här behandlas även Kristi nedstigande i dödsriket.

Det sista kapitlet har rubriken "Der Teufel, der Tod und die Wiederherstellung des Paradieses". "Das Heilswerk Christi restauriert die anfänglichen Schandtaten der Schlange, und die Schlange selbst, der Teufel, ist von Christus, Maria und den Heiligen gefesselt worden" (s. 135). Även om alltså djävulen är besegrad av Kristus är han alltså aktiv och söker att genom "disputerare" söndra kyrkan.

Martikainens avhandling vittnar om stor beläsenhet inom patristikens olika grenar, en in-trängande analys av forskningsobjektet och ett engagerat framställningssätt. Vissa detaljer kan givetvis diskuteras och bl.a. frånvaron av judiskt jämförelsematerial är påfallande. Entydigt vittnar avhandlingen om vidden och djupet av Efraims tänkande, ett koherent teologiskt system som när det gäller bl.a. antropologi torde sakna motsvarighet i fornkyrkan. Efter att ha läst Martikainens bok instämmer man gärna i de allra sista orden: GLORIA IN EXCELSIS DEO.

Sten Hidal

Hans Gottlieb: *A study on the text of Lamentations. Acta Jutlandica XLVIII Theology Series 12. 80 sid. Århus 1978.*

Klagovisornas hebreiska text underkastades en ingående analys i Bertil Albrektsons doktorsavhandling *Studies in the text and theology of the book of Lamentations* (1963). Inte heller när det gäller kommentarer är Klagovisorna direkt missgynnade. Man kan därför fråga sig om det finns motiv för att ännu en gång ta upp de textkritiska problemen i denna lilla bok.

Efter att ha läst Gottliebs studie blir man övertygad om att Klagovisorna ännu har åtskilliga problem att bjuda forskaren. Författaren kommer inte med några sensationella nyheter — vilket inte heller är att vänta — men förelägger väl underbyggda balanserade lösningsförsök. En intressant exkurs har rubriken "Past and present in Lam. 3.52—66".

Sten Hidal

*Religious symbols and their functions. Scripta Instituti Donneriani Aboensis X. Based on papers read at the symposium of religious symbols and their functions held at Åbo on the 28th—30th of August 1978, edited by Harald Biezais. 177 sid. Distributed by Almqvist & Wiksell International, Stockholm, 1979.*

I dessa tider av för forskningen ekonomiskt tryckande villkor är det en anledning till glädje att det finns något i Åbo som heter Donnerinstitutet. I serien *Scripta Instituti Donneriani Aboensis* finns nu tio volymer, varav inte mindre än sex utgöres av kongressvolymer — samtliga med mycket gediget innehåll.

Den föreliggande volymen innehåller bidrag centrerade kring temat "religious symbols and their functions", sammanlagt femton. Det är naturligtvis inte möjligt att här anmäla dem alla. Jag får nöja mig med att ta fram några av de mest intressanta. Tryggve Mettinger ger tankeväckande synpunkter på det gammaltestamentliga bildförbudet och en annan lundensare, Jan Hjärpe, behandlar ett centralt problemkomplex i Islam: "The symbol of the centre and its religious functions in Islam". Jan Bergman skriver om "Nut — Himmelsgötin — Baumgötin — Lebensgeberin" och Helmer Ringgren belyser de mesopotamiska kult-

bildernas symbolik. Inte endast teologer medverkar i boken; så har litteraturhistorikern Sven Linnér ett bidrag med titeln "Literary symbols and religious belief".

Detta nummer i Donnerinstitutets serie sluter sig väl till föregångarna och ger en god överblick av den religionshistoriska forskningens nuvarande läge. Också ur yttre synpunkt är det en mycket elegant volym.

Sten Hidal

Gerhard Hasel: *Old Testament theology: basic issues in the current debate. 2:a upplagan, 163 sid. W. B. Eerdmans Publishing Co, Grand Rapids 1975.*

Föreliggande arbete, som kom ut första gången 1972, ger trots sitt ringa omfång en god och lättillgänglig introduktion till den aktuella debatten på den gammaltestamentliga teologins område. En väl tilltagen bibliografi och en utförlig notapparat gör det lätt för läsaren att fördjupa sig i de delproblem, som särskilt fångar hans/hennes intresse. Till det värdefulla i boken hör att författaren inte har nöjt sig med referat av vad som kan anses vara de viktigaste frågorna på området; han har också en kritisk distans till anförda arbeten och ger i slutet av varje kapitel och särskilt i det sista egna synpunkter, som kan innebära verkliga nyansatser inom den gammaltestamentliga teologin.

Inledningsvis påvisar Hasel bristen på consensus beträffande den gammaltestamentliga teologins natur, funktion och metod. Detta sker genom en kortfattad presentation av fem varandra högst olika arbeten i gammaltestamentlig teologi, vilka kommit ut under loppet av fyra år.

Hasels bok är lättöverskådlig och väldisponerad; varje kapitel, med undantag av det första, som ger en historisk exposé, tar upp ett problem till kritisk granskning. Jag vill i fortsättningen följa framställningen kapitel för kapitel.

Den historiska översikten, som saknas i första upplagan, är inte överflödigt; den presenterar problem, som går tillbaka till 1700- och 1800-talen, men som ständigt återkommer i den moderna debatten och som får relief genom att belysas historiskt.

Metodfrågan är av fundamental betydelse in-

om den gammaltestamentliga teologin. Hasel urskiljer fem olika huvudmetoder (kap. 2). Alla har sina förtjänster och svagheter och inte minst de senare påtalas av Hasel. Störst utrymme ges åt den s.k. tvärsnittsmetoden, vilken längre fram ägnas ett särskilt kapitel (kap. 4). Den diakroniska metoden (von Rad) aktualiserar problemet "historia" i förhållande till "frälsningshistoria", vilket också det ges ett eget kapitel (kap. 3). Av de övriga presenterade metoderna förefaller mig den "konfessionella" vara den minst rekommendabla. Om man som t.ex. Eissfeldt eller de Vaux vidhåller, att en gammaltestamentlig teologi måste skrivas utifrån *tro*, vilken eller *vems* tro kommer en sådan framställning att spegla? Blir det inte författarens egen konfession eller hans personliga tro, som sätter sin prägel på den slutliga produkten?

Von Rad skiljer i sin gammaltestamentliga teologi mellan två "versioner" av Israels historia: å ena sidan den bild, som den historisk-kritiska forskningen har skapat, där man inte räknar med gudomligt agerande eller ingripande, å andra sidan den kerygmatiska bild, som är en skapelse av Israels tro. För von Rad har endast den andra versionen teologisk relevans. Denna uppsjälkning av Israels historia har rönt stark kritik, men har också väckt en debatt, vilken Hasel skisserar i sin bok (kap. 3). Två forskare, vilka representerar varsin ytterlighet, skall här nämnas. För Franz Hesse har endast den historisk-kritiska bilden av Israels historia teologisk relevans: tron måste grundas på vad som verkligen hänt, inte på en av tron tolkad version av vad som hänt. För Hesse blir den historisk-kritiska bilden av Israels historia identisk med det frälsningshistoriska förloppet. Wolfhart Pannenberg ser historia som den allt omfattande verkligheten. Eftersom han förutsätter en transcendent verklighet, kan såväl uppenbarelse som frälsningshistoria inrymmas i historien. Ingen av dessa båda ytterlighetsuppfattningar tillfredsställer helt: Hesse gör historiebegreppet för snävt och Pannenberg alltför omfattande. Den teologiskt relevanta väg som Hasel rekommenderar i slutet av kapitlet tillhandahåller GT självt. Eftersom enheten mellan händelse och uttolkning därav finns nedlagd i GT, måste denna bli vägledande för den gammaltestamentliga teologens syn på Israels historia.

Frågan om det i GT finns ett centrum, en bärande idé, tema eller motiv, brett nog att fånga upp alla GT:s trosföreställningar, aktualiserades av Eichrolds teologi (1933), där för-

bundstanken framställdes som centrum i GT. I kap. 4 presenterar Hasel en rad förslag på andra sådana bärande idéer. Av dessa må nämnas: Guds helighet (Sellin), Gud som Herren (Köhler), Israel som Guds utvalda folk (Wildberger), det första budet (Schmidt, Zimmerli), Deuteronomium (S. Herrmann), deuteronomistisk historieteologi (von Rad). Mångfalden av givna förslag visar att valet av centrum i GT är ytterst subjektivt. Dessutom gör just denna mångfald, att man sätter frågetecken för möjligheten att finna ett sådant centrum. Hasel påpekar också, att metoden ofta leder till en statisk systematisering av GT:s trosföreställningar, vilket i hög grad är främmande för GT självt. Hasel fastslår GT:s teocentricitet. Centrum i GT är en dynamisk och frälsande Gud, vars handlande gäller såväl enskilda individer som Israels folk och hela mänskligheten. En gammaltestamentlig teologi, som har Gud som centrum, utsätter sig inte för faran att dess centrum blir en statisk princip; den tillåter tvärtom att alla de gammaltestamentliga böckerna med sina skilda teologier får komma till tals och tala för sig själva.

Förhållandet mellan GT och NT är ett viktigt problem inom bibelteologin. Bildar de båda testamentena en enhet? Står de i reciprokt förhållande till varandra? Eller går strömmen enbart i endera riktningen? Det står klart, att bandet mellan GT och NT inte enbart är av exempelvis typologisk art eller ligger endast i ett löfte-uppfylleschema. Relationen är av komplex natur och kräver en undersökning ur flera aspekter. Hasel beskriver kortfattat (kap. 5) sju olika historiskt och teologiskt relevanta vägar, på vilka man kan överbrygga klyftan mellan GT och NT. Att den typologiska metoden liksom löfte-uppfylleschemat har sin plats här är självklart. Andra vägar att komma åt sambandet mellan de båda testamentena är studiet av teologiska nyckelterm, gemensamma för GT och NT, samt studiet av stora övergripande temata som dom-frälsning, utko-relse och förbund, gudsfolktanken osv.

I det sista kapitlet (kap. 6) ges delvis en sammanfattning av de synpunkter som förts fram i de tidigare kapitlen; utöver detta fastslår Hasel bibelteologins karaktär av såväl historisk som teologisk disciplin. Bibelteologens uppgift är sålunda inte bara att utröna vad de bibliska texterna en gång *betydde*, utan också vad de *betyder* i dag. På nytt betonas de gammaltestamentliga trosföreställningarnas mångfald, vilka alla måste få komma till tals i en gammaltestamentlig teologi. Faran som ligger häri, att

mångfalden undanskymmer enheten, har emellertid inte blivit obeaktad av författaren, som också betonar vikten av längdsnittundersökningar av teman och motiv.

Den klarsyn man möter hos Hasel inför problemen på den gammaltestamentliga teologins område, öppenheten inför lösningar, som inte låser fast forskaren i en stelbent och statisk syn på GT:s trosföreställningar samt kravet på att låta såväl enhet som mångfald komma till uttryck, gör Hasels bok till något betydligt mer och värdefullare än en allmän orientering om den aktuella bibelteologiska debatten. Man önskar nu bara att författaren med det snaraste ville omsätta sina förslag i praktiken och skriva en egen gammaltestamentlig teologi; man ser fram emot en sådan med stor förväntan.

*Eva Strömberg Krantz*

John H. Otwell: *And Sarah laughed. The status of woman in the Old Testament*. 222 sid. Westminster Press, Philadelphia 1977.

Även om kvinnan i GT varit föremål för åtskillig uppmärksamhet på senare år, har hon såvitt jag vet inte ägnats en hel monografi, i varje fall ingen som vill belysa kvinnans ställning ur alla aspekter. John H. Otwell har tagit på sig den uppgiften.

Titeln på föreliggande arbete ingav mig stora förväntningar: den syftar på Saras uppträdande i Gen 18, då Abraham och Sara hedras med besök av gudomliga gäster. Otwell finner Saras uppförande så helt i strid med den traditionella uppfattningen om kvinnan i GT som den underdåniga och mannen underkastade slavinnan, att det har fått ge titeln åt hela boken.

Den moderna kvinnorörelsen har behov av starka och självständiga kvinnor, såväl historiska som nu levande (inom parentes är det väl detta behov som fört fram hittills obeaktade kvinnliga författare i ljuset — man tänke bara på Maria Occhipinti med *En kvinna från Ragusa* och Moa Martinsons nyvunna aktualitet). Själv hade jag hoppats på att Sara i Otwells bok skulle porträtteras så — som en stark och självständig kvinna. Men Sara figurerar så gott som ingen annanstans än i bokens titel och i inledningen, där titeln får sin förklaring. Re-

dan här en besvikelse alltså — men boken bjuder på flera.

Otwells metodiska överväganden i bokens början är plausibla: 1. De gammaltestamentliga texterna spänner över en lång tid, något som måste beaktas vid en studie av det här slaget. 2. Källmaterialet är i första hand de gammaltestamentliga texterna, i andra hand kommer utombiblskt material från främre Orienten att användas för jämförelse. Det betänkliga är att ingen av dessa båda punkter beaktas av författaren. Han ställer frejdigt sida vid sida texter av olika ålder, som avspeglar skilda sociologiska förhållanden och alltså inte utan vidare är jämförbara. Och utombiblskt material anförs bara i ett enda fall, i berättelsen om Hagar och Saras mellanhavanden. Anledningen till att Codex Hammurabi dras fram som jämförelse just här kan man nästan gissa sig till: den är nämnd till det aktuella stället (Gen. 16) i så gott som alla Genesiskommentarer. På ingen annan punkt har författaren gjort sig mödan att ta fram utombiblskt källmaterial, trots att sådant med all säkerhet skulle kasta ljus över dunkla ställen i GT och samtidigt ge relief åt framställningen. Hur var kvinnans rättsliga ställning i Israel? Fick hon ärva? Kunde hon inneha eller förvärva jord? Vilken ställning hade hon i äktenskapet? Sådana frågor kunde ha besvarats på ett betydligt mera givande sätt, om utombiblska lagtexter använts som jämförelse. Kvinnans ställning i främre Orienten har behandlats av flera forskare (t.ex. B. F. Batto: *Studies on women at Mari*, 1974; I. Seibert: *Woman in ancient Near East*, 1974); det är påfallande att Otwell aldrig använder resultatet av sådana studier i diskussionen utan nöjer sig med att nämna arbetena en passant.

En annan förbryllande omständighet — och detta får nog föras till den metodiska frågan — är att Otwell understundom skiljer mellan kvinnan i GT och kvinnan i det gamla Israel. Så fastslår han exempelvis (s. 127), att änkan hade en låg status i Israel, men hög status i GT, därför att hon, liksom för övrigt den faderlöse och främlingen, hade Gud själv som *go'el*, "beskyddare". I verkligheten tycks änkan ha varit berövad alla ekonomiska och juridiska rättigheter och ha varit hänvisad till nästans barmhärtighet, vilken tydligen av profeternas ideliga maningar att döma långt ifrån alltid fungerade som den skulle. Ovanstående konfunderar: vad är avsikten med Otwells undersökning? Borde det inte vara att ge en bild av kvinnans faktiska ställning som den fram-

går av det gammaltestamentliga källmaterialet snarare än att teckna ett i GT påbjudet idealt förhållande, som uppenbarligen aldrig har existerat?

Det är tämligen uppenbart, att Otwell redan innan han började sin undersökning, bestämt sig för att visa, att kvinnan skattas högt i GT. Han lyckas visa detta med gammaltestamentliga textbelägg, vilka emellertid, som jag ser det, i många fall lika gärna skulle kunna andragas för att visa det rakt motsatta förhållandet. En slutsats som författaren betonar särskilt i kap. 4 (Woman as mother) men som han också gärna återkommer till på andra ställen i boken är att kvinnan i GT skattas högt som barnaföderska, detta därför att hon i denna egenskap är Guds medarbetare i skapelseverket. Att Gud i GT ses som livets herre, den som "öppnar och tillsluter moderlivet" kan ingen bestrida. Inte heller kan man komma ifrån att barnlöshet i GT betraktas som en olycka, medan många barn ses som en välsignelse. Men att kvinnan ensam, genom att föda barn, får status av Guds medarbetare i skapelseverket, av Guds unika redskap för den fortsatta skapelsen, och just därför skattas högt, följer inte automatiskt härav. Jag vill rentav betvivla, att en sådan syn kan härledas ur GT. Jag kan heller inte riktigt förstå Otwells nedvärdering av mannen på den här punkten. Är det inte så att mannen och kvinnan *gemensamt* har ålagts att föröka sig och uppflylla jorden?

Nästan förstummad blir man, då Otwell påstår, att just därför att kvinnan skattas så högt i GT som barnaföderska, har hon *rätt* att *avstå* från att ta del av de aktiviteter, som vanligen anses förbehållna männen (s. 193). Det låter som något man hört åtskilliga gånger förr fast här kryddat med en extra nypa reaktionär kvinnosyn.

Om det nu är så, att kvinnan i GT förlänas en hög status, därför att det är hon som föder barnen till världen och därmed blir en Guds medarbetare, är det då inte en aning anmärkningsvärt, att hon anses oren just i samband med barnsbörd (se t.ex. Lev. 12: 2—5)? Nej då — Otwell har en förklaring också till detta. Att kvinnan anses oren efter nedkomsten, beror på att hon just varit involverad i gudomlig verksamhet!! Förbudet för kvinnan att under 33 dagar efter barnsbörd komma i kontakt med heliga ting eller gå in i en helgedom, noterar inte Otwell. Det skulle ju knappast stödja hans förklaring. För övrigt borde väl här en jämförelse med andra kulturer vara på sin

plats — att kvinnan anses oren i samband med barnsbörd är ju inget för GT exklusivt. Med ovanstående har jag velat ge ett exempel på Otwells genomgående metod i boken: att tämligen godtyckligt dra över en gammaltestamentlig text med sina egna åsikters fernissa eller, klarare uttryckt, att utläsa ur en text något som faktiskt inte står där.

Jag kommer inte att närmare behandla innehållet i varje kapitel utan nöjer mig med en kortfattad sammanfattning. Förutom några kapitel som behandlar kvinnans ställning i familj och samhälle, som dotter, syster, gift kvinna, frånskild och framförallt moder, uppstår ett kapitel hennes ställning i kulten. En kvinna kunde inte bli präst, men i övrigt finner Otwell henne kultiskt myndig. Kvinnans kultiska ställning i GT har tidigare ägnats en monografi av C. Vos (Woman in Old Testament worship, 1968); den rekommenderas den som vill tränga djupare in i ämnet. Ett avslutande kapitel handlar om personifikation av städer och länder som kvinnliga, ett avsnitt som enligt min mening med fördel hade kunnat utgå ur boken.

Ämnet kvinnans ställning i GT fordrar sannolikt en långt mer djuplodande undersökning än den som genomförts av Otwell för att man skall nå givande och tillförlitliga resultat. Först och främst bör man nalkas ämnet med åtskilligt mindre förutfattade meningar än Otwell. Den första uppgiften blir sedan att datera och gruppera de olika textbelägen efter ålder; med detta skulle man möjligen kunna urskilja en utveckling i synen på kvinnan i GT. GT är ett bräckligt och tunt källmaterial, och därför är det som jag tidigare påpekat av yttersta vikt att dra in dokument från de kringliggande kulturerna i undersökningen. Dessutom tycks mig ämnet vara alltför stort för att behandlas i en enda monografi, och man skulle vinna åtskilligt på att begränsa sig till exempelvis kvinnans rättsliga ställning. Eller varför inte koncentrera sig på några av GT:s starka och handlingskraftiga kvinnor och studera dem efter deras sociologiska och sociala tillhörighet?

Eva Strömberg Krantz

Rolf Rendtorff: *Das Überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch. (Beiheft zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 147), 177 sid. Walter de Gruyter, Berlin 1977.*

Avsikten med förf:s studie är att teckna den traditionshistoriska processen från Pentatevken mindre enheter till dess slutgestalt. En frågeställning som härvid uppkommer är hurvida den klassiska urkundshypotesen kan bidra till förståelsen av Pentatevken tillkomst-historia. Förf:s resultat är att denna hypotes ställer fler frågor än den svarar på och att den måste överges.

Antagandet av fyra litterära källor var ett svar på en bestämd fråga: om den föreliggande Pentatevken i sin *slutgestalt* är enhetlig eller ej. Det är endast som svar på denna fråga som urkundshypotesen, enligt förf., har någon mening. Nu har flera andra frågor blivit väckta. Genom formhistorien och traditionshistorien försökte man inringa och undersöka de *mindre enheter* som man räknade låg bakom källdokumentens slutliga komposition. Härigenom blev det uppenbart att dessa enheter genomgått ett stadium av muntlig trädning under vilket de gestaltat sig. Detta betyder att författarna till de enskilda texterna använt sig av ett material som i någon mån redan tagit form. Då uppstår frågan: vilken är relationen mellan detta övertagna material och dess gestalt i källtexten? Dvs. vilken del har källförfattaren i textens gestaltande? Är det ett rent övertagande? Har han bearbetat eller omformat eller omformulerat det? Är han överhuvud författare eller bara samlare? Här hade pentatevkforskningen fått två olika metoder som hade två helt olika utgångspunkter för sina frågeställningar: för formhistorikerna var inte utgångspunkten Pentatevken slutgestalt utan de mindre litterära enheterna.

Med v Rads studier kom ett nytt stadium i traderingsprocessen i blickpunkten. Han påvisade hur Pentatevken består av flera större *traditionskomplex*. I dessa var texter sammanförda, som från formkritisk synpunkt var helt skilda. Samtidigt visade v. Rad på dessas självständighet gentemot varandra. Parallellt arbetade Noth med det deuteronomistiska historieverket (Dtn — 2 Kon). Han var speciellt sysselsatt med det stadium i traderingsprocessen då slutgestalten tog form utifrån de skilda större traditionskomplexen. Både v. Rad och Noth räknade således med större traditionskomplex och förutsatte att dessa hade tillkommit genom

en sammanfogning av smärre enskilda traditioner. I båda fallen blev emellertid, enligt Rendtorff, ett viktigt stadium i processen inte föremål för undersökning, nämligen vägen från de smärre enskilda traditionerna till de större traditionskomplexen. Här är en otillfredsställande lucka som nu förf. försöker fylla.

Först gör han en översiktlig undersökning av de större traditionskomplexen i Pentatevken: urhistorien, patriarkberättelserna, Mose och exodus, Sinai, uppehållet i öknen, landnamat. Hans resultat bekräftar v. Rads, Noths m. fle- ras, men betonar ytterligare de större enheternas egna profiler och självständighet. Ett av dessa traditionskomplex blir nu föremål för en mera ingående undersökning: patriarkberättelserna. Det visar sig att dessa i loppet av sin tillblivelse har under de olika stadierna bearbetats och försetts med teologiska interpretationer. Det gudomliga löftet har bundit patriarkberättelserna samman och tjänstgjort som en teologisk ram i traderingsprocessen.

Nu uppkommer den intressanta frågan om det i övriga Pentatevken går att påvisa en liknande bearbetning som använt sig av samma medel och varit bestämd av en liknande intention. Svaret är nekande. I Ex. 3 där man kunde vänta ett omnämnande av löftet till fäderna, saknas detta. Mosetraditionen är bearbetad och interpreterad utifrån helt andra synpunkter och intentioner. Det samma gäller de övriga traditionskomplexen i Pentatevken: dessas teologiska gestaltning är annorlunda än patriarkberättelsernas.

Men finns det ingen strävan att binda samman de större traditionskomplexen? Jo, Gen. 50,24 och Ex. 33,1—3 förbinder patriarkberättelserna med traditionerna om israeliternas väg från Egypten tillbaka till det utlovade landet, dvs. dessa versar sammanför alla Pentatevken traditioner (utom urhistorien) under detta enda, omfattande tema: JHWH har givit israeliterna landet. Dessa och andra versar visar att Pentatevken varit föremål för en till sin avsikt medveten komposition och interpretation. Det viktiga är emellertid enligt förf. att detta bearbetningsskikt inte griper in i berättelsernas substans, utan måste betraktas som tillsatser avsedda att visa från vilken synpunkt det hela ska förstås. Det är relativt sent och nära besläktat med Deuteronomium beträffande föreställningar och språk.

Kan detta resultat förenas med urkundshypotesen? M.a.o. finns det spår av en tidigare sammanställning av de större enheterna än den

deuteronomiska-deuteronomistiska (dtn—dtr)? Enligt fyrkällshypotesen är pentatevkkällorna eller -skikten horisontellt genomlöpare, och det måste alltså, om denna är riktig, gå att uppvisa sådana tvärförbindelser mellan traditionskomplexen. Förf. gör nu ett vad han kallar motprov. Han undersöker den samtida pentatevkvorskningen (=urkundshypotesen!) vad beträffar dess arguments hållbarhet, dess resultatets enhetlighet och övertygelseförmåga. Svårigheter möter honom genast: det är omöjligt att finna några någorlunda överensstämmande utsagor om källorna. Endast om två ting råder det konsensus bland anhängarna av urkundshypotesen: 1. Det finns ett prästerligt skikt i Pentatevken. Om dess närmare avsikt, vilka texter som hör till grundbeståndet, råder det ingen enighet. 2. Det finns dessutom färre eller flera ytterligare källor eller källskikt. Om deras antal, avgränsning, förhållande till varandra, råder det ingen enighet (s. 84). En stor del av framställningen ägnar förf. åt argumenten som anförs för Jahvisten. Denna källa är ju såsom varande äldst något av en ryggrad i hypotesen. Dessutom har Jahvistens teologi, speciellt genom v. Rads studier, spelat en avgörande roll för den teologiska tolkningen av Pentatevken i stort. Resultatet blir återigen att det endast råder en diffus konsensus, som i sig själv är motsägelsefull: Jahvistens egentliga prestation ligger inte i den språkliga och stilistiska gestaltningen av de övertagna traditionerna (fastän han möjligen har givit dem en sådan, även om man inte riktigt kan påvisa att så är fallet), utan i kompositionen av traditionerna (fastän dessa traditionskopplingar till stor del redan förelåg tidigare) och i sättandet av vissa accenter (som man visserligen tydligt kan känna igen bara på några få ställen) (s. 102). Inte heller kan man påvisa en teologisk konception som omfattar hela Pentatevken och som övertygande skulle kunna återföras på Jahvisten.

Men åter till frågeställningen. Går det att uppvisa någon tidigare sammanbindning av de större traditionsenheterna än den dtn—dtr? Ja, det finns ett prästerligt *bearbetningsskikt*. Men detta är något annat än en sammanhängande berättelse eller en vittomfattande redaktion! Det föreligger tydligast i patriarkberättelserna. Det finns också en koppling mellan dessa och exodustrationen under aspekten ”JHWHs förbund med fäderna” (Ex. 2,23—25; 6,2—9), medan ökenvandringen och landnamat ingenting nämner om detta. Däremot föreligger ett samband bakåt mellan patriarkberättelserna

och urhistorien (Gen. 17 → 9).

Det är alltså först med det av dtn—dtr präglade bearbetningsskiktet som det föreligger en medveten strävan att förena de större traditionskomplexen. På vilka grunder argumenterar förf. för att detta skikt kan sättas i samband med dtn—dtr? Han är medveten om att de två mest centrala texterna (Gen. 50,24; Ex. 33,1) knappast till sitt innehåll står dtn—dtr nära: ”... die ... Verbindung der Aussagen über die Herausführung aus Ägypten mit dem Landverheissungsschwur an die Erzväter (ist) durchaus ungewöhnlich.” (s. 165). En sådan förbindelse föreligger i Dtn endast i 6,23 och i dtr endast i Dom. 2,1. Vidare finns det i den av dtr starkt påverkade texten Gen. 15 ingen referens till den gudomliga eden som är så vanlig i Dtn. Temat i Gen. 18,19 är annorlunda, en text som innehåller dtn—dtr språk och teologi.

Trots dessa reservationer vill förf. antaga en dtn—dtr redaktion som sträcker sig från Gen. till 2 Kon. Ett avgörande indicium för en sådan föreligger i parallellismen mellan Ex. 1,6,8, och Dom. 2,8,10. I båda fallen har vi samma litterära schema som sammanbinder två ursprungligen självständiga berättelsesammanhang. Vi måste utgå ifrån att bearbetarna tillhörde samma krets (dtn—dtr). Vidare anser förf. sig finna dtr material i slutet på Numeri (spec. kap. 32—35) och menar att det är omöjligt att skilja Dtn från den övriga Tetratevken, lika lite som Dtn låter sig skiljas från de följande böckerna. Likaså visar det deuteronomistiska historieverket en analog sammanställning av större självständiga enheter: Saul-Samuelskomplexet, Davids uppstigande till makten, tronföljdsberättelsen osv.

När vill förf. datera detta bearbetningsskikt? Något som spelar en stor roll för denna frågeställning är det faktum att väsentliga temata och namn i Pentatevken uppenbarligen saknas i den förexiliska litteraturen. Vad kan man dra för slutsats av detta? Förf. är här med rätta mycket försiktig med detta *argumentum e silentio*. Det enda man med säkerhet kan säga är att pentatevktemana inte intog en central plats under tiden i fråga. Att de var obekanta är inte lika uppenbart. Tvärtom måste man räkna med att enskilda traditioner länge traderats i vissa kretsar, medan de varit obekanta i andra. Ett annat problem med dateringen hänger delvis samman med detta. Det är uppenbart att det material som föreligger i dtr skikt, bearbetningar, interpolationer etc. inte är något som gripits i luften under exilisk/

efterexilisk tid. M.a.o. den "dtr skolan" representerar ideologiska strömningar vars rötter går längre tillbaka. Att spåra dessa och deras *Sitz im Leben* är en uppgift som är lika nödvändig som svår. Förf. tycks vara medveten härom, vilket länder honom till heder.

Självfallet är en bok som inbjuder till så avgörande omvärderingar av Pentatevken tillkomst och teologi, en viktig bok. Även den ljumme vännen av *Überlieferungsgeschichte* finner häri åtskilligt intressant. Speciellt kanske när hans iakttagelser på ettbetygsnivå beträffande urkundshypotesen spetsigt formuleras av en professor.

Slutligen vill jag notera några av de frågor som uppkommit vid läsningen och som fordrar vidare undersökningar. Är det tänkbart att dessa större traditionskomplex skulle kunna ha levt och överlevt sida vid sida utan något teologiskt ramverk som höll dem på plats? Är det inte troligare att ett sådant ramverk har förelagat tidigare än den dtn—dtr bearbetningen? Låt vara ett tunt ett. v. Rads antagande att det fanns ett sådant: Jahvisten, förefaller plausibla.

Rendtorff har säkert rätt i att de sammanbindande bitarna är sekundära i förhållande till de enskilda traditionerna och traditionskomplexen. Men vad som är mera problematiskt är att relatera denna relativa kronologi till en absolut. Det medger också Rendtorff. Det märkliga är emellertid att just de slags kriterier som han är så skeptisk till när de används för att belägga ett jahvistiskt ramverk, tjänstgör för honom själv för att etablera ett samband mellan de sammanbindande delarna och dtn—dtr, dvs. språkliga och teologiska kriterier. Det är på den här punkten förf:s teser i mångt och mycket står eller faller. Det intressanta är inte att detta bearbetningsskikt är sekundärt, har överbryggande funktion, förutsätter den nuvarande textgestalten etc., utan om och hur det kan relateras till dtn—dtr. Avgörande är då om den dtn—dtr ideologin låter sig någorlunda enhetligt karakteriseras och avgränsas gentemot andra strömningar. Vidare om den kan dateras med bestämdhet. Rendtorff tycks mena det. Själv tycker jag att de betänkligheter som han faktiskt själv anför är större än han vill medge.

*Fredrik Lindström*

Werner H. Kelber (ed.): *The Passion in Mark: Studies on Mark. 14—16. XVII + 203 sid. Philadelphia 1976.*

Allt hastigare tillväxer den exegetiska litteraturen kring evangelierna, och det är svårt att ens hjälpligt hålla sig à jour med forskningsläget. *The Passion in Mark*, en samling uppsatser av amerikanska exegeter, är emellertid inte bara ytterligare ett arbete att ta del av och lägga på minnet, utan det är också en bok som erbjuder en genväg till orientering om en stor del av det arbete som bedrivs kring Markusevangeliet och även — mer eller mindre indirekt — om läget på andra områden inom evangelieforskningen.

J. R. Donahue och W. H. Kelber, båda författare även till större arbeten rörande Markus (*Are You the Christ? The Trial Narrative in the Gospel of Mark*, 1973, resp. *The Kingdom in Mark. A New Place and a New Time*, 1974) har bidragit till volymen med två uppsatser vardera. *Donahue* har skrivit inledningen, *From Passion Traditions to Passion Narrative*, där han presenterar de viktigaste bidragen till studiet av markusp passionen från Dibelius och framåt. Väsentligt, enligt Donahue, är att den tidigare nästan axiomatiska föreställningen om en utbildad passionsberättelse före Markus satts i fråga, och att man på ett annat sätt än förut betraktar evangeliet inklusive kap. 14—16 som ett helt, alltigenom präglad av en skapande hand, evangelistens. Detta är utgångspunkten för de följande uppsatserna: man vill framför allt se helheten i delen och så bidra till det fortgående markusstudiet. Den grundsyn Donahue företräder har följder för metoden, och här möter man något av det mest intressanta i *The Passion in Mark*. Under hänvisning till N. Perrin, som alltmera avlägsnat sig från det "klassiskt" redaktionshistoriska arbetssättet, där man skiftar materialet i traditionellt och redaktionellt och söker det för Markus specifika i det senare skiktet enbart, förordar Donahue en övergång från "editorial criticism" till "composition criticism". Detta innebär att man arbetar med evangeliet betraktat som en helhet och söker den markinska teologien icke blott i det man bedömer som redaktionellt utan just i denna helhetskomposition på traditionens grund. I det här sammanhanget antyder Donahue att den strukturalistiska metoden bör kunna verka befruktande på det redaktionshistoriska studiet av evangelierna. — Eljest är Donahue liksom Kelber tveksam inför den renodlade strukturalismen, så-



dan han uppfattar den. —

Donahue's andra bidrag har titeln *Temple, Trial and Royal Christology* och behandlar Mk. 14: 53—65, Jesus inför synedriet. Det är enligt författaren en scen som i sin nuvarande form helt och hållet är präglad av Markus, som där adapterat traditionen för sina egna syften. I 14: 61—62 kulminerar den i paradoxer uttryckta markinska kristologien. Den anklagade, den falske profeten, den som narrkonung hyllade, ska en gång som Människosonen på skyarna avslöja sig som Konung och Guds son. Då — men inte förr — ska församlingen skåda honom, och själv ska den då framstå som det nya templet ”som icke är gjort med händer” (Mk. 14: 58). Budskapet till de beträngda troende är tydligt: lidande och död är inte slutet för dem — lika litet som det var för Jesus. I samband härmed bör nämnas *N. Perrin's* såväl metodiskt som innehållsrigt intressanta studie, *The High Priest's Question and Jesus' Answer*, som utgår just från de båda verserna Mk. 14: 61—62 men har ett vidsträckt perspektiv. Ordet, menar författaren, sammanfattar tillbakablickande hela den markinska kristologien uttryckt i fyra moment: *ego eimi*, Kristus, Guds son och Människosonen, och det riktar samtidigt blickarna framåt mot parusien — då den utlämnade och lidande avslöjar sig som den maktfulle.

*W. H. Kelber*, utgivaren av volymen, bidrar dels med en avslutande summering, dels med uppsatsen *The Hour of the Son of Man and the Temptation of the Disciples* om Mk. 14: 32—42. Getsemaneberättelsen talar enligt Kelber inte bara om hur Gudsriket sätts på spel genom Jesu prövning och räddas genom att han inser att vägen till kungavärdigheten går genom lidandet. Den är också, och kanske främst, historien om hur lärjungarna, redan förut på kollisionskurs med Jesus, slutgiltigt avfaller, dvs. avvisar lidandet. Berättelsens ärende är att inbjuda till gemenskap med den lidande och korsfäste och att varna för tanken att de troende redan nu lever i den Uppståndnes närhet. Kelber framkastar att Markus här bekämpar en samtida teologi som inte fullt insåg korsets betydelse och dess nödvändighet — såväl för Jesus som för de kristna.

På liknande sätt — fast mera reservationslöst — söker man i flera andra av bidragen i *The Passion in Mark*. påvisa polemiska syften i den markinska passionen. Så skulle enligt *V. K. Robbins* berättelsen om Sista måltiden vara utformad som en medveten uppgörelse med kristna som fattat eukaristien som gemen-

skap med en maktfylld och undergörande Herre. I motsats härtill skulle nattvarden enligt Markus vara en förkunnelse om Jesu lidande och hans frånvaro från de sina och tillika en varning för avfallets möjlighet (förrädarens närvaro). Enligt *K. E. Dewey* i studien *Peter's Curse and Cursed Peter* skulle på samma vis förnekelseberättelsen sådan Markus återger den vara ett direkt angrepp på Petrus och på dem som anslöt till honom. Tendensen är likartad hos *Th. J. Weeden* som här följer upp sitt arbete *Mark — Traditions in Conflict*, 1971, med uppsatsen *The Cross as Power in Weakness*, som behandlar korsfästelsescenen, Mk. 15: 20b—41. I detta avsnitt kulminerar enligt Weeden motsättningen mellan två kristologier, den ena knuten till tanken på en *theios aner* och den andra centrerad kring den lidande Människosonen. Avgörandet i konflikten faller slutgiltigt i centurionens bekännelse. Det är när han ser hur Jesus dör som han bekänner Jesus som Guds son. Hela passionshistorien hos Markus är präglad av den dynamiska dialektik som ligger i den lidande kärlekens seger, korset som kraft i svagheten.

Föreställningen om Markus' kristologi som en ”frånvarons kristologi” möter i flera av volymens bidrag men är särskilt betonad i *J. D. Crossan's Empty Tomb and Absent Lord*. Markus har enligt denne forskare skapat berättelsen om den tomma graven just för att bekämpa tanken att Jesus är närvarande, en uppfattning som fått sitt uttryck i de kristofaniscener som de andra evangelisterna tagit upp.

Slutligen en summering delvis i anslutning till den avslutande uppsatsen av Kelber, *From Passion Narrative to Gospel*. 1) Trots alla skiljaktigheter delar alla de sju författarna den uppfattningen att markusp passionen såväl teologiskt som traditionshistoriskt måste uppfattas som nära samhörig med kap. 1—13 och bör studeras som en del av evangeliet som helhet. Detta är säkerligen en väsentlig insikt, men om man på den grunden måste helt avvisa tanken på en förmarkinsk passionshistoria kan ifrågasättas. 2) *The Passion in Mark* har tänkvärda synpunkter på den markinska kristologien. Den sammanfattas, menar man, i titlarna *Messias — Guds son — Människosonen*. Härtill läggs i kap. 15 kungatiteln — och den vinns genom lidandet. I passionsskeendet kastas värdena om: svaghet blir styrka, död blir liv. Det är såsom Människoson som Jesus får sin dödsdom, som konung korsfästes han och som Gudsson dör han i maktlöshet. Till sin

innersida är detta nederlag en seger, men den segern har de troende inte omedelbart del i. Markus' kristologi är en frånvarons kristologi. De troendes liv nu präglas av tjänande och lidande, men de har sitt hopp i att deras lidandesväg liksom Jesu är vägen till seger. 3) Enligt flera av författarna är den markinska teologien och kristologien utformad i konflikt med rivaliserande teologiska grupperingar i samtiden. Detta må framkastas som en möjlighet, men när man bygger vidare på dessa antaganden och menar sig kunna precisera motståndarlägrets teologi är det stor risk att man hamnar i konstruktioner som saknar ordentligt underlag. 4) Ett gemensamt drag i boken är betonet av att medspelarna i dramat kring Jesus — lärjungarna, kvinnorna, Petrus etc. — samtidigt som de är konkreta gestalter också har en representativ funktion, och så långt finns inga invändningar att göra. Däremot finns det skäl att förhålla sig skeptisk då tolkning i denna riktning tenderar att bli ensidiga och svagt underbyggda, såsom utan tveivel är fallet, då man framställer lärjungarna hos Markus enbart som representanter för en "fientlig" teologisk riktning i Markus' samtid.

*Thérèse Lewan Robertz*

Leonhard Goppelt: *Der Erste Petrusbrief*, hg. von Ferdinand Hahn. — 8. Aufl., 1. Aufl. dieser Neuauslegung. *Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament. Bd 12/1, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1978. 358 s.*

Det har gått inte mindre än 66 år sedan den senaste upplagan av 1 Petr. kom ut i Meyers kommentarserie. 1912 ombesörjdes upplagan av R. Knopf, 1978 står L. Goppelt som författare på titelbladet. Man kan med fog påstå att denna kommentar är ett av Goppelts stora verk. Tyvärr var det honom inte förunnat att få manuskriptet helt färdigt innan döden (21.12.1973) plötsligt satte punkt för en 40-årig forskar- och lärarbana, som inleddes med doktorsavhandlingen "Typos. Die typologische Deutung des Alten Testaments im Neuen".

G:s efterträdare på lärostolen i München och utgivare av Meyerserien prof. F. Hahn säger emellertid i förordet att själva kommentartexten var fullständig vid G:s död, men att noterna och litteraturen har kompletterats av

honom själv t.o.m. 1976, medan prof. J. Roloff (G:s lärjunge) har skrivit sidorna om kanoniseringen och texttraditionen (§ 6 resp. § 7 av 'Inledningen'). Andra övergripande frågor som behandlas i inledningen är: § 1 Brevets uppgifter betr. mottagare och författare; § 2 Brevets innehållsliga och litterära struktur; § 3 Litterära och traditionshistoriska sammanhang; § 4 Församlingens situation; § 5 Brevets ursprung.

Belysande för G:s *metodiska tillvägagångssätt* är § 3. Här anknyter han till C. Spicq's karakterisering av 1 Petr. som en "Épître de la Tradition" och hävdar att utsagornas egenart blir synlig först när de bakom liggande traditionerna kartlagts. Utläggningen av texten måste därför genomgående förknippas med en form- och traditionshistorisk analys (s. 48). Före eller efter översättningen av de verser som sedan i tur och ordning behandlas finns därför avsnitt, som mera systematiskt tar upp det som hör hemma under rubrikerna: form, stil, uppbyggnad, tema eller tradition.

Brevets *form* bestäms som cirkulationsbrev ("Rundbrief"). Denna form är tillsammans med *stilen*, som är enhetlig och pregnant (s. 45), anledningen till brevets operonliga karaktär: det är egentligen inte formulerat för en bestämd församling, utan i generaliserande syfte som ett grundläggande ställningstagande till den helhetssituation som de kristna befann sig i i det romerska imperiet efter Neros första officiella förföljelse.

Vad beträffar brevets *uppbyggnad* så försöker G. vederlägga de form- och traditionshistoriska samt litterärkritiska hypoteser som bygger på förutsättningen att det inte finns någon enhetlig tankeföring i brevet. De delningshypoteser som ofta har framförts har för det mesta sitt ursprung i hur lidandet skildras och tolkas i första och andra hälften av brevet. En del exegeter (Perdelwitz, Streeter, Windisch, Hauck, Beare) hävdar t.ex. att lidandena i kap. 1—4: 11 är troligen enbart nära förestående, medan de fr.o.m. 4: 12 återspeglar en aktuell förföljelse. G. löser denna diskrepans genom att utveckla brevets *tema* utifrån andra förutsättningar: det är inte polisiära förföljelser av de kristna som de omskrivna lidandena är en konsekvens av, utan det är de kristnas situation och existens i samhället som har blivit ett problem. Samhällets diskriminering som sådan innebär 'lidande'. Det är därför följande två sammanhängande huvudtankar som tillsammans utgör brevets tema: de kristnas relation till a) samhället och b) efterföljelse i lidandet

(s. 42). Slutdelen talar därför inte om det aktuella lidandet pga. förföljelse, utan om att det nuvarande lidandet är oundvikligt och måste accepteras, medan brevets tidigare delar manar till att vara beredd på ett lidande, som alltid är *möjligt* (s. 43).

Brevet tillkom mellan 65 och 80 e.Kr. och är med all sannolikhet början till de ekumeniska skrivelser den romerska församlingen riktat till den östra delen av medelhavsområdet. Det har skrivits "genom Silvanus", närmare sagt, så menar G. att denne — i Petrus' uppdrag — har "koncipierat brevet" (s. 37). Petrus' och Silvanus' namn anges s.a.s. som "garant" för den kyrkliga *tradition* som kommer till uttryck (s. 69). En litterär förbindelse med de paulinska breven (framför allt Rom. och Ef., som forskningen på ett eller annat sätt antar) eller de deuteropaulinska skrifterna (Pastoralbreven) avfärdas som icke trolig. Beröringspunkterna beror på en gemensam muntlig tradition (s. 49). I Petr. talar den kyrkliga traditionens språk och är närmast släkt med Lukasevangeliet och I Klemensbrevets tradition (s. 51).

För min egen del undrar jag i detta sammanhang om G. har löst I Petrusbrevets traditionshistoriska problem (dateringen). Det är framför allt G:s berättigade betoning av "efterföljelse i lidandet" som gör att jag skulle vilja ha en närmare undersökning av I Petr:s relation till Hebr., där G. i stor utsträckning nöjer sig med att säga: i Hebr. föreligger samma "andliga atmosfär" och författarna tar sig an en likartad situation med likartade medel (s. 52). Är 70-talets situation så likartad 90-talets? Men detta är ett frågetecken, som knappast kan besvaras på en sida i en kommentar och inte heller påverkar själva utläggningen.

Tillsammans med de talrika exkurserna (14 st.), resp. det som kallas "exkursartige Ausführungen", är *utläggningen* mycket värdefull och en fyndgruva för forskaren och utläggaren. På någon eller några sidor sammanfattas här en hel del religions- och/eller traditionshistorisk forskning till vissa begrepp eller motiv, vars associativa föreställningsvärld härvid mycket instruktivt blottas. Som exempel vill jag bara anföra diskussionen av 3: 18—22 med exkursen "Die Hadespredigt Christi im religionsgeschichtlichen Zusammenhang". Detta mycket bekanta och omstridda avsnitt om Kristi nedstigande i dödsriket får överskriften "Kristi frälsningsväg". För G. är det karakteristiska för detta 'kristologiska' avsnitt mindre den kristologiska utsagan än dess parenetiska intention. Problemet med 3: 19 och 4: 6, att evan-

geliet har predikats resp. förkunnats även för de döda, blir avsevärt mindre om det är Kristi dödslidande såsom *universell* frälsningsakt som står i fokus (s. 254). Utsagan måste enligt G. närmast betraktas som en kerygmatisk bekännelse, som vill uttrycka följande: "Die universale Heilswirkung des Todesleidens Jesu umschliesst auch die Verstorbenen, und zwar alle (vgl. Röm 14,9) . . ." (s. 278).

Föreliggande kommentar ingår i Meyerserien, som är känd för sin filologiska noggrannhet, vilken i kombination med en form- och traditionshistorisk inriktning sätter sin prägel på I Petrusbrevets interpretation och resultat. Analyser av strukturen och tankeföringen samt viljan att markera författarens intention utgör dock ett så stort inslag i kommentaren att de återspeglar G:s kontakt med nyare strävandena inom forskningen. På grund av sin filologiska prägel hade man kanske gärna sett ett register över de grekiska glosor som utreds närmare. Man kan visserligen ta omvägen över glosornas förekomst i brevet och på så sätt hitta vad man letar efter, men denna omväg hade läsaren kunnat besparas. Denna brist — om den uppfattas som sådan — kompenseras av litteratürhänvisningarna till speciallitteratur rörande ämnen av allmän karaktär som t.ex. de statliga ordningarna (I Petr. 2: 13—17 s. 179) eller slavarnas ställning (2: 18—20 s. 187) samt ett register över stickord och namn som inte kan hittas omedelbart i samband med ett textställe. Kommentaren blir härigenom till ett behändigt uppslagsverk och en inkörsport till I Petrusbrevets föreställningsvärld.

Utgivaren och förlaget bör tackas för den tjänst de har gjort forskningen genom publiceringen av detta posthuma verk.

Walter G. Übelacker

René Kieffer: *Nytestamentlig teologi*. 359 sid. *Verbum/Håkan Ohlssons*, Lund 1977.

Leonhard Goppelt: *Theologie des Neuen Testaments. Erster Teil: Jesu Wirken in seiner theologischen Bedeutung. Zweiter Teil: Vielfalt und Einheit des apostolischen Christuszeugnisses. Herausgegeben von Jürgen Roloff*. 669 sid. *Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen* 1975—1976.

I ett stimulerande debattinlägg för några år sedan hävdade Robert Morgan (NTS 23/1977,

s. 243 ff.) att exegeterna åter måste våga arbeta teologiskt. Som experter på den kristna traditionens mest auktoritativa dokument kan de inte ostraffat överlåta uppgiften att tolka dessa åt systematikerna. Samtidigt är det klart att man inte kan tolka teologiskt i vidare mening utan att överskrida traditionella gränser för det vetenskapliga. Man kan i längden heller inte undgå djupgående konflikter med de konfessionella traditionerna. Enligt Morgan har dagsdebatten ännu inte ens hunnit ifatt Strauss' radikala, banbrytande insats.

Bakgrunden till sådana tankar är givetvis det internationella flödet av nytestamentliga teologier. Genren åtnjuter ju stor respekt som slutmål för en bibelforskarens verk men belastas också av kända problem. En gammal tumregel är att man känt igen konfessionellt orienterade författare på en tematisk disposition, som t.ex. hos Stauffer, medan tonvikten på historisk kritik inom Bultmannskolan givit dispositioner, där urkristendomens olika stadier avverkats i tidsföljd. Men valet mellan att se den nytestamentliga tankevärlden som ett stycke religionshistoria och att konfrontera den med dagens tros- och livsåskådningar går djupare. Osäkerhet på den punkten vanpryder mer eller mindre alla försök i genren.

I vårt land har vi emellertid också ett mer elementärt problem, torftighetens: vi har helt enkelt inte haft någon rejäl handbok i nytestamentlig teologi. Originaliteten, den djuptänkta konsekvensen och den vida religionshistoriska förankringen hos Hugo Odeberg har för många förblivit oåtkomliga. Den fragmentariska publikationsformen, den lågmälda tonen och den förbryllande anslutningen till oreflekterat konservativa sällskap har stått hindrande i vägen. Harald Riesenfelds läroboksavsnitt är också fragmentariskt och behäftat med pedagogiska svagheter. Randanmärkningar till den internationella debatten är, om också briljanta, svårtillgängliga för nybörjaren, om han inte samtidigt får en grundläggande översikt av sagda debatt.

René Kieffer fyller därför en viktig lucka i vår teologiska litteratur, och han gör det på ett beundransvärt sätt. Han har gjort en utomordentlig lärobok, klar och översiktlig, med ett lättläst språk. Svenskan är förvånande idiomatisk; endast ett litet fåtal detaljer i ordföljd och partikelbruk, där också svensk språkkänsla kan tveka, skvallrar om författarens utländska ursprung. Den trista nödvändigheten att ha notapparaten i en särskild avdelning har vänts till ett djärvt experiment: noterna bildar nästan

en sammanhängande framställning, som fackmannen kan läsa oberoende av huvudtexten. Det blir alltså en populär och en vetenskaplig bok inom samma pärmar; och om fackteologen skulle föredra en hoparbetning av dem, med sparsamma källhänvisningar som enda bihang, måste han ändå erkänna arrangemangets finurlighet och pedagogiska värde.

En viss ojämnhet råder i notavdelningen. Där finns alltför vidlyftiga referat (s. 309 f.), medan man i något fall kan sakna hos oss välkänd litteratur; Dodds arbete om historisk tradition i Johannesevangeliet kunde sålunda ha nämnts i not 70, s. 269. På det hela taget demonstrerar dock Kieffer en ovanligt bred beläsenhet. Samtidigt som han överlägset behärskar den i Sverige ganska okända franska debatten, rör han sig med stor säkerhet på engelskt och tyskt område. Även vårt lands teologiska litteratur finns med, för senare år in i minsta detalj.

Bokens grundläggande tanke är emellertid hämtad från fransk strukturalism. Den gäller skillnaden mellan synkroni och diakroni och behandlas principiellt i inledningen (s. 19 ff.) men bestämmer också hela uppläggningsen. En anmälan på begränsat utrymme måste därför i första hand diskutera denna tanke, dess värde i sig och dess användning i det anmälda arbetet.

I en extrem strukturalism har kravet på boskillnad mellan synkroni och diakroni stundom hårdtagits till den grad att man velat förmena humanistisk forskning rätten att alls anlägga historiska perspektiv. Kieffer går inte till sådana överdrifter. Han driver i stort sett två teser: att oscillerandet mellan historiska och systematiska frågeställningar i sig är av ondo, eftersom det röjer brist på metodisk medvetenhet och gör argumentbilden oklar; och att exegeter ofta grovt överskattar hållbarheten i sina historiska konstruktioner. Hans egen lösning är att behandla varje nytestamentlig skrift för sig, som en egen "corpus", och att inrama denna framställning med en diskussion av hela den bibliska skriftsamlingens huvudtema samt en översikt av den nytestamentliga tankevärdens utveckling.

Hela konceptionen är medryckande med sitt klara, konsekventa grepp och sin friska polemik mot traditionella synsätt. Dock måste anmälaren bekänna en viss svaghet för den angräpnade, historiserande traditionen och har därför att söka sammanfatta motargumenten.

Det är givetvis önskvärt att en forskare i varje ögonblick vet vad han gör, t.ex. om han söker rekonstruera ett genetiskt förlopp eller beskriva en struktur. Men går det alltid att

hålla dessa uppgifter isär? Det finns begrepp, vilkas innebörd och funktion i en synkron struktur omöjligt kan klargöras utan att man tar hänsyn till deras historiska bakgrund. Så är det ju alldeles påtagligt i NT, en skriftsamling som med alla sina delar ingår i en tradition, formad av arbete med äldre texter. Självfallet vet Kieffer om detta. En av hans eftergifter för sakförhållandet i fråga är försöket att ange ett tema för hela Bibeln, som ju annars bara utifrån konfessionella förutsättningar kan kallas en enhetlig corpus. Men oberoende av sådana förutsättningar är väl inte heller Kieffer, då han finner huvudtemat i begreppet befrielse. Den vanliga frågan till strukturalistiska analyser kan ställas också här: vore inte andra förslag lika tänkbara? Förbundstemat, alltså föreställningen om ett ingått, brutet och återupprättat kontrakt, kunde lika väl behandlas i strukturalistiska termer; Kieffer har också med det s. 30. Men det skulle, mer än befrielse temat, tillåtit en detaljerad anknytning till historiska händelser som bestämt, modifierat och omtolkat den bibliska föreställningen. För min uppfattning vore detta en fördel, inte bara därför att jag finner den genetiska aspekten intressant. Det skulle, menar jag, också öka insikten i hur temat uppfattas i en given skrift, var man än väljer att lägga det synkrona snittet.

Att en mängd historiskt handboksstoff består av osäkra hypoteser är uppenbart på det nytestamentliga området; det är förbluffande hur mycket som kan släpas med från bok till bok utan egentlig underbyggnad. Kieffers talrika påminnelser om detta är välgörande. Men han fördunklar det förhållandet att de många hypoteserna dock gäller reella problem: de är försök att föreställa sig förändringar, som måste ha tilldragit sig på det ena eller andra sättet. De fråna orden om försöken att definiera olika skikt i nytestamentlig kristendom (s. 222) må vara berättigade, men att en transformation i åskådning, inte bara i språk, ägt rum under den första, explosiva missionstiden är ändå överväldigande sannolikt. Om den frågeställningen inte betonas allvarligt, finns risken att många läsare nöjer sig med sin oreflektade ståndpunkt, nämligen att kristendomen förelåg fullt färdig hos Jesus själv. Fronten mot diakrona utsvävningar skulle i så fall endast lätta trycket för den självtillräckliga dogmatismen.

Om å andra sidan författaren mera energiskt betonat att hans ståndpunkt innebär en agnostisk inställning rörande texternas förbindelse

med Jesus från Nasaret, skulle han knappast kunnat undgå att komma in på mer vittgående systematiska problem. Hur främmande de än kan synas vara för ämnesområdet, vet varje exegetisk universitetslärare att de är brännande för ordinära teologistuderenter. I denna viktiga del av Kieffers läsekrets finns ett desperat behov av konstruktiva tankar om vad den kristna trons föremål kan vara, om inte en historisk gestalt: en livshållning, en struktur, en bild, en projektion på texternas duk av en översinnlig storhet? Nathan Söderbloms upplevelse av Johannesevangeliets ormsymbol kan nämnas i sammanhanget, men förvisso också Strauss; jag vill ge Morgan rätt i att dennes brutala frågeställningar inte kan undvikas, om också svaren i vår tid må bli mer nyanserade.

Det kan förvisso diskuteras om Kieffer har skyldighet eller ens rätt att gå så långt i en nytestamentlig teologi. Dock har han ändå med en kort deklaration s. 240 ff. tangerat trosfrågorna, och med en mera systematisk redovisning av dem kunde han ha vunnit att radikala protestantiska teologer presenterats rättvisare. De antydningar som nu förekommer, t.ex. i not 15 s. 248 f. eller not 23 s. 309, ger knappast möjlighet att uppfatta deras frågeställningar.

De här framförda synpunkterna gäller i sista hand stora frågor, men trots det kan anmeldaren inte säga att han upplever huvuddelen av Kieffers bok som kontroversiell. Ämnet innehåller väl i själva verket alltför mycket etablerat stoff för att ideologiska accenter skall kunna förändra det i större omfattning. Poängen kan demonstreras om man jämför Kieffers nytestamentliga teologi med en aktuell motsvarighet från en annan tradition.

Det ligger då nära till hands att ta fram Leonhard Goppelts postumt utgivna verk, som kom ut de närmast föregående två åren. I vissa avseenden är det ett vida grundligare arbete, naturligt nog då omfånget är nästan dubbelt så stort. Redigeringen ger också ett mera helgjutet resultat, när hela den vetenskapliga argumenteringen är inarbetad i texten, med belägen i vanliga noter plus litteraturoversikter i anslutning till större rubriker. Den forsknings-tradition som där redovisas är mer sluten än Kieffers, med större tysk dominans; men inom den rör sig Goppelt med så mycket gedignare säkerhet. En annan sak är att arbetet har stora luckor, beroende på att det var ofullbordat vid författarens död. Särskilt i andra delen är stora partier löst skisserade, bl.a. avsnittet om den johanneiska teologin. Utgivaren måste ha haft

ett svårt arbete men förtjänar stor tacksamhet för att ha räddat en, trots luckorna, lödig och mogen syntes av en betydande teologs livsverk.

Om nu anmeldaren bekant sympatier för den historisk-kritiska tradition inom vilken Goppelt står, låt vara på ett slags högerflygel, bestämmer det naturligtvis reaktionen inför många detaljer. Jag kan nämna sådant som den inledande forskningsöversikten s. 19 ff. eller utredningen om den hellenistiska kristendomen s. 356 ff. I båda fallen finner man det breda, pedagogiska klargörande av traditionella protestantiska frågeställningar, som jag ovan efterlyst hos Kieffer. Naturligtvis är det nyttigt att samtidigt läsa dennes kritiska frågor; som alltid kompletterar två forskningsstraditioner varandra. Det bör också sägas att Kieffers bok trots sitt mindre omfång ibland ger mer eller åtminstone klarare information. Under arbete med bibelöversättning får man sålunda ofta anledning att fundera över snåriga, svåröversatta begrepp. Ett par sådana är "köttet" och den paulinska formeln "i Kristus". Man kan då jämföra Kieffers s. 167 f. om "i Kristus" med Goppelts s. 433 f. I båda fallen får man med liten ansträngning ungefär likvärdig encyklopedisk upplysning; kanske är Goppelt tydligare i sin semantiska analys. Däremot är det svårt att hos honom plocka ihop den behändiga information om köttet som Kieffer ger s. 157 f.

Ett viktigare ställningstagande gäller grovdispositionen. Goppelt ägnar större delen av sitt första band åt den synoptiska Jesusgestalten, tagen som en helhet men med historisk bearbetning av varje särskild aspekt. Evangelisternas teologiska profiler beskrivs däremot i slutet av den del, som behandlar den apostoliska tidens trosvärld. Detta grepp förefaller mig trots allt överlägset Kieffers, där varje evangelist från början behandlas för sig, enligt principen att var corpus har sin struktur. Ty resultatet blir i det senare fallet lätt nog antingen att man läser avsnitten som punktbelysningar av en utveckling, alltså trots allt diakront, eller att synoptikernas strukturella likhet fördunklas. Då måste ju totalbilden bli fragmentarisk, och motiveringen för att komplettera den isagogiska behandlingen med en teologisk blir svårtillgänglig.

Totalintrycket av en jämförelse mellan de båda arbetena blir för mig ändå att mer förenar än skiljer. Det kan förklaras med att författarna var för sig förenat vetenskaplig strävan med en relativt traditionell kristendom. Särskilt inom sådana kretsar råder otvivelaktigt f.n. ett visst jämviktsläge i den nytestamentliga debat-

ten. Men det är nog också så som jag nyss antydde, att många ideologiska ansatser slår igenom mindre än man kunde tro. Även Goppelt ger signaler om förnyelse. Enligt hans programförklaring (s. 50; jfr brevcitatet i Roloffs förord s. 5) måste den nytestamentliga teologin falla systematikerna i ämbetet och konfrontera urkristendomen med dagens frågeställningar. Men man märker inte så mycket av denna ambition. Som ett nyckelproblem anges förhållandet mellan GT och NT, naturligt nog både med tanke på författarens kanske mest kända tidigare insats, utredningen av typbegreppet 1939, och med hänsyn till frågans bredd. Den engagerar ju så olika personer som fundamentalistiska översättningskritiker och judiska kristendomsdebattörer, och den är otvivelaktigt fundamental när man tar ställning till NT:s Kristustolkning. I Goppelts text får man dock gå till forskningsöversikterna, t.ex. s. 207 ff., för att få principiella synpunkter på den. Sådana återblickar är alltid nyttiga; det gäller även andra frågor, som t.ex. tolkningen av Jesu socialetik (s. 166 ff.). De uttrycker insikten att NT fortlever i en tolkningshistoria, och därmed bygger de ett slags brygga mellan text och nutidsanvändning. Söderbloms bok om Bergspredikan och vår tid har alltid för mig varit ett gott exempel på detta. Men steget till att direkt konfrontera NT med vår egen tankevärld är därmed inte taget. En sådan konfrontation måste bli radikalare. Där gäller det att ställa en bild av NT:s trosvärld, vunnun utan sidoblickar på vad som för oss är acceptabelt, mot utpräglad nutida frågeställningar, t.ex. inom beteende- och samhällsvetenskap. Och dessa frågeställningar skall då användas inte bara till att beskriva tillståndet i nytestamentlig tid, utan också till att undersöka vad som kan ha livskraft i en gammal, ännu levande tradition.

Var en sådan diskussion skall föras kan man ha olika meningar om. Det är inte sagt att den akademiska miljön är rätta platsen. Men jag vill hålla med det inledningsvis omnämnda debattinlägget om att exegeterna har sitt ansvar. Med sin fackbakgrund är de väl rustade för uppgiften, försävt de också äger tankeförmåga och nutidsorientering. Skulle Kieffers arbete, vår första nytestamentliga teologi, ge impulsen till att en sådan kvalificerad teologisk debatt kom i gång, vore det i dubbel mening banbrytande.

*Per Block*

*Kring Anders Nygrens arbete Sinn und Methode (Meaning and Method)*

Anders Nygren: *Sinn und Methode. Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Religionsphilosophie und einer wissenschaftlichen Theologie. Mit einem Vorwort von Ulrich Asendorf.* 478 sid. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1979.

Hans-Olof Kvist: *Två essäer i Moral, Kunskap, Religion. Meddelanden från Stiftelsens för Åbo akademi forskningsinstitut, Nr 46.* 57 sid. Åbo 1979.

Thor Hall: *Anders Nygren. (Makers of the Modern Theological Mind, ed. by Bob E. Paterson.)* 230 sid. Waco, Texas 1978.

## 1

Anders Nygrens verk är i nuvarande filosofiska och teologiska klimat svårbedömbart. Man kan därför undra, hur den nyligen utkomna tyska översättningen av hans sista stora verk, vilket hittills förelegat på engelska (*Meaning and Method*), kommer att mottagas i Tyskland. Det filosofiska läget i detta sedan gammalt som ett filosofiens centrum betraktade land är inte särskilt gynnsamt för det nya, som detta verk innehåller. I Tyskland har existensfilosofien en

<sup>1</sup> Beträffande anmälningar av *Meaning and Method* må därutöver följande nämnas:

Rudolph Arendt (nu domprost i Odense), vilken redan i *STK* 1957, sid. 89—108, författat den instruktiva artikeln "Religiöst apriori hos Anders Nygren", har i *Dansk teol. tidsskrift* (4/1975, sid. 297—303) skrivit artikeln "Distinguendum est", vilken handlar om *Meaning and Method*.

I *Norsk teol. tidsskrift* 74 (1973), sid. 147—159, har undertecknad skrivit en artikel: "Teologiens og religionsfilosofiens metodespørsmål", där översiktligt angivits vissa väsentliga synpunkter i *Meaning and Method*. Mitt svenska manuskript har översatts till norska av prof. J. Hygen, tidsskriftens redaktör, i samband varmed det något förkortats.

I *The Lutheran Quarterly*, Spring 1973, har prof. Edgar M. Carlson (Minnesota Private College Council, St. Paul, Minnesota) skrivit en utförlig recension av *Meaning and Method*.

Det svenska manuskriptet till Nygrens *Meaning and Method* (*Sinn und Methode*) finns tillgängligt i maskinskrivet exemplar t.ex. i Lunds UB. Flera exemplar finns på Institutionen för systematisk teologi vid Åbo akademi (*Studie nr 7/8*). Den svenska titeln är: "Mening och metod. Prolegomena till en vetenskaplig religionsfilosofi och vetenskaplig teologi", Åbo 1973.

längre tid dominerat, och den har även starkt påverkat teologien — man behöver bara tänka på Bultmanns beroende av Heidegger. Men Nygrens bok går, såsom Ulrich Asendorf påpekar i sitt korta men innehållsrika förord, i helt annan riktning och verkar i den tyska situationen som något nytt och oväntat. Den engelska upplagan, som av naturliga skäl har väckt ringa reaktion i Tyskland, har tidigare anmälts i denna tidskrift av Jarl Hemberg (1973, s. 83—86).<sup>1</sup> I det följande blir det först och främst fråga om att diskutera förutsättningarna för ett rättvist bedömande och förståelse av den nya tyska översättningen. Den är utförd direkt från Nygrens svenska manuskript. Översättare är superintendent Gerhard Klose, och Nygren själv hann med att diskutera översättningen med honom och göra vissa önskemål gällande. En hastig blick på den tyska upplagan gör ett mycket gott intryck. Nygrens eget tänkande torde ha legat närmare tyska än engelska uttrycks- och tänkesätt.

I sitt förord pekar Ulrich Asendorf på hur nästan chockerande ny filosofien i "Sinn und Methode" kan verka på tysk publik, där särskilt den filosofi, som teologerna är vana att ta del av, går i helt andra riktningar. Teologer i Tyskland står ej sällan främmande för analytisk filosofi, inom vilken man ju ofta stannat på en positivistisk eller rationalistisk ståndpunkt och avvisat teologi och religion såsom metafysik. Analytisk filosofi är där över huvud inte så vanlig som i Sverige och England. Redan i Asendorfs förord noteras, att Nygren i sitt arbete för fram sådana namn som Gottlob Frege och Ludwig Wittgenstein, vilka inte ofta nämnes i tysk teologisk diskussion. I den sistnämndes senare skrifter kan Nygren finna en filosofi, som delvis rör sig i liknande tankebanor som han själv, i det att Wittgenstein avvisar sin lärare Bertrand Russells "atomism" och betonar sammanhangets betydelse för förståelse av ord och uttryck.

En kort jämförelse med situationen i Sverige kan här vara belysande. Här har man ju, såsom i Tyskland, på teologiskt liksom på idealistiskt filosofiskt håll ofta ansett, att analytisk filosofi måste skjutas åt sidan vid försöket att förstå religion. Det har ju också ansetts vara självklart att det råder en motsats mellan Axel Hägerströms tänkande och teologiskt arbete. På filosofiskt håll har däremot, även då man i vissa stycken är kritisk mot Hägerström, den analytiska filosofien spelat en dominerande roll. — Anders Nygren har i mycket kunnat ansluta sig till Hägerströms kritik av idealistisk

filosofi och metafysik. Nygren menar emellertid, att det är tydligt, att man måste undvika att ställa frågan om verklighet i centrum, då man, vare sig man förnekar en utom-tidlig verklighet eller antager en sådan, kommer att hamna i ett metafysiskt betraktelsesätt; i stället utgår han från giltighetsfrågan och söker fixera förutsättningarna för att omdömen skall få *mening*. Men han drar sig inte för att diskutera analytisk filosofi utan föredrar diskussion med den, som utgångspunkt för tänkandet, framför existensfilosofien, vilken han snarast ser som en omvandling och fortsättning av den gamla idealistisk-metafysiska filosofien.<sup>2</sup>

Metafysik är inte en åskådning, som man bara kan besluta sig för att vända sig bort ifrån. Den hänger nära samman med filosofiens universalistiska art, och det krävs stor skarpsinnighet för att undgå den. Många av de riktningar, som medvetet velat undvika ett metafysiskt betraktelsesätt, kan visas ha av sina egna förutsättningar blivit ledda in på ett sådant. Man kan därvid tänka på den metafysikfientliga engelska empirismen, vilken t.ex. Phalén i "Kritik av subjektivismen" visat hamna i metafysik. Kunskapsteorien har i viss utgestaltning också kunnat visas återgå på ett metafysiskt betraktelsesätt. Och Kants sätt att låta sin transcendentala metod (alltså att förutsättningen för det, som antages såsom giltigt, måste gälla) övergå till ett psykologiskt eller subjektivistiskt betraktelsesätt ledde till metafysik, vilket senare också framträdde hos Fichte och i hela den s.k. "transcendentalfilosofien". Hur Nygren ser på metafysikens innebörd har han angivit i *Sinn und Methode* sid. 50 ff. (*Meaning and Method*, sid. 35 ff.), och han har också sammanfattat det i "Tro och

vetande" (Helsingfors 1970), där han i artikeln "Religion och metafysik" återger vad han skrivit i *Kristen humanism* (1967).

Man skulle kunna säga, att enligt Nygrens synsätt metafysiken ter sig som den "breda väg", som filosofien vandrat på alltsedan dess ursprung i antik mytologi och Platons och Aristoteles' system. En filosofiens "smala väg" skulle den upptäckt Kant gjorde, den transcendentala metoden, kunna sägas angiva. Denna innebär en analys av de förutsättningar, som antagits, i och med att omdömen med giltig innebörd fällt.<sup>3</sup>

För Nygren är det därvid klart, att giltiga omdömen inte bara är av teoretisk art, inte bara fastställer fakta och inte bara har sitt mönster i vad som enligt Kant tillhör den rena naturvetenskapen och matematiken. Ateoretiska omdömen har i vissa avseenden en särart, men de representerar, enligt Nygren, otvivelaktigt omdömen med möjlig giltighet. Att räkna bara teoretiska omdömen såsom giltiga innebär för Nygren ett för trångt perspektiv. Fast ett konkret angivande av ett ateoretiskt omdömes giltighet kräver (utom dess tillhörighet till en bestämd kategori) en "mellaninstans", som har att göra med att genom kategorien nödvändiggöres också ett ställningstagande (jfr *Filosofi och motivforskning*, sid. 44), måste sådana omdömens giltighet antagas för en tillräckligt omfattande uppfattning av tillvaron (jfr *Meaning and Method*, sid. 285 f., 289 f.; *Sinn und Methode*, sid. 326 f., 330 f., samt Nygrens varningar mot "scientism", *Meaning and Method*, t.ex. sid. 279 ff., 287 ff.; *Sinn und Methode*, sid. 318 ff., 328 ff.).

Nygrens ofta oförstådda religionsfilosofi, som stundom inbillats stå i vägen för det kristna budskapet, öppnar ju i själva verket portarna för dettas innebörd och därmed för utsikten mot en transcendent värld, men inte en, som behöver styrkas av filosofisk beviskraft eller göras möjlig eller sannolik genom en filosofi eller konstruerade livsåskådningsantaganden. Men man måste förstå, att ateoretiska utsagor kan ha giltighet. — En förutsättning för förstående av en kritisk filosofi såsom "förutsättningsanalys" (vilket ord Nygren finner mindre förledande till missförstånd än "transcendental metod") är att lära sig se skillnaden mellan å ena sidan Kants egen första upptäckt av denna filosofis metod och å andra sidan vad som senare kallades den "transcendentalfilosofiska" idealismens eller subjektivismens filosofi. Kant är själv inte utan skuld i att denna skillnad utsuddats, då han nämligen vek av från vissa

<sup>2</sup> Beträffande Nygrens ställning till Hägerström (och även Wittgenstein) se /Finsk/ Teologisk tidskrift 1972, sid. 481—484; jfr *Meaning and Method*, sid. 138—153; *Sinn und Methode*, 168—183.

<sup>3</sup> Nygren har ibland påstått vara helt beroende av Kant. I själva verket var han, såsom han många gånger betonade, kritisk mot större delen av Kants filosofi. Dennes skillnad mellan ting i sig och fenomen såg han t.ex. som en följd av hans metafysiska tendens. Och i religionsfilosofien var Kant beroende av upplysningsfilosofiens syn. Men hans upptäckt av förutsättningsanalysen (den "transcendentala" metoden, bortsett från dess omböjning till subjektivism) såg Nygren som ett kopernikanskt genombrott för filosofien i antimetafysisk riktning (jfr min skrift: *Wie ist nicht-metaphysische Philosophie möglich?* — Hum. Vetenskapssamf:s Årsberättelse, Lund 1940).



sina egna intentioner, till psykologismens och subjektivismens väg, varpå han menat sig nå det mål han ursprungligen önskat: att lägga grunden till en (förrent) *vetenskaplig* metafysik (jfr Nygrens artikel "Söka och finna", i festskriften för Hans Larsson samt i *Filosofi och motivforskning*).

## 2

I Finland synes Nygrens tänkande på somliga håll funnit större förståelse än i Sverige; man kan tänka på det där 1970 av L. Pinomaa utgivna verket "Tro och vetande" med dess instruktiva inledning.

En ung forskare med teologisk och filosofisk utbildning i Åbo, Hans-Olof Kvist, har nu också (1979) utgivit en skrift med titeln "Två essäer i Moral, Kunskap, Religion". Den första handlar om Kants praktiska filosofi, vari Kvist kan anses vara expert, sedan han 1978 skrivit sin av Marc Wogau i denna tidskrift tidigare recenserade avhandling om tro och vetande i Kants kritiska filosofi. Den andra essäen (sid. 15 ff.) bär överskriften: "Religiöst apriori och religiös grundkategori. En 1920-talsdiskussion och några därtill anslutna reflektioner". Han tar där upp och behandlar rätt ingående Nygrens doktorsavhandling om religiöst apriori och även den kritik, som denna utsattes för av dåvarande docenten John Cullberg i flera tidskriftsinlägg. Kvist använder många sidor på Cullbergs inlägg. Kanske finner Kvist detta vara ett intressant exempel på den svenska idealistiska personlighetsfilosofien och vill låta den få spela ut sina argument mot Nygren, ibland skenbart verksamma, eftersom Nygren i denna sin första avhandling gärna följer nykantianismens termer och så lätt utsätter sig för idealismens kritik.

Cullberg är, kan påpekas, tydligen besviken på Nygren; hans ämnesval borde enligt Cullberg innebära en uppgörelse med Hägerström. Han fogar in Nygren i en för Cullberg naturlig frågeställning, då han begagnar motsatsen mellan begreppen det absoluta och det relativa. Han förstår inte, att dessa begrepp är irrelevanta i Nygrens frågeställning, och än mindre, att Nygren här saknar anledning att rikta en kritik mot Hägerström; Nygren finner sig ju på samma linje som denne i avvisandet av den metafysiska idealismen; han har här inte tillfälle att ta upp kritik av Hägerströms filosofi, vilken visserligen, även den, enligt Nygren till

slut kunde leda till metafysik. Och Cullberg synes bli förvirrad av hela frågeställningen. Han söker också beslä Nygren med tvetalan i fråga om begreppet "religiöst", där ju dock Nygren menar sig skilja mellan religionens *form* och dess *innehåll*.

Kvist låter mest Cullberg komma till orda och återger honom, i stället för att analysera hans utgångspunkt, vilket skulle fört alldeles för långt. Genom några uttryck i Kvists återgivande av Nygren kan man ana, att han kan fatta Cullbergs kritik som förfelad. Men han påpekar samtidigt, att man av Nygren kunnat önska, att han mer utförligt klarlagt sin ståndpunkt, särskilt i förhållande till den traditionella idealismen i Uppsala och Hägerströms kritik av denna. Kvists här uttalade önskan eller kritik kan nog anses som berättigad.

Kvist övergår så till Nygrens sista arbete, *Meaning and Method*, och jämför detta med hans tidigare skrifter. Hans korta framställning här är kunnig och intressant. Då nu en Kant-specialist, som också är teologiskt skolad, yttrar sig, skulle man bara önska att han fått tillfälle att skriva en utförlig avhandling. Kanske kan en sådan väntas. Arbeten, om vilka man kan hoppas, att de kan och vill förstå, vad Nygren velat och avsett, synas vara högeligen av nöden.

## 3

En bok på 230 sidor på engelska om Nygren har utgivits i USA 1978 av den norskfödde amerikanske professorn Thor Hall.

Hall har förut skrivit en bok om teologien i Lund<sup>4</sup> (vilken Benkt Erik Benktson behandlat och kritiserat i sitt arbete "Adam, vem är du? Typologi och teologi — en probleminventering", Lund 1976).

Den nya boken har en stor fördel: Hall har för tillfället skjutit åt sidan både sin kritik och sitt eget program för en rätt teologi och religionsfilosofi. Och han har gjort till sin uppgift att, så objektivt han kan, återge Nygrens tankegångar. Han har nu fått ett stort nytt material i *Meaning and Method*, som ju gör Nygren till den främste på detta område inte bara i Lund, vilket han alltid varit, utan i långt vidare kretsar. Och detta arbete, *Meaning and Method*, blir för Hall ett huvudföremål, om han än också, ofta berömvärt ingående även beträffande mindre verk, behandlar Nygrens tidigare författarskap.

<sup>4</sup> A Framework for Faith. Leiden 1970.

Hall har fått uppdraget att behandla Anders Nygren i serien "Makers of the Modern Theological Mind". I detta uppdrag ingår att också teckna hans bakgrund och miljö, hans liv och utveckling. Hall har gått till verket med en uppenbar vilja till rättvisa och objektivitet och förvisso inte utan skicklighet. Han skildrar inte sig själv och sina egna meningar utan söker förmedla Nygrens tänkande till läsaren. Man kan förvånas, att denne norrman, som är metodist (om än klart ekumeniskt inriktad), förmått återge en åskådning, som han inte i allo delar, med en sådan saklighet och inlevelseförmåga som han gjort. Han har fullgjort sitt uppdrag så väl, att hans bok kan rekommenderas för dem i Sverige, som till äventyrs skulle vilja lära sig något om Nygrens hos oss undanskjutna teologi; Halls bok kan tjäna som en instruktiv inledning i denna — ett högt betyg om en amerikansk bok om en svensk teolog, en bok som skrivits egentligen för en amerikansk publik och där skildringen av den allmänna bakgrunden i Sveriges historia, kultur och teologi naturligtvis måste bära spår av att vara skriven av en utlänning och för en utländsk publik. — Men i flera invecklade, för många här främmande och svårförståeliga tankegångar kan Hall vara en vägledare också för svenska teologer och filosofer.

Halls bok är logiskt och översiktligt skriven. Han redogör för vad filosofi för Nygren innebär, och han går så till religionsfilosofien, vilkens uppgift Nygren tecknar annorlunda än vad man är van vid. — Man kunde påpeka, att det inte gäller att konstruera en "religion för bildade" utan att framställa religionens kategori, den religiösa erfarenhetens giltighet och särart. I denna allmänna form levererar de konkreta, historiskt givna religionerna innehållet. Dettas innebörd är det teologiens uppgift att systematiskt undersöka och återge. Det kunde kanske starkare betonas, att dess sanning bara kan avgöras i ett (med svaret på den från kategorien utgående frågan sammanhängande) ställningstagande; varje religion framställer sitt svar på den fråga, som ligger i religionskategorien. Och varje svar kräver ett ställningstagande. Då kristen teologi framställer kristendomens svar såsom grundat på uppenbarelse i och genom Kristus, kan dettas sanning aldrig filosofiskt demonstreras, utan vissheten ligger på trossmottagandets, alltså ställningstagandets, personliga plan. (Man kunde jämföra Luthers ord om trons visshet i Stora Galaterbrevskommentaren; M. Lindströms övers. 1939, sid. 369). — Hall redogör

ingående för vad Nygren avser med "menings-sammanhang" och hur han ser på det för religion och religiöst meningssammanhang utmärkande. Han redogör också för, varför Nygren ser metafysik såsom en motsats till vetenskap och hur studiet av religion måste vara en empirisk uppgift, som har ett konkret, historiskt givet objekt.

Vid slutet av det parti, där Hall redogör för religionsfilosofiens uppgift (sid. 99 ff.) har han ett resonemang, vartill jag skulle vilja göra en liten reservation, i den mån det är avsett som en förklaring av Nygrens tanke. Hall vill egentligen försvara Nygren samt åskådliggöra, hur dennes religionsfilosofi kan bilda basen för ett samtal mellan olika religioner, samtidigt som dock varje enskild religion — inte minst den kristna — kan göra anspråk på att vara absolut. — Men då ställs begreppen absolut och relativt emot varandra på ett sätt, som inte helt stämmer med Nygrens tänkesätt. Hall vill förklara, hur Nygren kan se kristendomen såsom på en gång *en* av många religioner och som den enda sanna, den absoluta. — För Nygren är emellertid inte all religion *en*, om hänsyn tas till *innehållet*. Man kan filosofiskt tala om *en* religionskategori, en form av giltig erfarenhet, nämligen den religiösa, men inte om religionen såsom *en*, om därmed avses ett innehåll. Detta vore upplysningsteologiens tänkesätt. Det finns många religioner, och varje religion kan förstås i dess särart genom dess sätt att förverkliga religionskategorien. Motsatsen mellan skilda religioner kan inte lösas på teoretisk-filosofiskt sätt; men den kristne, som mött uppenbarelse i Kristus och vet sig ha mottagit budskapet om Guds gärning i Kristi självutgivelse "för många", kommer att se alla människor som skapade till och ämnade för att motta Guds skapelses fullbordan i frälsningen genom Kristus. Den kristna teologien har att vetenskapligt klarlägga det kristna budskapets innehåll. Detta kan mottagas i tro. Inom religionens kategori kan de olika religionerna samtala och strida mot varandra; kristendomens sanning kan för den kristne blott ges i den för evangeliet utmärkande formen: betvingandet av kärlekens självutgivelse, mottagandet av Guds offers väg genom det Kristi verk, som kan verka gensvar i den enskilde kristnes och i de kristna kyrkornas vittnesbörd och gärningar. Man får aldrig sammanblanda religionsfilosofiens och den vetenskapliga teologiens uppgifter med det kristna ställningstagandet.

I följande partier redogör Hall för Nygrens syn på *teologien* och dess uppgift. Teologien

har enligt Nygren att med en historisk-systematisk metod ("motivforskning") återge den empiriskt föreliggande kristendomen. — Hall betonar, att Nygren vill rädda teologien ur den svåra situationen, vari den moderna sekulariseringen försatt den. — Man får därvid aldrig glömma, att Nygren alltid är synnerligen rädd för allt slags apologetik; denna synes honom kunna leda till en sammanblanding mellan religiöst och teoretiskt meningssammanhang. Däremot är han angelägen om att den sanningssökande människan leds av iver att se och förstå, hur en sak förhåller sig, alltså vad som är sant och riktigt. (En berättelse om Nygrens förhållande till vetenskapligt sanningssökande kan vara belysande. Han var en gång på väg över Nordsjön i storm, och en vän fråga honom, hur han kände det att vara sjösjuk. Nygren svarade ungefär: "jag har just reflekterat däröver; det känns precis så, som då ett problem ställts felaktigt och frågeställningar sammanblandats, så att ett rätt svar blir omöjligt".) — Man bör alltid ha klart för sig, att Nygren aldrig utgick från en ståndpunkt såsom en partimening, som måste försvaras. Och vetenskaplig klarhet måste krävas, inte därför att "vetenskapen" innebure en status, som aktas högt, utan därför att det helt enkelt gäller att ställa upp problemen så, att de blir klara och så att ett riktigt svar på ett problem blir möjligt.

Hall går förtjänstfullt igenom, hur Nygren kommer till att uppställa vad han kallar "grundmotiv" såsom den enskilda religionens svar på den kategoriala frågan, bl.a. alltså såsom en systematisk framställning av det kristna budskapets innehåll. — Att säga, att Nygren "blott" talar om "motiv", inte om transcendent sanning, betyder — kunde man tillägga — att man inte har förstått, vad han velat säga. Just religionsfilosofiens form, som öppnar fältet för den enskilda religionens svar, t.ex. kristendomens budskap om Guds kärlek i Kristus, bereder ju vägen för relationen till det religiöst sett transcendentia, som inte då är en filosofisk hypotes, ett existensfilosofiskt begrundat levnadsmönster eller ett dunkelt gränsvärde, utan ett klart innehåll, där Guds uppenbarelse möter i dess rikedom och ger visshet åt tron på ett sätt, som ingen filosofi och intet sannolikhetsresonemang kan ge, men där dessas skenbara hinder undanröjts. — Den kristna teologin innebär det historiska återgivandet av *kristendomens* innehåll men inte något självskapande av religiös förkunnelse; förkunnelsen hör till det *religiösa*, teologien till det *teoretiska* me-

ningssammanhanget. Just det att Nygren klargör, att såväl religionsfilosofi som teologi hör till *vetenskapens* område, gör det möjligt att objektivt iakttaga de religioner och livsåskådningar som finns. Dessas grund är inte av vetenskaplig art, företräder inte en verifierbar vetenskaplig sanning, men de kan i inbördes komplettering och kamp låta människan gripas och betingas av sådant som ligger på personligt plan och i denna mening presentera en sanning, men en som inte bara framställer fakta för den oengagerade människan, så som vetenskapen.

Det skulle här föra för långt att i detalj följa Halls sätt att återge Nygrens religionsfilosofi och teologi. Boken kan som helhet tjäna som ett instruktivt införande i Nygrens tänkande. Den kan ses som ett bidrag till försöket att ge en rätt bild av en filosof och teolog, som trots allt missförstånd av hans tänkande kan betecknas såsom en av dem, som kan komma att ses såsom "Makers of the Modern Theological Mind". Boken skulle förtjäna att översättas till svenska. I varje fall skulle det vara värdefullt med en motsvarande, också Nygrens sista verk omfattande introduktion på vårt språk.

Ragnar Bring

Baruch Spinoza: *Tractatus theologico-politicus. Theologisch-politischer Traktat. Hg. von Günter Gawlick und Friedrich Niewöhner (Spinoza: Opera — Werke. Erster Band). Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1979 XVII + 629 sid.*

Günter Gawlick, religionsfilosof i Bochum och framstående kännare av bl.a. deismens historia, har tillsammans med hebraisten Friedrich Niewöhner framlagt denna utmärkta studieutgåva av Spinozas berömda traktat från år 1670.

Uppgiften att troget återge ej blott editio princeps utan även de eventuella förbättringar, som tillkommit under författarens överinseende i senare upplagor, har i detta fall varit förenad med särskilda svårigheter, på grund av de speciella omständigheter som rådde vid bokens utgivande, f.ö. den enda bok av Spinoza, som gavs ut under hans livstid. Arbetet kom ut anonymt i Amsterdam, men för att undgå den holländska censuren angavs i stället Hamburg som tryckort. De häftiga reaktioner, som boken väckte, ledde efter några år till tryckningsför-

bud. De nya upplagor, som likväl trycktes, angavs därför inte som sådana utan försågs med samma titelblad som förstaupplagan eller utgavs under falsk titel. Därför kan man inte helt säkert veta, hur många upplagor eller vilka varianter som förekommit. Detta berör emellertid endast detaljer; den textkritiska apparaten är obetydlig och texten framstår i det stora hela som odiskutabel.

I serien Philosophische Bibliothek har Carl Gebhardt tidigare utgivit en tysk översättning av verket, vilken sedan, i en ny upplaga, bearbetats av Günter Gawlick. Denna översättning återges i föreliggande utgåva, jämte den latinska, ursprungliga texten. Den parallella uppställningen av de båda versionerna gör boken till en idealisk studieutgåva. Kanske kan man vänta, att studiet av Spinozas traktat, som varit starkt försummat på teologiskt håll, trots verkets betydelse, nu kommer att främjas på ett påtagligt sätt.

Inte minst den nu pågående diskussionen om den historisk-kritiska metodens principer och dess relevans för teologin borde göra ett sådant studium angeläget, både bland exegeter och systematiker.

Spinozas teologiska traktat är helt igenom en framställning, som handlar om bibeltolkning och om Bibelns betydelse för religion och moral. Den "politiska" delen av Tractatus utgörs av ett särskilt avsnitt, de fem sista kapitlen, vilka behandlar sådana ämnen som statens grundvalar, dess rätt att bestämma över den religiösa kulturen och om tanke- och yttrandefriheten.

Beträffande bibeltolkningen uttalar sig Spinoza för att man behandlar Bibeln på samma sätt, som man behandlar sitt objekt i andra vetenskaper, och uteslutande med ledning av förnuftets egen auktoritet. Därmed har han såsom den förste lagt fram ett utförligt principiellt program för en historisk-kritisk utforskning av Bibeln. Han kontrasterar själv denna metod mot den rabbiniska och den romersk-katolska bibeltolkningen, som byggde på en utifrån hämtad auktoritet, i det ena fallet översteprästens, i det andra fallet påvens.

Spinoza kombinerar sin nya metod med en rationell religionsuppfattning, enligt vilken Bibelns främsta syfte blir att främja en god moral, under det att det egentliga teologiska stoffet blir av underordnad betydelse. Hans traktat utgör därför också ett av de klassiska dokumenten i deismens historia. I bokens fjortonde kapitel, som handlar om vad tron är, ger han en beskrivning i sju punkter av deismens

grundsatser. Vad han kommer fram till påminner starkt om den engelska deismens ståndpunkt och motsvarar vad som sedan blev gängse uppfattning i upplysningstidens deism. För Spinoza framstår denna religionsuppfattning som det enda adekvata svaret på några av de frågor, som utifrån den nya, vetenskapliga metoden inställde sig vid mötet med bibeltexten.

Även om Spinoza är skarpsinnig också som textanalytiker torde många av hans konkreta bibeltolkningar av naturliga skäl vara utan större värde för exegetiken av i dag. Men hans analys av den historisk-kritiska metoden, dess förutsättningar och konsekvenser, är icke endast av lärdomshistoriskt intresse utan behåller sitt värde som ett av de viktigaste bidragen till den hermeneutiska diskussionen.

Bengt Hägglund

Georg Calixt: *Einleitung in die Theologie, hg. von Inge Mager. Werke im Auswahl, Bd 1. 481 sid. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1978.*

Ett av de få nutida utgivningsarbetena, avseende den lutherska ortodoxins tidevarv, är den nyutgåva av Calixtus' viktigaste arbeten, som ombesörjes av avdelningen för Niedersachsens kyrkohistoria vid universitetet i Göttingen. Dr Inge Mager utgav redan 1970 en av volymerna i denna utgåva, nämligen den som omfattar Calixtus' etiska skrifter.

Den nu utkomna volymen innehåller en rad arbeten om teologistudiet och om teologins metod. Utgivaren, Inge Mager, som bl.a. bedrivit ingående forskningar angående Helmstädtuniversitetets historia, har försett texten med en utförlig och sakkunnig kommentar. Hon har också skrivit en introduktion till boken med en utmärkt översikt över den tidigare forskningen över Calixtus och det nuvarande forskningsläget.

Största delen av den nya volymen upptas av Calixtus' arbete *Apparatus sive introductio in studium et disciplinam sanctae theologiae*. Det började att ges ut 1628 men var då ofullbordat; det kom sedan ut i en utvidgad upplaga 1656. En så utförlig isagogik till hela teologin hade inte tidigare utarbetats på protestantiskt håll. Calixtus behandlar här ingående själva teologibegreppet och diskuterar bl.a. relationen mellan den lärda teologin och den enkla tron.

Frågan om tro och förnuft behandlas på ett skarpsinnigt sätt; bl.a. påvisas skillnaden mellan en enbart språklig förståelse och trons accepterande. Föreställningen att Calixtus skulle företräda en rationell teologi är felaktig, om man med rationell teologi menar en teologi, som begränsas till det för förnuftet fattbara. Han hävdar likaväl som sina samtida kolleger på lutherskt håll att en inre förståelse av trossatserna förutsätter Andens upplysning och bistånd. Vad som däremot utmärker Calixtus till skillnad från andra samtida teologer på lutherskt håll är hans starkare anknytning till humaniora. Han ger en ingående argumentering för att både metafysiken och de andra vetenskaperna, givetvis inklusive kunskapen om språken, bör ha sin givna plats i det teologiska studiet. Så t.ex. behöver man i teologin hjälp av metafysiken för att klargöra satser vari man använder sig av termer sådana som substans, accidens, orsak, ändamål, nödvändighet.

Av särskilt intresse är att Calixtus till skillnad från många samtida antager en bestämd skillnad mellan troskunskapen och den lärda, med vetenskapens hjälpmedel bedrivna teologin. Han diskuterar utförligt vad en sådan skillnad innebär och finner t.ex. att en fullt utbildad tro kan föreligga även utanför teologin, och att teologisk bildning inte är någon garanti för att tro föreligger.

Calixtus' introduktion är i sig själv ett exempel på den breda humanistiska bildning han ansåg höra samman med det teologiska studiet. Efter att ha gått igenom de olika vetenskaperna och deras nytta för teologin, ger han en ingående framställning av några vetenskapsområden som eljest endast sparsamt behandlades vid denna tid. Så t.ex. innehåller hans *Introductio* en beskrivning av religionens olika utformningar i världen, icke endast de välkända religionerna judendomen och islam utan även naturreligionerna, de senare dock i ganska allmänna ordalag. Därefter behandlas kristendomen i dess geografiska utbredning, varvid även så avlägsna företeelser som de asiatiska minoritetskyrkorna beskrives; så t.ex. vet Calixtus åtskilligt om den armeniska kyrkans särdrag.

Efter denna genomgång av religionsformerna efter deras geografiska utbredning vidtar en översikt över kristendomens utveckling i tiden, både en litteratur- och idéhistoria, arrangerad efter de olika seklen, samt därefter också en framställning av kyrkoorganisationens utveckling, särskilt påvedömets historia och förhållan-

det mellan kejsardöme och kyrka. Calixtus avvisar biskopsämbetet i dess romerska form, som en särskild, gudomlig ordning vid sidan av prästämbetet, men han är lika kritisk mot den presbyterianska ordningen, något som framgår av den skildring han ger av den engelska och skotska reformationshistorien fram till 1649.

Utöver den utförliga inledningen till teologin innehåller denna volym några av hans mindre skrifter till samma tema, bl.a. ett företal till Augustinus' *De doctrina christiana*, beundrat bl.a. av Hugo Grotius för dess nya, ireniska tongångar.

En annan av de här publicerade skrifterna, *De studio Historiarum oratio* 1629 ger en kort översikt över de kristna århundradena och är ett vittnesbörd om Calixtus' starka intresse för de djupare sammanhangen i historien. Genom hans inflytande blev den teologiska fakulteten i Helmstädt förebildande på kyrkohistoriens fält; redan 1650 inrättade man där en lärostol i detta ämne.

På grund av det starka motstånd Calixtus fick möta i de s.k. synergistiska striderna har hans teologi ofta kommit i skymundan. Men både hans behandling av de teologiska grundfrågorna och hans starka anknytning till humanistisk bildning visar att han i många avseenden var före sin tid. I högre grad än sina samtida motsvarade han en senare epoks vetenskapsideal. Det är därför av stort värde att just hans bidrag till teologins inledningsfrågor nu har blivit tillgängliga på nytt.

Bengt Hügglund

## Resuméer av doktorsavhandlingar

Henry Wiklund: *Predikant pastor präst — Evangeliska Fosterlands-Stiftelsens samfundsproblematik 1940—1972*. EFS-förlaget. Pris 65:—.

Evangeliska Fosterlands-Stiftelsen (EFS) bildades 1856 som ett inomkyrkligt organ i evangeliserande syfte. Man framträdde således ej som självständigt kyrkosamfund. Förändringar av varierande art i det svenska samhället medförde ganska snart en spänning i EFS förhållande till Svenska kyrkan.

Syftet med avhandlingen har varit att undersöka hur dessa relationer, som betecknas som

EFS samfundsproblematik, har gestaltat sig i det snabbt förändrade svenska efterkrigssamhället. Problematiken är koncentrerad till frågan om predikanternas status och ställning, huruvida de är predikande lekmän eller inofficiella präster. Predikanterna har en jämförelsevis god teologisk utbildning och de är avskiljda av EFS styrelse för heltidstjänst.

EFS ledning har relaterat problematiken till nattvardsfrågan och har sökt utverka biskopsmötets godkännande av predikanternas medverkan vid nattvardsdistribution. Majoriteten av predikanterna anser emellertid att de som pastorer bör förvalta sakramenten självständigt. Frågan berör också EFS lokalförenings status, huruvida de bör anses som föreningar för missionsarbete eller som församlingar.

Förändringarna i EFS resulterade i en stadgeändring år 1972 genom vilken missionsföreningarna har rätt att utforma sin verksamhet efter lokala önskemål och förutsättningar. Man har alltså antagit en kongregationalistisk organisationsform. Villkoret för föreningsanslutning till EFS riksorganisation är att den antar den lutherska bekännelsen, dvs. Svenska kyrkans bekännelseskriterier. I frågor som speciellt berör EFS, ex. ämbetsfrågan, har man dock nytolkat dessa.

För predikanternas del innebär förändringarna att de på lokalföreningarnas kallelse fått möjlighet att fungera som pastorer, men de har inte fått EFS officiella uppdrag därtill. EFS som riksorganisation tvekar således att i praktiken och för sina predikanter del draga ut de praktiska konsekvenserna av sin teologiska grundsyn. Anledningen härtill är att EFS inte vill framträda som kyrkosamfund, utan som inomkyrklig organisation. Undersökningen har dock påvisat en markant utveckling inom EFS under perioden 1940—1972 i riktning mot självständigt kyrkosamfund.

Kristina Nilsson: *Etik och verklighetstolkning. En jämförande analys av Knud E. Løgstrups, Reinhold Niebuhrs och Keith Wards etik. With a summary in english. Acta Universitatis Upsaliensis. Uppsala Studies in Social Ethics 6.* 218 s.

Syftet med framställningen är en jämförande analys av tre olika förslag till en humant förankrad etik, vilka har utarbetats av Knud E. Løgstrup, Reinhold Niebuhr och Keith Ward.

En särskild poäng i arbetet är att visa på hur de olika författarnas etik är förankrad i den totalbild av verkligheten och den människobild som framställs i deras skrifter.

Kapitel I behandlar totalbilden av verkligheten och människobilden hos Løgstrup, Niebuhr och Ward.

I kapitel II undersöks Løgstrups, Niebuhrs och Wards etik med utgångspunkt i frågorna om deras etik skall karaktäriseras som en teologisk eller en deontologisk etik, som en regeletik eller en handlingsetik.

I kapitel III analyseras de tre författarnas etik med utgångspunkt i frågan om de företräder en strängt teologisk etik eller en humant förankrad etik och om de i de senare fallet företräder en strängt human etik eller en teologisk påbyggnadsetik.

I kapitel IV undersöks de tre författarnas socialetik och hur de ser på förhållandet individualetik—socialetik. Företräder de en monistisk eller dualistisk tes vad gäller synen på förhållandet individualetik—socialetik?

Kapitel V har rubriken "Den metaetiska teorien".

I ett avslutande avsnitt ges en sammanfattning av några huvudlinjer i framställningen om Løgstrups, Niebuhrs och Wards etik under rubrikerna "Humant förankrad etik", "Etik och verklighetstolkning" och "Etik och kristen tro".

## IN MEMORIAM

### Hjalmar Lindroth

Hjalmar Lindroth, 1893—1979, tillhörde den grupp framstående teologer som gjorde sin forskarkarriär från en kyrkoherdetjänst i en församling utanför Uppsala. Att ordna kyrkoherdetjänster i Uppsalas närhet var som bekant Nathan Söderbloms metod att möjliggöra för unga begåvade teologer att ägna sig åt forskning. Känd är historien om den engelske kyrkomannen som besökte Sverige och ville träffa några av prästerskapet. Söderblom sände honom då bl.a. till Hugo Odeberg i Björklinge och Hjalmar Lindroth i Danmark. Kyrkomannen återvände djupt imponerad av det svenska prästerskapets bildning.

En forskargärning — i synnerhet om den som hos Hjalmar Lindroth innefattar rörlighet

och öppenhet för nya idéer — kan ge intressanta inblickar i de sammanhang inom vilka forskning utövas och bedrivs.

Den forskartradition i vilken forskaren inlemmas, den inspiration som härrör från sammanhang och kontakter i samtiden, de olika arbetsuppgifter som åläggs forskaren genom tjänster och uppdrag, det sätt varpå impulserna utvecklas och gestaltas i den egna forskningen och slutligen de egna kreativa insatserna — allt bildar en komplicerad väv av impulser, sammanhang och egna initiativ. Det skulle vara intressant att studera Hjalmar Lindroths forskargärning utifrån dessa synpunkter. Hans långa professorstid (1936—1960) och det inflytande han utövade gör dylik undersökning särskilt motiverad. Här får jag dock nöja mig med några antydningar.

I Hjalmar Lindroths rika och mycket omfattande produktion kan man urskilja tre olika faser: En första där kontakten med Axel Hägerström var avgörande och där intresset inriktades på principiella religionsfilosofiska frågor. En andra då han under inflytande av bl.a. Einar Billing verksamt deltog i den s.k. Lutherrenässansen i svensk teologi. I detta skede tog han också intryck av vissa sidor i Lundateologien. I en tredje fas slutligen ägnade han frågorna om kyrkan sitt huvudintresse, detta i fruktbar diskussion med Anton Fridrichsen och hans "realistiska bibeltolkning". Under detta skede kom han också personligen att alltmer engagera sig i den framväxande ökade kyrkliga medvetenhet som präglade 50-talet.

Genom sina studier som elev till Hägerström skaffade sig Hjalmar Lindroth en grundläggande filosofisk skolning och behärskning av vetenskaplig metodik. Från denna tid härrör hans krav på vetenskaplig akribi, hans krav på klarhet och respekt för textmaterialet och varningar för överinterpretation. "Vetenskap är förmåga till objektiv argumentering" var en grundsats han livet igenom inpräntade hos sina elever. Det är mot denna bakgrund man skall förstå hans kritik — bortsett från uppskattning i övrigt — av vissa mekaniska tillämpningar av grundmotivsbegreppet. Framför allt Nygren begick i Eros och Agape felet att förbise de klara textvittnesbörd som talade mot hans schematiska dogmhistoriska tolkningar. Känslighet för nyanser i texterna hörde till de begreppsanalytiska dygder som Lindroth själv hyllade och försökte lära sina elever.

Till den första perioden hör i första hand det magistrala arbetet i två delar om Schleier-

machers religionsbegrepp. Det som skapar enhet och systematik i Schleiermachers filosofiska och teologiska åskådning är enligt Lindroth hans religionsbegrepp. Schleiermachers s.k. kritiska metod innebär samsynen av det aprioriska och det aposterioriska, av det ideala och det reala. Denna uppfattning av mänskligheten såsom enheten av människans aktiva och passiva sida (förnuft kontra sinnesförmågelser) utgör den subjektiva betingelsen för att fatta det absoluta som på en gång transcendent och immanent. På ett sätt som erinrar om Anders Nygren i Religiöst apriori betonas att religionen enligt Schleiermacher utgör en nödvändig förutsättning för metafysik och moral, ja att den intar en central plats i det mänskliga andelivets organisation.

Oavsett hur man bedömer huvudtesen måste man i detta arbete beundra de noggranna och detaljerade textanalyserna.

Till den första perioden måste också räknas diskussionerna med Uppsalafilosofien. Från en uppmärksammanad föreläsningsserie på 1930-talet erinrar jag mig den ständigt återkommande slutsatsen efter analysen av Hägerströms filosofi: att identifiera det verkliga med något visst verkligt, det är metafysik. Som Lindroth visat i uppsatssamlingen "Filosofiska och teologiska essayer" från 1965 härrör grundsatsen från Adolf Phalén och Lindroth använder den som verktyg för att påvisa en glidning i Hägerströms filosofi.

Lutherstudiernas första betydande nedslag var "Katolsk och evangelisk kristendomssyn. En typologisk studie", 1933, följt av "Försoningen", 1935. Perioden kan sägas vara avslutad med den sammanfattande framställningen "Lutherrenässansen i nyare svensk teologi", 1941.

Lutherstudiernas huvudintresse är att gentemot både Luthers föregångare och efterföljare betona Luthers egen kristendomstolkning som unik och "äktkristen". I detta syfte skiljer sig Lindroth inte från samtida lundsiska teologi, däremot i viss utsträckning från den uppsalianska traditionen som var mindre benägen för dylika övergripande, generaliserande typbeskrivningar.

Det ligger givetvis en systematisk styrka i dessa energiska försök att fastställa grunddrag och kristendomstyper men samtidigt finns risk för schematisering och övertalningsdefinitioner. När t.ex. katolicismen sägs vara kvantitativt universell, en universalism på bredden, medan den evangeliska kristendomssynen innebär en kvalitativ universalism, antyds en spänning mel-

lan en central biblicistisk inriktad kristendoms-tolkning kontra en mer kulturöppen. Luther och Thomas av Aquino kan med visst berättigande ses som två representanter för denna spänning. Men generellt är detta två tendenser som löper genom kristendomens hela historia, på det katolska området lika väl som på det protestantiska. Och nyanserna är otaliga. När vidare den evangeliska kristendomstolkningen ges företräde därför att den ensam anses göra fullt allvar av den kristna trons egenart, är detta ett påstående som med nutida utgångspunkter skulle betraktas som värderande och apologetiskt.

I "Försoningen" jämförs olika teologers försoningslära med Luthers. Även i denna undersökning får Luthers teologi det bästa betyget. Vi får emellertid akta oss för anakronistiska bedömningar. Sitt intresse att särskilt framhålla Luthers förtjänster delade Lindroth med samtida ledande lundsiska teologer.

Den på kyrkotanken inriktade forskningsperioden började Lindroth redan i sin installationsföreläsning 1937. Den fullföljdes ytterligare i den av ett flertal teologer författade "En bok om kyrkan av svenska teologer", som utkom 1942. Lindroths bidrag heter kort och gott "Dogmen om kyrkan". Där och i installationsföreläsningen anges vad som sedermera kom att bli hans teologiska program. Kyrkotanken framstår som det centrala kristna begreppet. Lindroth anser sig finna stöd för detta synsätt i bibeln och framför allt hos Luther. Kyrkan är för Luther enligt Lindroth det första och det sista och det allt omslutande. "Kyrkotanken är ryggraden i Luthers gärning" (s. 183). Kyrkan är det nya Gudsfolket, "Guds rike i dess jordiska form, representant i denna värld och denna aeon av den tillkommande" (ib.). Det eskatologiska draget är väsentligt i Lindroths kyrkobegrepp. I förordet till "Tankar om kyrkan och sakramenten", 1948, framhålls att kyrkotanken utgör den mest unika

av de kristna trostankarna och den som "såsom ingen av de övriga kan inrymma hela det kristna trosinnehållet". En särskild fördel är att kyrkotanken för in det eskatologiska motivet. Detta motiv är enligt Lindroth "avgörande för allt vad kristendom och kristen tro heter". I detta perspektiv ges kyrkans sakrament ny innebörd. Lindroths kyrkoteologi fullföljdes dels i "En bok om kyrkans ämbete", dels och framför allt i hans stora avslutande arbete "Kyrklig dogmatik" i tre delar, 1975, där han söker att systematiskt utveckla en kristen dogmatik med kyrkotanken och det däri inbegripna eskatologiska motivet som utgångspunkt och ledande princip.

Lindroths teologiska forskningar har rört sig över hela det idéhistoriska och systematiska området. Där om vittnar det stora antalet artiklar av hans hand som bl.a. publicerats i denna tidskrift. Som forskare kännetecknas han av öppenhet för aktuella tankar och förmåga att utnyttja dem i sin forskning. Hans mest originella bidrag måste emellertid sägas vara utvecklingen och analysen av kyrkotanken. Man måste dock beklaga att hans magnum opus, den kyrkliga dogmatiken, publicerats vid en tidpunkt och i en teologisk situation, där hans tankegångar haft svårt att finna resonans.

En viktig del av Lindroths arbete som forskare och lärare utgjorde doktorandseminarierna. Han vittnade gång på gång om vilken glädje dessa beredde honom. Där kom också hans bästa egenskaper som forskare och lärare till sin rätt: det aldrig svikande intresset, respekten för väl underbyggda analyser, engagemanget i den vetenskapliga debatten om centrala teologiska problem, förmågan att ge magistrala och belysande sammanfattningar och översikter. Hans många elever genom åren kommer att med tacksamhet minnas den intenserade och varma blicken bakom glasögonen.

*Hampus Lyttkens*