

Frågan om det specifikt kristna

av PER ERIK PERSSON¹

I den sjätte och sista upplagan av "Den allmänneliga kristna tron" (1966) ställer Gustaf Aulén inledningsvis frågan om "den systematiska teologins uppgift". Den besvaras så att uppgiften är att "oavslåligt ställa frågan om det egenartat och väsentligt kristna" (s. 18). Enligt min mening utgör det alltjämt en av den systematiska teologins mest fundamentala uppgifter att arbeta med svaret på den frågan.

Frågeriktningen kan vara olika. Man kan fråga efter vad det är som "skiljer" kristendomen från andra religioner, livsåskådningar och ideologier. Man kan också ställa frågan som en fråga om vad som "skiljer" kristen tro från "det allmänmänskliga". Slutligen kan man också ställa frågan om det specifikt kristna som en fråga efter det för kristen tro och livshållning konstitutiva. Då frågar man efter vad det är som gör att det över huvud taget finns något sådant som kristna kyrkosamfund eller kristen gudstjänst och vad det är som genom alla tider och tvärs igenom alla växlande uttrycksformer från begynnelsen gett kristendomen dess identitet. Svaret på denna grundläggande fråga innesluter då också ett svar på frågorna om vad som "skiljer" kristendomen från allt annat — men det kan också hända att den typen av frågor utifrån frågan efter det egentligt konstitutiva ställs i ett annat ljus.

Vår fråga har genom tiderna fått olika svar. Här skall endast helt kort hänvisas till några från vårt eget århundrade:

En av den s.k. liberala teologins främsta företrädare, Adolf von Harnack, ställde år

1900 denna fråga som en fråga om "kristendomens väsen" i sin berömda bok med just denna titel. Utifrån en programmatiskt historisk ansats i frontställning mot det traderade kyrkliga dogmats övermålning frågade Harnack efter det tidlöst och evigt giltiga bortom det historiskt föränderliga. Svaret — hämtat från en framställning av Jesu "lära" — tog formen av nya "dogmer" som talet om Gud som allas Fader eller om människosjälens oändliga värde.

När man i den lundensiska teologin under 20- och 30-talen i en lika programmatisk frontställning mot den liberala teologin formulerade frågan om "kristendomens egenart" blev svaret — med Anders Nygrens formulering — "den kristna kärlekstanken", "agape", som "kristendomens originella grundkonception". Det för kristendomen specifika blir här en idé, en "tanke", med växlande lycka uttryckt under olika tider, klarast i Nya testamentet och hos Luther. "Agapemotivet" får funktionen av en ny "dogm", utifrån vilken föregivet kristna åskådningar i historien bedöms och värderas.

Utifrån en rad kritiska iakttagelser i fråga om den nygrenska metoden och utifrån konstaterandet att det föreligger en mångfald olika bekännelsemässiga formuleringar kom Axel Gyllenkrok ("Systematisk teologi och vetenskaplig metod" 1959) till det resultatet att vår fråga inte kunde besvaras. I varje

¹ Föreläsning inom serien av offentliga föreläsningar av lärare vid teologiska institutionen i Lund vårterminen 1978.

fall kunde den inte ställas som en vetenskapligt försvarbar arbetsuppgift.

Mot detta hävdade Gustaf Wingren att frågan kan och skall besvaras. Själv söker han ge svaret dels med anknytning till kontinental kerygmatiske teologi utifrån det centrala innehållet i kristendomens "budskap" och dels utifrån den trededade fornkyrklige bekännelsen, varvid särskilt skapelsetron, den "första trosartikelns" fundamentala roll accentuerats.

Ett gemensamt drag i dessa svar — eller, i Gyllenkroks fall, nej — till att ett svar skulle vara möjligt — tycks vara att det för kristendomen specifika skulle utgöras av en "lära", en "tanke", en "åskådning", ett "kerygma", en "bekännelseformulering", dvs. något som i realiteten får "dogm"-karaktär — antingen man anknyter till vad vi brukar kalla det fornkyrklige "dogmat" eller inte. Det som jag uppfattar som problematiskt är just denna efter allt att döma som självklar betraktade utgångspunkt i från de konkreta och växlande historiska situationerna lösgörbara "formuleringar" av något slag. Därmed gör man inte rättvisa åt något som redan från begynnelsen kan konstateras utgöra något för kristen tro och livshållning specifikt: att det handlar om en situationsbestämd tydning av ett bestämt och konkret händelseförlopp i vår historia, av något som "hänt" och som tyds som ytterst avgörande för alla människor i alla tider.

Vad är det som gör att det finns människor som kallas "kristna" — i stort var femte människa på jorden i dag? Det är i sista hand inte ett idéprogram, inte någon originell och djup "tanke", inte någon "dogm" eller någon fängslande "myt" — utan en människa, Jesus från Nasaret, en palestinensisk jude från början av vår tide-räkning. Han efterlämnade inte ett skrivet ord och var offentligt verksam bara en kort period, kanske tre år, kanske ett år, kanske bara några dramatiska månader, beroende på hur man tolkar de vaga och motstridiga uppgifter som historikern kan vaska fram. Av dem som trodde på honom kallas han "Kristus" som uttryck för att hans ord, hans handlingar och det som hände kring

och med honom tyddes som något för relationerna till Gud, till medmänniskorna och till tillvaron i övrigt ytterst och slutgiltigt avgörande för alla tider. Sitt symboliska uttryck fick denna tydning i den kristna tide-räkningen. Han ses som historiens avgörande vändpunkt — det finns en tid "före Kristus" och en tid "efter Kristus". Varje gång man i den västerländska kulturkretsen skriver ett årtal utgör detta egentligen ett slags bekännelse till den allt avgörande betydelse man gett åt händelseförloppet kring Jesus, som därför också kallas "Kristus".

Den historiskt givna kristendomen innefattar ju en förvirrande mångfald av tanke-skapelser, kulturyttringar och fromhetsformer. Det är inte svårt att se att man mycket ofta kan återföra dem på situationsbestämda, utomkristna impulser och inflytanden — alltifrån judiska framtidsförväntningar över grekisk filosofi till ideologier av de mest skilda slag i olika miljöer. Men i all denna mångfald finns det till sist en kärna som inte kan reduceras till eller återföras på någonting annat — och det är den allt avgörande roll som tillkommer Jesus av Nasaret, den korsfäste, en konkret, daterbar person i vår historia. Kristen tro är i alla sina uttrycksformer tvärs igenom alla kulturer och alla konfessionella utformningar unik i denna grundläggande orientering kring Jesus som det avgörande kriteriet. Ty det som gör att det finns något som kallas "kristendom", att det finns "kristna" kyrkor, att det firas "kristen" gudstjänst mitt i myllret av religioner, ideologier och livsåskådningar av annat slag och med andra orienteringspunkter är den ständigt aktualiserade erinringen om Jesus från Nasaret, tydd som en gestalt av avgörande betydelse för historien och världen i dess totalitet, som "Kristus".

Det förefaller rimligt att det som utgör den kristna trons identitet också är något som kontinuerligt varit detta från dess begynnelse. I annat fall skulle det ju röra sig om en storhet som förändrats till sin karaktär under utvecklingens gång och det skulle inte finnas någon identitet. Ytterst är det fråga om ett förtroende till denne Jesus.

Det betyder att kristen tro *inte primärt kan bestämmas som en "tro på bibeln"*. Det

specifikt kristna kan då i sista hand inte heller konstrueras fram genom en systematiserande "bibelteologisk" sammanfattning av denna skriftsamlings brokiga mångfald av uttryck för tro — de försök som gjorts visar alltid att en rad pusselbitar faller utanför de uppgjorda ritningarna. Kristen tro förelåg innan kanon fixerats och innan ännu någon av de nytestamentliga skrifterna blivit till. Men dessa skrifter har alla en och samma orienteringspunkt, Jesus av Nasaret, hans ord och handlingar och det som hände kring och med honom. De uttrycker alla med skilda formuleringar och utifrån olika situationer detta konkreta händelseförlopps avgörande betydelse, dvs. de utgör en tydning av Jesu allt avgörande roll. Det gäller också en så betydelsefull grupp av nytestamentliga texter som de paulinska breven, som ju innehåller egendomligt få direkta allusioner på Jesus-traditionen. Helt klar är den avgörande betydelse som tilläggs identiteten mellan den förkunnade "Kristus" och den korsfäste "Jesus". Paulus vill i Korint inte "veta om något annat än Jesus Kristus och honom såsom korsfäst" (1 Kor. 2, 2) — och det är just den korsfäste, och ingen annan, som är den uppståndne. Accenten ligger på att det rör sig om en "personidentitet" och inte om en i princip från denna konkreta person frikopplingsbar "budskapsidentitet". — När det gäller evangelietraditionen skiljer sig den enligt en intressant iakttagelse av Birger Gerhardsson i ett bestämt avseende från all samtida judisk traditionsliteratur. Karakteristiskt för denna är att ett otal olika "lärare" kommer till tals. Sådana ledare i urförsamlingen som Petrus eller Jakob eller Johannes måste ha sagt åtskilligt för de kristna församlingarna betydelsefullt under perioden mellan Jesu död och de olika evangelieskrifternas slutliga utformning. Men — aldrig möter man i evangelierna något enda exempel på att man kompletterar eller förtydligar Jesu ord med något upplysande tal av någon av dessa ledande personligheter. "Vad som skall presenteras är Jesus och ingen annan" ("Evangeliernas förhistoria" 1977, s. 30).

Från urminnes tider har texter just från evangelietraditionen förelästs i den kristna

gudstjänsten och getts en särställning som predikotexter framför andra. Evangelietextens särställning som den avgörande i gudstjänstens sammanhang markeras i anslutning till en tämligen allmänkyrklig sedvänja ännu i 1976 års gudstjänstordning i Svenska kyrkan genom att församlingen står upp då evangeliet läses, medan den sittande lyssnar till andra texter. Därmed markeras att just den berättelse om Jesus, som möter i evangelietexten, alljämt utgör det för församlingen grundläggande och avgörande, det specifika som gör att den är till och som ger den dess identitet. Texten är uttryck för tro — inte på sig själv utan på Jesus. Den vill locka till och vidmakthålla en gudstro, som har sitt kriterium och sin centrala orienteringspunkt i det som berättas om Jesus.

Det betyder också att kristen tro *inte heller primärt kan bestämmas som en "tro på bekännelsen"*, antingen man nu med detta avser de fornkyrkliga bekännelsetexterna eller lärobekännelser av den typ vi känner från reformationstiden. Texter av denna art utgör inte och har aldrig varit avsedda att utgöra "föremål" för tro, utan de är "uttryck" för tro. Det heter inte "jag tror på bekännelsens formuleringar" utan "jag tror på Jesus Kristus...". Kristen tro är i sista hand inte heller en "tro" på de ursprungligaste av alla bekännelseformler, de "titlar" med vilka man i urkyrkan sökte uttrycka och karakterisera vad Jesus betydde för dem som trodde på honom. Sådana "titlar" som "Herren", "Guds son", "Kristus", "Människosonen", "Profeten", "Davids son", "Ordet" kan alla verbalt spåras till olika bakgrunder i samtidens religiösa kultur. De var redan i urkyrkan föränderliga och variabla — till dem som relativt snabbt föll bort därför att de förlorade sin mening i nya miljöer hör "Davids son" och "Människosonen". Det som emellertid aldrig är utbytbar eller variabelt är egenamnet Jesus. Vill man veta vad som avsågs med dessa titlar kan man inte få svaret genom att gå till de situationer och miljöer, där de har sitt ursprung. Det är lätt att se att de genomgående förändras till sin innebörd när de appliceras på Jesus. Vill man

veta vad man avsåg med dem måste man nämna Jesu namn och berätta om honom — och denna berättelse om honom kan aldrig ersättas med berättandet om någon annan. När man den gången med dessa bekännelseformler formulerade sin tydning av Jesus tog man fram nyckelbegrepp från samtidens religiösa och kulturella förväntningar, önsknings- och ideologier. Men "kristen tro" var inte en tro på vissa i samtiden föreliggande, av den religiösa och kulturella miljön bestämda frälsningsföreställningar, utan en *tro på Jesus*. Det var han — och i sista hand inte dessa tydande formuleringar — som uppfattades som svaret på de yttersta frågorna om vem Gud egentligen var och vad "frälsning" egentligen handlade om.

Det är en vanlig föreställning att det primära hermeneutiska problemet när det gäller att "förstå" vad kristen tro innebär rör sig om hur man i vår tid och i en helt annan kultursituation skall kunna "översätta" eller "göra förståeligt" vad som möter i Nya testamentet. Från begynnelsen handlade det emellertid om något annat, nämligen om den kritiska spänning eller rent av konflikt, som bestod mellan å den ena sidan "Jesus själv", hans person, hans livshållning, det som hände med honom — som i och för sig kunde tydas i olika riktningar — och å den andra sidan de religiösa och kulturella förväntningar som förelåg i samtiden och vilkas nyckelbegrepp man använde för att uttrycka vad man erfarit i mötet med Jesus eller med berättelsen om honom. Själva denna kritiska spänning mellan "Jesus själv" och alla de situationsbestämda "tydningar" av honom som möter i historien är något från begynnelsen för kristen tro och livshållning konstitutivt. Det som utgör en tydning får aldrig identifieras med vad den avser att tyda och ingen sådan tydning utgör det slutgiltiga uttrycket för den kristna identiteten. Upphäver man denna primära spänning mellan "Jesus själv" och de olika "tydningarna" av honom och förlägger den i stället till relationen mellan en "nytestamentlig åskådning", ett "kerygma", en "dogm" eller en "bekännelse" å ena sidan och vår helt annorlunda kultursituation å

den andra upphäver man något som från begynnelsen varit karakteristiskt för kristen tro. Det blir då inte "Jesus själv" i all sin svårgripbarhet utan något av kristna människor formulerat svar på det frälsningserbjudande han utgjorde som görs till det avgörande kriteriet.

Om kristen tro uppfattas som "tro på" av andra kristna i andra situationer skapade formuleringar och bekännelsen därmed blir *troföremål* i stället för *uttryck* för den för kristna genom alla tider gemensamma bekännelsen till Jesus har man mitt i all förment "bekännelsetrohet" skurit av kontinuiteten med den urkristna församlingens Kristus-tro. Denna typ av formuleringar är skapelser av den kristna församlingen — och som sådana sekundärt av avgörande betydelse — men när man gör dem till det som det ytterst gäller att "tro på" har man i sista hand gjort den kristna kyrkans tro till en tro på sig själv, på sina egna uttrycksformer och föreställningar och formler.

Samtidigt gäller att vi inte har någon tillgång till "Jesus själv" eller till något svar på frågan om vem han egentligen var annat än via de berättande och bekännande texter, som primärt utgör en tydning av honom som "Kristus" — jag använder denna term som en sammanfattning av den kristna tydningen av Jesus som det slutgiltiga och allt avgörande frälsningserbjudandet. *Utän Kristus — ingen Jesus*, så skulle man kunna sammanfatta den problematik det här rör sig om. — Men på samma gång gäller att tydningen "Kristus" enligt de tillgängliga vittnesbördens klara och entydiga intention inte kan eller får frikopplas från utan avser att uttrycka just vad "Jesus" egentligen var. Ingen person i historien kan förstås utan att man i arbetet med förståelsen också drar in de reaktioner hon eller han framlockar i sin omgivning och vilken verkan personen i fråga haft för den följande utvecklingen. Också vad Jesus "betydde" för människorna kring honom säger oss något om vem han egentligen var. Det var på grund av vad han var, hans ord, hans livshållning, vad som hände kring och med honom, som man tydde honom som "Kristus". *Utän Jesus — ingen Kristus*, så skulle man också kunna

sammanfatta vad det här rör sig om.

Jag började med att citera Gustaf Aulén. I det citerade arbetet drar han också upp en klar gränslinje mellan exegetik och systematisk teologi. Den innebär bland annat att den senare inte frågar om "huru Kristus-tron har uppkommit" utan endast ställer frågan om "vad som är denna kristusbekännelsens egentliga innebörd och mening" (s. 19). Men systematikern Aulén skrev 1973 också boken "Jesus i nutida historisk forskning". Det är här jag menar att det är nödvändigt att ta ytterligare ett steg. De historiskt-kritiska frågorna om hur det hela började och därmed de frågor som exegeter ställer är principiellt inneslutna i den systematisk-teologiska frågan om den kristna trons identitet och kontinuiteten mellan "då" och "nu". Om man inte ser detta sammanhang skulle det betyda att man kunde tala om "Kristus" utan att samtidigt ställa frågan om "Jesus". Frågan om vem Jesus egentligen var är också en historikerfråga. Men den systematiska frågan och den historiskt ställda frågan har en gemensam frågeriktning, därför att det utgör något för kristen tro från begynnelsen grundläggande att den har en förankring i den historiska verklighet som är vår. Den utgör en tydning av ett historiskt händelseförlopp — finns det ingenting att tyda blir den just som tydning meningslös och förlorar all trovärdighet. I kravet på trovärdighet möts de båda frågeriktningarna, trostydingens och historieforskningens. Den kristna trons tydning av Jesus av Nasaret är en i vår historiska verklighet grundad möjlighet, låt vara inte den enda eller entydigt bindande möjligheten. Men — i stället för fortsatta abstrakta resonemang skall jag nu — alltför kort — försöka säga vad det enligt min mening egentligen rör sig om. Vem var Jesus egentligen?

Vi möter en gåtfull gestalt som inte kan inordnas i någon samtida gruppering eller karakteriseras med några på förhand givna etiketter. Han knöt an till väckelserörelsen kring Johannes Döparen, men hans budskap var inte Johannes' tal om den hotande domedagen utan om Gud rike som ett herravälde bestämt av villkorlös förlåtelse. I sina ord och hela sin livshållning framträder han

som detta gudsrikes företrädare, han utdelar själv förlåtelse, det som inte ens Mose och aldrig någon profet vågat göra, "vem kan förlåta synder utom Gud allena?". Guds förlåtelse var inget okänt, den gavs ju åt den som från att ha varit syndare omvände sig och blev en bättre människa. Jesus talar och handlar på Guds vägnar som om Gud vore sådan att han förlåter just — syndare. Han säger inte: "omvänd er, så kommer Guds rike", utan "Guds rike är nära, är här; därför: omvänd er och tro glädjebudet!". Han äter och dricker med syndare, festmåltider som föregriper gudsrikets fullhet. Han vänder sig till de föraktade, de utstötta, de misslyckade, sjuka och förtvivalde och betar sig så förryckt att han gör de omyndiga och små till förebild, "om ni inte omvänder er och blir som barn kan ni inte komma in i Guds rike". När han säger: "ni har hört att det är sagt, men *jag* säger er . . ." framträder han med en auktoritet som står över Moses, med det oerhörda anspråket att företräda den högsta auktoriteten, Gud själv.

Även de mest kritiska forskare är eniga om att han måste ha utfört märkliga gärningar, särskilt gäller det botandet av sjuka. Men viktigt är att han avvisar varje försök att få honom till att på beställning göra sådant för att legitimera eller bevisa sin fullmakt. Vad vi med en missvisande term kallar "under", kallas i texterna för "tecken" — och de tolkas olika, av dem som tror som tecken på gudsrikets inbrott, av dem som inte tror som tecken på att man i honom har med Guds fiende att göra, de onda andarnas furste.

Genom sitt sätt att vara provocerar han fram domen över sig. Genom sitt anspråk att företräda lagens och förbundets Gud tyds han av de fromma specialisterna på Gud och hans vilja som en irrlärare, som sätter hela den etablerade religiösa ordningen i gungning, en hädare som på ett oerhört sätt företagit sig vad som tillhör Gud allena, som antikrist, motsatsen till vad den utlovade Messias, Kristus, borde vara. Hade han fått hållas skulle det ha blivit oroligheter bland folket, man kunde få det till att bli en säkerhetsrisk — genom en

kombination av religiösa och politiska anklagelser kunde man via Pontius Pilatus nå målet, avrättningen.

Enligt judisk uppfattning utdömde Israels domstolar Guds egen dom — som korsfäst framstår han som en av Gud själv fördömd hädare. Han dör, övergiven av alla de sina, ensam, utstött och förkastad av Gud och människor.

Och så kommer det som bryter alla kända mönster — hans nyss så förskrämda anhängare säger plötsligt att han ”lever”, att han ”visat sig för dem” — en term som i GT används om gudomliga uppenbarelser. ”Gud har uppväckt honom”, säger man. Man använder bildspråk för att uttrycka det oerhörda man erfarit, t.ex. ordet ”uppståndelse”, som i samtidens judendom användes om något som man väntade skulle ske i den yttersta tiden men som ingen erfarit och ingen varit med om — när man säger det om Jesus betyder det ju att det som en gång väntas ske redan tagit sin början. Ibland hänvisas till en tom grav — något som lika väl kan tydas på annat sätt, ”någon kan ju ha stulit liket”, det är också här fråga om ett ”tecken”, något som är mångtydigt och kan tydas i olika riktningar. Att något oerhört inträffat och erfärts av hans anhängare är helt tydligt — utan detta är hela urkristendomen och kyrkan över huvud taget ett obegripligt fenomen.

Vad betyder då detta egendomliga budskap som med hänsynslöst smittande glädje bärs ut av de nyss så modlösa — jo, *att den korsfäste hade rätt*, det man erfarit innebär att Gud har bekänt sig till honom, till det han sade, det han gjorde, hans sätt att vara, hans livshållning, till och med hans död på avrättningsplatsen var — tvärt emot vad hans fiender var så bergsäkra på — alltigenom uttryck för *vad Gud egentligen är och vad Gud egentligen vill* — det var inget fiasko, han var inte förkastad, han hade inte tagit miste. Han hade rätt! *Sådan är*

Gud! Han var inte antikrist — han var och är Guds Kristus. Kriteriet för en rätt gudstro är — ”Jesus”. Liksom man inte kunde förstå honom utan att man drar in också hans unika relation till den Gud han kallade sin ”far”, abba, lika litet kunde man i fortsättningen tala om Gud utan att samtidigt berätta om Jesus — och så möter den mångskiftande, lovprisande och bekännande tydning av honom, som kommer till uttryck i de från samtidens förväntningar och föreställningar hämtade kristologiska titlarna och som får sin förlängning i den fornkyrkliga dogmbildningen. Kristen tro är i sista hand inte en tro på dessa begrepp, tanke-modeller och föreställningar utan en gudstro, som får sina konturer och sin yttersta orienteringspunkt i det som berättas om Jesus.

Allt i vår mänskliga tillvaro är tvetydigt, ja, mångtydigt. Så var det med Jesus den gången, somliga tog emot erbjudandet och trodde, somliga avvisade det. Han är själv ett ”tecken”, som kan tydas i olika riktningar — det går för sig att tyda det som berättas om Jesus som uttryck för storhetsvansinne hos en förryckt jude och hans lika förryckta anhängare. Forskningens fråga om vem han egentligen var kan inte ge några för alla övertygande ”bevis” för en tro — men det som kommer fram har egna konturer med drag av trovärdighet. Den kristna församlingens tydning av honom framstår som en i historien grundad möjlighet, den är ingen dröm eller spekulation eller from fantasi utan förankring i vår verklighet. Den tydningen är inte den enda möjliga, den är inte entydigt tvingande, men den anger möjligheten till en i vår mänskliga lidandeshistoria förankrad livstolkning, där också det till synes meningslösa, misslyckandet och döden, får en mening. Tänk om han skulle kunna ha rätt? På den frågan kan ingen forskning svara — där tar trons vägstycke vid.

Eva och revbenet

— Manligt och kvinnligt i exegetisk belysning

av TRYGGVE N. D. METTINGER

”Feministteologi” — för somliga av oss har ordet samma valör som det grekiska *euangelion* hade i urkyrkan, för andra står det närmast som en uppfordran till ett uppgivet *Kyrie eleison*. Oavsett hur den etablerade universitetsteologien ställer sig, har kvinnofrågan kommit för att stanna som en utmaning till förnyat arbete med texter och traditioner. Därmed är det också en angelägen uppgift att presentera det exegetiska primärmaterialet och därvid särskilt uppehålla sig vid de texter, som genom sin art kan upplevas som dokument av principiell räckvidd, dvs. de gammaltestamentliga skapelse-texterna och de nytestamentliga brevställen, där vi finner en argumentering utifrån skapelsen. Frågeställningen är härvid den strikt exegetiska: vilken innebörd hade dessa texter i sin samtid?

Urhistorien: Eva och revbenet

Ett sätt att läsa urhistorien, som tiderna igenom haft sina talesmän, går ut på att Genesis talar om urmänniskan som ett enda väsende med både manliga och kvinnliga egenskaper, som en androgyn. Gen 1,26 ff. skulle därmed tala om skapelsen av en enda tvekönad varelse, medan 2,18 ff. med berättelsen om revbenet skulle skildra ”separationen”.

I den babyloniska Talmud, Megilla 9a, finner vi en hänvisning till en läsart med singularis i Gen 1,27: ”manlig och kvinnlig

skapade han *honom*”. En midrashisk tradition, som är belagd i olika utformningar, utnyttjar Ps 139,5 och Gen 2,21. Psaltarstället lyder *achor waqädäm tsartani*. Det översättes vanligen ung. ”du omsluter mig på alla sidor” (*tsur* I, ”snöra ihop”), men rabbinerna finner innebörden ”du skapade mig baktill och framtill”. Gen 2,21, som normalt tolkas så, att Gud tog ett av mannens revben, läses härvid så, att Gud tog en av mannens ”sidor”. I Midrash Genesis Rabba (8.1) finner vi en sammanhängande berättelse enligt vilken Gud skapade den första människan med två ansikten för att sedan klyva honom och skapa två kroppar, en av vardera sidan (för ytterligare detaljer se Jervell 1960: 107 ff. och Meeks s. 183 ff.).

Nu är det inte svårt att se, att det är skildringen av androgynerna i Platons Symposium, som här går igen. De gamla israeliterna förstod säkerligen inte sina skapelse-traditioner på detta sätt.

Först och främst är det otvivelaktigt så, att den läsart som i Gen 1,27 har pluralis är den ursprungliga: ”manlig och kvinnlig skapade han *dem*”. Differentieringen mellan manligt och kvinnligt gäller för skapelsen från allra första början.

Dessutom går det nog inte att komma ifrån, att berättelsen om kvinnan och revbenet i Gen 2,18 ff. har något att göra med den sumeriska paradismyten om Enki och Ninhursag, där revbenet också spelar en viss roll. I denna myt berättas det bl.a. om hur Enki blir sjuk i olika kroppsdelar och

hur gudinnan Ninhursag skapar olika läkegudomligheter avpassade för varje specifik åkomma. När Enki får ont i ett revben, skapar Ninhursag gudinnan Ninti för att bota detta. Det sumeriska namnet Ninti består av två ord, NIN, "härskarinna", och TI, som betyder "revben" (likvärdigt med akkadiskans *šilu*, jfr hebr. *tsela*) men som samtidigt förmodligen alluderar på TI(LA), "liv". I Ninti möter oss alltså på en gång "revbenets härskarinna" och "livets härskarinna". På motsvarande sätt beskrives Eva i Genesis dels som skapad av ett revben (2,18 ff.) dels som "en moder åt allt levande" (3,20). Ordet *tsela* betyder här rimligen "revben" och inte "sida".

Föreställningen om ett androgynt väsen, som sekundärt klyves i manligt och kvinnligt, har dessutom en oöverstiglig svårighet i det faktum, att skapelsetexterna i Genesis tillhör två olika traditionsskikt, som först i efterhand kombinerats. Berättelsen om de sju skapelsedagarna i Gen 1,1—2,4a utgör de prästerliga traditionernas skapelseberättelse medan berättelsen om Eden och syndafallet, som omöjliga kan läsas som en direkt fortsättning, härrör från det jahvistiska materialet. Skillnaden borde vara uppenbar. Mot den djupborrande psykologien i berättelsen om Eden och fallet står det prästerliga traditionsmaterialets strama teologiska begreppsmässighet. Mot intresset för människan och hennes villkor i berättelsen om Eden står i berättelsen om de sju skapelsedagarna koncentrationen kring Guds handlande och de sakrala ordningar han lagt till grund för människans tillvaro.

Utsagorna om människan såsom Guds avbild i 1,26 ff. och om kvinnan och revbenet i 2,18 ff. måste alltså primärt tolkas som två av varandra ursprungligen oberoende storheter. Jag vänder mig nu först till den senare. En huvudpoäng i berättelsen om kvinnans skapelse ur mannens revben är uppenbart den djupa gemenskapen mellan man och kvinna. Skapelsen av djuren har ingalunda funktionen att utgöra en analogi till kvinnans skapelse utan tvärtom att leverera den mörka bakgrunden, ett gudomligt mot-exempel, mot vilken den följande

skildringen av kvinnans skapelse effektivt kontrasterar. Kvinnan sätts sålunda inte på linje med djuren, utan man och kvinna avgränsas tillsammans mot dessa. I kvinnan finner mannen för första gången — efter Guds "experiment" med djuren — "kött av mitt kött" (2,23).

Viktigt i detta sammanhang är det hebreiska uttrycket *ezär kenägdo*, i kyrkobibeln översatt med "en hjälp, en sådan som honom höves" (2,18.20). När han är "allena" är mannen "hjälplos", en insikt som också Predikaren dokumenterar (Pred 4,9—11). Det hebreiska uttrycket i fråga beskriver en alldeles speciell relation mellan man och kvinna. Därvid är det viktigt att observera, att det hebreiska ordet för "hjälp" knappast uttrycker någon programmatisk underordning. Verbet "hjälpa" (*azar*) användes ju i hebreiskan också med Gud som subjekt. Och samma verb kan användas om hur flera konungar samverkar för att intaga en stad (Jos 10,4 f.). Denna mannens "hjälp" karakteriseras nu såsom *kenägdo*. Detta ord består av prepositionen *nägäd*, "framför", "inför", "mitt emot", samt den jämförande partikeln *ke*. I *kenägdo* ligger på en gång likhet och komplementaritet. Ordet uttrycker inte likhet rätt och slätt utan relationen mellan två storheter, som svarar mot varandra, som står vis-à-vis varandra i ett jämviktsförhållande (jfr Lövestam 1950: 41). Kvinnan beskrives som en hjälp som på ett korrelativt sätt svarar mot mannen. Om denna varelse blott vore mannen lik, då vore den blott en upprepning av honom själv, och han vore fortfarande ensam. Och ensamheten skulle naturligtvis kvarstå, om kvinnan blott vore annorlunda. Kvinnan är mannens partner, på en gång lik och annorlunda.

När man läser 2,18 ff. i ljuset av 3,16 om mannens härskande efter fallet, blir det naturligt att i *kenägdo* se ett uttryck för att kvinnan före fallet tänkes som mannens sidoordnade partner. Vad som möjligen skulle kunna modifiera denna bild av ett equilibrium mellan man och kvinna är namngivningen i v. 23: "Hon skall heta maninna . . .". Den föregående namngivningen av djuren (v. 19) uppfattas vanligen

som en auktoritetsakt. Den förefaller utgöra en parallell till uppmaningen att härska över djuren i Gen 1,26 ff. Denna uppfattning har bestritts av Westermann (s. 311), som pekar på att namngivningen av djuren inte är förknippad med ett utnyttjande av djuren för människans syften. Namngivningsakten behöver inte som sådan uttrycka ett auktoritetsförhållande utan kan snarare uppfattas som en akt varigenom människan inordnar djuren i sin värld. Motsvarande skulle då gälla om namngivningen av kvinnan.

Själva gemenskapen mellan man och kvinna understrykes starkt i v. 23: "Ja, denna är nu ben av mina ben och kött av mitt kött. Hon skall heta maninna, ty av man är hon tagen." Berättaren låter det första människoparet tala hebreiska. Och han kan därmed göra den slående sammanställningen av *isha*, "kvinna" (1917: "maninna"), och *ish*, "man", en koppling som visserligen inte svarar mot språkhistoriska data men som tjänar syftet att understryka den skapelsegivna samhörigheten. Uttrycket "ben av mina ben och kött av mitt kött" tjänar samma syfte. Vi står här inför en formulering, som har karaktären av en "släktskapsformel" (jfr Gen 29,14; 2 Sam 19,13). Om uttrycket, som någon menat, också röjer "ein gewisses anatomisches empfinden" vill jag dock låta vara osagt.

Ordet om att man och kvinna "skola varda ett kött" (2,24) får relief just mot bakgrunden av berättelsen om revbenet: när man och kvinna förenas uppstår en skapelsegiven en-het. Två gängse förklaringar av "ett-kött-wardandet" måste betecknas som felaktiga eller åtminstone för snäva. För det första: uttrycket syftar inte primärt på den sexuella gemenskapen. Det hebreiska *basar* har inte den semantiska egenheten att vara en motsats till ord, som betecknar "ande", "själ", som fallet är t.ex. med det grekiska *sarx*. För det andra: texten talar inte om att man och kvinna blir ett i barnet. Det är nämligen knappast så, att v. 23—24 syftar på äktenskapet som institution, ty det normala äktenskapsmönstret var ingalunda att mannen övergav sin fader och sin moder, vilket då skulle förutsättas. Texten

talar i stället om mannens urdrift till kvinnan som en kraft som är starkare än till och med blodsband. Man bör f.ö. också lägga märke till att "släktskapsformeln" i v. 23 användes om mannen och kvinnan som sådana, inte om barnet. Uttrycket "ett kött" framstår därmed som en formulering med mycket vid syftning på mannens och kvinnans totala gemenskap.

Berättelsens fortsättning i kap. 3 handlar om fallet. I detta avsnitt bör man inte förbise, hur kompositionen utgör ett s.k. *inclusio*-arrangemang. Guds förhör (v. 9—13) visar följden mannen—kvinnan—ormen. Guds domsord ger spegelbilden med sekvensen ormen—kvinnan—mannen. Berättaren ställer således vare sig mannen eller kvinnan i centrum utan ormen.

Fallet reducerar solidariteten mellan människorna och isolerar dem från varandra. Mannen skyller ifrån sig på kvinnan Gud gav honom. Å andra sidan är det tydligt, att berättaren inte tänker sig en fiendskap mellan man och kvinna. Gud instiftar en fiendskap mellan kvinnan och ormen, inte mellan mannen och kvinnan. De står båda efter fallet i brottslingarnas solidaritet under den gemensamma lotten av *itsabon*, "vedermöda" (v. 16—17). Det är också att märka, att varken kvinnan eller mannen förbannas. Den uttryckliga förbannelsen gäller ormen och marken.

I v. 16 finner vi så Guds domsord över kvinnan. Hennes straff består inte i kvinnligheten som sådan, i lotten att vara just kvinna, i kvinnorollen som maka och moder, utan i ett ingrepp i denna roll: i födslo smärtan och underordningen under mannen. Den hebreiska texten låter ana en viss ambivalens i själva straffformuleringen, ty här ligger också en antydning om en välsignelse: "Jag skall föröka din vedermöda och ditt havandeskap; under smärta skall du föda söner." Att få söner och därtill många var ju för israeliten välsignelsen framför andra. På motsvarande sätt ligger det förmodligen en ambivalens också i kvinnans åtrå till mannen och hans härskande över henne. För mannens härskande har texten här ett starkt uttryck, nämligen *mashal*. Detta ord förekommer också i

andra sammanhang, där härskandet över någon utgör straffet för den senares synd (Ps 106,41).

En mycket väsentlig fråga blir nu, hur man skall förstå relationen mellan 2,18 ff. och 3,14 ff. Traditionellt har man ställt de båda avsnitten i motsats till varandra så att 2,18 ff. handlar om tillståndet före fallet och 3,14 ff. om tillståndet efteråt. Kvinnans ställning som *ezär kenägdo* gäller blott före fallet. I Gen 3,16 underordnas hon mannen.

Nyare kommentatorer har gjort ett intressant försök att ifrågasätta denna uppfattning. Man har pekat på att hela berättelsen om Eden är en etiologi. Berättarens eget nu står i focus. Anomalier i det faktiska livet, frågor om mannens möda och kvinnans plåga, om ormens märkvärdiga sätt att tillbringa sitt liv, får här ett svar: detta är resultatet av skuld och straff. Det är tydligt, att inte bara domsorden i 3,14 ff. utan även avsnittet om kvinnans skapelse är nu-relaterat. Detta mynnar nämligen ut i orden "fördenskull skall en man övergiva sin fader och sin moder" (2,24). Berättelsens referenspunkt är således i berättarens eget nu. Berättelsen vill i urtidsskeendet söka ett svar på människolivets gåtor. Den är "en profetisk-poetisk återblick" från tillvaron mot tillblivelsen. Den är med andra ord just etiologisk.

Med utgångspunkt från detta hävdar Westermann (s. 356 f.), att vi inte kan polarisera 2,18 ff. och 3,14 ff. kring begreppen "före" och "efter" syndafallet. Båda beskrivningarna refererar till kvinnans faktiska situation i berättarens eget nu, låt vara att de båda står i intensiv spänning till varandra. Kvinnans roll som *ezär kenägdo* skulle därmed vara av förblivande giltighet.

Frågan är dock, om inte istället följande sätt att betrakta saken gör berättelsens intentioner större rättvisa. Berättelsen som helhet är etiologisk. Också i avsnittet om kvinnans skapelse ur mannens revben föreligger en referens i nuet, när det heter, att en man fördenskull skall övergiva sina föräldrar (2,24). Men det etiologiska momentet ligger här i den omständigheten, att kvinnan tagits ur mannen, såsom betonas

i den omedelbart föregående versen. Uttrycket *ezär kenägdo* är inte på samma sätt direkt indraget i spelet som ett etiologiskt betydelsefullt moment. I sitt nuvarande skick har berättelsen sin etiologiska skopus i domsorden i 3,14—19.

När berättaren beskriver kvinnans underordning under mannen som resultatet av ett gudomligt domsord (3,16), då måste poängen vara den, att kvinnan inte alltid haft denna ställning.

Att kvinnans sociala ställning i det gamla Israel utmärktes av en påtaglig underordning under mannen behöver vi inte belägga utförligt. Mannen betecknades som kvinnans "ägare". Han var *baal (isha)* (Ex 21,3. 22; Deut 24,4; 2 Sam 11,26). Kvinnan var hans "egendom", *beulat baal* (Gen 20,3; Deut 22,22; jfr Jes 4,1 med det egendomsrättsliga utropandet av mannens namn över kvinnan). I konsekvens härmed inrangeras kvinnan i dekalogen bland mannens egendom i tionde budet (Ex 20,17). Rättsfallet då någon förfört en icke trolovad kvinna regleras i förbunds-boken direkt efter egendomsrättsliga delikt. Den skyldige mannen har att ekonomiskt reglera saken med den förförda kvinnans fader genom att ge brudgåva och ta kvinnan till hustru (Ex 22,16 f.; jfr Deut 22,28 f.).

När man läser berättelsen om Eden mot denna samhällshistoriska bakgrund öppnar sig ett intressant perspektiv. Generellt sätt var väl kvinnans underordnade ställning en knappast ifrågasatt självklarhet. Berättaren tar här ett steg som utifrån detta framstår som överraskande radikalt. I sin antropologiska reflexion över ojämlikhetens gåta sluter han sig till en situation, då Guds skaparvilja fick ett fullkomligt uttryck i den fullvärdiga komplementariteten mellan man och kvinna (2,18 ff.). När berättaren låter kvinnans underordning bli resultatet av ett gudomligt domsord (3,16), har han också sagt, att mannens rådande över kvinnan står i motsats till Guds ursprungliga intention för gemenskapen mellan de båda. Underordningen beror inte på en skapelseordning utan är resultatet av mänsklig olydnad.

Manligt och kvinnligt i avbildssammanhanget

Vi vänder oss nu till berättelsen om de sju skapelsesdagarna i Genesis' första kapitel, närmare bestämt till avsnittet om människans skapelse i 1,26—31.

Kyrkobibeln talar här om att Gud skapade människan "till man och kvinna" (v. 27). Den hebreiska texten har emellertid inte de vanliga orden för "man" och "kvinna" (*ish* och *isha*) utan i stället *zakar* och *neqeba*. Det kan nämnas, att en tysk forskare velat förstå *zakar* utifrån verbet *zakar*, "nämma", och tolka nominet såsom "behörig som kultfunktionär"! Den teorien är förmodligen fel. Det andra ordet i sammanhanget, dvs. *neqeba*, betyder ursprungligen "genomborrad", såsom dess släktskap med verbet *naqab* visar. Med största sannolikhet refererar *zakar* på motsvarande sätt till mannens primära könskaraktär. Motsvarande arabiska ord betyder både "penis" och "manlig". I Gen 1,27 möter vi alltså ett uttryck som mera avser könskaraktären som sådan än hänför sig till man och kvinna som mänskliga individer med tonvikt på det individuella. Texten talar inte om en manlig och en kvinnlig individ utan om korrelationsförhållandet mellan manligt och kvinnligt inom mänskligheten.

Orden *zakar* och *neqeba* användes också om djur (Gen 6,19; 7,16 etc.); de är primära biologiska termer med grundbetydelsen "hanlig" och "honlig". Hur skall vi då förstå textens överraskande symbios mellan något så jordnära som "hanligt och honligt" och något för moderna människor så teologiskt högsänt som formuleringarna om Guds avbild, som t.o.m. återfinnes i samma vers?

Karl Barth (KD III: 1 s. 219 f.) har framkastat en mycket intressant tolkning, som borde ha utsikter att bli ett feministteologiskt paradnummer. Barth tar sin utgångspunkt i "den gudomliga pluralen" i 1,26: "låt oss göra människor till *vår* avbild". Detta förstår Barth som ett uttryck för en pluralitet i den himmelska världen, närmare bestämt som syftande på treenigheten. Mellan personerna i gudomen råder något

av ett jag-du-förhållande. I uttrycket "manlig och kvinnlig skapade han dem", som står i direkt anslutning till avbildsutsagan i 1,27, ser Barth själva nyckeln till förståelsen av avbildstanken, "en rentav definitionsmässig förklaring som föreligger i texten själv" och som man inte gärna kan förbise, då den är belagd också i 5,1—3. Precis som det finns ett jag-du-förhållande i själva gudomen, så råder ett jag-du-förhållande mellan man och kvinna. Avbildsutsagans innebörd blir då att ge ett pregnant uttryck åt själva analogien mellan gudomligt och mänskligt i just denna punkt: relationen till ett Du — mellan man och kvinna och mellan personerna i gudomen. Avbildstanken uttrycker *analogia relationis*.

Att Barth har skrivit en utläggning av urhistorien, som kan ge även en exeget aha-upplevelser hindrar inte, att han just i sin tolkning av avbildstanken huggit i sten. Det komparativa materialet från Israels omvärld visar, att innebörden i den aktuella föreställningen inte kan ha varit den, som Barth föreställer sig. Bakom ligger tanken på kungen som gudens bild på jorden. Israels mest betydande bidrag till motivets utveckling ligger i den transponering, som ledde till att motivet fick "demokratisk" räckvidd: inte kungen utan människan i gemen var Guds bild. Distinktionen mellan manligt och kvinnligt hör inte konstitutivt till själva motivet. Dessutom går det inte att tolka pluralen i Gen 1,26 som en reflex av treenigheten.

Formuleringen om manligt och kvinnligt ger oss alltså inte själva nyckeln till tolkningen av avbildstanken. Likväl är notisen inte oviktig. Fyra ting förtjänar att framhållas i detta sammanhang:

1) Avbildsmotivet har ju en lång förhistoria. Vi känner till det från både Egypten och Mesopotamien. Bortsett från något marginellt undantag är det här genomgående kungen, som är gudens bild på jorden. Israels mest betydande bidrag till föreställningens utveckling ligger i att man lät motivet "expandera" och få "demokratisk" räckvidd: inte kungen utan människan ses som Guds avbild. Notisen om att Gud skapade människan till man och kvinna ger

motivet dess maximala räckvidd.

2) Föreställningen är alltså ursprungligen ett kungamotiv, och som en rest av detta finns "härskandet" kvar: "Varen frukt-samma och föröken eder och uppfyllen jorden och läggen den under eder...". Som ett led i människans härskande över skapelsen ingår uppgiften att uppfylla jorden. Berättaren var sannolikt medveten om att mänsklighetens kvinnliga hälft hade lika viktig funktion som den manliga, då det gällde att fullgöra denna gudomliga befallning. Också kvinnan tänkes involverad i människans härskande över skapelsen.

3) Den prästerliga skapelseberättelsen präglas starkt av ett ordningsteologiskt tänkande. Himlakropparna har till uppgift "att utmärka särskilda tider, dagar och år", att markera de temporala distinktioner som är väsentliga för gudstjänst och högtider. Gud skiljer ljuset från mörkret, dagen från natten, vatten från vatten. Gud skapar "örter efter deras arter" och "boskapsdjur och kräldjur och vilda djur efter deras arter". Människans tillvaro har för alltid sin grundval i Guds sakrala ordningar. Betraktad i detta perspektiv kan notisen i Gen 1,27 om att Gud skapade människan "manlig och kvinnlig" ses som ett uttryck för att könsdistinktionen är orubbligt förankrad i själva skapelsen.

4) Denna notis är också intressant med tanke på Israels gudsföreställningar. Israels grannar dyrkade manliga och kvinnliga gudomligheter. I de främreorientaliska mytologierna spelade gudarnas sexualitet en roll. Israel valde en annan väg: som en röd tråd genom Gamla Testamentet går polemiken mot kanaaneisk sexualkult. För Israel står Gud före och över den sexuella polariteten. Mot den bakgrunden kan man fråga sig, om inte uttrycket "manligt och kvinnligt" i avbildssammanhanget antyder en teologisk gränsmarkering. När man talar om en analogi mellan den jordiska och den himmelska verkligheten, måste det särskilt framhållas, att den jordiska "polen" omfattar både manligt och kvinnligt. Det skall också framhållas, att bildförbudet i sin deuteronomistiska utformning förbjuder, att Gud framställs i "någon bild av man eller

kvinn" (Deut 4,16).

Vi lämnar nu urhistorien, men dessförinnan skall vi fixera två triviala punkter, som är av intresse för vårt fortsatta studium:

- 1) Enligt Gen 1 är både man och kvinna Guds avbild.
- 2) Gen 2—3 vill ge en etiologi för kvinnans hårda lott i livet. Berättaren betraktar kvinnans livsvillkor som resultatet av synd och skuld. Mannen skall "härska" över kvinnan, heter det i Guds domsord i Gen 3,16.

Paulus, skapelsen och kvinnan

När jag nu övergår till de ställen i Nya Testamentet, där vi finner principiella ställningstaganden i fråga om kvinnan, då gör jag det utan att närmare gå in på de interpolationsteorier, som f.n. är så populära vid behandlingen av vissa ställen i de nytestamentliga breven (se t.ex. Walker). Dessa ställen finns i kanon och har spelat en avsevärd roll för kyrkans kvinnosyn genom tiderna.

När Paulus yttrar sig i kvinnofrågan gör han det utifrån två olika argumenteringslinjer, nämligen (a) Jerusalemsförsamlingens tongivande roll som mönster och norm och (b) en exeges av skapelsetexterna.

Principen att Jerusalemsförsamlingen hade speciell auktoritet grundar sig som Gerhards-son påvisat på förhållanden inom Israel och judendomen. När i det gamla Israel ett rättsfall inte kunde avdömas på lokal nivå, hän-sköts saken till en överdomstol i Jerusalem (Deut 17,8 ff.). Så utgick tora från Jerusalem. Så skulle det vara också i den messianska tiden enligt Jes 2,3: "Ty från Sion skall lag utgå och Herrens ord från Jerusalem." I konsekvens härmed fungerade i nytestamentlig tid den stora Sanhedrin som en högsta domstol i Jerusalem och höll sina sessioner i gazitkammaren i templet. Härifrån utgick tora till hela Israel.

Samma mönster fungerade med institutionell fasthet i urkyrkan. Skildringen av apostlamötet i Jerusalem (Apg kap. 15) och upplysningen i Galaterbrevet om hur Paulus reser till Jerusalem för att lägga fram sitt evange-

lium för apostlakollegiet (Gal kap. 2) visar, hur den unga kyrkan på sitt eget sätt tillämpade föreskriften om en högsta domstol i Jerusalem (Deut 17,8 ff.).

När Paulus efter att ha formulerat "talförbudet" för kvinnan tar udden av eventuella invändningar genom frågan "eller är det från eder, som Guds ord har utgått?" (1 Kor 14, 36), då ger han en tydlig hänvisning till principen om ett auktoritetsmässigt centrum i urkyrkan. Möjligen är det samma princip, som kommer till uttryck när han säger, att kvinnorna i Korint skall tiga "såsom kvinnorna tiger i alla de heligas församlingar" (1 Kor 14,33 f.). I ett par andra sammanhang möter vi nämligen "de heliga" som en beteckning för de kristna i Jerusalem (Rom 15,26; 2 Kor 9,1). Det förefaller inte osannolikt, att motivet också skymtar fram, när Paulus i 1 Kor kap. 11 ger instruktioner om kvinnornas huvudbonad (jfr hänvisningen till "Guds församlingar" i v. 16 och till "traditioner" i v. 2). Föreskrifterna om kvinnans tigande i församlingen och om "makten för änglarnas skull" uttrycker därmed Paulus' anslutning till seden bland de judekristna i Jerusalem och Palestina.

Det är naturligtvis då frestande att fråga sig, om inte "Herrens bud" i 1 Kor 14,37 syftar på ett förlorat Jesusord, som förbjöd kvinnan att ta till orda i gudstjänsten. Även om man antar, att den ursprungliga texten på stället i fråga har "Herrens bud" (jfr app.) och att detta syftar på det tidigare "talförbudet" i v. 34, är det dock högst osannolikt att uttrycket pekar på ett förlorat Jesusord. Detta framgår av en jämförelse med 1 Tim 2,11—15. Medan Paulus i 1 Kor 14,34 uttrycker sig i *passivum* *ou gar epitrepetai autais lalein*, "det är dem icke tillstätt att tala", är formuleringen i 1 Tim 2,12 hållen i första person *ouk epitrepō*, "jag tillstödjer icke (att en kvinna undervisar)". Detta vore mycket överraskande, om kvinnans tigande verkligen hade förståtts såsom föreskrivet av Jesus själv. I 1 Tim kap. 2 finns inte skymten av en sådan argumentering, som naturligtvis skulle brutit udden av alla invändningar. I stället motive-ras föreskriften här utifrån skapelsen och fallet.

Skapelseteologi och kefalē-struktur

Därmed kommer vi in på Paulus andra huvudargument i kvinnofrågan, nämligen ska-

pelsen. I avsnittet om kvinnans frisyr och huvudbonad (1 Kor 11,2—16) argumenterar Paulus utifrån urhistorien. Vad som främst slår en här, är att aposteln inte deducerar sina postulat för kvinnan ur syndafallet och domsortet i Gen 3,16 om mannens härskande över henne. I stället argumenterar han från situationen före fallet och synes därvid bygga på tidsföljden mellan mannens och kvinnans skapelse: "Ty mannen är icke av kvinnan utan kvinnan av mannen" (v. 8).

Den intressanta frågan blir nu, om Paulus menar, att kvinnan är Guds avbild eller ej. Paulus säger ju: "En man är icke pliktig att hölja sitt huvud, eftersom han är Guds avbild (*eikōn*) och härlighet (*doxa*), då kvinnan däremot är mannens härlighet (*doxa*)" (v. 7). Man skulle kunna tänka sig, att Paulus egentligen anser, att både man och kvinna är Guds avbilder men här mera speciellt vill framhålla, att det härskande, som i Genesis förknippas med avbilden är tillämpligt blott på mannen.

Mycket hänger här på innebörden i termen *doxa*, som användes om kvinnan i hennes förhållande till mannen, och denna innebörd är här svår att precisera. På ett par ställen i Nya Testamentet föreligger emellertid något av en semantisk solidaritet mellan *doxa* och avbildstermerna *eikōn* och *homoīōma*. Så talas det i Rom 1,23 om hur man "bytte bort den oförgänglige Gudens härlighet (*doxa*) mot belåten som voro avbilder (*en homoīōmati ekonōs*) av förgängliga människor" (jfr Ps 106,19 f.). Jfr även 2 Kor 3,18: "Och vi alla, som med avtäckt ansikte ser Herrens härlighet liksom i en spegel, vi förvandlas till hans avbild (*eikōn*), från härlighet till härlighet" (Hedegård). Utifrån dessa ställen skulle man kanske kunna antaga, att *doxa* och *eikōn* i 1 Kor 11,7 i det närmaste är synonyma. Paulus låter då kvinnan få samma relation till mannen, som mannen har till Gud. När man dessutom betänker, att Paulus argumenterar utifrån själva tidsföljden i urhistorien och direkt efter sitt avbildsresonemang understryker, att kvinnan skapades *ur* (*ek*) mannen (v. 8), då förefaller Paulus ha uppfattat urhistorien så, att avbildsutsagan i Gen 1,26 ff. endast gäller mannen och att kvin-

nan, som enligt Gen 2,18 ff. skapades efter honom, endast har en medelbar avbildsrelation till Gud: hon är Guds avbild via mannen. För Paulus existerade inte den moderna forskningens distinktioner mellan olika typer av traditionsmaterial i Pentateuken. Han kunde sålunda ogenerat kombinera Gen 1,26 ff. och Gen 2,18 ff.

När Genesis talar om avbilden, är det ju uppenbart att härskandet är ett väsentligt moment i denna föreställning. Detta tar Paulus fasta på. Mannen har intet mänskligt huvud över sig. Han är Guds avbild och är därför inte pliktig att hölja sitt huvud (v. 7). I själva skapelsen, före fallet, finner Paulus en ordning, som han formulerar sålunda: "Men jag vill, att I skolen inse detta, att Kristus är envar mans huvud och att mannen är kvinnans huvud och att Gud är Kristi huvud" (1 Kor 11,3). Man kan kalla detta för en *kefalē*-struktur (grek. *kefalē* = "huvud"). Bakom det grekiska *kefalē* ligger väl associationsmässigt hebr.-aram. *rosh/resha* med dess dubbla innebörd av "huvud", "chef" respektive "början", "ursprung". Sekvensen Kristus—mannen—kvinnan antyder en tidsföljd, ty allt har blivit skapat genom Kristus (1 Kor 8,6; Kol 1,16). Den beskriver samtidigt ett underordningsförhållande (jfr Kol 1,18).

På två punkter i den aktuella texten ger Paulus en "kristologisk modifikation" av denna *kefalē*-struktur. Formuleringen i 1 Kor 11,3 har ordningsföljden: Kristus är mannens huvud — mannen är kvinnans huvud — Gud är Kristi huvud. Man skulle väntat, att det sistnämnda ledet hade stått först, men så har inte skett. I sin underordning under Fadern tar Kristus plats bredvid kvinnan. Utsagan om kvinnans underordning under mannen är således inbäddad i kristologiska utsagor. Likaledes bör man observera vad Paulus säger i v. 11—12 om hur det "i Herren" är så, att man och kvinna ömsesidigt är beroende av och betingar varandra. I texten föreligger alltså även ett kristologiskt perspektiv.

Det ganska utförliga skapelseteologiska resonemanget i 1 Kor 11,2—16 används här som motivering för att kvinnan under gudstjänsten skall ha en "makt" på huvudet

"för änglarnas skull". Nu är det väl knappast riktigt att med Nils Johansson (Women and the Church's Ministry, utan år) göra Pauli föreskrifter om kvinnans förhållningsätt i gudstjänsten till huvudpoängen i 1 Kor kap. 11—14. Det torde emellertid vara svårt att komma ifrån, att den skapelseteologi, som Paulus utvecklar i kap. 11 också ligger till grund för hans "talförbud" i kap. 14. Omedelbart i anslutning till detta säger Paulus, att kvinnorna "bör underordna sig, såsom lagen bjuder" (14,34) och ger väl därmed en antydning om att samma skapelseteologiskt orienterade grundsyn utgör den yttersta motiveringen också här.

Som motivering för kvinnans ställning i församlingen figurerar skapelsesresonemanget också i 1 Tim 2,11—15. Här drives logiken efter två linjer. Ett första argument hämtas i själva tidsföljden i Genesis två första kapitel: "Adam blev ju först skapad och sedan Eva" (v. 13). Detta är samma logik som i *kefalē*-resonemanget i 1 Kor 11,2—16. Ett andra argument bygger på syndafallet: "Och Adam blev icke bedragen, men kvinnan blev svårt bedragen och förleddes till överträdelse" (v. 14). Vi såg ovan, hur syndafallet spelar en väsentlig roll i Gamla Testamentet som etiologi för kvinnans underordnade ställning. Märkligt nog spelar det bortsett från det nyss citerade stället ingen roll i de nytestamentliga "kvinnotexter" vi här diskuterar.

I de hittills citerade texterna har skapelseteologien tjänat syftet att motivera kvinnans förhållningsätt i församlingen. I de s.k. hustavlorna och då speciellt i Ef 5,21—6,9 ligger förmodligen samma tanke till grund för kvinnans underordning i familjen under sin make: "I hustrur, underordnen eder edra män, såsom i underordnen eder Herren; ty en man är sin hustrus huvud, såsom Kristus är församlingens huvud, han som ock är denna sin kropps frälsare" (Ef 5,22 f.). Underordningsprincipen har här fått en klar kristologisk "säkring" mot överslag. Förhållandet mellan Kristus och församlingen får fungera som motivering för kvinnans underordning under sin man (v. 22 ff.), men Kristi utgivelse för församlingen ställs samtidigt fram som ett uppford-

rande mönster för männen, när Paulus uppmanar dem att älska sina hustrur (v. 25—33).

Makten för änglarnas skull

I Genesis' båda första kapitel finner Paulus en "skapelseordning", som han konkret tillämpar i två olika sammanhang: kvinnan skall underordna sig inom äktenskapet och i församlingen. Däremot talar Paulus inte om kvinnans allmänna underordning i samhället. Den tanken finge i så fall deduceras ur hustavlorna, men kan i alla fall inte direkt utläsas ur dessa.

I 1 Kor 14,26—40 ingår föreskriften om att kvinnan skall tala i församlingen i en serie om tre "talförbud". En tungomålstalare må "tala i församlingen", om ingen uttydare är tillhands (v. 28). En profet må tala, om en annan samtidigt tar till orda i profetisk inspiration (v. 30). Och kvinnorna må tala (v. 33—35). Jervell tolkar det stora sammanhanget så, att det i samtliga tre fall är frågan om att för kärlekens skull (jfr kap. 13!) göra avkall på en rättighet, för att så tjäna församlingens uppbyggelse (v. 26). Denna tolkning gör knappast rättvisa åt Pauli ord, då han säger: "Det är dem icke tillstatt att tala, utan de böra underordna sig, såsom lagen bjuder" och dessutom fortsätter: "det är en skam för en kvinna att tala i församlingen" (v. 34—35). Enligt Paulus gör kvinnans skapelsegivna ställning det otänkbart, att hon skall tala i församlingen. Det enda undantaget är tydligen, då en kvinna beder eller profeterar (1 Kor 11,5). Ty då hon beder eller profeterar, talar hon ej i egen myndighet. För att kunna göra detta skall hon emellertid under gudstjänsten ha en "makt" på huvudet.

Jag nämnde ovan, att den dubbla betydelsen hos det hebreiska *rosh*, "huvud", "början", tycks spela en roll i 1 Kor 11,2—16, närmare bestämt i v. 3, då Paulus talar om Kristus som mannens huvud och mannen som kvinnans huvud. Det förefaller sannolikt, att liknande semitiska associationer är för handen också i v. 10, då Paulus talar om "makten" på huvudet. Det är ju ett väl-

bekant faktum, att betydelseinnehållet i *exousia*, "makt", i Nya Testamentet i hög grad färgats av det rabbiniska begreppet *rashut/reshuta*, "makt", "myndighet", "fullmakt". Då har kvinnan på sitt huvud (jfr *rosh/resha*) en "makt", som är ett tecken på hennes bemyndigande *rashut/reshuta*. Förstår man saken så, då gör man också rättvisa åt det faktum, att det grekiska *exousian echein* i andra sammanhang har just den aktiva betydelsen "att ha bemyndigande, fullmakt" och inte har passiv innebörd, "att stå under någons valde".

*

Få ämnen är väl mindre lämpade för magistrala ex-cathedra-uttalanden än det vi här ägnat våra tankar. I en situation som präglas av kvinnoaksdebatt och feministteologi är det ett måste för den kristna kyrkan att på nytt arbeta med de bibliska texterna för att — om möjligt — nå fram till en principiellt genomtänkt helhetssyn. Exegetens uppgift är här inte att servera färdiga lösningar utan att erbjuda ett arbetsmaterial för den hermeneutiska reflexionen, att peka på de problem, som man i det fortsatta arbetet har att brottas med. Huvudresultatet av vår genomgång av de bibliska texterna är just detta, att vi måste bestämma förhållandet mellan Paulus och urhistorien som ett spänningsförhållande: medan urhistorien uttryckligen talar om mannens härskande över kvinnan och motiverar detta utifrån fallet och dess konsekvenser, talar Paulus inte om mannens härskande, men väl om kvinnans underordning, och motiverar denna utifrån en i skapelsen nedlagd ordning i förhållandet mellan man och kvinna, en ordning som han finner gälla redan före fallet.

Litteratur

- Barth, K., *Kirchliche Dogmatik III: 1*. Zollikon — Zürich 1945. Sid. 197—240, 329—377. D:o III: 2, 1948, sid. 344—391.
- Bibelsyn och bibelbruk. Lund 1970. Sid. 116—130.
- Blum, G. G., *Das Amt der Frau im Neuen Testament*. *Novum Testamentum* 7/1964—65, 142—161.
- Bring, R., *Kvinnan i församlingen*. Lund 1969.
- Caird, G. B., *Paul and women's liberty*. *Bulletin of*

- John Ryland's Library 54/1972, 268—281.
- Dahl, N. A., Kvinnelige prester? Årsbok för kristen humanism 1959. Sid. 129—142.
- Döller, J., Das Weib im Alten Testament (Biblische Zeitfragen, Heft 7/9). Münster 1920.
- Gerhardsson, B., Memory and manuscript. Uppsala 1961. Sid. 214—220, 245—261, 274—280.
- Gärtner, B., Nya Testamentets lära om kvinnan och ämbetet. I B. Reicke m.fl., Kvinnan och ämbetet enligt Skriften och bekännelsen. Stockholm 1958. Sid. 83—113.
- Heiler, F., Die Frau in den Religionen der Menschheit. Berlin — New York 1977.
- Hooker, M. D., Authority on her head: an examination of I Cor. XI 10. New Testament Studies 10/1963—64, 410—416.
- Isaksson, A., Marriage and ministry in the new temple. Lund 1965.
- Jaubert, A., Le voile des femmes (I Cor. XI. 2—16). New Testament Studies 18/1971—72, 419—430.
- Jervell, J., Imago Dei. Gen 1,26 f. im Spätjudentum, in der Gnosis und in den paulinischen Briefen (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, 76). Göttingen 1960.
- Evangelium, apostolat og kirkeordning. Norsk teologisk tidsskrift 62/1961, 1—27.
- Agape og menighetsordning. Omkring I Kor 12—14. Svensk teologisk kvartalskrift 39/1963, 227—245.
- Johansson, N., Till frågan om kvinnan och kyrkans ämbete enligt Paulus-breven. Svensk teologisk kvartalskrift 39/1963, 98—121.
- Women and the church's ministry. Utan ort, utan år (1973?).
- Kähler, E., Zur "Unterordnung" der Frau im Neuen Testament. Zeitschrift für evangelische Ethik 1959, 1—13.
- Die Frau in den paulinischen Briefen. Zürich — Frankfurt 1960.
- Leipoldt, J., Die Frau in der antiken Welt und im Urchristentum. Leipzig 1954.
- Löhr, M., Die Stellung des Weibes zu Jahwe-Religion und Kultus. Leipzig 1908.
- Lövestam, E., Äktenskapet i Nya Testamentet. Lund 1950.
- "Masculum et feminam fecit eos Deus". Tidskrift för teologi og kirke 32/1961, 74—84.
- Art. "Frau". Biblisch-Historisches-Handwörterbuch vol. 1. Göttingen 1962. Col. 494—496.
- Mcecks, W. A., The image of the androgyne: some uses of a symbol in earliest christianity. History of Religions 13/1974, 165—208.
- Mettinger, T., Abbild oder Urbild? "Imago Dei" in traditionsgeschichtlicher Sicht. Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 86/1974, 403—424.
- Reicke, B., Kvinnan och kyrkans ämbete i Bibelns ljus. I B. Reicke m.fl., Kvinnan och ämbetet enligt Skriften och bekännelsen. Stockholm 1958. Sid. 7—63.
- Rengstorff, K. H., Mann und Frau im Urchristentum (Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen. Geisteswiss. H. 12). Köln 1954.
- Sahlin, H., "Såsom i alla de heligas församlingar". Svensk teologisk kvartalskrift 40/1964, 270—285.
- Schüssler Fiorenza, E., Die Rolle der Frau in der urchristlichen Bewegung. Concilium 12/1976, 3—9.
- Steck, O. H., Die Paradieserzählung (Biblische Studien, vol. 60). Neukirchen 1970.
- Stendahl, K., Bibelsynen och kvinnan. I K. G. Hildberand m.fl., Kvinnan, samhället, kyrkan. Stockholm 1958. Sid. 138—166.
- Ström, Å. V., Bakgrunden till Jesu apostlaval. I B. Reicke m.fl., Kvinnan och ämbetet enligt Skriften och bekännelsen. Stockholm 1958. Sid. 64—82.
- Walker, W. M. O., 1 Corinthians 11,2—16 and Paul's views regarding women. Journal of Biblical Literature 94/1975, 94—110.
- Westermann, C., Genesis. Biblischer Kommentar I/1. Neukirchen — Vluyn 1976.

Kvinnliga präster i historisk belysning

av RUNE SÖDERLUND

Då 1958 års kyrkomöte hade fattat sitt beslut att ge kvinnor tillträde till prästämbetet, beklagade biskop Nygren, att svenska kyrkan slagit in på "främmande spår i riktning mot gnosticisomens och svärmarnas åskådning".¹ Nygren tänkte därvid inte bara på den begränsade frågan om kvinnliga präster utan på mycket av den argumentation som förekommit i kyrkomötesdebatten. Icke desto mindre kan man konstatera, att det även då det gäller den begränsade frågan om kvinnliga präster tycks ligga en viss *historisk* sanning i biskop Nygrens ord, ett konstaterande som kan göras alldeles oberoende av hur man själv ställer sig i saksfrågan. Det är nämligen ingen tvekan om att det i äldre tid är uteslutande just i gnostiska och enligt allmänkyrklig bedömning svärmiska rörelser som vi möter kvinnliga präster och därmed besläktade fenomen.

Hos gnostikerna skall enligt kyrkofädernas vittnesbörd ha förekommit profeterande, predikande och sakramentsförvaltande kvinnor. Hos Irenaeus framgår, att en viss gnostisk trollkarl vid namn Markus erbjöd sig att låta kvinnor få del av hans övernaturliga, profetiska gåva och att många lät sig vilseföras av honom.² Även Epiphanius, som var ärkebiskop i Salamis på 300-talet, omnämner, att gnostikern Markus vunnit "enfaldiga kvinnor" för sin mystik.³ Epiphanius omnämner dessutom, att *Marcion*, vilken ju av kyrkofäderna räknas till gnostikerna, utan vidare tillät kvinnor att döpa.⁴ Enligt Tertullianus är "heretikernas" kvinnor så fräcka, att de företar sig att undervisa, disputerar, bedriva exorcism och

eventuellt även att döpa.⁵ Det är en ödets ironi, att den kyrkofader, som gjort detta uttalande, själv kom att ansluta sig till en rörelse, där kvinnorna åtminstone inom vissa grenar av rörelsen tycks ha givits ännu större befogenheter än inom gnosticisomen, nämligen montanismen.

Redan från början spelade kvinnorna en stor roll i montanismen, i det att Montanus vid sin sida hade de båda profetissorna Prisca och Maximilla. Genom Montanus ansågs gudomen tala i första person. "Jag är Fadern, Sonen och Parakleten" kunde Montanus säga. Det i vårt sammanhang intressanta är, att gudomen på samma sätt ansågs tala i första person genom Prisca och Maximilla. De var alltså i detta avseende jämställda med Montanus och ägde ett lika stort uppdrag som han.⁶ Montanisterna går under många olika namn: katafrygierna, quintillianerna och pepuzianerna. Det senare namnet fick de enligt Epiphanius på grund av att de betraktade en ödestad vid namn Pepuza i Mindre Asien som det himmelska Jerusalem. Det är även Epiphanius som lämnar oss upplysningen, att pepuzianerna lät kvinnorna förvalta herde- och prästämbetet.⁷ Pepuzianerna tycks alltså

¹ Allmänna kyrkomötets protokoll, 1958, Nr 4, s. 154.

² Irenaeus, Adv. Haer., I. 13, 2--3.

³ Epiphanius, Panarion, 34.

⁴ Epiphanius, Panarion, 42.

⁵ Tertullianus, De praescript. haeretic., 41, 5.

⁶ Se äv. Lydia Stöcker, Die Frau in der alten Kirche, Tübingen 1907, s. 28 f.

⁷ Epiphanius, Panarion, 49.

icke ha varit främmande för att insätta kvinnor som biskopar och presbyterer.

I priscillianismen, som kallas så efter upphovsmannen spanjoren Priscillianus, död 385, förekom det, att kvinnor uppträdde som lärare vid de konventiklar, som i rörelsen skattades högre än församlings-gudstjänsterna.⁸

Vid flera fornkyrkliga koncilier fattades beslut som utestängde kvinnan från präst-ämbetet. Så beslöts till exempel vid kyrkomötet i Laodicea omkring år 365, att kvinnor ej fick träda fram till altaret,⁹ och vid kyrkomötet i Nîmes 394, att kvinnor icke ägde tillträde till "det levitiska ämbetet", vilket senare beslut torde ha varit föranlett framför allt av priscillianismens utbredning.¹⁰ I can. 99 från ett koncilium, som enligt traditionen skall ha ägt rum i Kartago 398 heter det, att en kvinna, hur lärd och helig hon än är, inte får företa sig att undervisa i en församling av män. I can. 100 fastslås kategoriskt, att en kvinna icke får döpa.¹¹

Den iriska kyrkan skall under sin äldsta tid, ca 440—543, i viss utsträckning ha tillåtit kvinnor att förrätta altartjänst, vilket dock förändrades redan under den närmast följande tidsperioden. I början av 500-talet beklagar sig biskoparna i Armorika över att kvinnor i den bretonska kyrkan tillåtes utdela nattvardsvinet. Vid de galliska synoderna i Epaon 517 och Orléans 533 fattas också beslut mot ordination av kvinnor.¹²

Tydligt är, att man i fornkyrkan i allmänhet tillämpat 1 Kor. 14: 34 på ett betydligt strängare sätt än motståndarna mot kvinnliga präster i våra dagar gör. Enligt Cyrillus av Jerusalem fick kvinnan vid gudstjänsten, om hon t.ex. läste med i en bön, visserligen röra läpparna men däremot icke tala så högt, att hennes röst kunde uppfattas av andras öron, något som Cyrillus hävdar just med hänvisning till 1 Kor. 14: 34.¹³ I en skrift kallad "De 318 fädernas undervisning" möter liknande föreskrifter.¹⁴

I den romerska medeltidskyrkan är kvinnan utestängd från varje slags ordination. Hon är således utestängd ej blott från de s.k. ordines majores (biskops-, präst- och diakonämbetena) utan även från de s.k. or-

dines minores (ostiarie-, lektors-, exorcist-, akolut- och subdiakonämbetena), eftersom även dessa senare ses som steg in emot det fulla ämbetet.¹⁵

⁸ RE 3:e uppl., art. Priscillian.

⁹ C. J. v. Hefe, *Conciliengeschichte*, 2 uppl., Freiburg im Breisgau, 1873 ff. Band I, s. 771. Se äv. Efraim Briem, *Kvinnan och religionen*, Stockholm 1933, s. 79!

¹⁰ "Illud aetiam a quibusdam suggestum est, ut contra apostolicam disciplinam. incognito usque in hoc tempus in ministerium feminae nescio quo loco leviticum videantur adsumptae; quod quidem, quia indecens est, non admittit ecclesiastica disciplina; et contra rationem facta talis ordinatio destruat (lege: destruat): providendum, ne quis sibi hoc ultra praesumat." Cit. efter Hefe, a.a., II, s. 62. Liknande beslut, riktade mot priscillianismen, fattades i Toledo 398 och Orange 441. Se härtill art. Diakonissen i RE 3:e uppl.!

¹¹ Hefe, a.a., II, s. 76. Det är numera omstritt, huruvida nämnda koncilium överhuvudtaget ägt rum eller om till äventyrs dess canones endast är att beteckna som statuta ecclesiae antiqua i största allmänhet. Se härtill Hefe, a.a., II, s. 68. Till can. 100 kan jämföras hur det i de apostoliska konstitutionerna 3, 9 i kraftiga ordalag fördömes, att kvinnor förrättar dop: "Περὶ δὲ τοῦ γυναικῶς βαπτίζεῖν γυναικῶν ὑμῖν ὅτι κίνδυνος οὐ μικρὸς ταῖς τοῦτο ἐπιχειροῦσαι· διὸ οὐ συμβουλευόμεν' ἐπιφαλὲς γάρ, μᾶλλον δὲ παράνομον καὶ ἀσεβές." ¹² Art. Diakonissen i RE, 3:e uppl. Se äv. art. Frau II samt Frauenämter i RGG, 1:a uppl., samt Stöcker, a.a., s. 17.

¹³ Cyrillus av Jerusalem, *Proceatechesis*, Migne Patr. gr. Bd. XXXIII s. 356: "Virginum porro conventus sic collectus esto, ut psallat vel legat. sed tacite, ita ut labia quidem loquantur, vox autem ad alienas aures non perveniat. 'Mulieri enim loqui in ecclesia non permitto.'" Cit. efter Kathi Meyer, *Der chorische Gesang der Frauen*, Mittenwald 1917, s. 10. Se äv. Briem, a.a., s. 78—79!

¹⁴ Didascalia CCCXVIII Patrum pag. 18: "γυναῖξὶ παραγγέλλεσθαι ἐν ἐκκλησίᾳ . . . μήτε συμπύλλειν μήτε συνοπακοῦειν." Cit. efter Kathi Meyer, a.a., s. 10. Angående inställningen i fornkyrkan, se även art. Frau i RAC, som utförligt behandlar såväl kvinnans uppgifter i församlingen som kvinnosynen i allmänhet.

¹⁵ Ännu i denna dag är den romerska kyrkan som bekant främmande inte bara för kvinnliga präster utan även för kvinnligt diakonat. Ordines minores är numera ersatta av två lekmannatjänster, vars innehavare kallas lektor resp. akolut, men även dessa tjänster är förbehållna män. "Institutio Lectoris et Acolythi, iuxta venerabilem traditionem Ecclesiae, viris reservatur" heter det i Ministeria quaedam 1972 (Acta Apostolicae Sedis, Nr 8, 1972). I Codex Iuris Canonici utestängs kvinnan ej blott från ordination (CIC, can. 968, § 1: "Sacram ordi-

Liksom det i fornkyrkan endast är i sekteriska rörelser som vi möter kvinnliga präster, så gäller samma sak under medeltiden. Katharerna, från vilka namnet kättare som bekant kommer, anklagade framför allt den katolska kyrkan för att inte ha något kvinnligt diakonat. Själva hade de diakonissor, som insattes i sitt ämbete genom handpåläggning.¹⁶ Valdenserna hade kvinnliga predikanter,¹⁷ och detsamma skall ha varit fallet med lollarderna.¹⁸

Låt oss, innan vi lämnar medeltiden, se något på, hur man i den medeltida traditionen argumenterar mot att kvinnor ges prästerliga befogenheter. Vi går därvid till Thomas av Aquino. I en särskild artikel i Thomas' *Summa theologica* behandlas frågan, om en kvinna får predika, i en annan om en kvinna kan ordineras och i en tredje om kvinnor får döpa.

Med flera argument avvisar Thomas kvinnliga predikanter: 1. Kvinnor förbjöds att predika i 1 Kor. 14: 34 och 1 Tim. 2: 12. 2. Kvinnan skall enligt Gen. 3 underordna sig mannen, och det passar sig inte för en som befinner sig i underordnad ställning att predika offentligt. (I ST I Q XCVI a. 3 o 4 framgår det, att Thomas räknar med över- och underordning redan före syndafallet samtidigt som han framhåller, att det då icke var fråga om något trälaktigt förhållande.) 3. Köttsliga begärelser skulle kunna uppväckas hos männen, om kvinnor predikade. 4. I allmänhet har inte kvinnor ett sådant förstånd, att de kan undervisa offentligt. Den skillnad mellan man och kvinna som framhålles i detta fjärde argument bortfaller dock enligt Thomas vid direkta gudomliga uppenbarelser, då det blir fråga om profetia i stället för predikan. Profeterande räknar Thomas i anslutning till 1 Kor. 11 som tillåtet för kvinnor.¹⁹

Ordination av kvinnor är enligt Thomas ej blott otillåten utan även ogiltig, dvs. om den som ordineras är en kvinna, så är ordinationens sakrament överhuvudtaget icke för handen. Detta motiveras av Thomas sålunda: eftersom det kvinnliga könet icke kan symbolisera och återspegla någon "eminsgrad" utan har en underordnad ställning (*statum subjectionis*), kan hon icke

motta ordinationens sakrament.²⁰ Inom parentes kan nämnas, att detta argument hos Thomas i troskongregationens kommentar till den påvliga deklARATIONEN om kvinnan och ämbetet 1976 räknas till de medeltida argument mot ordination av kvinnor som man upplever det svårt att i dagsläget använda sig av.

Medan kvinnan är utestängd från predikoämbete och ordination, är det däremot enligt Thomas tillåtet för kvinnan att i nödfall förrätta dop. Det i sammanhanget aktuella beslutet vid Kartagomötet 398 tolkar Thomas endast som ett förbud för kvinnan att i ordinära fall fungera som dopförrättare. Om det finns tillgång till manlig dopförrättare, är det otillåtet för kvinnan att döpa. Skulle en kvinna överskrida sina befogenheter och döpa, trots att det inte är av nöden, att hon gör det, blir dock dopet inte fördensskull ogiltigt.²¹

Då vi kommer till reformationen, måste vi först konstatera, att vissa av de tankar om ordination av kvinnor, som vi mött t.ex. hos Thomas av Aquino, är helt omöjliga att förena med luthersk uppfattning. Eftersom Luther inte betraktar ordinationen som ett sakrament eller överhuvudtaget som något som existerar "iure divino" blir det för honom helt irrelevant att fråga, huruvida ordination av kvinnor är giltig eller ogiltig. Att vara präst är för Luther detsamma som

nationem valide recipit solus vir baptizatus;") utan även t.ex. från att ministrera vid mässan, dock med det undantaget, att hon kan tänkas få ministrera, då ingen man är närvarande, varvid hon dock under inga förhållanden får träda fram till altaret (CIC, can. 813, § 2: "Minister Missae inserviens ne sit mulier, nisi, deficiente viro, iusta de causa, eaque lege ut mulier ex longiquo respondeat nec ullo pacto ad altare accedat.").

¹⁶ Art. Diakonissen i RE 3:e uppl. Artikelförfattaren i RE hänvisar på denna punkt till I v. Döllinger, Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters, Erster Teil, München 1890, s. 186, 203 f. Se även RGG, 1:a uppl., art. Frau II.

¹⁷ RGG, 1:a uppl., art. Frau II. Se äv. artikeln Die Frau und die mittelalterliche Häresie av Eleanor McLaughlin i tidskriften Concilium, nr 1, 1976.

¹⁸ The Catholic Encyclopedia, art. Woman.

¹⁹ ST, 2,2., Q 177, a. 2.

²⁰ ST, 3, Q 39, a. 1.

²¹ ST, 3, Q 67, a. 4.

att utöva vissa funktioner: predika och förvalta sakramenten. Den tanke som man numera ofta möter bland motståndare mot kvinnliga präster och som går ut på, att dessa i själva verket inte *är* några präster, att ordinationen "inte har bitit på dem", som det brukar heta, är således oförenlig med luthersk ämbetsuppfattning. Ännu mera främmande för luthersk uppfattning är det givetvis när man går så långt, att man underkänner de kvinnliga prästernas ämbetshandlingar, så att man t.ex. hävdar, att nattvarden inte är någon nattvard, om den förvaltas av en kvinna. Ett sådant resonemang röjer en romersk syn, enligt vilken för det första nattvarden inte är nattvard, om den inte förvaltas av en prästvigd person, och för det andra prästvigningen betraktas som ett sakrament, som är ogiltigt, när det är en kvinna som ordinerar. Enligt luthersk uppfattning blir det, som vi redan sett, helt irrelevant att fråga, om prästvigningen är giltig eller ogiltig, eftersom den icke betraktas som ett sakrament utan som en mänsklig ordning, genom vilken man får tillträde till att utöva vissa funktioner. Eftersom ordinationen är en mänsklig ordning, är det också helt otänkbart för Luther att låta de prästerliga funktionernas giltighet vara beroende av ordination överhuvudtaget. Det finns klara uttalanden av Luther om att även en lekman *kan* förrätta nattvard.²² Det är *ordningen* som kräver, att så inte utan vidare skall ske. Hur långt bort man ibland kommit från luthersk åskådning bland motståndarna mot kvinnliga präster framgår därav, att man t.o.m. ibland tillåter kvinnor att hålla betraktelser vid offentliga gudstjänster samtidigt som man motsätter sig ordination av kvinnor. Detta visar, att man inte fäster den avgörande vikten vid funktionerna utan vid själva ordinationen, som enligt Luther endast är en mänsklig ordning. Härmed har man också tagit ställning i en helt annan fråga än den Paulus behandlar i 1 Kor. 14, där det ju inte finns den ringaste antydning om, att de kvinnor, som Paulus förbjuder att yttra sig i församlingen, skulle ha varit prästvigda.

Även om det, som vi nu sett, är irrelevant att i luthersk teologi fråga, om prästvigning

av kvinnor är giltig eller ogiltig och om de kvinnliga prästernas ämbetshandlingar är giltiga eller ogiltiga, är det givetvis fullt möjligt att ställa frågan, om det är tillåtet eller otillåtet för en kvinna enligt Luther att utöva de funktioner, som tillhör präst-ämbetet och vari präst-ämbetet enligt luthersk uppfattning egentligen består. I den statliga utredning som kom år 1950 om kvinnans behörighet till prästerlig tjänst har Ragnar Askmark skrivit ett avsnitt om Luthers inställning i frågan. Den utförligaste inventering som gjorts av lutheruttalanden, som berör frågan om kvinnliga präster, har vi annars, så vitt jag vet, i den strängt konfessionella tidskriften *Lutherische Rundblick* nr 3 1973, där vi återfinner en artikel av Hans Kirsten över ämnet "Luther und die Frauenordination". Sammanlagt 10 ställen hos Luther har förtecknats i denna artikel, på vilka Luther enligt författaren gör uttalanden, som direkt berör frågan om kvinnliga präster.²³ Särskilt instruktiva är WA 10 III, 171 och WA 50,

²² Se t.ex. WA 6, 566, 26—28 (De capt.): "Esto itaque certus et sese agnoscat quicumque se Christianum esse cognoverit, omnes nos aequaliter esse sacerdotes, hoc est, eandem in verbo et sacramento quocumque habere potestatem . . ." Jfr äv. WA 6, 407, 34—39 (An den christl. Adel): "Wen ein heufflin fromer Christen leyten wurden gefangen unnd in ein wusteney gesetzt, die nit bey sich hetten einen geweyheten priester von einem Bischoff, unnd wurden alda der sachen eynisz, erweleten eynen unter yhn, er were ehlich odder nit, und befihlen ym das ampt zu teuffen, mesz halten, absolvieren und predigenn, der wer warhafftig ein priester . . ." Särskilt tydligt uttrycker sig Luther i De instituendis ministris Ecclesiae 1523, då han till de "sacerdotalia officia", som tillhör det allmänna prästadömet, räknar "docere, praedicare annunciareque verbum dei, baptisare, consecrare seu Eucharistiam ministrare, ligare et solvere peccata, orare pro aliis, sacrificare et iudicare de omnium doctrinis et spiritibus" (WA 12, 180, 1—4). Se även Per Erik Persson, *Kyrkans ämbete som Kristus-representation*, Lund 1961, s. 296.

²³ Ställena är följande: WA 8, 251, 23; WA 8, 497; WA 10 III, 171; WA 12, 308; WA 26, 46 f.; WA 30 III, 523 ff.; WA 50, 633; WA TR 3, 3813; WA TR 5, 5210; WA TR 6, 6657 (skall vara 6567!). Om vi kompletterar denna förteckning med WA 8, 498; WA 12, 309 samt WA 17 II, 347, så torde vi ha så gott som alla viktiga ställen medtagna, på vilka Luther gör uttalanden som har direkt relevans för frågan om kvinnliga präster.

633. På det förra stället heter det, återgivet efter den översättning som finns i SOU 1950: 48: "Om papisterna förhålla oss 1 Kor. 14, 34: Kvinnan tige i församlingen och med detta ord som stöd påstå, att predikandet ej kan vara gemensamt för alla kristna, eftersom kvinnorna förvägras det, så svarar jag: Man låter icke stumma predika, eller de som på annat sätt äro förhindrade eller oskickliga. Ty ehuru väl var och en har makt att predika, så skall dock blott den brukas till predikandet, som är skickligare därtill än de andra. För denne skola de andra vika och ge honom rum, på det att ära, tukt och ordning skall hållas. Ty så bjuder Paulus Timotheus: Denne skall låta dem predika Guds ord, som äro skickliga därtill och kunna lära och undervisa de andra. Ty för predikandet kräves en god stämning, ett gott uttal, ett gott minne och andra naturliga gåvor. Den som ej har dessa, han tige stilla, som billigt är, och låte en annan tala. Alltså förbjuder Paulus kvinnorna att predika offentligen, där män finnas, vilka äro skickade att tala, på det att ära och tukt skall hållas. Ty en man är mycket mera skapad till att tala och mera skickad därtill." I WA 50, 633 heter det: "Denn solch unterscheid auch die natur und Gottes Creatur gibt, das weiber (viel weniger Kinder oder Narren) kein Regiment haben koennen, noch sollen, *wie die erfahrung gibt* (kurs. här) und Mose Gen. 3. spricht: 'du solt dem Man unterthan sein', das Evangelion aber solch natuerlich recht nicht aufhebt, sondern besteligt als Gottes ordnung und geschepffe."

Huvudsakligen två argument är det som Luther har mot kvinnliga predikanter: 1. Det skulle strida mot kvinnans underordning under mannen, om hon undervisade offentligt. 2. Mannen är av naturen mera skickad för uppgiften att predika.²⁴ Att budet om kvinnans tiggande i församlingen är grundat i själva skapelseordningen är anledningen till att Luther låter detta bud till skillnad från vissa andra bud och föreskrifter i Nya Testamentet äga förblivande giltighet. Han talar som vi sett i sammanhanget om naturlig rätt och säger, att det även är erfarenheten som ger vid handen,

att kvinnan ej skall ha något "regemente". Tillspetsat men sakligt fullt adekvat kan man alltså säga, att budet om kvinnans tiggande i församlingen tillhör den naturliga lag, som enligt Luther även hedningarna har kunskap om. Även om inget bud om kvinnans tiggande stod i Bibeln, skulle man således enligt Luther ändå kunna begripa, att hon skall göra det. Erfarenheten och sunda förnuftet säger det.

Även om det enligt Luther är förbjudet för en kvinna på grund av naturlig rätt att predika, är han dock mycket noga med att framhålla, att det s.k. allmänna prästadömet, som ju på ett sätt för Luther är det enda verkliga prästadömet i den kristna församlingen, tillhör alla troende. Principiellt åvilar predikouppdraget enligt Luther hela det allmänna prästadömet, eftersom det enligt 1 Petr. 2 fått i uppdrag att "förkunna Guds väldiga gärningar". Det är ordningen som kräver, att blott somliga skall predika offentligt och då givetvis de som är mest lämpliga till det. Det är intressant att lägga märke till, att lutheranerna på grund av läran om det allmänna prästadömet från katolskt håll anklagades för pepuzianism.²⁵

Det är ju självklart, att den argumentation mot kvinnliga präster, som vi möter hos Luther, om man vill tillämpa den, kommer att drabba inte bara företeelsen kvinnliga präster utan i viss mån kvinnoemancipationen över huvud taget. Om kvinnan av naturen är olämplig till präst, vore det ju egendomligt, om det icke funnes även andra uppgifter som hon vore olämplig till. Att Luther aldrig såg frågan om kvinnliga präster som en isolerad fråga, vilket ju många motståndare till kvinnliga präster nuförtiden vill göra, i det att de ofta framhåller, att de bejaktar kvinnoemancipationen och på allt sätt har en modern kvinnoemancipation som de för sitt samvetes skull nödgas ta avstånd från kvinnliga präster, framgår bland annat därav, att Luther precis som han tar avstånd från kvinnliga präster också tar avstånd från kvinnor som statsöverhuvud och regenter. Kvinnan är enligt Lu-

²⁴ Angående Luthers inställning, se äv. Briem, a.a., s. 83 f.

²⁵ Gerhard, Loci. 1885. V, s. 462.

ther oduglig att regera såväl i det världsliga som i det andliga regementet.²⁶

Liksom vi funnit, att man i fornkyrkan tillämpade budet om kvinnans tigande i gudstjänsten på ett strängare sätt än det nu-förtiden vanliga, så tycks även Luther ha gjort det, ej blott på det sätt som vi redan sett, att han sätter budet i samband med kvinnans ställning även i samhällslivet, utan även så, att han låter det vara männen förbehållet inte bara att predika utan även att bedja offentligt, varvid dock undantag göres för instämmande i gemensam bön och psalmsång.²⁷

I de lutherska bekännelseskriterierna beröres inte frågan om kvinnliga präster direkt. De ställen i bekännelseskriterierna som har störst relevans för frågan torde väl vara de partier i den 28:e artikeln i Augustana resp. Apologin, som handlar om friheten från människostadgar och där det framhålls, att även vissa påbud i Nya testamentet varit giltiga blott till en tid.²⁸

Då man vid Uppsala möte 1593 fastställde Svenska kyrkans bekännelse, antog man som bekant inte hela Konkordieboken som bekännelseskrift utan endast de tre gammalkyrkliga trosbekännelserna samt Augsburgska bekännelsen. Dessutom sade man sig vilja hålla sig till den religion som varit i Sverige under ärkebiskop Laurentius Petris tid och som kommer till uttryck i hans kyrkoordning. Även trosinnehållet i 1571 års KO kan därmed sägas tillhöra Svenska kyrkans bekännelse. I LP:s KO omnämnes faktiskt budet om kvinnans tigande i församlingen. LP räknar i inledningen till sin kyrkoordning budet om kvinnans tigande i församlingen till "ordningar som gå på höffueligheet, ährligheet och tilbörlich tucht vthi een Christeligh samqwemd, ther Guddomliga saker haffuas för hender". Till samma grupp av ordningar räknar han också, att en man icke skall bedja i församlingen annat än med bart huvud, en kvinna icke annat än med betäckt huvud, likaledes att man skall komma i tid till kyrkan, hålla sig stilla där etc. Sedan ett stort antal sådana föreskrifter blivit omnämnda och deras värde betonat, heter det: "Allenast bliffuer ibland the Christna then frijheten,

att the thessa stadgar med itt gott samwett kunna hålla, laga och wandla effter lägenheten, och icke äro til them så bundne, som Judarna til theras Leuiteska stadgar bundne woro. Doch skal sådana förwandling icke skee effter huars manz hoffuud eller aff förwetenheet j oträngdo måle, såsom en part lettferdige Swermare förwandla theras Kyrkoordningar nästan hwart månade moot, vtan ther lägenheten så kräffuer, skal thet skee wel betenckt aff them som ther til kunna wara best betroodde." I skriften Om kyrkiostadgar och ceremonier 1566, som innehåller ett liknande stycke som det nu anförda, heter det t.o.m., att en kristen begår en icke så ringa synd, om han anser ifrågavarande kyrkobruk nödvändiga.²⁹ Till att börja med synes det ju härmed vara helt klart, att budet om kvinnans tigande i församlingen enligt Svenska kyrkans bekännelse är ett bud som kan förändras "effter lägenheten". Man bör dock enligt min mening icke dra alltför vittgående slutsatser av det som Laurentius Petri skriver.³⁰ Vad man med säkerhet kan fastslå är, att Laurentius Petri icke betraktar budet om kvinnans tigande i församlingen som något slags oföränderlig ceremoniallag, som vi är skyldiga att iakttas utan att egentligen förstå varför,

²⁶ "Hoc tamen non possunt, ut administrent virilia officia, ut doceant, ut regant etc." WA 42, 151. "... viro subesse debet, dem man stehet die obrigkeit zcu in omnibus quae sunt huius vitae. ... Tentant quidem stultae foeminae viris non subesse, sed civitates et regiones gubernare non possunt ..." WA 14, 141. Jfr detta t.ex. med hur tidningen Kyrka och Folk ivrigt gått in för kvinnlig tronföljd och hävdad, att det är viktigt för motståndare till kvinnliga präster att göra detta just för att demonstrera, att man icke har en reaktionär syn på kvinnan!

²⁷ "... sie sols wort nicht furen unter den leuten, abstinere a docendo, orando in publico ..." WA 26, 46. "Aber jnn der Gemeinde odder Kirchen, da das predigampt ist, sollen sie schweigen und nicht predigen, Sonst muegen sie wol mit beten, singen, loben und Amen sprechen und da heimen lesen und sich unternander leren, vermanen, troesten, auch die schriefft auslegen, das beste sie jmer koennen." WA 30 III, 524.

²⁸ Aug. XXVIII, 53—66; Ap. XXVIII: 16.

²⁹ Laurentius Petri, a.a., 1566, s. 21—22.

³⁰ Tolkningen av LP:s KO på denna punkt diskuterades vid kyrkomötet 1958. Allm. kyrkomötets protokoll 1958, Nr 4, s. 22—23, 133—34.

utan att han betraktar det som ett bud som vi har för kärlekens och fridens skull eller som han själv säger ett bud som tillhör "ordningar som gå på höffueligheet, ährlichheet och tilbörlich tucht vthi een Christeligh samqwemd, ther Guddomliga saker haffuas för hender". I och med att budet icke är en omotiverad ceremoniallag utan en föreskrift med bakomliggande syfte är budet i princip föränderligt för den händelse de bakomliggande syftena och motiven, ytterst sett kärleken (LP framhåller också i sammanhanget att en kristen i den mån han är förnyad är sig själv lag nog), bättre skulle tillgodoses på annat sätt. Därmed är emellertid inget sagt om hur pass föränderligt budet i praktiken är. Laurentius Petri nämner, som vi redan sett, i sammanhanget ordningar, som det svårligen skulle vara motiverat att någonsin ändra på, som t.ex. att det skall vara tyst och lugnt i kyrkan under gudstjänsten. Även ordningen att "barn skola döpas så wel som gammalt folk" räknar Laurentius Petri faktiskt till samma grupp av ordningar. Detta är givetvis en ordning som det endast i extraordnåna fall skulle kunna bli fråga om att ändra. LP säger också, att det är en ordning som "the galne widderdöpare" vänder sig mot.

Eftersom det ibland sägs, att det skulle vara uttryck för en reformert bibelsyn, om man anser 1 Kor. 14: 34 vara förpliktande,³¹ är det av stort intresse att undersöka vad Calvin säger om nämnda bibelställe. Det är när Calvin i *Institutio* behandlar de kristnas frihet från människostadgar och i samband därmed kommer in på vissa kyrkoordningföreskrifter som han också tar upp 1 Kor. 14: 34.³² De kyrkliga ordningarna kan alla enligt Calvin subsumeras under det som sägs i 1 Kor. 14: 40 om att allt vid församlingens gudstjänster skall tillgå ärbart och ordentligt. Till de seder som hänför sig till ärbarten räknar Calvin sådant som är uttryck för vördnad inför det heliga, t.ex. knäböjande. Även en sådan sak som att kvinnorna, när de skall uppträda offentligt, betäcker sina huvuden räknas till ärbartssederna. Till de bruk, som närmast kan subsumeras under ordningen, räknar Calvin bl.a., att

man har bestämda gudstjänsttider, att man låter stillhet och tystnad råda under predikan etc. Det är till denna andra grupp av kyrkliga seder som Calvin hänför kvinnans tigande i församlingen. Det intressanta är nu, att Calvin hävdar en minst lika stor frihet i förhållande till de kyrkliga ordningarna som vi sett Laurentius Petri göra. Det som på ett förblivande sätt är förpliktande är enligt Calvin kravet på ärbart och ordning. Däremot räknar han med, att denna ärbart och ordning kan ta sig olika uttryck i olika tider och situationer. En sådan sak som knäfall är på ett sätt enligt Calvin en mänsklig ordning, men den kan på samma gång sägas vara en gudomlig ordning, nämligen i den mån som den är uttryck för den i 1 Kor. 14: 40 påbjudna ärbarten. Herren har inte velat ge oss några detaljerade yttre föreskrifter, eftersom han förutsåg, att de yttre ordningarna var avhängiga av tidsomständigheter och att en och samma form inte var passande för alla tider. Det är därför enligt Calvin till de allmänna föreskrifterna vi har att hålla oss och vid utformandet av mer detaljerade ordningar ta hänsyn till vad som passar i ett särskilt folk vid en särskild tid. Många ordningar måste därför efter hand ändras och avskaffas samt nya skapas, varvid det ytterst normgivande skall vara kärleken. Eller skulle religionen bestå i kvinnans huvudduk, frågar Calvin, så att det skulle vara en synd, om hon gick ut med obetäckt huvud? Eller skulle budet om kvinnans tigande i församlingen vara ett heligt bud, som man inte skulle kunna åsidosätta, utan att begå en svår synd? Nej, ingalunda, svarar han. Det finns tillfällen, då det åligger kvinnan att tala minst lika mycket som att tåga. Vi ser alltså, att den frihets- och föränderlighetsprincip, som av Laurentius Petri tillämpas på de ordningar som går ut på hövskhet och ordning, av Calvin tillämpas explicit just på budet om kvinnans tigande i församlingen. Vid en jämförelse mellan Calvin och

³¹ Se t.ex. intervjun med Per Erik Persson i *Dagens Nyheter* 1 dec. 1977, s. 24, i vilken Persson hävdar, att motståndarna till kvinnliga präster står i traditionen från Calvin.

³² *Inst.*, IV, 10: 27—32.

Luther måste man således konstatera, att det är Luther som har de "strängaste" uttalandena om 1 Kor. 14: 34.

Samtidigt som Calvin kan uttala sig om 1 Kor. 14: 34 på det liberala sätt som vi nu sett, måste vi konstatera, att Calvin i ett sammanhang vill tillämpa nämnda bibelställe mycket strängt, nämligen i samband med dopet. Inom den katolska kyrkan tillät man, som vi sett hos Thomas av Aquino, kvinnor att förrätta nöddop. Calvin betraktar nöddop överhuvudtaget som ett oskick, antingen det utförs av man eller kvinna, vilket hör samman med att han icke betraktar dopet som nödvändigt till saligheten på samma sätt som man gör inom katolsk och luthersk teologi (vilket dock inte innebär att den lutherska uppfattningen på denna punkt skulle vara exakt densamma som den katolska). Joh. 3: 5 anses t.ex. av Calvin inte syfta på dopet.³³ Då Calvin argumenterar mot nöddop överhuvudtaget är det emellertid inte minst kvinnliga dopförrättare som han tar avstånd från.³⁴ Han drar sig inte för att beteckna dem som tillåter kvinnor att förrätta nöddop som marcioniter, då ju Marcion, som vi sett, av Epiphanius uppges ha givit kvinnor befogenhet att döpa. Kartagomötets beslut 398 mot kvinnliga dopförrättare tolkar han till skillnad från Thomas av Aquino som ett totalförbud för kvinnor att döpa. Det gammaltestamentliga ställe, som man anfört som stöd för att låta kvinnor förrätta nöddop, nämligen 2 Mos. 4: 25, ger enligt Calvin inget sådant stöd. Sippora gjorde enligt Calvin något otillåtet och var en dåraktig kvinna, då hon vid det i nämnda bibelställe omtalade tillfället förrättade omskärelse. Hon gjorde det ju, påpekar han, t.o.m. i närvaro av sin man, som inte var vilken man som helst utan Mose, Guds förnämste profet, som var så stor, att ingen större någonsin uppstått i Israel.

I *Confessio Fidei Scotiae* 1560 (Cap. 22) riktas en skarp anklagelse mot papisterna, som tillåter kvinnor att förrätta dop, vilken anklagelse beledsagas av en hänvisning till förbudet för kvinnor att vara lärare i församlingen.³⁵

I den lutherska ortodoxin på 1600-talet

anges ungefär samma skäl mot kvinnliga präster som hos Luther själv. Hos Johann Gerhard heter det t.ex., att det är förbjudet för kvinnan att predika, eftersom kvinnan skall underordna sig mannen, eftersom det inte passar sig för en kvinna att predika, då hon bör vara försynt och ödmjuk, eftersom mannen har ett bättre förstånd och omdöme än kvinnan, eftersom kvinnorna överhuvudtaget bör lägga band på sin pratsjuka osv.³⁶ Samtidigt menar Gerhard, att de i 1 Kor. 14: 34 och 1 Tim. 2: 12 avsedda kvinnorna var av ett alldeles speciellt slag, nämligen sådana som ville undervisa utan att ha tillräckliga kunskaper, vilket han menar framgå av 1 Kor. 14: 35 och 1 Tim. 2: 11.³⁷

I likhet med den katolska traditionen menar Gerhard, att det är kvinnor tillåtet att i nödfall, då ingen man är närvarande, förrätta dop. (Då Sippora omskar sin son var visserligen Mose närvarande, men han var enligt Gerhard att jämställa med en frånvarande, eftersom han genom dödlig sjukdom var försvagad till krafterna.) Gerhard menar i likhet med Thomas, att Kartagomötets beslut endast utestänger kvinnor från att i ordinära fall döpa samt att det var detta Marcion hade tillåtit dem att göra.³⁸

En av de mest betydande teologerna vid sidan om Gerhard i den tidiga ortodoxin, Aegidius Hunnius, har författat en kommentar till 1 Kor. I anslutning till 1 Kor. 14: 34 heter det i denna kommentar: "Quia Paulus ordinem attigit obseruandum in Ecclesia Corinthiaca, idcirco et hoc meminisse voluit, vt viri prophetent, non mulieres, et

³³ Inst., IV, 16: 25—26.

³⁴ Inst., IV, 15: 20—22.

³⁵ I den kommentar av troskongregationen, som beledsagar den påvliga deklarationen om kvinnliga präster, omnämnes denna utsaga i *Confessio Fidei Scotiae* som ett belägg för att protestantismen beträtt en helt ny väg genom att öppna prästämbetet för kvinnor, så att det nu blivit den romerska kyrkans sak att påminna protestantismen om 1 Kor. 14: 34.

³⁶ Gerhard, *Loci*, 1885, VI, s. 125.

³⁷ Gerhard, *Ausführliche schriftmässige Erklärung der beiden Artikel von der heiligen Taufe und dem heiligen Abendmahl* (Nach der Original-Ausgabe von 1610), Berlin, 1868, s. 19—22.

³⁸ Gerhard, *Loci*, 1885, IV, s. 275—278, V s. 462. Se även Gerhard, a.a., 1868, s. 19—22.

virī loquantur linguis, non mulieres. Equidem in psallendis canticis licet eis accinere, non autem licet eis auctoritatem sibi sumere concionandi et docendi in publico conuentu.”³⁹ Vi kan lägga märke till, hur Hunnius här i likhet med vad vi funnit både i fornkyrkan och hos Luther tillämpar talförbudet på ett betydligt mera konsekvent sätt än vad som i allmänhet sker i nutiden. Kvinnan får i församlingen varken predika, undervisa, profetera eller tala i tungor. Liksom Luther gör dock Hunnius ett undantag för instämmande i allmän psalmsång. Vad som sägs om profeterande kvinnor i 1 Kor. 11 utlägges av Hunnius så, att det syftar på undantagsfall, då den helige Ande på ett påtagligt sätt ger till känna, att det är hans vilja, att även en kvinna skall profetera.⁴⁰

Luther uttrycker på ett ställe sin förvåning över, att svärmeandarna inte går så långt i sitt svärmeri, att de låter kvinnor predika.⁴¹ Det blev också i en riktning, som har klar släktskap med reformationstidens svärmeandar, som fenomenet kvinnliga präster kom att dyka upp inom protestantismen, nämligen kväkarrörelsen.⁴² 1677 uppstod en stor schism bland kväkarna, i det att Georg Fox m.fl. särskilt i London bosatta kväkare hävdade, att kvinnorna hade befogenhet att hålla sammankomster, vilket bestreds av andra. Schismen blev så häftig, att man t.o.m. exkommunicerade varandra.⁴³ Enligt de kväkare, som yrkade på, att även kvinnor skulle ha rätt att predika gällde 1 Kor. 14: 34 och 1 Tim. 2: 12 endast störande pladder. Varje sann kristen var en predikant. Den enda legitimation en predikant behövde var Andens kraft. Dock blev det aldrig särskilt vanligt bland kväkarna med kvinnliga predikanter.⁴⁴

I slutet av 1800-talet möter vi kvinnliga

predikanter inom metodismen men framför allt i dess dotterorganisation Frälsnings-

sed etiam in mulieres, vt loquerentur linguis et prophetarent.” Hunnius, a.a., s. 232—33. I allmänhet ser man som bekant numera förhållandet mellan 1 Kor. 11 och talförbudet i 1 Kor. 14 så, att det är den ordinära predikan som förbehålles männen, medan det är tillåtet för en kvinna att på direkt gudomligt uppdrag och gudomligt diktagen tala i församlingen. Det är denna tolkning vi mött även hos Thomas av Aquino. Gentemot denna exege, som nu är den helt förhärskande och som återfinnes även i den påvliga deklarationen om kvinnliga präster, kan enligt min mening anföras, att den ej tar tillbörlig hänsyn till kontexten. Vad Paulus framför allt avhandlat i 1 Kor. 14 är profetia och tungotal, och allt tyder därför enligt min mening på, att talförbudet i v. 34 innebär ett *totalförbud* för kvinnan att tala i församlingen vare sig i form av tungotal, profetia eller ställande av frågor. Denna tolkning betraktar även Hugo Odeberg i sin korintiebrevskommentar som den rimligaste. Förhållandet till 1 Kor. 11 ser Odeberg så, att det som sägs i kap. 14 är en regel för kvinnans uppträdande i den öppna, för alla tillgängliga församlingsgudstjänsten (év ἐκκλησίᾳ), medan det som sägs om profeterande kvinnor i 1 Kor. 11 hänförs sig till interna sammankomster. ”Dessa båda uttalanden torde lättast kunna förenas med varandra genom antagandet, att det var i den offentliga, för allmänheten tillgängliga gudstjänsten, som kvinnorna enligt Paulus vore förhindrade att framträda, under det att det för det invigda brödraskapet reserverade mysteriet jämväl tillät kvinnor att yttra sig i bön och profetia, dvs. när Anden genom sina gåvor bestämt visade, att kvinnan hade en uppgift att fylla till församlingens uppbyggelse. . . . Det är . . . skamligt och förbudet för henne att uppträda, vare sig som profeterande, tungotalande eller ens frågande 'i församling'. Med detta uttryck 'i församling' torde Paulus alltså ha menat den öppna församlingen, den reglementerade, även för utomstående tillgängliga gudstjänsten.” Odeberg, Pauli brev till korintierna, 2 uppl., 1953, s. 166, 218.

³⁹ WA 30 III, 524.

⁴⁰ Jfr härtill äv. Briem, a.a., s. 85 f.

⁴¹ Walch, Einleitung in die Religionsstreitigkeiten, Welche sonderlich ausser der Evangelisch-Lutherischen Kirche entstanden, Vol. IV, 1736, s. 770.

⁴² Gottfrid Arnold, Unpartheyische Kirchen und Ketzergeschichte, 1699, s. 702. Ur en av kväkarnas skrifter citeras på nämnda ställe: ”Es wird der freyen gabe Gottes überlassen einigen zu erwehlen welchen er hiezu bequem zu seyn achtet er sey reich oder arm Herr oder knecht ja mann oder weib und diese die dergestalt beruffen sind machen das Evangelium wahr in dem sie in der Krafft und dem Heiligen Geist predigen.”

³⁹ Aeg. Hunnius, Opera latina, IV, 1606, s. 258.

⁴⁰ ”Quod autem Apostolus etiam mulieribus illam prophetandi facultatem concedit, non pugnat ipse secum, quia alibi scribit, *mulieri se non permittere, vt doceat in Ecclesia*. Sicut enim ordinarie non nisi viris publice prophetare seu scripturas interpretari permittitur: sic quod hic de faeminis prophetantibus habetur, plane fuit extraordinarium quid, ad eorum temporum rationes congruens, vbi Spiritus Sanctus visibiliber illa bebatur non in viros solum,

armén.⁴⁵ Catherine Booth har t.o.m. författat en liten skrift, som även översattes till svenska, om kvinnans rätt att predika evangelium, vari hon hävdar, att det alls icke behöver vara okvinnligt att predika, samt dessutom utförligt argumenterar för, att varken 1 Kor. 14: 34 eller 1 Tim. 2: 12 innebär något predikoförbud för kvinnan. Ordet "λαλειν" på det förnämnda stället syftar enligt fru Booth på störande prat och disputerande. 1 Tim. 2: 12 syftar, vilket enligt fru Booth framgår av kontexten, endast på ett befallande och härsklystet lärande, varigenom kvinnan söker tillvälla sig myndighet över mannen.⁴⁶

Då den statliga utredningen 1950 relativt utförligt redogör för utvecklingen inom olika kyrkosamfund under 1900-talet, är det inte meningsfullt att här redogöra för denna utveckling. Avslutningsvis vill jag dock gärna med två exempel peka på, hur det kunde förekomma, att man, även då man vid början av detta sekel motsatte sig kvinnliga predikanter, tillämpade 1 Kor. 14: 34 på ett betydligt strängare sätt än det nuförtiden vanliga och dessutom på gammallutherskt vis lät frågan om kvinnans predikorrätt höra samman med kvinnans ställning överhuvudtaget.

Hur pass strängt och konsekvent det kunde förekomma, att man tillämpade budet om kvinnans tiggande i församlingen, belyses genom en artikel i Tidsskrift for Teologi og Kirke 1969 s. 161—71, över ämnet "Professor Odland og problemet kvinnelige predikanter". (Odland var en strängt konservativ exeget, verksam vid Menighetsfakulteten i början på 1900-talet.) För Odland innebar budet om kvinnans tiggande i församlingen t.o.m. att kvinnan var förbjuden att hålla föredrag vid kyrkliga möten eller sitta med i beslutande organ i kristna föreningar.⁴⁷ När Norska missionsällskapet 1904 beslöt, att även kvinnor skulle kunna väljas till deputerade till generalförsamlingar och kretsmöten, förklarade Sigurd Odland, att han måste avbryta varje förbindelse med missionsällskapet. När det norska inremissionssällskapet 1911 med stor majoritet beslöt, att även kvinnor skulle vara valbara i sällskapet, lämnade Odland

även detta sällskap och avbröt varje förbindelse med det. 1916 lämnade Odland Menighetsfakulteten med motiveringen, att han ej kunde vara med om att utbilda präster till ett samfund, i vars kyrkor det fr.o.m. 1911 understundom kunde tillåtas en kvinna att hålla föredrag. Halesby hade i och för sig samma principiella inställning som Odland men ansåg sig ej behöva dra samma konsekvenser. När någon påminde Odland om att hans egen mormor hade talat till uppbyggelse i församlingar, svarade han: "Ja, hon gjorde det, dessvärre." Odland ansåg sig, trots att han måste lämna Menighetsfakulteten, oförhindrad att stå kvar som kyrkomedlem. Kinamissionsförbundet hade Odland länge sympati för, eftersom kvinnor icke hade valbarhet inom detsamma. 1923 hände sig emellertid, att Odland och en viss Marie Monsen stod uppförda som talare vid samma missionsstämma, vilket föranledde Odland att 1924 bryta även med Kinamissionsförbundet. 1934 lämnade Odland även det norska bibelsällskapet, till vilket han tidigare skall ha haft en obegränsad kärlek. Anledningen till brytningen var, att sällskapets ordförande, biskop Johan Lunde, givit en kvinna tillåtelse att tala från predikstolen i Vår Frelzers kirke.

Det andra exemplet, som särskilt visar, hur man i äldre tid såg frågan om kvinnans predikande i samband med kvinnans ställning överhuvudtaget, hämtar jag från ett prästsällskapsmöte i Norra Ångermanland år 1893, som finns beskrivet i årsboken Forum Theologicum 1948, s. 86—89 under rubriken "En prästdebatt om 'quinnopredikandet'". Alla som vid nämnda prästsällskapsmöte yttrade sig var motståndare till att kvinnor skulle få predika. Ett yttrande av kh C. A. Nygren i Mo synes mig vara särskilt belysande: "Quinnopredikandet torde stå i sammanhang med quinnomancipa-

⁴⁵ RGG, 1:a uppl., art. Frau III. Se äv. Briem, a.a., s. 86!

⁴⁶ Catherine Booth, *Qvinnans rätt att predika*, Stockholm, 1885.

⁴⁷ Ragnar Brings påpekar i skriften *Kvinnan i församlingen*, Lund 1969, s. 10, att prof. Rafael Gyllenberg hävdade, att orden i 1 Kor. 14: 34 f. syftar på kvinnors deltagande i beslutande möten, ett slags kyrkostämmor.

tionen. Man vill tvärtemot bibeln på alla områden likställa man och kvinnan. Quin-
nor klaga öfver att deras kall är så in-
skränkt. Det är lika högt och stort som vårt.
Den som vill vara trogen i det lilla, skall
bäst fylla sin uppgift. Låtom oss tacka Gud,
att hvar och en har sin uppgift!"⁴⁸

Om ett försök skall göras att samman-
fatta de viktigaste resultaten av vår genom-
gång, vill jag göra det i tre punkter:

1. Kvinnliga präster och liknande före-
teelser möter i äldre tid endast i sekte-
riska rörelser såsom gnosticisken, mon-
tanismen, priscillianismen och kväkar-
rörelsen.
2. Då man i kyrkans historia tagit avstånd
från kvinnliga präster har man samtidigt
i allmänhet gjort en betydligt strängare
tillämpning av 1 Kor. 14: 34 än den som
nu är den vanliga bland motståndare till
kvinnliga präster samt dessutom sett frå-
gan i samband med kvinnans ställning

överhuvudtaget, således även i samhälls-
livet.

3. I den mån som stridiga meningar varit
rådande mellan de stora kyrkosamfun-
den angående kvinnans befogenheter,
har konflikterna framför allt gällt kvin-
nans rätt att i nödfall förrätta dop.

⁴⁸ Bara i undantagsfall såsom inom schartuanismen
och inom de fria lutherska bekännelsekyrkorna
möter man i dag en liknande argumentation. Tom
G. A. Hardt, pastor i S:t Martins ev.-luth. försam-
ling i Stockholm skriver t.ex. i boken Den goda
bekännelsen, Festskrift tillägnad Gustaf Adolf
Danell den 6 november 1973, s. 86, not 6: "Det
bibliska förbudet mot kvinnopräster bygger endast
och allenast på skapelseordningens skillnad mellan
män och kvinnor. Det vore en djup perversion av
både naturlig lag och bibelord, om detta förbud
omtolkas till att innebära, att en eller annan rituell
handling (t.ex. nattvardens konsekration) förbe-
hölls personer av manligt kön, medan den eljest
manliga kvinnan ansågs kunna uppträda i varje
annan funktion utan respekt för sitt köns särart
och särskilda kallelse."

Religion, ideologi och samhälle

Om att återerövra en nästan förlorad dimension

av STAFFAN LINDBERG

Nyligen har professuren i religionssociologi i Lund—Uppsala tillsatts. Det är den första fasta tjänsten i ämnet i Sverige och kommer säkerligen att så förbli under en över-skådlig framtid. Förvaltandet av tjänsten kan därför få en avgörande betydelse för inriktningen hos denna för svenskt vidkommande i stort sett nya tvärvetenskapliga disciplin. Den viktiga frågan som måste ställas är vad man ska ha religionssociologi till i ett samhälle där religionen tycks vara på utdöende.

En konkret erfarenhet under de två senaste åren ligger bakom mycket av mina funderingar i denna korta uppsats. Som lärare i sociologisk teori på grundnivå har jag upplevt de kunskaper som vi har om ideologi och religion i vårt eget samhälle som ytterst bristfälliga. Avsnitten om ideologi och religion i moderna sociologiläroböcker är korta och ofta oinspirerade. De är för det mesta historiskt orienterade och behandlar ideologi nästan uteslutande som en fråga om klassiska politiska ideologier av typ liberalism, konservatism, socialism och deras spridning i olika samhällsklasser. Det samma gäller i ännu högre grad synen på religion, där det finns en klar betoning på de traditionella förindustriella religionsformerna och deras öden i industrisamhället. Klassiker som Durkheim och Weber får stå för behandlingen av ämnet religionssociologi. Typiska tema är t.ex. religion och magi, kyrklig organisation och fromhetsinriktning, kyrkor och sekter, religion och ekonomisk utveckling etc. Men den "urbaniserade nutidsmänniskan" tycks sakna de flesta av de

traditionella religionernas attribut, vilket inte minst religionssociologiska survey-undersökningar ger belägg för (jfr t.ex. Gustafsson 1965, kap. 6). Kort sagt: den moderna människan är sekulariserad, vilket ofta likställs med att hon saknar både religion och ideologi. Eller för att uttrycka det populärt: "Religionen är ju som alla vet på utdöende och på väg att ersättas av en rationell världsuppfattning. Ideologier är sånt man har i kommunistländer". Så kan man i alla fall uttrycka den förhärskande synen under de "kalla åren" på 50- och 60-talet, men frågan är om den inte dominerar stora delar av samhällsvetenskapen än idag?

I de västliga länderna inom den kapitalistiska världsekonomin med dess materiella framsteg även för de arbetande klasserna och under trycket från det kalla krigets för-enklade motsättningar uppnådde den borgerliga ideologin under tiden efter andra världskriget nästan total hegemoni, och förvandlades därmed till icke-ideologi, till en självklarhet omfattad av så gott som alla. Vetenskaperna underordnades effektivt den nya ordningen. Humaniora blev i stor utsträckning "finkultur" och samhällsvetenskaperna blev tekniska och administrativa hjälpmedel på vägen mot välfärdslandet.

Inom statskunskapen kom t.ex. de klassiska ideologierna att betraktas som i det närmaste museala föremål: Ideologierna var döda. I deras ställe trädde pragmatismen och den liberala demokratin med dess betoning av pluralism och integration. Alla diskussioner förvandlades till "sakdebatter", där i princip allt kunde lösas till allas för-

del. Ideologibegreppet gavs ett negativt politiskt innehåll och förbands med totalitära rörelser av typ kommunism, fascism och nazism. Perspektivet framträder klart i en ideologidefinition av Sartori, enligt vilken ideologi är ett "belief system based on i) fixed elements, characterized by ii) strong affects and iii) closed cognitive structures". Pragmatismen definierar han däremot som föreställningar baserade på flexibla element som kännetecknas av svag "affect" och en "öppen kognitiv struktur" (Sartori 1967, s. 405). Ideologin kunde avfärdas som en irrationell kraft, som "retards both economic and political development" (Spengler, 1961, s. 31). Enkelt och smärtfritt hade man förpassat den klassiska kunskapsociologins besvärande frågeställning om klasser och ideologier till en lämplig hemort och på betryggande avstånd från det klasslösa, balanserade och förnuftiga "här och nu".

Ätminstone två "obehagliga" komplikationer tillstötte: Västerlandet sett utifrån ett proletärt klassmedvetande och västerlandet sett med tredje världens växande elände som måttstock. Båda perspektiven var lika uppfordrande och de hängde ihop politiskt såväl som teoretiskt. Västerlandet som under snart 500 år erövrat, förslavat och utsugit Afrika, Asien och Latinamerika, och som utvecklat kapitalismen med dess uppdelning och motsättning mellan borgarklass och arbetarklass, som orsakat två imperialistiska världskrig, detta västerland hade mage att påstå sig ha uppnått alla civilisationers höjdpunkt.

Vore det inte för de skärpta politiska motsättningarna i slutet av 60-talet även här hos oss i världens små "lyxkonsumtionsreservat" och för ett antal nya landvinningar inom ideologiteori, religionsantropologi och religionssociologi under de senaste årtiondena, så hade kanske flertalet av oss ännu levt "lyckligt ovetande" i detta "reservatnocentriska" perspektiv med dess anspråk på att ha förverkligat en total revolution i människans förhållande till sin egen värld; på att ha uppnått ett "ideologi- och religionslöst" tillstånd av förnuft, sanning och rättvisa.

Religionsvetenskapen i dess religionssocio-

logiska variant drabbades i stort sett av liknande "perspektivfall". Det är bl.a. de båda religionsfenomenologerna Peter Berger och Thomas Luckmanns förtjänst, att vi så klart fått belyst denna disciplins totala underordning dels under en traditionell definition av "det religiösa" som ett institutionellt utformat system för dyrkan av gudar eller övernaturliga principer, och dels under en nypositivistisk vetenskapsorientering med krav på kvantitativa mätningar (modell naturvetenskap); en vetenskapssyn med fatala konsekvenser för förståelsen och analysen av samhälls- och idéliv (Berger & Luckmann 1963 och Luckmann 1967).

Religionssociologin lät sig inordnas i en arbetsfördelning, där frågan om de religiösa dimensionerna förbehölls religionshistorikerna och etablerade kyrkliga uppdragsgivare. Så växte den, med Berger & Luckmanns egna ord, "triviala" kyrk- eller församlingssociologin fram som en av flera bindestreckssociologier efter andra världskriget, oförmögen till annat än sociografiska beskrivningar av en — åtminstone i Europa — religiositet på utdöende. Resultaten lät inte vänta på sig. Sociologin fick visa det som alla "visste": genom demografiska, geografiska och stratifikationsmässiga beskrivningar visades den tilltagande sekulariseringen upp: nutidsmänniskan höll på att frigöra sig ifrån religion och annan "vidskepelse". I USA levde kyrkorna kvar, ja till och med ökade sina medlemsskaror, men endast till priset av en alltmer sekulariserad världsbild (cf. Luckmann 1967, kap. 2). (Många skulle hävda, att sociologin här fyllde en legitimerande funktion: att vetenskapligt bevisa det som alla redan *tror* sig veta.)

Fasthållandet vid en traditionell och historiskt betingad (substantiell) religionsdefinition bland teologer och religionshistoriker har dels fått den konsekvensen att deras studieobjekt blivit alltmer historiskt, men det har också lett till en märklig "allians" med nypositivismen, representerad av discipliner som religionssociologin och "opinionsmätningssociologin". Kanske är det lite av ödets ironi, att medan det sedan länge pågått en omprövning av den religiösa dimen-

sionen inom både teologin och religionsvetenskapen, vilket t.ex. kommer till uttryck i den protestantiska sekulariseringsdebatten (Bonhoeffer, Gogarten, m.fl.), i dialogen mellan kristna och marxister, och som kan tolkas ut av den nya teologiska ämnesorienteringen mot tros- och livsåskådningsfrågor — även om det ännu så länge handlar om en minoritetströmning — så har vi samtidigt fått en religionssociologi, som i stort sett är ointresserad av religion annat än i dess traditionella former. I sin positivistiska syn på religionen hotas den av samma öde som religionshistorien, nämligen att bli alltmer historiskt orienterad, försåvitt den inte börjar kalla sig för "sekulariseringssociologi"!

Mot den här bakgrunden är det inte särskilt djärvt att tvivla på att religionssociologin sagt hela sanningen om religion i det moderna industrisamhället. Frågan är då hur den nypositivistiska bristen på perspektiv ska övervinnas?

Det förefaller helt klart, att vi måste återvända till de kunskaps sociologiska perspektiv som klassikerna hade. För både Durkheim och Weber var det självklart att religionerna måste analyseras utifrån ett samhällsperspektiv, som en social dimension, och lika klart var det för Marx att ideologi och religion ytterst måste analyseras i ljuset av de materiella och sociala villkoren för den mänskliga existensen.

Den kritiska teorin eller den s.k. Frankfurtskolan (genom t.ex. Marcuse och Habermas) utgör ett av de viktigaste nutida försöken att ta upp de klassiska utgångspunkterna. Till dess främsta insatser hör att den så klart pekat ut den ideologiska karaktären hos den nypositivistiska vetenskapssynen, vilken i sin historielöshet döljer sitt stöd för en given samhällsordning bakom förment vetenskaplig neutralitet och opartiskhet. Men trots sin avancerade ideologikritik lyckades inte Frankfurtskolan presentera ett alternativt sätt att komma åt de ideologiska dimensionerna i industrisamhället. Mot den borgerliga ideologin ställdes den humanistiska marxismen, alltså ideologi mot ideologi, men däremot ingen vetenskaplig analys av hur respektive ideologier hänger samman

med samhällsstrukturen.

De sista tio—femton årens samhällsvetenskapliga forskning har dock inneburit ett förnyat intresse för de "klassiska utgångspunkterna" och en vidareutveckling av dessa på flera punkter. Det gäller inte bara inom religionsantropologin, där ju det klassiska intresset för religion av naturliga skäl "övervintrat", och slagit ut i spännande analyser av primitiva symbolvärldar i vitt skilda vetenskapstraditioner (representerade av Levi-Strauss, Godelier, Douglas, Geertz, m.fl.), utan också inom den sociologiska traditionen hos t.ex. religionsfenomenologer som Berger och Luckmann; och inom marxistisk ideologiteori (Althusser, Poulantzas etc.). Det är genom att arbeta vidare med de här landvinningarna, som vi kan komma någon vart med att erövra den "förlorade" ideologisk-religiösa dimensionen i vårt eget samhälle.

För "erövringen" krävs instrument som är lämpade för uppgiften. Det krävs en definition av den ideologiska-religiösa nivån, som på en gång är tillräckligt vid för att omfatta alla de fenomen vi vill komma åt och samtidigt så snäv att vi undviker kontamination med de andra nivåerna i samhällsanalysen. (Visserligen är ideologin närvarande i allt men oftast endast som en underordnad aspekt.) Eftersom det vi söker uppträder i skilda former i olika historiska epoker (magi, religion, livsåskådning, filosofi, politisk ideologi, livssyn, Förnuft, Sanning, rationaliseringar, pragmatism, "förhållandena", fakta, etc.) och i olika kombinationer med de andra nivåerna i olika konkreta samhällsformationer, så krävs en formell modell, dvs. en logiskt sammanhängande bestämning applicerbar på varje tänkbar form ("giltig i alla världar"). För att tala med Godelier: en formell modell av ett möjligt ideologiskt system (1971, ss. 42—43).

Det vanligaste sättet att formalisera ideologibegreppet är att sätta likhetstecken mellan ideologi och sådana värderingar som ligger till grund för människans uppfattningar om samhällets och naturens ordning och för mänskligt handlande. Detta ideologi-begrepp har sedan skärpts på olika sätt, som t.ex. när man bara behandlar de "klas-

siska ideologierna” typ konservatism, liberalism och socialism, dvs. någorlunda enhetliga värdesystem knutna till bestämda klassintressen. En ytterligare inskärpning representeras av Mannheim för vilken ideologi var liktydigt med den härskande klassens värdesystem. I båda de här definitionerna får den politiska och legitimerande funktionen stor betydelse. Som Althusser har visat är detta emellertid ”ideologi om ideologin” (1976, ss. 137—141), dvs. definitionerna är substantiella och historiskt betingade, och därför inte särskilt användbara för en teori om ideologier. Samma problem vidlåder den traditionella marxistiska tolkningen som går ut på att ideologi är falskt medvetande hos olika samhällsklasser om deras ”objektiva klassintressen”. Det finns bara ideologiska bestämningar av de ”objektiva” eller ”sanna” klassintressena.

Utgångspunkten för en ”heltäckande” ideologidefinition, så långt det nu är möjligt, kan i stället vara en annan tolkning av begreppet ”falskt medvetande”. I det följande tänker jag kortfattat utveckla den modell som Göran Djurfeldt och jag tidigare presenterat i vår bok *Behind Poverty* (1975, ss. 211—215). Modellen gör inte anspråk på någon fullständig behandling men vi har funnit den användbar som en första grov bestämning av ideologibegreppet för en sociologisk analys.

Vad ska vi mena när vi säger att ideologi är ”falskt medvetande”? Är det allt tänkande som i ljuset av den historiska utvecklingen kan påvisas som falska representationer av verkligheten. Är t.ex. den geocentriska teorin om vårt planetsystem i första hand en ideologi? Nej, en mera kvalificerad tolkning kan åstadkommas genom att ställa samman och integrera flera olika ideologiteoretikers arbeten de sista åren.

Av de mer explicit religionssociologiska försöken att bryta sig ur det ”positivistiska dödläget” utgör Luckmanns ”The Invisible Religion” det kanske viktigaste. Luckmann söker sig fram till ett funktionellt religionsbegrepp med utgångspunkt från framför allt Durkheim, Mead och Schutz: Människans individuella medvetande är en ”produkt” av den sociala interaktionen. Detta med-

vetande är i grunden religiöst, därför att det innebär ett överskridande av en rent biologisk existens. Det individuella medvetandet innebär helt enkelt konstruktionen av mening som upphäver individens ”här och nu” och ytterst resulterar i ett ”övergripande symbolsystem” (symbolic universe) med kapacitet att integrera individens biografi med hennes sociala och biologiska livsvillkor. Denna funktionella relation mellan jaget, samhället och naturen upprättas för varje enskild individ i socialisationsprocessen, vilken följaktligen utgör den grundläggande religiösa processen (op.cit. kap. III). (Med denna religionsdefinition kan Luckmann sedan identifiera och analysera viktiga religiösa tema i industrisamhället som ”individualism”, ”mobilitetsideal”, ”konsumtionism”, ”sexualitet”, ”familism” etc.)

Om man byter ut religion mot ideologi i Luckmanns analys så är steget inte långt till ett annat försök att identifiera den ideologiska dimensionen på ett icke-ideologiskt sätt: Althusers generella ideologibegrepp (1976, ss. 109—155). Luckmanns fokus på ”konstruktionen av mening” svarar så vitt jag kan se mot Althusers interpellationsbegrepp: Ideologin har till uppgift att ”konstituera” de konkreta individerna som subjekt (”subjekt” både i bemärkelsen handlande subjekt och underordnat objekt). Religionen-ideologin skapar alltså subjektiv mening i den mänskliga tillvaron. Den handlar om ”min situation” — ”vår situation”. Men vari består det ”falska medvetandet”? Kan vi tänka oss en värld utan subjektivt medvetande? Kan vi tänka oss en värld utan ideologi? Ja och nej — det subjektiva medvetandet blir ideologi i det ögonblick som det kan påvisas bygga på falska föreställningar om relationen mellan individerna och deras livsvillkor. För att avgränsa ideologin krävs därför de alternativa insikter som vetenskapen består oss med.

Godelier (1975, ss. 197—218) har utgått från denna ideologidefinition och visat på några teoretiska bestämningar av hur ideologin fungerar dels hos Marx (analysen av varufetischismen) och dels hos Lévi-Strauss (analysen av det ”vilda tänkandet”, 1966).

Ideologi eller ideologiskt tänkande tillskriver oavsiktliga relationer en avsikt på liknande sätt som när det "vilda tänkandet" skapar en total världsbild genom att integrera Naturen och Kulturen. Den princip som verkar är det analogiska tänkandet: Vi föreställer oss det okända i analogi med det kända. Naturen antropomorfiseras (ses som uttryck för avsiktligt handlande individer) och Kulturen "naturaliseras" (dvs. uppfattas som om den fungerar i enlighet med naturens "mekaniska kausalitet"). Det mytiska tänkandet, som oftast går från Kulturen till Naturen — beroende på de svagt utvecklade produktivkrafterna och den därav beroende oförmågan att behärska naturen — är bara ett specialfall av ideologiskt tänkande: analogin mellan Natur och Kultur är reversibel.

I det mest utvecklade fallet ser vi hur "kulturella förklaringar" som tillämpas på naturens händelser (antropomorfisering) — t.ex. i form Gudomligt ingripande — i sin tur tillämpas på kulturella fenomen. Och tvärtom. Klassiska religioner tolkar sociala och "naturliga" händelser som uttryck för en gudomlig eller övermänsklig avsikt. I den borgerliga ideologin förvandlas sociala relationer mellan olika samhällsklasser till varurelationer och det ekonomiska systemets rörelselagar ses som bestämda av varornas bytesvärde, dvs. sociala relationer reifieras — förvandlas till tingrelationer.

Framstegen i vetenskapliga förklaringar av natur- och kulturfenomen har "sekulariserat" vår världsbild, dvs. ersatt t.ex. den "gudomliga och avsiktliga orsaken" med föreställningen om oavsiktliga och nödvändiga relationer "I allmänhet har framåtskridandet i kunskapen om naturen och historien bestått i att från tingens yta avlägsna de nätverk av sinsemellan sammanhängande avsikter, varmed människan med sig själv som förebild från början har försett dem." (Godelier, op.cit. s. 216.) Lika uppenbart är att nya former av ideologiskt tänkande "erövrat" oss i enlighet med det analogiska tänkandets oerhörda variationsmöjligheter.

Med den här utgångspunkten blir en ideologisk legitimerande funktion i förhållande

till en given samhällsordning en sekundär eller indirekt aspekt, och inte ideologins ursprung eller motiv. En voluntaristisk teori om ideologier som medvetna förvrängningar är ohållbar. Ideologin svarar ju mot den av individen upplevda verkligheten. Alla ideologier fyller heller inte legitimerande funktioner. Förtryckta klassers och grupper upplevelser av den sociala ordningen kan resultera i mot-ideologier som förnekar denna ordnings legitimitet. Den dominerande ideologin i ett stabilt klassamhälle tenderar visserligen att vara lika med den härskande klassens eller klassernas ideologi, eller varianter av denna (se t.ex. Parkins utmärkta analys 1972, kap. 3). En härskande klassposition innebär kontroll av de ideologiska apparaterna och därmed av ideologi-produktionen, vilket begränsar de undertryckta klassernas möjlighet till en självständig ideologi-produktion. Genuina mot-ideologier som helt tar avstånd från den dominerande ideologin utvecklas framförallt när ideologiernas reproduktionsbetingelser förändras t.ex. i tider av snabba ekonomiska förändringar, naturvetenskapliga upptäckter, etc.

Det är de samhälleliga (t.ex. klassmässiga) och de materiella (t.ex. liv—död) relationerna som formar och formas av ideologin och som avgör den sociala betydelsen hos de ideologiska föreställningarna. Om ideologi-analysen ska bli något annat än beskrivning och "ideologi om ideologin" måste den företas i ljuset av dessa relationer frilagda genom en vetenskaplig analys. Man kan alltså inte bygga en teori om en ideologi utan att samtidigt vetenskapligt behärska de områden (ekonomisk, ekologisk, politisk, etc. struktur) som ideologin refererar till och får sin betydelse av. Det är genom att "ställa överbyggnaden mot basen" — för att använda den marxistiska metaforen — som man frilägger en ideologisk reproduktionsbetingelser och funktioner.

Varje form av subjekt-orienterad förstälse är potentiellt intressant för en ideologi-analys. Den bör inte bara omfatta de av "ideologiproducenterna" medvetet konstruerade ideologierna utan en rad andra former "ner" till spontana och omedvetna

ideologifragment — eller vad som till en början ter sig som fragment — knutna till personliga livssituationer och upplevelser. De psykologiska och social-psykologiska nivåerna utgör materialet för ideologianalysen. Men ideologin föreligger inte bara som en struktur i medvetandet utan också som en social praktik. Ideologin materialiseras i riter, som i Althusser's språkbruk "äger rum inom mer eller mindre formaliserade ideologiska apparater". Riterna innebär att man handlar det tänkta, att ideologin blir verklig "utanför en själ".

Nu kan det tyckas att jag glidit undan det specifikt religiösa genom att gå från Luckmann's religionsdefinition till Althusser's ideologidefinition. Men detta har inte skett för att undvika problemet utan för att skapa klarhet på några punkter. På det mest allmänna planet måste de religiösa föreställningarna och riterna underordnas en allmän ideologidefinition. Uppgiften att avgränsa det religiösa från ideologi i allmänhet kvarstår. Lösandet av den uppgiften är dock avhängig ett empiriskt och teoretiskt arbete utifrån de allmänna bestämmningar, som jag försökt presentera här. Det är helt klart att en nutida svensk religions- och ideologisociologi måste blicka ut över ett betydligt vidare fält än sekt- och kyrkreligiositeten och i stället sikta på en bred kunskapsociologi i nära samarbete med samhällsvetenskapliga och naturvetenskapliga discipliner, och på en integrerad tvärvetenskaplig analys. Ideologiskt intressanta världar är inte bara de "arkaiska" riterna — högmässor, finkultur (teater, musik, dikt, poesi, litteratur) eller kulturdebatten på DN:s och andra kultursidor. Nej, de viktiga riterna finns på annat håll: "mässorna" hålls i skolorna, i massmedierna, på arbetsplatserna, i varuhuset, i familjen, i populärkulturen, i nöjesindustrin, på fritiden, kort sagt i folks vardags- och festliv. Här produceras och reproduceras de ideologiska (och religiösa) mönster och praktiker som konstituerar och integrerar individerna i det senkapitalistiska industrisamhället. På ett övergripande plan vet vi förvånansvärt lite om detta. Här väntar ett stort arbetsfält, där ideologifragmenten inte bara identifieras och analyseras var

för sig utan också i ett helhetsperspektiv. Vad som krävs är en analys som kan knyta ihop "individualismen", "mobilitetsidealen", "konsumtionismen" (när får vi en studie om svenskarnas "heliga ko", bilen, utifrån dessa perspektiv?), "sexualiteten", "familismen" och en mängd andra fenomen, och sätta in dem i sitt sociala sammanhang. Här krävs också en analys av de "uteslutna" bitarna av verkligheten, som t.ex. frågan om döden och vårt förhållande till den. Frågorna hopar sig och utrymmet medger inte någon utförlig genomgång av alla nya och viktiga frågeställningar som skulle behöva medtagas. Dessutom är så stora delar av kartan vit att vi i många fall inte vet vilka frågor vi ska ställa.

Men vad ska dessa "utflykter" i vardagslivet tjäna till? Ska vi få en ny rad rapportböcker (Rapport från Verkstadsgolvet, Rapport från Varuhuset, Rapport från Sexklubben, osv.) som talar om för de intellektuella det som är självklart för alla andra. Är det fråga om en ny variant av mellanskiptsociologin och den s.k. etnometodologin (se Therborn's Kritik, 1973, kap. 4)? Inte om vi följer den metod som vi diskuterade ovan. Målet är inte mer eller mindre exotiska resor till andra världar, utan en kunskap om den roll som ideologin-religionen fyller för individen och för samhället. Först då kan vi tala om vetenskapen som ett emancipatoriskt instrument för undertryckta klasser, minoriteter och livsbehov.

Referenser

- Althusser, L.: "Ideologi och ideologiska statsapparater. (Noter för en undersökning)" i *Filosofi från proletär klass-ståndpunkt*. Bo Cavefors Bokförlag 1976.
- Berger, Peter och Luckmann, Thomas: "Sociology of Religion and Sociology of Knowledge". In *Sociology and Social Research*, 47: 4, 1963.
- Djurfeldt, Göran och Lindberg, Staffan: *Behind Poverty. The Social formation in a Tamil Village*. Scandinavian Institute of Asian Studies Monograph Series no. 22, Studentlitteratur & Curzon Press, Lund 1975 (kommer i svensk övers. på Cavefors hösten 1978).
- Godelier, Maurice: *Ekonomisk antropologi. Analysen av förkapitalistiska samhällen*. Tidens förlag, Stockholm 1971.

- Godelier, Maurice: Bas och överbyggnad. Studier i marxistisk antropologi. PAN/Norstedts 1975.
- Gustafsson, Berndt: Religionssociologi. Bonniers, Stockholm 1965.
- Lévi-Strauss, Claude: The Savage mind. The University of Chicago Press, Chicago 1966.
- Lindkvist, Kent: Ideologibegreppet och mobiliseringen i underutvecklade länder. Första versionen. Stencil. Avd. för freds- och konfliktforskning i Lund och Göteborg 1976.
- Luckmann, Thomas: The Invisible Religion. The problem of religion in modern society. Macmillan Company, New York 1967.
- Mannheim, Karl: Ideology and Utopia. Routledge and Kegan Paul, London 1960.
- Parkins, Frank: Class inequality & political order. Paladin, London 1972.
- Poulantzas, Nicos: Politisk makt och sociala klasser. René Coeckelberghs Partisanförlag AB, Mölndal 1970.
- Sartori, G.: "Politics, Ideology and Belief Systems". American Political Science Review, 1967.
- Spengler, J.: "Theory, Ideology, Non-economic Values and Political-economic Development", i Braibanti & Spengler (eds.): Tradition, Values and Socio-economic Development. London 1961.
- Sunesson, Sune: "Anteckningar kring 'Min natt' av Lotta, 16 år" i Sociologisk Forskning nr 2, 1976.
- Therborn, Göran: Vad är bra värderingar värda? Zenitserien 16, Bo Cavefors Bokförlag, Lund 1973.

LITTERATUR

Helmut Thielicke: *Mensch sein-Mensch werden. Entwurf einer christlichen Anthropologie.* 528 s. Piper Verlag 1976. Pris DM 38.

Få teologer har bedrivit en så intensiv dialog med sin samtid som Thielicke. Få teologer kan som Thielicke göra Menandros' ord "homo sum, humani nil a me alienum puto" till sina. Få teologer har ett så levande och åskådligt språk som Thielicke. Få teologer kan skriva så att icke kristna begriper vad det är kyrkans folk tror på. Denna nya bok av Thielicke bekräftar dessa påståenden. Men som alltid, när Thielicke skriver, är det en sådan mångfald av frågeställningar, lärda idéhistoriska utblickar, citat och illustrationer som sköljer över läsaren att man till slut sitter där både förvirrad och fascinerad och söker efter den röda tråden i framställningen. Jag tror dock, att man gör Thielicke rättvisa om man säger att han i denna bok betraktar *identitetsfrågan*, frågan om det mänskliga livets Grund, Sinn und Ziel (20) som vår tids huvudfråga. Denna fråga visar sig vara relevant och utgör bokens cantus firmus när Thielicke diskuterar natur-folk rätt och mänskliga rättigheter (40—43), Sehnsucht nach der Emancipation och Identitätskrise in der Dichtung (47—61) abort, eutanasi och gen-manipulation (100—109), straffrätt och historia (109—115, 139—160), den nya tidens empiriska verklighets- och människouppfattning (168—200), die Entdeckung des individuellen Eros und Individualität, människans självförverkligande och kvinnans frigörelse (200—218), autonomi, heteronomi och theonomi, auktoritet och tradition (225—272), kyrka och politik (273—310), teknik och framtidstro (311—380), död och uppståndelsetro (381—394), biologisk utvecklingslära och skapelsetro (394—432).

Utifrån identitetsfrågan som infallsvinkel beger sig författaren in i ett samtal med sociologiskt orienterade antropologer som K. Marx (179—187, 433), A. Gehlen och H. Schelsky, med naturvetenskapsmän som K. Lorenz, E.

Morin, J. Monod, A. Portmann (418—425) och Th. de Chardin (473—500) samt med psykiatrer som S. Freud (435—457) och V. Frankl (457—473). Speciellt analyserna och den teologiska utvärderingen av Freud, Frankl och Chardin är föredömligt klara och instruktiva. Man kan bara beklaga att en sådan typ av tvärvetenskaplig dialog om människosyn och människobild nästan helt saknas i Sverige, vems nu felet kan vara.

Ur det rikhaltiga materialet vill jag lyfta fram två problemställningar, där jag menar att vi i vår teologiska reflexion, predikoförebere-delse och förkunnelse har mycket att lära av Thielicke. Det är hans diskussion om människan som en öppen fråga samt identitetsfrågan i förkunnelsen.

1. *Der Mensch — eine offene Frage* (23—38)

När Thielicke hävdar att människan är en öppen fråga, anknyter han både till viss filosofisk antropologi (den tyska idealismen med Herder, Schiller och Kant, kantianskt influerade filosofer som Dilthey, Windelband och Rickert, personalismen med Buber-Ebner, existentialismen med Heidegger, sociologer som A. Gehlen, biologer som A. Portmann och psykiatrer som V. Frankl) samt givetvis till kristen antropologi (människan som skapad till Guds avbild — "vi äro nu Guds barn, och vad vi skola bliva är ännu icke uppenbart. Men det veta vi att . . . vi skola bliva honom lika, 1 Joh. 3:2). Gemensamt för alla dessa filosofiska bundsförvanter är att människans väsen enl. dem inte kan bestämmas utifrån vad som är naturvetenskapligt objektivt (26 f.), "aus dem Bereich des Gegenständlichen" (359). Människans egentliga väsen är av personal art. Till hennes Wesensmerkmale hör Freiheit und Verantwortung (27, 29). Människan är därför en varelse "das sich ergreifen, das sich im Sinne eines bestimmten Woraufhin entwerfen muss". Det intressanta i denna bok av Thie-

licke jämfört med t.ex. Theologische Ethik, är att han söker visa att denna personalistiska, teologiska syn på människan finns förankrad redan i människans ontologiska struktur, i hennes biologiska, fysiska och psykologiska konstitution, att denna pekar utöver sig själv som enbart given natur och kräver en förståelse av människan som självtranscenderande. Det är framför allt A. Portmann, som Thielicke (likt W. Pannenberg i "Was ist der Mensch? Die Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie") stöder sig på. Denne menar sig nämligen som biolog kunna påvisa att människan som biologisk varelse pekar utöver sig själv som "natur". Hennes biologiska natur är sådan, "dass er sich verantwortlich ergreifen und als Subjekt der Welt erschlossen sein muss, dass er ein Wesen der 'offenen Möglichkeit' ist" (424). Människan är alltså så biologiskt konstruerad ett hon måste transcendera sig själv, hon är "weltoffen und entscheidungsfrei" (424). Portmann har därmed inte uttryckt den bibliska synen på människan som skapad till Guds avbild, als ein Wesen, "das sich als Partner Gottes auf seine Bestimmung hin zu entwerfen habe" (424). Men teologins uppgift i dag enligt Thielicke är att teologiskt interpretara "die Fakten der Empirie", att uppvisa die Transcendenzbezüge (234, 218—223) i den empiriska verklighets- och människouppfattningen och inte sitta och lamentera och önska sig tillbaka till medeltidens världsbild som varande mer kristlig. Författaren tolkar därför Portmanns "Lehre von der Weltoffenheit des Menschen, seiner Erschlossenheit für geschichtliche Existenz und seiner Befähigung zu einsichtigem Handel" som den "Seinsdisposition" som der Schöpfer zur Verfügung stelle, damit sein Geschöpf dem vorordneten Bestimmungsziel gerecht werden kann. Indem der Schöpfer sein Geschöpf anredet und seiner Bestimmung zuordnet, spricht er kein indifferentes Stück allgemeiner Natur an, sondern eine vom ihm zubereitete Besonderheit der Natur — eben den Menschen" (425).

Människans och världens spruckenhet och destruktion tolkar sedan Thielicke som ett tecken på att människan, ursprungligen "auf Gott angelegt", har missat sin bestämmelse och därmed sin sanna identitet. Det är först sedan den förlorade transcendensen återvunnits och människan kommit i ett rätt förhållande till Gud som hon återfinner sin rätta och meningsfulla identitet.

Man kunde ha väntat att författaren i detta sammanhang skulle ha trätt i dialog med E.

Bloch som t.ex. J. Moltmann gör i sin "Theologie der Hoffnung". Men Thielicke intar en mycket reserverad attityd till dessa två. "Es wäre verzerrend einseitig, sähe man die Zukunft nur in diesem positiven Licht" (361) säger han efter att ha citerat Moltmann i "Theologie der Hoffnung". "Die Hingewandtheit auf Zukunft entzündet nun nicht nur das Licht der Hoffnung oder auch das Irrlicht trügerischer Hoffnung, sondern sie ist zugleich der wesentliche Grund der *Angst*" (362). Vad vi hittills sett av de politiska utopiernas förverkligande ger oss inte anledning till någon munterhet. "Wer den Himmel auf Erden versprach, hat diese Welt noch immer zur Hölle gemacht" (380). Th:s skepsis till de politiska utopierna bottnar framförallt i "das Wissen um die Sündenfallgeschichte" (376). Människan har alltid syndafallet i ryggen och detta kommer att påverka hennes världsförbättringar. Men om man betonar syndafallets konsekvenser på både det individuella och överpersonliga planet så starkt som Thielicke leder det inte till en sociopolitisk passivitet och konservatism? Nej, säger han. "Es kann kein Zweifel bestehen, dass wir den Auftrag haben, diese fragwürdige Welt ein wenig gerechter, ein wenig freier, ein wenig satter zu machen" (380). Frågan kvarstår dock. Om man å andra sidan har en för ljus och glättad syn på möjligheten att förändra människan och strukturerna, leder det lätt till svärmeri och till katastrofartad resignation och besvikelse när ens förväntningar ej infriats.

2. Identitetsfrågan i förkunnelsen (117—138)

Thielicke hävdar, att predikans kris bottnar i nutidsmänniskans identitetskris. "Der normale Zeitgenosse könne sich mit dem Inhalt und der Aussageform der Predigt nicht mehr identifizieren. Er fühle sich von dem Gesagten nicht betroffen" (117). Vad ska då predikanten göra åt detta? Thielicke avvisar både "den überpersönlichen Kultus der Liturgiepflege" och "politische Gottesdienste" som botemedel och lösning. Kyrkan ska vara en sakral plats alltfört och inte "eine Art Marktplatz für politische und sozialrevolutionäre Parolen" (118). *Men* predikanten måste å andra sidan starta med åhörarnas aktuella frågor. Det är därför så viktigt, att han är förtrogen med den s.k. nutidsmänniskans "Vorverständnis". Hon är i sin tankevärld inte upptagen av "Gebundenheit an Schuld und Entfremdungen" utan av "die Fesselung durch gesellschaftliche Zwänge und Manipulationen" (118). Hon frågar inte "nach

der Erlösung von Schuld und Tod" utan "nach der Befreiung von Langeweile, Daseinsleere und Identitetsverlust". Många åhörare i dag utgår t.ex. ifrån "die Überzeugung von der gesellschaftlichen Situationsgebundenheit" (119). Det är inte individen utan "die Gesellschaft sei schuld an der Kriminalität" (120). Det blir då nödvändigt att i predikan "sich mit solchen Thesen auseinandersetzen" och inte förutsätta att åhörarna är fromma pietister från 17—1800-talen. "Das heisst: Man muss unter den Augen und vor den Ohren dieser Theorie-Repräsentanten begründen, was angesichts ihrer Thesen etwa die Worte "Sünde" und "Schuld" bedeuten und inwiefern "Erlösung" etwas anderes meint als nur eine politisch-soziale Befreiungsbewegung." Samtidigt blir det nödvändigt att visa att synd och skuld inte bara inskränker sig till den individuella, vertikala dimensionen mellan Gud och människan utan också har en strukturell och överpersonlig sida. Men NT startar med att förändra den mänskliga existensen och går sedan till de överpersonliga strukturerna. "Der Mensch ist der Schlüssel zu seiner Welt — einschliesslich ihrer Strukturen" (120).

Eller åhöraren har nyligen läst någon veckotidningsartikel om K. Lorenz tesar att det vi vanligen kallar moraliskt ont är "in einem höchst natürlichen, die ganze Natur durchziehenden Aggressionstrieb begründet" (121). Eller att sex är något naturligt, i den mening att det är helt avpersonaliserat och fritaget från en ansvarig jag—dugemenskap. Om förkunnaren går in i närkamp med dessa föreställningar, börjar åhöraren uppleva predikan relevant. Hur författaren menar det ska ske lämnar vi därhän i denna recension (se t.ex. s. 121 f.).

Det intressanta med Thieliicks *dialogmodell* är nu, att han inte tänker sig att predikanten ger ett direkt s.k. bibliskt svar på åhörarens fråga. Han hänvisar istället till Jesus som förebild, vilken oftast först korrigerade den ställda frågan genom att ställa *motfrågor* (128). Författaren fördjupar här Tillichs korrelationsmetod. "Und eben damit verbindet er hintergründige Themen, die in der gestellten Frage steckten und über die sich der Fragesteller selbst noch gar nicht klar war. Denn dieser ahnte meist gar nicht nach *was* er eigentlich fragte und durch *was* er letztlich bedrängt war. So muss er dahin geführt werden, sich selbst in seiner Frage zur Frage werden zu sehen. Und er *wird* sich zur Frage, wenn er erfährt, dass sein Seinsgeschick das heimliche Thema seiner

Frage ist" (128). Jesus lär alltså frågeställaren att ställa de rätta frågorna, nämligen "die Frage nach seinem Woher und Wohin, nach seiner Entfremdung und seiner Rettung" (129). På dessa är Jesus svaret.

Thielicke ger oss många utmärkta exempel på hur vi ska kunna dechiffra de latenta frågorna hos nutidsmänniskan "und damit Botschaft und Fragen einander begegnen lässt, statt sie an einander vorbeigehen zu lassen wie windschiefe Gerade im Raum" (380 f.). Läs t.ex. hur Thielicke låter de klassiska pedagogiska frågorna om uppfostrans mål, nödvändigheten av tålmod, förlåtelse och kärlek bli frågor "nach der Schöpfung, Rechtfertigung und Bestimmung des Menschen" (125). Eller hur teknikens och futurologins janusansikte visar att "der Mensch das eigentliche Problem der Welt und das Fragezeichen in allem Fortschritt ist" (378). Men människan förfogar inte själv över möjligheten att förändra sig radikalt. "Die Einsicht in diese Unverrückbarkeit ist nur das negative Pendant zu dem alten Glaubenssatz, dass ein neues Sein nur in der Gnade gründen und nicht als eigenes Werk produziert werden könne" (378).

Agne Nordlander

Bo Hallberg: *Die Jugendweihe. Zur deutschen Jugendweihetradition*. 200 sid. Studentlitteratur, Lund 1977.

Denna doktorsavhandling tvingar fram en ändring av ordböckerna. Läromedelsförlagens ordbok (1970) tolkar "Jugendweihe" på sid. 397: "icke religiös motsvarighet till konfirmation." Det är denna avhandlings förtjänst att ha visat att Jugendweihe är ett religiöst fenomen, ja att Jugendweihe och konfirmation till och med har en lång gemensam tradition under vilken de båda tidvis varit till förväxling lika. Hallberg har under år av källstudier följt den kontinentaleuropeiska förekomsten av Jugendweihe. Han har granskat dess historiska uppkomst och de över hela Tyskland utspridda egenarterna och på så sätt åstadkommit en omfattande översikt över ett ytterst krångligt stycke kulturhistoria. Med noggrannhet och materialrikedom framlägger han en översikt som hittills saknats. Denna recension kan endast kortfattat återge undersökningens innehåll och resultat. Om man vill få den information som avhandlingen erbjuder finns det anledning att själv bemöda sig med bokens sex

kapitel, som skrivits på tyska med stor språklig känsla.

Det första kapitlet drar upp de ramar inom vilka den frireligiösa rörelsens traditionselement — där Jugendweihe egentligen hör hemma — har sina rötter. Det handlar alltså om upplysningstiden och ett ofta motsägelsefyllt idégods hos dess diktare och tänkare. Författaren ser här emellertid ett grundläggande och sammanhållande kännetecken i övergången från medeltidens kyrkliga värld till den enskildes självmedvetande. De båda linjerna i fenomenet Jugendweihe, idén och de bärande grundtankarna, har här sin gemensamma utgångspunkt.

Det andra kapitlet ger därefter en överblick över katolicismens bidrag till vigningstanken. Därefter visas hur utomkyrkliga grupper, ordenssällskap och andra pseudoreligiösa föreningar använde vigningstanken när de skulle gestalta sina högtider. I upplysningstidens sentimentalitet ser författaren likaså ett tecken på uppbrottet ur den medeltida kyrkligt-sakramentala världen. Hos Herder finner författaren belägg för den betydelse ett sakramentalt och konfessionellt helt obundet dop har för den första ansatsen till Jugendweihetraditionen.

I tredje kapitlet som har rubriken "Die evangelische Konfirmation als Jugendweihe" går författaren först in på Luthers uppfattning av konfirmationen och kommer därefter in på den till Bucers kyrkoordning knutna konfirmationsuppfattningen och dess rötter. En sidoblick här faller på pietismen i vars "uppbyggliga" konfirmation författaren ser den första ansatsen till upplysningstidens sentimentala konfirmation. Upplysningstidens konfirmation är för författaren inget annat än en borgerlig ritual och i all synnerhet gäller detta Jugendweihe. Detta hänger samman med den gradvis allt klarare upplösningen av de gamla gudstjänstformerna, genombrottet för den kollegiala kyrkouppfattningen, den återuppväckta förkärleken för det antika ungdomsidealet och vidare sentimentalitetens och vigningstankens inbrytning i gudstjänstens texter och kyrklig ordning. Gäller nu detta enbart Jugendweihe? Det är frågan med vilken författaren avslutar det tredje kapitlet. Det är i grund och botten författarens egen fråga till den kyrka han tillhör och vars konfirmationspraxis — häri visar sig avhandlingen också vara ett stycke livshistoria — han försöker komma till rätta med.

Det fjärde kapitlet behandlar rötterna till 1800-talets frireligiösa rörelser. Hit hör från katolsk (s.k. Deutschkatholizismus) sida grup-

per, som har sitt ursprung i ett liberalt nationalistiskt borgerskap. För dessa gäller en fri förståelse av dogmerna och en slapp kult- och gudstjänstuppfattning. Dessa katolska grupper sluter sig snart till de s.k. "protestantischen Freunde" eller till "Lichtfreunde". För dessa är den levande, mänskliga Anden högsta auktoritet. Dessa båda uppgår 1860 i varandra som "Bund Freier Religiöser Gemeinden Deutschlands". Här uppstår nu också de fasta formerna för firandet av Jugendweihe. Till detta förbunds historia — ända in i vårt århundrade — hör utan tvivel arbetarrörelsens anslutning till denna ursprungligen borgerliga skapelse, dit hör också politiseringen och slutligen en betonad ateistisk, kämpande areligiös utformning av denna samverkan.

Det femte kapitlet, "Deutschgläubige Jugendweihe", beskriver hur frireligiösa församlingar i 1900-talets första årtionden fångas av s.k. folkligt-nationella tankar och uppslukas av den nazistiska kulturen. Här skiljer författaren noggrannt mellan Jugendweihe i anslutning till partiets verksamhet, vilken i sin ideologiska inriktning bar klart antikyckliga drag men i sin yttre gestalt trots detta blev i överensstämmelse med den kyrkliga konfirmationen. Det handlar därvid om NSDAP's pseudoreligiösa förrättningar som fungerade som ersättning i sådana grupper som hade utträtt ur kyrkan. Vid sidan om detta uppstår omkring 1940 s.k. Verpflichtungsfeiern, som markerar övergången från en nationalsocialistisk ungdomsorganisation, Jungvolk, till en annan, Hitlerjugend. Också här lyckas författaren med hjälp av begreppet Verpflichtungsfeier och dess historia tydligt framvisa sambandet med ett traditionellt fritänkeri.

I det sista sjätte kapitlet som bär rubriken Proletarische Jugendweihe refererar författaren inledningsvis en uppsats från DDR. Med en tillbakablick på Weimarrepubliken tecknas Jugendweihes historiska utveckling som en kamp mot kapitalistisk utsugning och en strävan efter det proletära samhällets kultur och en uppfostran i socialistisk anda. Denna marxistisk-leninistiska historieuppfattning utgör i fortsättningen underlag för uppfattningen av vad Jugendweihe är i DDR.

Fram till omkring 1950 höll man inte så styvt på Jugendweihe. Arbetarklassen uppfattade sig inte stå mot en kämpande klerikalism. Det proletära klassmedvetandet blev i den process som formade socialismen det allmänna kännetecknet på samhället i DDR. Men är väl en gång det proletära klassmedvetandet för-

handen då kan man på denna bas tänka sig byggandet av en överbyggnad. Till denna hör det humanistiska kulturarvet och Jugendweihe. Enligt författaren har i DDR sedan 1954 Jugendweihe speciellt en moralisk-pedagogisk uppgift: Jugendweihe är av största betydelse i uppfostran och i utvecklandet av en socialistisk samhällsanda. Det är denna utgångspunkt och inte en antikycklighet som säkrar Jugendweihe en plats i DDR's socialistiska system. Jugendweihe framställs som "Tradition für alle" och framhäves som en avgörande faktor i personlighetsdanningen. Därigenom skiljer den sig verkligen från den klassspecifika tidigare formen av Jugendweihe. Dessutom blev den en samhällelig förpliktelse och fick därmed åter den innebörd som i Tredje riket för inte så länge sedan gick under med buller och bång. Så långt översikten.

Man kan inte framställa kritiska anmärkningar mot denna avhandling utan en lång rad positiva påpekanden. De gäller till att börja med dispositionen: den underordnar sig utan vidare uppgiften att sätta in den speciella frågeställningen om Jugendweihe i en större kontext, alltså beskriva Jugendweihes traditionsmoment i den tyska religiösa och kulturella historien. Jag är också av den uppfattningen att författarens tes förtjänar all respekt: såväl moderna konfirmationsformer som Jugendweihe tar en speciell och gemensam ansats i upplysningen. Viktigast framstår denna undersökning dock genom framställningen av Jugendweihe i Tredje riket. Här har dragits fram material som tidigare inte blivit publicerat. Man hade kanske kunnat tänka sig struktureringen av källorna och de därur vunna insikterna på ett annat sätt. Vi har emellertid i detta läge ett verkligt självständigt och nytt bidrag från författaren till belysning av problemet Jugendweihe.

En första kritisk fråga gäller läsaren av denna bok. Jag har själv svarat så att det är en bok för tyska läsare som den ger upplysning om bestämda historiska sammanhang. Tyvärr blir denna fråga inte entydigt besvarad i avhandlingen. Det är också en brist att boken saknar såväl en inledande målangivelse av vad det hela skall leda fram till som en kritisk sammanfattning eller ett eget ställningstagande från författarens sida. Det framgår knappast att vi här har att göra med ett systematiskt-teologiskt arbete.

En andra kritisk fråga måste gälla förhållandet mellan källor och sekundärlitteratur. Detta är en viktig fråga. Svaret kan förklara

olikheten mellan avhandlingens olika delar. Nästan hälften av avhandlingen behandlar ursprunget och innebörden i *begreppet* Jugendweihe. Därmed blir det inte mycket plats över för en historisk framställning av *fenomenet* Jugendweihe. Att författaren härvid har varit starkt beroende av handböcker och lexika behöver inte läggas honom till last. Författaren hyser emellertid en märklig tilltro till sina sagesmän. Jag tänker här på att författaren refererar enstaka författare i hela avsnitt. (T.ex. notapparaten sid. 147—150 och sid. 180, och framställningen av art. "Weihe" i Grimmschen Wörterbuch sid. 152 f.) Det kan ifrågasättas om man i en vetenskaplig framställning så utförligt måste återge det som för tyska läsare och forskare uppenbarligen är bekant. Ej heller är det så att författaren uppställer en tidigare i litteraturen teoretiskt utarbetad ståndpunkt för att gentemot detta historiska bidrag ställa egna korresponderande resultat. Under arbetets gång dyker det upp metodfrågor som man önskat att författaren uppmärksammat och om möjligt också bearbetat.

Det hade t.ex. bättre tjänat det första kapitlets syfte om författaren (sid. 15 f) enbart citerat de frireligiösa tänkernas yttranden om Lessing, Goethe osv. Därefter kunde han visat hur dessa frireligiösa tänkare utifrån sin utsiktspunkt ofta uppfattar upplysningen ensidigt och snävt. Det förefaller överflödigt att låta E. Hirsch här spela en så stor roll med sin *Geschichte der neueren evangelischen Theologie*. Om man använder Hirsch som källa måste man tydligt uppmärksamma de risker man löper. Hirsch säger själv att framställningen i 7:e bandet består av härledda insikter (abgeleiteten Nachrichten) (Band IV, sid. 3, 1952).

En annan utsaga hänger också samman med författarens godtrogenhet gentemot det föreliggande källmaterialet. På sid. 34 kommer författaren in på frimureriets religionsuppfattning och betecknar den i enlighet med frimurarnas egna yttranden som vag och obestämd. Det är riktigt. Den anderssonska konstitutionen och dess formuleringar är kompromisser från frimureriets tidiga skede. Utsagorna av Lessing, Kant och Fichte har inget med dessa formuleringar att göra. De härstammar från ett helt annat tänkande (jfr Reinhard Koselleck, *Kritik und Krise*, Freiburg und München 1959) närmare bestämt är de subjektiva utsagor, som inte är bindande för frimureriet i sin helhet. Motsättningarna inom det tyska frimureriet under senare hälften av

1700-talet tillåter inte att man talar om ett enhetligt tänkande inom frimureriet. Här måste man göra en klarare differentiering. På sid. 35 hänvisar författaren till en uppenbarligen väl orienterad skrift från 1766. Där handlar det om en av de s.k. Verräterschriften från denna tid. Också de bildliga framställningarna av frimureriets ritual härstammar från sådana fantasifulla framställningar som ville tillfredsställa nyfikenheten i breda folklager. Sådana skrifter måste källkritiskt betraktas med stor försiktighet.

En sista fråga slutligen gäller framställningen av konfirmationen (sid. 48 ff). Det handlar här om de två typer av evangelisk konfirmationsuppfattning som förknippas med namnet Bucer. I författarens framställning är för Bucer dopet sådant att det måste kompletteras och här sättes konfirmationen in. Med konfirmationen förknippas upptagandet av det myndiga barnet i församlingen. Hos författaren bortfaller emellertid det som redan i uppgörelsen med Bucer i Strassburg utgjorde en viktig fråga: återspeglar Bucers kyrkoupplattning såsom nattvardsordning den lutherska kyrkoupplattningen? Författaren ser Bucers upplattning om konfirmationen som komplicerad, så komplicerad att den inte kan återges. Den annars av författaren högt skattade B. Maurer lyckas (AaO s. 30) och betecknar den som en välavvägd syntes, ja Maurer talar i detta sammanhang om jämvikt. Utifrån denna synvinkel är Bucers upplattning av konfirmationen: upptagandet av barnen i den av kyrkotukten ordnade församlingen och därtill i nattvardsgemenskapen. Först härmed framgår sambandet mellan inlemmandet av barnet i Kristi kropp, vilket sker i dopet och ett ständigt nytt inlemmande i den lokala församlingen, vilket sker i nattvarden. Enligt min mening kommer denna genom kyrkotukten igångsatta rörelse mellan dopet och nattvarden, såsom Bucer framställer det, helt till korta i författarens framställning. För detta talar också det sätt på vilket författaren återoppar sig på den på sid. 51 citerade M. Doerne. Författaren skiljer i denna fråga mellan Luther och Bucer. Doerne däremot säger att ju mer man undersöker saken desto omöjligare blir det att framhäva skillnaden mellan Luther och Bucer som en grundläggande teologisk oförenlighet av deras förståelse av kyrkan. Att det i hela denna uppgörelse skulle gälla kyrkoupplattningen saknas helt i författarens framställning.

Dessa kritiska anmärkningar skall inte skymma författarens förtjänst att ha bearbetat ett

vittomfattande kulturhistoriskt fält. Intrycket att författaren låtit sig ryckas med av en inspiration som dolt den kritiska bearbetningen under det erbjudna materialets överflöd, detta intryck kan inte förtigas. Författaren har genom år av studier stött på så många intressanta och belysande egenheter i fenomenet Jugendweihe att inspirationen överglänsat det nödvändiga, kritiska och distanserade betraktandet och framställningen av det funna materialet. Arbetets förtjänst att ha visat på samband som för kontinental läsare hittills varit fördolda skall härigenom inte förringas.

Hans Deppe

Sten Hidal: *K. H. Gez. von Schéele — prelat, pilgrim, politiker*. 147 sid. Ill. Barry Press Förlag Visby (tr. i Nyköping) 1977.

Om den s.k. ståndscirkulationen i vårt land har det skrivits åtskilligt av intresse. Detta gäller även beträffande prästernas roll i detta skeende. I sitt arbete om svensk ståndscirkulation (2:a uppl. 1962) anför Sten Carlsson på tal om det högre kleresiet, att det under decennierna före och efter sista sekelskiftet hade en påfallande folklig prägel. Tre ärkebiskopar kan illustrera detta. Henrik Reuterdaahl, Svenska kyrkans primas under åren 1856—70, var son till en frisör i Malmö. Hans efterträdare var hattmakarsonen Anton Niklas Sundberg, som i sin tur följdes av husarsonen Johan August Ekman. "I Härnösand verkade under samma period hemmansbrukarsonen Lars Landgren och skollärarysonen Martin Johansson. Den värmländske bondsonen Olof Bergqvist blev 1904 den förste biskopen i Luleå. Psalmdikteren Johan Alfred Eklund, som 1907 blev biskop i Karlstad, var son till en lantskräddare." (A.a., s. 100 f.)

Men åtskilliga biskops- och prästsöner hade adlats under 1600- och 1700-talen liksom fallet var med många ofrälse ämbetsmän och officerare. Den adliga ätten nr 2059 von Schéele tillhörde i regel den sistnämnda yrkeskategorien vad beträffar dess manliga medlemmar under 1700- och 1800-talen. Men det yrkes-sociala mönstret bröts bl.a. av Knut Georg von Schéele, död 1854 som kyrkoherde och prost i Bringetofta, Växjö stift och av hans mera kände son *Knut Henning Gezelius von Schéele (1838—1920)*, teologiprofessor i Uppsala och därefter biskop över Visby stift från 1885 till sin död trettiofem år senare. Ur

genealogisk synpunkt är det dock mera anmärkningsvärt, att dennes latiniserade mellan-namn minner om hans släktskap på mödernet med de tre finländska biskoparna Gezelius, far, son och sonson — alla med förnamnet Johannes — som gått till historien främst för deras monumentala bibelverks skull, vilket fullbordades i tryck 1728.

Om biskop von Schéele skrev den kände föreståndaren för Ersta Diakonissanstalt Johannes Norrby en biografi, tryckt 1925. Biskopens insatser främst i ekumeniska och internationella sammanhang skildras på ett positivt sätt av Edvard Rodhe i arbetet Svenska kyrkan omkring sekelskiftet (1930) liksom Gottfrid Billing skriver uppskattande men ändå en smula reserverat om kollegan i Visby i första delen (s. 155 ff) av sina Levnadsminnen (tryckta 1955).

Sten Hidal har haft goda skäl att gå över gränsen till ett annat ämnesområde för att skriva en välkommen modern monografi över biskop von Schéele med det fyndiga tillägget "prelat, pilgrim, politiker", som dock inte helt täcker innehållet. Dels har förf. under sin prästerliga tjänstgöring i Visby hört åtskilligt berättas om biskopen i fråga, dels behövde Norrbys arbete kompletteras på en rad punkter. Ändå undrar jag, om inte förf:s vetgirighet för att inte säga nyfikenhet väckts av det gåtfulla eller oåtkomliga i von Schéeles väsen, som bl.a. Gottfrid Billing berört. Man är tacksam för, att denna vetgirighet resulterat i en välskrivna monografi, som ger full rättvisa åt biskop von Schéele även vad avser hans gåtfulla och negativa drag.

Fastän förf. för att tala med honom själv "inte äsyftat en vetenskapligt uttömmande avhandling" (s. 7), har han ändå åstadkommit en väldokumenterad skildring med tonvikten lagd vid von Schéeles verksamhet som stiftschef och kyrkoherde i Visby domkyrkoförsamling — en unik kombination, som fortfarande består. Man frapperas av mannens mångsidighet för att inte säga framsynthet efter den tidens sätt att se. Sten Hidal har även bedrivit arkivstudier, som naturligtvis hade kunnat för-

djupas även om von Schéeles eget arkiv tyvärr gått förlorat. Som vanligt i biografiska sammanhang kan man efterlysa ett och annat arbete i den för övrigt fylliga litteraturförteckningen. Härvid tänker jag t.ex. på Lars Eckerdals avhandling Skriftermål som nattvarvsberedelse (1970), där intressanta iakttagelser redovisas beträffande von Schéeles verksamhet i kyrkomötesammanhang och hur denne i sina ekumeniska strävanden ville gå andra vägar än Nathan Söderblom. För övrigt förknippas väl hos den kyrkohistoriskt intresserade von Schéeles namn med den Tidskrift för kristlig tro och bildning, som han tillsammans med sedermera biskopen U. L. Ullman utgav 1883 (ej 1881 som förf. uppger) — 1894.

Sten Hidal har god känsla både för tidsatmosfär och miljöer, något som också understrykes av det rika illustrationsmaterialet. Ibland drager han förhastade slutsatser, som när han på tal om von Schéeles pliktmedvetenhet hävdar, att denna åtminstone till en del liksom hans politiska engagemang hade sin rot i hans adelskap med dess speciella traditioner (s. 12).

Ändå kommer man inte ifrån den envisa fråga, som gång på gång inställer sig under läsningen av Sten Hidal's bok om biskop von Schéele. Var eller blev denne trots allt positivt, som kan anföras om honom och hans gärning ett brustet geni eller litet tillspetsat uttryckt enbart "en ljudande malm"? Förf. analyserar problematiken i bokens slutord (s. 127 ff). Min personliga mening är, att hade von Schéele i tid sluppit ifrån den provinsiella isoleringen på Gotland, hade säkert hans speciella begåvning och representativa talanger bättre kommit till sin rätt. Hans betydelse kan då motiveras av det faktum, att han trots de negativa förutsättningarna på hemmaplan, ändå hann uträtta så mycket i internationella sammanhang t.ex. som konferensman och initiativtagare till Svenska Jerusalemsföreningen. Trots sina gåtfulla drag var von Schéele en nobel representant för den nya biskopstyp, som ärkebiskop Nathan Söderblom kom att gestalta fullt ut.

Benkt Olén

Svenska kyrkan som den teologiska forskningens avnämare

I Göran Bexells och Edgar Alméns artikel "En forskningspolitik för teologiska fakulteter och avnämare?" uppställs bl.a. dessa frågeställningar nämligen:

- I. Har Svenska kyrkan en medveten forskningsplanering med hänsyn till verksamheten?
- II. Är Svenska kyrkan avnämare till den nuvarande teologiska forskningen?
- III. Hur skulle en forskning som tar hänsyn till Svenska kyrkans behov utformas och fungera?

Utgångsläget är och måste vara att Svenska kyrkan behöver den teologiska forskningen bl.a. för att inte förlora sin identitet i ett föränderligt samhälle, för att förstå sin egen yttre struktur, för att förstå samhällets förändringar såväl lokalt som nationellt och internationellt och för att initiera innovationer.

Inom Svenska kyrkan finns det i många sammanhang en uttalad eller uttalad önskan om att få forskningsuppgifter utförda. Sådana forskningsuppgifter skulle avse såväl teologisk analys som dess konsekvenser i det praktiska kyrkolivet i ett föränderligt samhälle. Men tyvärr måste det konstateras att det f.n. saknas en medveten forskningsplanering med hänsyn till verksamheten. Kritiken mot en sådan tingens ordning är lätt att framföra men bör tillbakavisas utifrån det faktum att de teologiska fakulteterna genom århundraden svarat för forskning som rört Svenska kyrkan och dess villkor. Det är givetvis också bl.a. detta förhållande som medfört att Svenska kyrkan inte upprättat ett eget forskningscentrum där heltidsforskare och församlingspräster med begränsade forskningsuppgifter skulle ha möjligheter att arbeta under kortare eller längre tid. Runt om i Europa finns som bekant sådana

kyrkliga forskningscentraler. Det är alltså viktigt att utifrån kapacitet, intresse och behov av forskning som finns inom Svenska kyrkan åstadkomma en medveten forskningsplanering och att en sådan planering sker genom samarbete mellan fakulteterna och Svenska kyrkan.

Den andra problemställningen gäller frågan om den teologiska forskningen av idag har Svenska kyrkan som avnämare. Då visar det sig vare sig man från Svenska kyrkans sida ställer krav att forskningen skall ha en apologetisk målsättning eller inte att forskningsresultaten inte utan vidare är användbara beroende på det teologiska fakulteternas syn på sig själva som religionsvetenskaplig fakultet. Samtidigt skall det sägas att det är sällsynt att forskningsresultat inom olika vetenskapsområden omedelbart kommer till praktisk användning men att de på sikt har betydelse i de flesta fall genom att forskaren ställer sin kapacitet till berörd institutions förfogande. Detta gäller också Svenska kyrkan och i den meningen är Svenska kyrkan den teologiska forskningens avnämare.

Att Svenska kyrkan dock endast i begränsad omfattning uppfattar sig som avnämare till den teologiska forskningen beror förutom vetenskapssyn på en rad andra problem. Dit hör de otillfredsställande kontakterna med seminarieledarna och det kan ifrågasättas om seminarieledarna önskar någon sådan. Ur avnämarens synpunkt vore sådana kontakter ytterst värdefulla för information om ämnet, inriktning och den forskarstuderandes arbete. Avnämaren har vidare små praktiska möjligheter att påverka rekryteringerna till forskarseminarierna.

Forskartiden blir vanligtvis lång även för den som forskar på heltid vilket gör stiftens obenägne att bevilja tjänstledigheter. Det är ett fåtal forskarstuderande som kan komma i åtnjutande av forskarstipendier och de flesta måste arbeta inom undervisningen med påföljd

att studietiden förlängs. Detta i förening med att Svenska kyrkans struktur försvårar tillskapandet av tjänster för dem som är forskare men vill göra tjänst inom Svenska kyrkan gör att avnämaren går miste om såväl forskningsresultat inom rimlig tid som personens kapacitet.

Här nämnda problem angår alltså både fakulteterna och Svenska kyrkan, och måste förden skull bli föremål för gemensam bearbetning.

Den tredje frågeställningen gällde utformningen av en forskning som tog hänsyn till Svenska kyrkans behov. Eftersom dialogen mellan de teologiska fakulteterna och avnämaren Svenska kyrkan har inletts med en förfrågan om avnämarens önskemål är det viktigt innan man går in på konkreta uppgifter att klargöra att Svenska kyrkan är betjänt av en forskning där människans, Svenska kyrkans och samhällets villkor ställs i relation till Bibel och Svenska kyrkans bekännelseskriterier. Forskaren arbetar därmed alldeles inte utifrån ett religiöst apriori men måste känna till eller lära känna Svenska kyrkans grund. Därmed är också sagt att det finns forskningsuppgifter för fakulteternas samtliga discipliner.

Som exempel kan nämnas analytiska och sociologiska studier av trosföreställningarna och de kristna kulthandlingarnas innebörd, predikan som kommunikationsmedel. Här är bara början gjord och vetenskaplig analys vore ovärderlig för en meningsfull fortbildning.

Vidare gudstjänstens utformning och funktion i olika samhällsstrukturer,

det nuvarande samhällets människosyn och Nya Testamentets,

sektbildningens problematik och utmaning till Svenska kyrkan,

tongivande teologers och grupperingars kristendomstolkning såväl teoretiskt som praktiskt, samhällsstruktur och alienation i relation till Svenska kyrkans funktion,

analys av skärningpunkterna mellan lagstiftning, praxis och Svenska kyrkans syn i de etiska problemen som berör bl.a. abort, ägande och fördelning, drogmissbruk, brott och påföljd, miljövård,

målsättning för Svenska kyrkans utlandsarbete.

Denna katalog skulle kunna göras mycket mer omfattande men innehåller bara den i sig en oöverskådlig mängd uppgifter för såväl grundforskning som tillämpad forskning liksom metodproblem sammanhängande med bl.a. kravet på tvärvetenskaplighet och projektforskning.

Genomförandet av ett forskarprogram som skulle vara till nytta och stimulans för såväl utbildare som avnämare fordrar planering, ekonomi och personella resurser.

Vad beträffar planeringen för en forskning som skulle ta hänsyn till avnämaren Svenska kyrkan kunde man tänka sig en modell där de disparata önskemålen samlades upp inom stifteten av dess utbildningsledare i samarbete med stiftschefen. Önskemålen kunde sedan sammanställas i Svenska kyrkans utbildningsnämnd och vidarebefordras till fakultetsnämnderna för sällning och bearbetning. Å andra sidan är det ett gammalt önskemål att ut till stifteten få en årlig information om fakulteternas pågående forskning och kunde det praktiskt genomföras vore mycket vunnet.

När det gäller ekonomi måste dels antalet forskarstipendier utökas om inte den pågående strypningen skall leda till forskningens död. Det finns dock ämnen som inte har ett enda forskarstipendium. Dels måste ersättning för kommittéarbete utgå och blir det en relationsändring mellan staten och kyrkan och konstituering av en teologisk nämnd kan den knappast arbeta utan ekonomiska möjligheter, dels tjänstledighet med B-avdrag för präster som vill utföra begränsade forskningsuppgifter under sakkunnig handledning samt slutligen forskning kombinerad med tjänst och undervisning vilken är den sämsta, den mest tidskrävande och den vanligaste vägen.

När det gäller de personella resurserna vore det av stort värde om seminariedarna redan inför påbyggnadskursernas uppgiftsutformning tog hänsyn till avnämarnas önskemål i form av deluppgifter som efterhand kunde utvidgas.

Vidare finns det inom Svenska kyrkan en mängd arbetsgrupper och även studieavdelningar där doktorer, docenter och professorer vore en ovärderlig tillgång genom sina kunskaper och erfarenheter. Men de tunga forskaruppgifterna är givetvis hänvisade till forskarseminarierna och professorshandledningen.

Början till ett samarbete mellan de teologiska fakulteterna och Svenska kyrkan är gjord och det är att hoppas att det skall fortsätta så att uppgifterna löses på forskningens villkor men med hänsyn till avnämarens önskemål till gagn för båda parter.

Harry Nyberg

Det andra Stjärnholms-symposiet

Ett nytt symposium om samverkan i religionsvetenskaplig forskning har ägt rum på stiftsgården Stjärnholm utanför Nyköping den 3—4 april 1978. Deltagare var ett 40-tal representanter för de teologiska fakulteterna, frikyrkorna, Svenska kyrkan, SÖ, religionskunskapslärarna, Sveriges radio, forskarstuderande m.fl. Bakgrunden till symposiet framgår av en redogörelse i förra häftet av STK, nr 1/78, s. 43 f.

Efter det första symposiet i okt. 1977 bereddes ett stort antal s.k. avnämare möjlighet att yttra sig över rapporterna från symposiet samt att framställa nya önskemål om forskningsuppgifter. Svaren på denna enkät blev inte på långt när så omfattande som på enkäten inför det första symposiet; de flesta avnämarna ansåg sig förmodligen ha sagt vad de hade att säga. Ett undantag bekräftar regeln: biskopsmötet. Inför det andra symposiet hade biskopsmötet låtit utarbeta ett omfattande och systematiskt disponerat svar på frågan vilka forskningsuppgifter man ansåg angelägna. Det nio sidor långa svaret behandlar fyra huvudfrågor: kyrkan som institution, kyrkans budskap, kyrkans verksamhetsformer och mottagarna av kyrkans budskap.

Symposiets främsta uppgift var enligt arbetsutskottets planering att diskutera, prioritera och planera önskvärda förslag till forskningsuppgifter. Efter diskussion i plenum och i grupper presenterades följande sex frågor såsom angelägna områden för forskning (utan inbördes rangordning):

- (1) Besluts- och informationsprocessen inom de svenska trossamfunden
- (2) Kyrkornas kulturbundenhet
- (3) Det kristna budskapet och dess mottagare
- (4) Enhet och splittring (den ekumeniska frågan)
- (5) Invandrarfrågan

- (6) Manligt och kvinnligt i kyrkor och samfund förr och nu

Av dessa visade sig ämne (2) och fr.a. (3) vara så pass allmänt och vagt formulerade att några mer konkreta förslag ännu inte föreligger. Från det föregående symposiet igångsatta projekt redovisades dessutom arbete inom följande tre områden:

- (7) Människosyner (Hans Hof m.fl.)
- (8) Religiös begreppsbildning (Kurt Bergling m.fl.)
- (9) Massmediaetik (Jarl Hemberg m.fl.)

För varje föreslaget projekt diskuterades lämpliga sätt att erhålla medel och lämpliga personer, som ansvarar för projekten. Tanken är nu att ansvariga för resp. projekt skall få möjlighet att vidareutveckla planeringen och om möjligt sätta igång arbetet.

Först till VT 1980 är ett nytt symposium preliminärt planerat. Då skall läget inom resp. projekt redovisas och avnämarna skall beredas möjlighet att påverka utvecklingen så att forskningen i realiteten tillvaratar dessas önskemål. Vidare skall en ny översyn göras av fakulteternas aktuella forskning.

I diskussionerna berördes vidare fr.a. två frågor. Den första gäller den enskilde forskarens rätt att själv välja sin forskningsinriktning. Ingen motsatte sig denna rättighet, men samtidigt påpekades att handledaren har skyldighet att upplysa om aktuella forskningsbehov, möjligheter till medel etc. Det är i samband med detta andra led som symposiets uppgift ligger.

Den andra frågan gäller på vilket sätt informationen om pågående och avslutad forskning skall förmedlas till och från avnämarna. Önskemål om utökad information uttrycktes från flera håll. På denna punkt förefaller det rimligt att en insats nu görs.

Göran Bexell