

Att "ha en Gud" och "att vara människa"

AV RAGNAR BRING

Vid diskussioner om "tro på Gud" och "ateism" är det ofta ansett som något självklart att här föreligger tvenne motsatta ideologier och att den enskilde fritt kan välja vilken han för sin del föredrar. Man hopar argument för och emot den ena eller andra åskådningen, men ingen synes ställa frågan i vad mån de båda åskådningarna är liknämninga och än mindre, om kristen tro verkligen kan betraktas och behandlas som en ideologi, som man kan ansluta sig till, om man finner den sympatisk, eller i motsatt fall avvisa den.

Men om man med kristen tro avser en sådan tro, som tecknas i N.T., kan denna inte på tillfredsställande sätt tecknas, om man ser den som en ideologi i stil med tex politiska sådana. Naturligtvis har en sådan allmänkristet färgad idealistisk åskådning, som ofta kallas "tro", en ideologisk prägel. Stora filosofiska tänkare och system har arbetat med tanken på en Gud, vare sig denne fattats som alltings yttersta grund eller en "första rörare" eller på annat sätt. Att sådant kan ligga till grund för ideologier är tydligt. En kristen förkunnelse kan också lätt avsätta liksom lager av allmän idealism, där man räknar med tanken på en Gud utan något mer personligt förhållande till denne och utan att låta sitt liv bestämmas av den angivna tron. Men intet sådant företräder kristen tro i egentlig biblisk mening. Vi går nu till de bibliska skrifternas gudstro, vilken har vissa gemensamma drag, hur olika de än kan förefalla; vi håller oss här särskilt till N.T. och till dess tolkning av G.T.

I

Det betonas som bekant starkt i Deut. 6: 4 f., att Gud är *en*. Det är emellertid då inte fråga om en allmän princip utan om ett praktiskt förhållande, som borde ta sig synliga uttryck. Man kunde tala om ett existentiellt förhållande, om inte ordet existentiell tagits i beslag av existensfilosofi resp. -teologi. Men om vi nu använder ordet existentiell för tron, avses därmed en inställning, i vilken man med hela sin varelse hängiver sig åt den Gud, man tror på och där denna tro direkt bestämmer hela den praktiska livshållningen och indirekt även hela tänkesättet. Ordet eller budet att hålla Gud för den ende Guden tillämpas omedelbart i budet att älska honom över allting, av alla sina krafter och hela sin förmåga. Att så tro innebär alltså inte, att man utvalt en viss åskådning som man finner sympatisk att med fri vilja ansluta sig till och med vissa modifikationer företräda, utan att man vet sig helt utlämnad till och behärskad av en makt som kräver allt men också ger det han kräver (jfr Jer. 20: 7 ff). Gud tänks då inte som ett fjärran väsen utan griper in i det dagliga livets alla förhållanden. Det första budet i dekalogen ut säger något liknande, ehuru där tanken utföres annorlunda.

Om vi går till Luthers utläggning av Första budet i Stora katekesen, ställes där frågan, vad det är att ha en Gud. Det svaras att det är att hålla sig till och förtrösta på en makt av vilken man väntar sig allt gott. Luther leker med likheten mellan de tyska

orden ”gut” och ”Gott”. Därmed är egentligen frågan förd från det idealistiska planet, från världs- och livsåskådningssammanhangen, och kommer att beröra det praktiska livet och människans hela andliga ställning, hennes livshållning. Denna är för Luther inte förbunden med ett från människans sida företaget fritt (eller godtyckligt) val utan hon bestämmes i trons hållning av sin gripenhet, av att ha blivit överväldigad och betvingad. Det är inte fråga om en sådan motsättning mellan immanent och transcendent, där en människa har att godtyckligt välja, vilken makt hon vill tjäna och denna tänkes som en henne främmande makt. Gud själv verkar enligt kristen tro i människan, och hon är en från honom avfallen tillhörighet, ty han är hennes Skapare och rätte Herre.

Då människan är avfallen från sin rätte Herre, dyrkar hon i praktiken i stället andra herrar, vilka skenbart tillfredsställer henne och som bestämmer hennes (falska) tro. Då hon övergivit Gud, intas hans plats i hennes själ av avgudar, vilka inger henne begär efter att tillfredsställas, såsom ära, makt eller konkreta ting såsom gods, ägodelar och allt, som detta kan förmedla. ”Mamon”, den jordiska rikedommen med den makt den ger, eller alla slags njutningar kan bli hennes avgud, dvs bli den storhet som i praktiken bestämmer hennes livshållning. Då det i Deut 6: 5 befalles att älska Gud, den ende, av all kraft, är detta motsatsen till att ha Mamon som Gud. Det är att ställa hela sin jordiska, på egendom och penningar grundade makt i den ende Gudens tjänst och erkänna honom som Herre, också över egendomen.¹

Det finns emellertid en gemensam faktor i allt det nämnda, som uppträder som avgudar, nämligen *det egna jaget*, dess materiella eller andliga tillfredsställelse. Man kunde tillägga, att man mot detta inte kan ställa upp moraliska krav som oegoistiska eller goda, såsom Kant gjort, då även dessa kan sägas bygga upp och gagna det egna jaget, detta då likväl taget i djupare mening än den vanliga eudaimonismen gör. Det som i de moraliska kraven likväl omedvetet utslutes är förhållandet till en Gud, som man

dyrkar så helt, att han erkännes och bekännes som den ende, om han så skulle visa sig vred eller synes orättvist låta en människa lida. Detta sista är inte bara en tankekonstruktion; många ställen i G.T. — inte minst Jobsboken — berör den tanken; och vederbörande författare liksom vändas inför bejakandet därav. I Hannas lovsång i 1 Sam. 2 prisas Herren, som den som ”för ned i dödsriket och upp igen därifrån”. Lovet hänföres förstås särskilt till det sista, men bakgrunden är, att Gud är Gud också i det att han för ned till dödsriket.

Det må genast nämnas, att den sistnämnda tanken hos Luther utförs på konsekventare sätt än man vanligen observerar, nämligen i tanken på (eller anfäktelsen inför) den dubbla predestinationen. Utan att här gå närmare in därpå må påpekas, att Luther i *De servo arbitrio* ser det som ”trons högsta steg” att hålla fast vid tron på Guds godhet och kärlek, trots att han synes fördöma och föra till helvetet många, som inte förtjänat detta mer än andra. Detta kan sammanställas med hans syn på Kristi nedfart till helvetet (*descensus in inferna*); Luther tolkar detta ord tillsammans med ordet på korset: ”Eli, Eli, lema sabaktani”, som ett Kristi ställföreträdande ingående i helvetets fördömelse, varigenom denna bröts, därför att han hade en oövervinnelig rättfärdighet; vägen till denna seger för honom var dock att själv smaka gudsövergivenhetens hemskhet och hela förbannelse. Luther kan belysa detta genom sin originella utläggning av 1 Petr. 3: 18 ff. Detta ställe tolkade han i motsats till kyrkofäderna och traditionen inte som Kristi predikan för patriarkerna utan som hans övervinnande av hela helvetets fördömande makt genom att frivilligt underkasta sig dess fasa för att

¹ En helt annan sak är, hur det budet kan fyllas. Vanligen utgår man från att ett bud kan fyllas av den som accepterar det som rätt. I djupare religioner är detta helt orätt. Det stora problemet för Israel var att rätt kunna fylla det anförda budet. Och går vi till N.T., där det citeras, är uppfyllelsen inte enkelt given. För Paulus sammanhänger den med tron på Kristus; ”lagens krav uppfylls i oss, som vandrar inte efter köttet utan efter Anden” (Rom. 8: 4). — Jfr R. Arendts instruktiva bok *Frelse*, Köpenhamn 1975.

bryta dess välde över andra. Detta sammanhänger med att Luther kan mena, att Kristus genomgått och vunnit seger i den svåraste predestinationsanfäktelse och fasthållit vid tron på sin Gud och Fader, också då denne framstod som en fördömande, förkroppsligad vrede, en Gud som övergav honom och dömde honom till helvetets förbannelse.² Kristus tog i lydnad denna på sig för att befria människorna, som rättvisligen var hemfallna till denna förbannelse, däriifrån. I detta hade så Kristi ställföreträdande lidande sin höjdpunkt.

Att ha en Gud, att hålla Gud för Gud — ja, för kärlekens Gud, också då Kärleken dolts av den hemskaste vrede, är alltså för Luther den rätta uppfyllelsen av och lydningen för budet i Deut. 6: 4 f, och därmed för hela lagen. Bara Kristus kunde härda ut med den uppfyllelsen, men han uppfyllde detta bud *för alla*.

Detta innebär då samtidigt ett övervinnande av människans eljest outrotliga vilja och benägenhet att göra sig själv till gud — alltså att inte ha Gud till Gud utan ha sig själv i någon form till gud.

Denna lydnad kan samtidigt sägas betyda den raka motsatsen till syndafallet och Adams olydnad, så som Luther tolkar denna. Olydnaden bestod just i att människan inte höll fast vid Gud som Gud, utan ville själv bli som Gud. I sista hand sökte hon sig själv och fann det goda just i uppbyggnad av det egna jaget och dess självhävdelse. Man kan ge akt på att man å ena sidan kan tala om att hela tanken på att ha någon eller något som sin Gud, har existentiell karaktär. Men å andra sidan avvisas och förintars radikalt den egocentricitet, som eljest lätt förbindes med vad man kallar existentiellt tänkande och sådan existensfilosofi, som kan präglade också existentiell teologi.

Så förnekas människans slutenhet till hennes egen värld. Samtidigt antas dock inte en annan värld, som bestämmes utifrån den egna världen. Man antar inte något annat så, som då man ponerar något transcendent såsom motsatsen till det immanenta, då det förra blir (motsägande) bestämt genom det senare. Då antas en filosofisk

dialektik, som måste bli motsägande, därför att det transcendenta både bejakas och förnekas.

Däremot lämnar tro på Gud i en existentiell inställning i antydd mening fältet öppet för ett bejakande av Gud. Gud är den, som avvisar alla människans självgjorda tankar på och beroende av en storhet, som fungerar som gud, alltså som det man helt underordnar sig men som på grövre eller finare sätt är en form av självhävdelse eller sökan- de av sig själv.

Motsatsen till detta säges i hela den kristna traditionen vara uppenbarelsen av något som går utöver den inställning, som räknas som den enda möjliga, nämligen någon form av självhävdelse. Ett exempel kan Kristus och han lydnad lämna — bara genom Kristus kan man erhålla en rätt inställning till och därmed kunskap om Gud. Han är den enda vägen till Gud. Detta betyder inte, att Gud inte kan uppenbara sig utanför vad vi kallar kristendomens gränser, men det innebär att Guds uppenbarelse i sista hand har den karaktär som den visat sig ha i Kristus, särskilt i hans ställföreträdande lidande.

Därmed beröres också tanken på Kristi gudom. Av det föregående torde framgå, att denna egentligen inte tänks på ontologiskt sätt. För att demonstrera detta må först påpekas, att det vanliga sättet att förstå Kristi gudom måste vändas helt upp och ned. Man menar ju vanligen att en människa har en viss typ, en viss substans, som anger att hon är människa. Mot det sättes så tanken på en gudomlig substans.

Den förut angivna tankegången för i en helt annan riktning. Det är inte fråga där om ontologiska bestämdheter utan om själva den praktiska, existentiella inställningen. Det som utmärkte Kristus var, att han *inte* gjorde sig till sin egen gud, inte sökte sig själv på något sätt utan var "lydig intill döden, ja intill döden på ett kors" (Fil. 2: 6 ff). Därför kan man säga, att han just tecknas som *människa*, som en som *inte* gör sig till gud, inte dyrkar det egna jaget

² Se vidare: E. Vogelsang, *Der angefochtene Christus bei Luther*, Berlin-Leipzig 1932.

och någon av de makter, som detta är beroende av eller som det eljest ser som sin gud. Kristus var i sin inställning människa — och detta gav plats för att låta Gud, alltså den som var hans fader och sanne Gud, vara Gud; i bönens lydnad övervanns alla frestelser, till slut också de i Getsemane och på korset, att vilja leva efter vad den mänskliga naturen önskade. Detta självförnekande lät honom bli människa sådan Gud skapat henne och ha Gud, Skaparen och Herren, till Gud. Han blev så den andre, nye Adam, som visade lydnad, där den första Adam visade olydnad (jfr Rom. 5: 18—19, 6: 16; Hebr. 5: 8; Petr. 1: 2).

Man kunde, med bruk av en paradox säga att just därför att Kristus *inte* gjorde sig till Gud, så som Adam och Eva ville göra, utan var människa sådan Gud velat ha människan, blev han för andra vägen till Gud. I tron kunde de motta en sådan inställning som hans. Att tro på honom blev att tro på Gud. Och som i den mening vägrödjare kan han (med Johannesevangeliets bild) betecknas som "vägen" (Joh. 14: 6). Men som sådan blir han för den människa, som gör sig själv till gud — och det gör *alla* — Guds ende representant, i dom och i nåd: han blir Guds väg till människan, liksom människans väg tillbaka till Gud. Det som hindrar människan att låta Gud vara Gud för henne borttogs, då människan i tro på Kristus får del av hans förhållande till Gud. Kristus var den ende som helt förverkligade det rätta förhållandet till Gud ända till självutgivelsen i påtagande av fördömsen och förbannelsen "för oss" (Gal. 3: 13). Han blir därmed för oss Gud. Alltså: just det, att Kristus gick ned till fördömsens avgrund, i lydnad för den Gud som själv är kärlek och måste kräva självutgivelsens kärlek av den som skulle helt representera honom, just detta gör Kristus till Gud för oss. Han representerar i sitt påtagande av vårt straff, vår skilsmässa från Gud, Guds agape på fullkomligaste sätt. Kristi djupaste förnedring blir så hans upphöjelse till Gud. Jesu djupaste mänsklighet blir hans sanna gudom.

Detta blir en sida av den syn på Kristi gudom, som man kan komma till från

Luthers utläggning, text av Gal. 3: 13 i hans Stora Galaterbrevkommentar.

Då Gamla kyrkans teologer av den härskande kulturen nödgades att tänka i ontologiska kategorier, uttryckte de den realitet, vi sökt teckna, i form av paradoxer. Självklar var utgångspunkten, att Kristus var hos Gud men blev människa och återvände till gudomligt liv. Innebörden av detta kunde belysas genom Chalcedons paradoxala formuler: Kristi naturer var utan sammanblandning och förvandling oupplösligt och oskiljaktigt förenade. Just som människa blev Kristus för oss Gud. Och just som mest gudomligt var han som mest mänsklig. Och detta var inte bara ett sätt att identifiera orden gud och människa; utan orden behöll sin distans mitt i deras samverkan. Den dialektiken, med bakgrunden i Kristi verk, kom inte som i en ordlek (eller som i filosofisk spekulation över motsatta begrepps natur) att bara av sig själva slå över i varandra. Dialektiken har sin grund i ett historiskt, faktiskt handlande, i en gärning, ett verk, som skett på en konkret plats och i en fixerad tid. Det är inte ett abstrakt tankemönster eller en spekulation.

II

I teologiens historia kan man ge akt på en ständig tendens att tänka ontologiskt, alltså att låta själva meningen i en utsaga bli åskådliggjord i ontologiska kategorier. Om man därvid stannade vid att låta detta bilda symboler eller betraktas såsom medel att åskådligt framställa ett sakförhållande, vore däremot föga att invända. Det vanliga är emellertid värtom att man menar att man i och genom de ontologiska uttrycken träffat verkligheten själv; man hamnar i en ontologisk metafysik, som sedan binder tankandet. Som vi sett sökte man i Gamla kyrkan bryta udden av denna ontologiska metafysik genom att i medvetna paradoxer klargöra, att det i sista hand inte var fråga om en spekulation utan ett åskådliggörande av fakta, som inte lätt kunde åskådliggöras på annat sätt. Både Nicaenum och det sk Athanasianum ger exempel på detta.

Svårigheten kunde sägas sammanhänga med att de förhållanden, som skildras, nämligen Guds och Kristi gärningar, väl är givna i historien, men detta likväl på annat sätt än andra s k historiska händelser. Dessa senare har sin betydelse fästad blott vid efemära skeenden, som efter sin natur minskar och till slut förlorar sin betydelse med åren, under det att Guds gärningar inte har efemär art, fastän de konkretiserats på bestämda tider och platser. Kristi uppståndelse ägde t ex enligt bibeln rum på en viss tid och plats, men den var inte begränsad så, att den miste sin betydelse med tiden. Därför kunde uppståndelsen ta gestalt i varje kristen människas liv; hon väntade en kommande uppståndelse (Fil. 3: 11) samtidigt som den kristne kunde sägas vara uppstånden med Kristus (Kol. 2: 12), uppståndelsen skedde i och genom dopet till Kristus, vilket markerade delaktighet i denna uppståndelse. Den gamla människans död och den nyas födelse innebar att Kristus förenade sig med den människa som i tro tog emot honom; den "nya människan" är inte en psykologisk kvalitet hos människan, inte en habitus hos henne, utan är Kristus i henne, Kristi verkande med henne och genom henne. I och med trons förening med Kristus är hon en ny människa, men hon har därför inte, psykologiskt sett, erhållit en ny kvalitet utan förblir alltjämt bunden vid denna tillvaros villkor, förgänglighet och synd, fast hon ständigt förvandlas genom gemenskap med Kristus. Hon är alltså liksom på en vandring och är inte men *blir* ständigt till ("der neue Mensch ist ein werdender Mensch" — en människa som ständigt på nytt blir till — inte "ein bleibender Mensch").

Detta tänkesätt har delvis sin tillämpning också på kristologien. Det är synnerligen lätt att där komma in på att låta ett ontologiskt tänkande bli dominerande. Detta märks redan i fråga om Kristi tillblivelse, vid frågan om den s k jungfrufödelsen. Man tänker sig att Jesu möjlighet att vara rättfärdig hade en ontologisk grund i hans övernaturliga födelse.

Detta sagda innebär *inte*, att vi skulle på liberalismens sätt förklara berättelserna om

jungfrufödelsen som fromma legender (jfr också Pannenbergs sätt att fatta dessa). De har enligt vår mening en stor och synnerligen viktig betydelse. Men de skall inte fattas som en biologisk redogörelse för en födelse contra naturam, hur man än ser på födelsen. Här är det det biologiska som spelar rollen av ontologi och som förlägger meningen till ett falskt plan. Berättelsernas scopus är inte en biologisk redogörelse; den är historisk i den meningen att den handlar om GUDS gärningar, vilka inte kan förvandlas vare sig till ett biologiskt eller ontologiskt konstaterbart faktum. Guds gärningar sker i *historien*, men de kan inte förvandlas till en vanlig historia, som med tiden försvinner. I en mening är just det historiska, vari Gud uppenbarar sig, något evigt. Men ordet evigt har då inte filosofisk innebörd, och inte heller har det något av den tidlöshet, som hör samman med t ex matematiska satsers giltighet. Det är verkligen fråga om något konkret, som inträffat på en bestämd tid och plats, men som ändå inte till sin betydelse är förgängligt. Att få tag på meningen här kan vara svårt. Hela vår värld med dess tidligt-rumsliga sammanhang blir vanligen absolutifierad i vårt tänkande och därmed gjord metafysisk, gjord till en inomvärldslig metafysik och därmed egentligen motsägande, fast detta inte märks i vanliga resonemang. Empiriskt är det svårt att undvika sådant tänkande.

Om vi går till texterna om jungfrufödelsen, kan vi först ge akt på att Magnificat, Marias lovsång, är byggd på Hannas lovsång i 1 Sam. 2: 1 ff. Hanna lovprisade Herren, som låtit henne föda en son (Samuel), fast hon länge varit ofruktsam. Maria lovprisade Herren för att hon blivit havande, fast hon inte "visste av någon man". Ett sådant Herrens ingripande som hänt Hanna (och senare också Elisabeth) hade hänt Maria. Detta kan vara en anvisning om att det gemensamma i de tre berättelserna, Hannas födelse av Samuel, Elisabeths av Johannes döparen och Marias av Jesus inte är att man ser undret i Herrens ingripande bestå i själva det biologiska skeendet. För den tiden var det ett under att övervinna ofruktsamhet, likasom en jungfrufödelse. Men om

man skall alls tala om ett mirakel, ligger detta i att Gud ingripit, inte på ett rent biologiskt plan, lika litet som Kristi gudom i dess innersta väsen vore att förstå filosofiskt som något ontologiskt bestämbar.

Man brukar i exegetisk litteratur påstå, att bara Matteus och Lukas skulle ha berättelser om en jungfrufödelse, medan Paulus skulle vara ointresserad därav men hävda Kristi preexistens (Kol. 1: 15 f.), liksom också Johannesprologen. I själva verket tyder detta skiljande på att man inte läser de bibliska berättelserna såsom de är menade. Ty i grunden säger både Paulus och evangelisterna Matteus och Lukas, att det är fråga om en *Guds* gärning, alltså om historia i en säregen mening. Man kan ge akt på att Paulus har uttryck, som jämför Kristi födelse med världens skapelse eller som hänför födelsen till samma kategori som denna. Det heter i Gal. 4: 4: När tiden var fullbordad (alltså då den av Gud i förväg bestämda tiden var inne) sände Gud sin Son, vorden av en kvinna, vorden under lagen. — Man bör observera att det inte står "född", "gennömenos" (γεννώμενος), utan "vorden", "tillbliven", "genömenos" (γενόμενος) Sistnämnda ord kommer av verbet "ginesthai", som hör samman med genesis; det är alltså ej en form av "gennáo", föda. Kristus sändes av Gud, som lät honom bli till genom en kvinna. Att sammanhanget gör att detta kan översättas med "född" är klart, men det är inte den biologiska födelsen som betonas utan det gudomliga handlandet vid tillblivandet, vid födelsen.

Kanske kan det dock nu förefalla, som om vi med detta velat gå den teologiska liberalismens väg att avvisa "jungfrufödelsen" som en onödig legend. Såsom redan betonas är vårt intresse det motsatta, att betona vikten av förkunnelsen om "jungfrufödelsen". Det gäller den existentiella inställning, som det är fråga om vid tron på Kristus. Detta innebär att låta *Gud vara Gud* (jfr Philip Watsons bok: "Let God be God"). Det viktiga är inte att ha vissa åsikter om Kristi börd, betraktade som teoretiska meningar som skulle vara rätta. Det avgörande är det faktiska förhållandet till Kristus och att genom det befrias från de avgudar man

har: från rikedomens, maktens, ärans, lustens och njutningens avgudar, som vill bestämma livet. Ingen var helt fri från avgudar mer än Kristus, som var människa, sådan som Gud ville ha människan efter skapelsen, men som därjämte ställföreträdande tog på sig skulden för den synd och de frestelser, som kan möta på jorden, så att han på korset blev den djupast skuldbelastade. Så blev han en helt utblottad människa och för andras skull berövad även känslan av Guds närhet och hjälp, då han hängde på korset.

Att vara människa i rätt mening är att vara människa utan avgudar. Det blir människan bara genom Kristus, som var den ende som verkligen lät Gud vara Gud. Ty att vara människa i rätt mening är enligt bibeln att stå såsom skapad inför sin Skapare i tillbedjan och lydning. Kristus var däri förebild, men ingen kan av egna krafter rätt och helt följa honom, ty alla är bundna av avgudars makt över dem. Men i Kristi ingående i människolivet, i hans försoningsverk, ingår att vi åter genom honom kan låta Gud vara Gud för människan (jfr Joh. 1: 12), så att hon därigenom befrias från avgudar. Detta ligger i att tro på Gud genom Kristus eller att "vara i Kristus". Då är man befriad också från lagens fördömelse; inte heller söker man rättfärdighet genom att tillfredsställa lagen; också lagen kan bli en avgud genom att ställas i den människas tjänst, som är bunden av sin egocentriska inställning och som sätter allt i det egna jagets tjänst. Men befrielsen från slaveriet under det egna jaget sker genom att "vara i Kristus". Ty för den som "är i Kristus" finns ingen fördömelse (Rom. 8: 1). Han har fått Livets Andes lag, som behärskar honom, och den låter honom vara människa på rätt sätt. Det var Kristus, Guds Son, som frigjorde människan och lät henne bli ett rätt barn till Gud, vilket i Anden kan tilltala Gud som Abba; Paulus har utlagt detta t ex i Rom. 8.

Att vara människa är att vara fri från avgudar men att stå som barn till en Fader, som skapat människan. Kristus återställdes genom sitt verk det rätta förhållandet till Gud och därmed också det att vara män-

niska.³ Gränserna för hans makt och verksamhet eller för hans ena, heliga kyrka dras inte genom några yttre organisatoriska förhållanden, inte heller genom människors åsikter eller meningar om Gud och Kristus. Kristus nyskapar själv ständigt sin kyrka, vilken för oss förblir *en* till sin omfattning, *ecclesia abscondita*, men i den samlas ständigt de, som genom Kristi Ande befrias från sina egna gudar och som blir rätta människor genom att kunna dyrka Gud såsom den ende Guden, Herren, Skaparen, som låtit människan bli till såsom hans barn, för att leva i glad tro och tillbedjan. Gud ger dem frihet från en sådan fruktan och sådana själen bindande begär, som avgudar inger, och för dem till trons sanna frihet.

III

En vanlig missuppfattning av tron är alltså, att den är en subjektiv mening eller en ideologi, som man kan antaga eller förkasta efter att ha provat den. Om man inte kunde eller ville ansluta sig till denna, vore man inte mer kristen.

Ser man det så, har man från början ställt in tron i raden av mänskliga ideologier och måste låta den följa sådanas regler för antagande. Men den i bibeln förkunnade tron har ett helt annat förtecken. Utgångspunkten är en överväldigande visshet, att Gud lever och verkar med oss och i oss, och att han även verkar i och råder över dem, som inte känner honom eller vill erkänna honom.

Denna överväldigande visshet är inte av vanlig teoretisk natur, vunnen på rationell eller empirisk, påvisbar väg. Allt som framställes teoretiskt måste refereras till det rumsligt-tidliga sammanhang, i vilket vi lever. "Verklighet" uppfattas då som tillhörighet till detta sammanhang. Det vanliga verklighets- och sanningsbegreppet har denna referens. Vissheten om Gud tillhör inte i och för sig detta sammanhang men kan infogas däri utan att förlora sin egen självständighet. Det vanliga antagandet, att det rumsligt-tidliga sammanhanget är *allt* (representerar all möjlig verklighet) och att tron på Gud vore metafysik, vänder upp

och ner på rätta förhållandet. Antagandet, att rumsligt-tidlig verklighet är *all* verklighet, gör denna absolut, till inomvärldslig metafysik. I tanken på Gud ligger en annan aspekt på tillvaron än den teoretiska, rumsligt-tidliga, vilket blir tydligt också genom att Guds handlande enligt bibeln sker *i tiden* men vittnar om *evigheten*. Guds verklighet betygas på ett helt annat sätt än vanlig verklighet, men den är inte en antagen verklighet, som begränsar denna. Den får inte gällande kraft genom att infogas i tidlig verklighet, men den kan ingå i denna och därvid påverka den, fast på ett icke påvisbart sätt. I religiöst sammanhang fastställes sanning och verklighet på annat sätt än i fråga om tidligt-rumsligt sammanhang. (Så vilar också ett etiskt påståendes riktighet i sig självt och bevisas inte.) Olika element i tidligt-rumsligt sammanhang, såsom historiska händelser, kan alltså inordnas i ett religiöst sammanhang, och detta ger dem en ny mening.

De religiösa omdömenas självständiga sammanhang måste särskilt minnas, då man diskuterar frågan om *jungfrufödelsen*, liksom om *uppståndelsen*. Vanligen godtages dessa händelser som unika mirakler, eller avvisas de som legender. Ingendera ger rätt åt sammanhanget i NT. Där talas om Guds konkreta handlande i denna världen, in i vilken han sände sin Son, genom vilken världen skapats. Om jungfrufödelsen fattas som ett biologiskt mirakel, förringas dess storhet och betydelse genom att ses såsom ett biologiskt unicum, som helt tillhör "dena tidsåldern". Men Kristi födelse betydde intet mindre än en ny skapelse, varigenom människan återställdes till gemenskap med

³ Jfr min artikel om Guds monarki i Christus und das Gesetz, Leiden 1969, samt min artikel Die Bedeutung des Alten Testaments für die Christologie der Alten Kirche, i festskriften för W. Dress, 1969. — Just tron på Kristi unika gudomliga verk gör det möjligt att bli fri från avgudar och att så tro rätt på den ende Guden. I trons inställning konkurrerar inte Kristi Gudom med tron på Gud som den ende, utan gör denna tro möjlig och fast. Blott genom Kristus kan Gud verkligen bli och dyrkas som den ende Guden. Jfr min artikel *Kring Luthers utläggning av Fader vår*. Den danske Præsteforeningens Blad, aug. 1975.

Gud genom hans Son, som levde i lydnad och villigt mottagande av allt som var givet i Guds plan. I stället för olydnadens Adam föddes av Maria lydnadens andre Adam, som förblev Gud lydig i alla frestelser, vilka måste övervinnas. — Jungfrufödelsen liksom uppståndelsen tillhör både denna och den ”nya” tidsåldern.

Dessa fakta har sitt eget sammanhang, men framställningen därav kan utan sammanblandning och förvandling gå in i och förenas med det timliga sammanhanget. Så förstås inte heller uppståndelsen såsom ett momentant mirakel, som hände en människa. Den var en handling av den Gud

som skapat världen, varigenom han visade sin makt att inte bara göra sin Son levande utan att övervinna döden som fördärvsmakt och synden som ledande till döden. Han visade sig kunna kalla på ting, som inte är till, som vore de till (Rom. 4: 17); han visade sig ha makt att inte bara göra döda levande utan skapa nytt, liksom han från begynnelsen skapat allt (Jes. 44: 24—26; 48: 13). — Det religiösa sammanhanget är alltså ett annat än det teoretiska, men det är oskiljaktigt förbundet därmed, i det att det ger en ny, särskild mening åt de fakta, som ingår däri.

Wallin, ungkyrkligheten och nutiden

Ett psalmperspektiv

AV ALLAN ARVASTSON

Första söndagen i advent 1820 invigde domprosten Johan Olof Wallin i Västerås domkyrka sin föregående år av konungen stadfästa psalmbok. Han höll ett högstämt tal över psalm 96 i Psaltaren, "Sjunger Heranom en ny sång". Med några ord berörde han också den nya psalmbokens framtid: "Ett tidevarv sänker sig nu, under vilket ditt folk sjöng den gamla sången. Kanske skall den nya sjungas ett annat århundrades dag, vars afton ingen av oss upplever. Då blir ock denna bok gammal." Till sist tog han ett exemplar av den nya psalmboken i handen och talade om psalmdiktningen som sin svunna ungdoms glädje och de mogna årens käraste värv, hans angelägnaste, egentligaste dagsarbete.

Den wallinska psalmbokens tid utgör en svunnen epok. Men samtidigt är det väsentliga av dess innehåll införlivat med den följande av 1937. Det kan då vara av intresse att studera denna epok i det vidsträckta perspektiv som Wallin själv i förbigående tecknade: psalmbokens tillkomst, särskilt med tanke på Wallins egen psalmdiktning, dess ställning och betydelse i början av följande århundrade samt slutligen något om hur den har bedömts under 1900-talets senare del, då detta sekel snart börjar lida mot sin afton, för att citera Wallins eget ordval. När det var fråga om en psalmbok och dess roll räknade han gärna med de stora tidsenheterna, och detta gav en särskild tyngd också åt invigningstalet. Även denna bok skulle åldras, men han förspådde den en lång framtid, den skulle bli gammal på aftonen av ett nytt sekel, en

afton som ingen som då var med i kyrkan skulle uppleva.

Wallins egen utveckling fram till 1819 års psalmbok och de tidshistoriska händelserna kring dennas tillkomst har skildrats i olika sammanhang. Här skall endast erinras om och hänvisas till Emil Liedgrens för all wallinforskning grundläggande arbeten med deras litterära och teologiska aspekt på ämnet. Hur Liedgrens wallinforskning växte fram skall också något beröras i det följande.

Wallin — en tillbakablick

Det var omkring 1806, året för hans prästvigning, som Wallin enligt vad han själv har antytt bestämde sig för att ägna sig åt psalmdiktning, "det svåraste slag av vitterhet", som han en gång kallade den. Hans tidigare poetiska försök med Horatiusöversättningar som väsentligt inslag utgjorde en förberedelse. Själva ämnesvariationen som sådan, genrernas mångfald, hörde enligt gängse akademisk uppfattning till vad som var lämpligt för en ung poet. Han var Carl Gustaf Leopolds ödmjukt läraktige elev i skaldekonsten, och denne förklarade i ett brev 1808: "Jag har sedan längre tid gjort mig mycken möda med denne unge mannen för att visa honom en bättre väg." Men redan då var Wallin litterärt berömd, särskilt genom sin sång "Gustaf den tredje" vid början av det året. Vid riksdagen 1809 kunde han till var och en av prästeståndets ledamöter överlämna ett nytt häfte med

psalmsförslag, två föregående hade han utgivit 1807.

I en situation av allmän politisk kris och förnyelse tänkte sig ståndets talman, ärkebiskop Jacob Axelsson Lindblom, att med användning av tillgängligt material av psalmer vid denna remarkabla riksdag 1809 också kunna ge svenska kyrkan den länge väntade nya psalmboken, Samma dag som han å prästeståndets vägnar undertecknade riksens ständers beslut om den nya regeringsformen inlämnade han ett memorial som handlade om granskning av de kyrkliga böckerna, däribland psalmboken. Att Wallin inte var med bland dem som fick uppdraget att arbeta med denna gav honom anledning att uttala sig i frågan. Han gjorde detta fram på sommaren detta år i två anonyma artiklar, som han lät införa i sin vän bibliotekarien P. A. Wallmarks nystartade *Journal för litteraturen och theatern*. Det var viktigt, förklarade han här, att man nu när man nyligen hade varit med om en klassisk ålder i svensk vitterhet tog vara på möjligheterna att åstadkomma en språkligt sett fulländad psalmbok. I uppräknningen av sådana författare och smakdomare vars namn Wallin hade saknat bland de för psalmboken engagerade nämnde han också sig själv.

Lindbloms projekt genom memorialet 1809 blev inte förverkligat. I en psalmbokskommitté som 1811 tillsattes med ärkebiskopen som ordförande blev Wallin den egentlige ledaren. Men det hade alltifrån början varit hans förhoppning att själv få åstadkomma en ny psalmbok med bidrag även från andra av landets kända skalder. Ett verk av sann storhet måste, förklarade han i tidningsartikeln 1809, vara frukten av *en* människas outtröttliga upppoffringar. Och i detta fall var denne ende, det var hans tysta förbehåll, han själv. Kommittén utgav ett "förslag till förbättrade kyrko-sånger" 1814. Men Wallin lyckades med något av diplomatisk skicklighet att få sina närmaste medarbetare vid slutredigeringen av detta, G. J. Adlerbeth och C. G. Leopold, samt därefter ärkebiskopen själv att gå med på att det inte omedelbart skulle inlämnas till Kungl. Maj:t för godkännande, utan att en granskningstid skulle föregå. Denna använ-

de han med en synnerligen intensiv arbetsprestation till att med ärkebiskopens goda minne och samtycke utarbete ett eget helt nytt förslag av 1816. Han tryckte det på eget bevåg utan att fråga ärkebiskopen, och det var detta som i bearbetat skick godkändes av Kungl. Maj:t den 29 januari 1819. Den wallinska psalmboken var färdig. Wallin fick det som han ville, både samtidigt och eftervärlden har med all rätt räknat den som hans verk.

Wallin poängterade ofta sin utveckling som psalmdiktare och kunde beteckna vad han tidigare hade åstadkommit som omogna försök. Att han småningom kom att ta allt större hänsyn till gudstjänstens och kyrkfolkets behov och till äldre tradition när det gällde exempelvis återgivandet av de bibliska uttrycken har ofta framhållits. Detta kan väl, fränsett andra påverkningar, också sättas i samband med att han från 1810 var församlingspräst. "En äkta psalm är ej ett akademiskt vitterhetsstycke" skrev han 1816. Men han hade från början *ett* grundläggande krav, som han inte övergav: en psalmbok skulle ha något att ge åt alla. År 1809 uttryckte han det så: "För varje stånd, varje ålder, varje sinnesställning, varje åsikt om livet, om döden och evigheten bör detta andaktens vade mecum innehålla varningar, lärdomar, tröstegrunder och uppmuntringar," Det var något av vad Fichte då nyligen i *Tal till tyska nationen* hade givit uttryck åt, att bibel och psalmbok hade karaktär av "National- und Volksbuch", som här föresvävade Wallin i det nationella kris- och förnyelseåret 1809. Han ville hela folkets religiösa och moraliska pånyttfödelse med plats för olika teologiska åsikter och system. År 1816 uttryckte han samma tanke så: "En väl inrättad psalmbok bör efter mitt begrepp vara allom allt, allas tillhörighet och allas tillflykt: den enfaldiges som tänkarens, den känslofulles som den mera kallblodiges, enslingens som världsmänniskans, oskuldens som brottslingens, och detta allt genom alla mellangrader." Och den var avsedd både att läsas och att sjungas.

I och för sig är ett sådant program, en psalmbok för alla, inte något anmärknings-

vårt med tanke på den gamla kyrkliga enhetskulturen. Det har alltsedan reformationstiden hört till en psalmboks roll att ofta i miniatyrformat kunna medföras på resor. Det var något sådant som Wallin anspelade på: ett "andaktens vade mecum", en liten fickbok att ha till hands. Att sedan innehållet skulle vara avpassat för speciella händelser och yrken genom en mångfald kasualpsalmer hörde till de synpunkter som fick en högsång under 1700-talet. Men bakgrunden till denna inställning, "för alla allt", är inte endast eller huvudsakligen den praktiskt-sakliga, som låg i psalmbokens natur. Wallins intresse för det folkliga, särskilt sådant detta tog sig i uttryck i hans förslag av 1816, var påverkat av romantiken med dess speciella framhållande av folket och folkgemenskapen. Själva uttrycket "för alla allt" med dess bibliska förankring (1 Kor. 9: 22) hade också en viss anknytning till tidens klassiska bildning med dess dragning åt det allmängiltiga. Romantikernas intresse för de antika "orfikernas" religiösa rörelse har ofta framhållits. Kanske har Wallin även noterat, vad som framhölls i en samtida finländsk avhandling (av J. J. Tengström och R. Tengström, Åbo 1812) om orfikernas hymner, att dessa syftade att vara för alla allt ("allen alles zu zein") även om de skulle komma att därigenom mot-säga sig själv.

I överensstämmelse härmed rättade sig Wallin villigt efter råd och anvisningar, i all synnerhet efter dem som kom från hans betrodde medhjälpare vid 1816 års förslag Johan Åström. Han visade på denna punkt en böjlighet och en undfallenhet som inte stämmer överens, tycks det, med hans läggning i övrigt, han som var känslig för anmärkningar och kunde ta kritik på andra områden mycket hårt. När det gällde den stora uppgiften psalmboken kunde han bortse från allt annat, blott han fick vara den som förde verket framåt. Han var, skriver Fredrik Böök, i besittning av en sällsynt förmåga att hantera människor, han söktes av dem och behövde aldrig söka dem. Han visade vid flera tillfällen som redan har nämnts en speciell förmåga att kunna vinna ärkebiskop Lindblom för sina syn-

punkter rörande psalmboksarbetet. Man finner sålunda hos Wallin en inte så vanlig kombination av ödmjukhet inför uppgiften, villighet att lyssna på råd och förslag samt en stark vilja och ambition.

En bild av Wallins psalmprogram med dess "allom allt" får man genom de förslag till kasualpsalmer, som han 1815 genom sin vän professor Carl Peter Hagberg i Lund förelade Esaias Tegnér. Denne var nu professor i grekiska i Lund, prästvigd samt prebendekyrkoherde i Stävie och Lackalänga. Hans dikt Prästvigningen, publicerad i början av 1813, präglades av en viss psalmtone, och det har ansetts att Tegnér åtminstone det ögonblick han skrev Prästvigningen hade tänkt ägna sig åt religiös diktning eller psalmdiktning (A. Werin, Tegnér 1782—1825, 1974, s. 127). Wallin ansåg sig i varje fall ha visst fog för sin anhållan, då han genom Hagberg föreslog Tegnér att såsom "predikare" även ägna sig åt psalmdiktning. Som lämpliga ämnen föreslog Wallin: för en konung, för en krigsman, för en husbonde, psalmer om rättvisa och redlighet, gott samvete, tidens rätta bruk, världens rätta bruk, tungans rätta bruk, självbehärskande eller herravälde över sig själv, vaksamhet, självprovning — eller något annat ämne. Men Tegnér blev inte representerad i svenska psalmboken. Genren psalmdiktning ansåg han tillhöra Wallin.

För att förstå Wallins gudstjänstpsalmer måste man räkna med deras samband dels med hans predikan, dels med melodierna.

"Du skald som få, du talare som ingen", skrev Tegnér i slutraden av sin minnessång över Wallin på Svenska Akademiens högtidsdag 1839. Av dem i hans samtid som uppskattade honom kunde han sålunda framhållas som ännu större i egenskap av talare och predikant än som poet och psalmdiktare. I en minnesteckning likaså från Wallins dödsår 1839 framhöll bibliotekarien, sedermera akademiledamoten J. E. Rydqvist att hans poesi var "en poetisk uppstegring av den redbara prosan". Dessutom menade han att Wallin var mera renlärig i sin psalm än i predikan, i det att i det förra fallet den poetiska formen och inspirationen kom honom till hjälp. Själv för-

klarade Wallin en gång för Lindblom 1815, som det förefaller helt anspråkslöst, att orsaken till hans kyrka alltid var fullsatt då han predikade var att han förberedde sig genom att läsa två av det svenska 1700-talets folkligt-uppbyggliga predikanter, Abraham Pettersson och Sven Baelter. Uttalandet gjordes tydligen för att i någon mån poängtera en ändrad inställning, som berörde både predikan och psalmdiktningen. All predikan blir, om den är snillrik och hjärtlig, en upplöst psalm, förklarade Tegnér på tal om Wallin likaså 1839.

Det är viktigt när man vill förstå en gudstjänstpsalm av Wallin att även känna till den melodi som han följde. Inte minst på denna punkt framstår Wallins samband med romantiken. Även om han som Bernhard von Beskow uttryckte det i första årgången av Wallins predikningar (1840—41) "saknade bildning i det tekniska av musiken", ägde han "ett djupt sinne för tonkonsten, för harmoniernas oförklarliga värde, där de ofta uttrycka även det outsägliga i människohjärtat". Romantikerna var angelägna att tolka musikens makt (C. Fehrman, *Musiken i dikten* s. 5). Poesi är själens musik, skrev Herder, dikten skall vara som tonkonsten. Wallin gav i förordet till sitt psalmboksförslag 1816 uttryck för samma tanke, då han skrev att en psalms lugn, tröst och vederkvickelse flyter fram "på klara, melodiska vågor".

I Wallins psalmdiktning är det dess senare skede, från och med förslaget 1816, som är det avgörande och mest karakteristiska. Några exempel från hans psalmer under denna tid belyser också hans intention att ha något att ge som motsvarade olika krav. Till rangpsalmerna hör ingångspsalmen "Upp, psaltare och harpa". Den har ofta fått framstå som ett exempel på sublim psalmpoesi. Dess innehåll vänder sig särskilt till dem som var förtrogna med det bibliska bildspråket, sådant detta mötte folket i kyrkans texter, i kyrkmålningar och allmogekonst. Bibelallusionerna kommer tätt, och den ena bibliska bilden avlöser den andra. Församlingen liknas med en bild från Höga Visan vid "Sulamit, du Kristi brud", livets obeständighet tolkas med

"dessa Kedars hyddor", och i en äldre version av psalmen förekom också det bibliska motivet ur Psaltaren 137 "Babels älv", även välkänt från 1695 års psalmbok. I den nämnda äldre versionen av ingångspsalmen, som f.ö. stod att läsa i Stockholms Posten, anspelades också på berättelsen om Elie himmelsfärd. Den får här illustrera hur andakten genom sången lyftes mot himmelen, ett rent och klart uttryck för en erosfromhet med det mänskliga andaktsmomentet som det avgörande. En variation av samma tanke återkommer i den sista psalmen: "Men när tempelsången stiger / andaktsfull mot himlens höjd, / oro stillas, klagan tiger, / hjärtat slår av helig fröjd."

Ingångspsalmen härrör från tiden omkring nyåret 1816 och kan bland annat sättas i samband med Wallins intresse för det nybildade Svenska bibelsällskapet. Detta gäller också om en annan psalm, även den från början av 1816 men av helt annan karaktär, "Huru länge skall mitt hjärta". Innehållet är här i ett par strofer präglad av platonskt och nyplatonskt tänkande. Här talas om anden som är bunden vid stoftet och om återerinjering av ett svunnet Eden. Detta är den av romantiken upprepade och i den tidens litterära kultur gängse läran om jordelivet som ett avfall från en högre tillvaro. Men psalmen mynnar ut i förkunnelse om inkarnationen och frälsningen. Det är följaktligen missvisande att kalla psalmen i dess helhet för "platonsk". I slutstrofen, som är sammansatt av bibelallusioner, avvisas uttryckligen alla andra frälsningsvägar än den kristna: "den som trodde dig allena". Denna slutstrof hör till det mest sjungna i svenska psalmboken. Psalmen publicerades i Stockholms Posten endast ett par veckor innan Wallin höll sitt tal på Svenska bibelsällskapets högtidsdag 1816. Även här framställde han liksom i psalmen såsom det avgörande i religionen försoningen samt läran om inkarnationen, att Gud vid en bestämd tidpunkt blev mänskliga. Det kan också tilläggas som det inte minst värdefulla med psalmen, att Wallin här tog upp melodien av Johann Crüger till Johann Francks nattvardspsalms "Schmücke dich, o liebe Seele".

En annan melodi av Crüger som Wallin övertog var den till Johann Heermans "Herzliebster Jesu, was hast du verbrochen". Wallin använde den för en annan av sina mest berömda psalmer, "Var är den Vän, som över allt jag söker". Dess meditation leder förbi naturens och livets skönhet och den andliga, inåtvända upplevelsen till "själva källan", "den evigt klara". Men även denna psalm med dess inslag från Platon och idéernas värld mynnar ut i bibliskt bildspråk. I platoniska ordalag kan Wallin även i annat sammanhang tala om "allt det sköna / sanna, höga, / som här doldes för mitt öga". Längtan och aning spelar stor roll i många wallinspsalmer. "En skynt jag då i trone ser / utav det goda landet" står det i psalmen för Kristi himmelfärddag, och på ett annat ställe framställs slutmålet för Guds folks ökenvandring så: "Se det goda land / på den andra strand". En variation av temat från "Huru länge skall mitt hjärta" med dess skildring av uppenbarelsen utgör "Dig, ljusens Fader, vare pris". En speciell genre utgör högtidspsalmer, särskilt "Var hälsad, sköna morgonstund", som fick överta en äldre och mycket insjungen psalms melodi och roll som julpsalm.

Wallin är också i många av sina psalmer liksom i annan poesi en flitens och det idoga arbetets lovprisare. Den poetiska inspirationen blir väl inte så påtaglig, när han här prisar flit, förnöjsamhet och den livsglädje som ett väl fullbordat arbete för med sig. Men samtidigt framställs i andra psalmer hela livet med allt dess innehåll som en prövning som det gäller att bära med tålmod, en uppgift som skall fullgöras med stoisk pliktuppfyllelse. Själva pliktuppfyllandet som sådant ger livet dess mening, och han kan ibland uttala längtan att komma från alltsammans. Geijer förklarade i en minnesteckning: "Att ständigt uppgöra planer för lugnet och aldrig i livet nå det blev hans lott, ehuru dylika förslag oupphörligt sysselsatte honom i synnerhet sedan han i psalmverket slutat sin levnads största arbete." I psalmarbetets slutskede författade han en psalm, där han uttalade längtan bort från livets oro och all dess falska

ävlan till stillheten genom att låta varje strof börja med ordet "stilla". Han led av jordens oro, samtidigt som han tog på sig en obegränsad mängd arbetsuppgifter. Inte alltid kände han sig så övertygad om vad som var hans angelägnaste, egentligaste dagsarbete. Temat människolivets förgänglighet, hur all jordisk storhet förgår, tecknade han i "Dödens ängel", den dikt som synes ha sysselsatt honom ännu under hans sista tid och påträffades av en av hans minnestecknare. Den handlar om dödens och förgänglighetens allt överskuggande realitet men slutar dock med ett crescendo och en lovsång. Men även i de tidiga psalmerna behandlar han ämnet livets korthet, exempelvis i "Mina levnadstimmar stupa" och i morgonpsalmen med de kända raderna "när aftonen är inne, / då ingen verka kan".

De wallinska psalmernas stora variation beträffande innehållet med skiftande stämningar och olika grundprägel motsvarar programmet att vara för alla allt. Men de vittnar därjämte om motsättningar som hörde till Wallins läggning. I hälsningstalet till hans efterträdare i Svenska Akademien A. Fryxell framhöll C. A. Agardh dessa dissonanser i Wallins personlighet, som dock, menade han, infogades i ett helt och gav hans verk helgjutenhet. Geijer ifrågasatte i ett annat sammanhang om han inte, "lik så många av oss", i visst avseende förblev en kontrasternas man. Med anledning av påståendet om en kris i hans liv och diktning omkring 1810, förorsakad av en yttre händelse, en uppslagen förlovning, har det med skäl kunnat invändas, att hans liv var fullt av kriser. Man kan räkna med att dessa hans ord i företalet till psalmboksförslaget 1816 är ett självporträtt: "Varje särskild människa är ej ens den samme i lugnets, betraktelsens och den andliga självprövningens stunder som i glädjens eller sorgens, ångerns eller fruktans, den himmelska kärlekens och den andliga segerens exalterade ögonblick."

Vad psalmboken av 1819 har betytt för den folkliga fromheten under 1800-talet och början av följande sekel kan knappast överskattas. Även om motståndet lät tala om

sig och i ett litet fåtal fall kunde anta smått dramatiska former, så blev den i stort sett den folkbok som Wallin hade avsett. Hans Järta, den bekante politikern, landshövdingen i Falun och akademiledamoten, lovordade sålunda Wallins diktning för att den tolkade det oförfälskade svenska kynnet.

Men att Wallins psalmbok dock var en på sina håll från teologiska utgångspunkter ifrågasatt bok hade samband med dess skiftande och från konfessionell synpunkt icke enhetliga innehåll. Uddo Lechard Ullman, en förgrundsmän beträffande det senare 1800-talets svenska psalmboksarbete, förklarade från sin kyrkligt-konfessionella ståndpunkt om Wallin: "Han var icke en man, som ägde uti sig ett fullkraftigt evangeliskt-lutherskt trosliv eller ett klart och utvecklat kyrkligt medvetande." Professorn i estetik, litteratur- och konsthistoria i Lund Gustaf Ljunggren förklarade i del 5 av Svenska vitterhetens häfder (1895), att det trots anmärkningarna mot Wallins psalmbok fanns många som fortfarande höll på den. Detta berodde, fortsatte han, på dess tendens att tillfredsställa olika riktningar. Det fanns i varje tid i någon mån samma skiftande inställning med olika riktningar som vid 1800-talets början. Troslivet hade på dess olika utvecklingsstadier behov av olika uttryckssätt för den religiösa känslan.

Wallinrenässansen från sekelskiftet

Ett nytt intresse och en ny uppskattning kom från tiden omkring sekelskiftet 1900 att knytas till Wallins psalmdiktning. Den förändrade bedömningen tog sig olika uttryck. Det fanns sålunda ett samband mellan denna wallinrenässans och sekelskiftets "liberala" teologi, sådan denna representerades av bl.a. Fredrik Fehr och Samuel Fries. Man kan i detta sammanhang också nämna en allmänt idealistisk och nationell strömning samt en viss anknytning till romantiken ett sekel tidigare. Det hette nu ibland att vad som nu behövdes för att få något nytt och livsdugligt i psalmboksväg var "en ny Wallin". Wallin hade redan i samband med sitt första framträdande som

psalmdiktare 1807 av P. A. Wallmark i Stockholms Posten hälsats som en ny Haquin Spegel.

Men den som framför allt åstadkom en vändning mot större uppskattning av Wallin och som överhuvudtaget stimulerade intresset för såväl äldre psalm som ny psalmdiktning samt icke minst för psalmstudiet var Nathan Söderblom. Hans installation som professor i Uppsala den 24 september 1901 med hans "Ord till de teologie studerande" var en betydelsefull händelse också för tillkomsten av den rörelse som brukar kallas "den unkyrkliga".

Det religionspsykologiska studium som Söderblom introducerade i vårt land förde också fram till frågan om den nationellt svenska fromhetstypen. Här fanns också en viss släktskap med ett annat den tidens debattämne, "Om svenskarnas lynne", som titeln lydde på en uppsats av Verner von Heidenstam 1897. Det var även i detta sammanhang, när det gällde frågan om den svenska fromhetstypen, som Söderblom fann Wallins storhet: "Wallin uttrycker icke blott oförlikligt den svenska kyrkans fromhetslynne. Han intager bland alla tidens psalmdiktare ett av de högsta rummen, i sin art är han av ingen överträffad" (Söderblom i en julpublikation 1907 och i "Sveriges Kyrka" 1908 s. 30). Med hänsyn till ursprunget fanns det, ansåg Söderblom, två slag av psalmböcker. I det ena fallet var boken som sådan mera allmän, utan direkt påtaglig personlig prägel, och han nämnde som ett exempel den av honom mycket uppskattade psalmboken för Elsass Lothringen 1902. Den andra psalmbokstypen präglades på ett avgörande sätt av en stor psalmdiktare. Ett av de allra förnämsta exemplen var den wallinska.

Wallin och hans psalmbok kom att på ett speciellt sätt nämnas i samband med schartaujubiléet 1907, 150-års minnet av Henric Schartaus födelse. I en artikel i Ord och Bild i oktober 1907 framhöll Söderblom Grundtvig som en parallell i Danmark till Schartau i den meningen, att från båda en ny epok kunde dateras i respektive folkkyrkors fromhetsliv. Men samtidigt förklarade han, att Grundtvig för Sveriges vidkomman-

de motsvarades av tre mäktiga gestalter: Geijer, Wallin och Schartau. Geijer var större än Grundtvig som tänkare och historiker. Wallin var liksom Grundtvig psalmdiktare och som sådan "universellare, men ingalunda så folklig och hjärtlig, så uppfinningsrik". Vad slutligen jämförelsen med Schartau beträffade, så låg dennes styrka på ett område, där Grundtvig snarast hade sin svaghet, i psykologin och skarpsinnet.

Den wallinrenässans som Söderblom kom att företräda fick i icke ringa mån sin inspiration och, skulle man väl kunna säga, sin teologiska motivering från Lund, från den av honom mycket uppskattade domprosten Pehr Eklund. Söderblom satte honom högst av alla svenska universitetslärare. Eklund hade tagit intryck av Ritschls teologi men gick sin egen väg och återopade sig därvid, enligt Edvard Rodhes uttryck "överraskande nog", på Henric Schartau. Schartaujubiléet blev en förmedlande orsak när det gällde omdömet om Wallins psalmbok. I en minnesartikel om Schartau i Göteborgs Handels- och Sjöfartstidning den 27/9 1907 nämnde Eklund också dennes positiva inställning till den antagna psalmboken. Det är påtagligt hur Eklund här ofta upprepar beteckningarna folkkyrka och folkkyrklighet i samband med Henric Schartau, och dessa ord får så också sin tillämpning på den wallinska psalmboken. Det var Eklund som fäste Söderbloms uppmärksamhet på hur positivt Schartau hade värderat denna i sin av Peter Wieselgren första gången år 1833 publicerade klassifikation. Av de nytillkomna psalmerna, de som ej förekom i 1695 års psalmbok, satte han dem främst som vittnade om biblisk insikt och andlig kallelse, och längst ner i denna graderade skala befann sig 13 "av femte ordningen" som hade "felaktiga uttryck". Eklund framhöll nu, att denne stränge granskare åtminstone med visst gillande hade accepterat 110 av de omkring 300 nya psalmerna. Att han beträffande 129 hade använt uttrycket "felfria" innebar däremot ingen rekommendation till deras användning. Schartau var enligt Söderblom den mest erkännamme och djupast seende av de granskare som utgallrat eller

omstuvat mer eller mindre ur Wallins psalmbok. Han såg lika mycket på poesin som på renlärigheten.

Psalmboken var Söderblom en oförlikelig förstahandskälla för kännedom om fromhetslivet i kyrkan och hos den enskilde. En psalm återspeglade sin upphovsmans religiösa färg och stämning. Den gav vidare bättre uttryck för kristendomens innersta än dogmatiska formuleringar. Men det krävdes ett studium, som inte såsom oftast hade skett höll sig till utanverken. Utan här gällde det det kristna livets hemlighet och sammanhang. "Psalmboken har naturligtvis legat för nära för att man skulle på allvar använda den för kännedom om kristendomen", skrev Söderblom 1908 (Studiet av religionen s. 47). Men det var inte för sent. Han ville en förnyelse och omläggning av det hymnologiska studiet, den praktiska teologiens "kanske finaste och yppersta del" enligt Söderbloms uttryck i ett brev till Liedgren 1908. Men detta ämne, fortsatte han, förfuskades ofta till "dilettantiskt kallprat om kyrkans arbete".

Men om nu Wallin med sin psalmbok och sina egna psalmer gav det riktigaste uttrycket för svensk folklig fromhet, så var det följaktligen en angelägen uppgift att utforska och förstå honom. Studiet av hans psalmdiktning fick då en helt annan motivering än tidigare. Söderblom var också övertygad om att Emil Liedgren, hans lärjunge i religionspsykologi, var den som bäst skulle kunna utföra denna uppgift. "Praeterea censeo Wallinum esse scribendum", för övrigt anser jag att Wallin bör skrivas, tillade Söderblom i ett postscriptum till Liedgren 1906. "En mera eggande pacesetter i det akademiska tävlingsloppet får man leta efter", skrev Liedgren i minnesboken Nathan Söderblom in memoriam 1931. Omkring 1904 började han sina Wallinstudier, som han aldrig lämnade. En första undersökning, "Johan Olof Wallin, några konturer", publicerade han i Staves julbok 1907. Den var förmedlad av Johannes Lindblom.

Liedgren hade inte mycket av tryckta undersökningar att börja med trots det myckna som var skrivet om Wallin. Det mesta

var panegyrik och osjälvständiga redogörelser. Av det som publicerades omedelbart efter Wallins död utgjorde den nämnda minnesteckningen av J. E. Rydqvist ett av undantagen. Eftersom psalmen, Wallins viktigaste insats, knappast räknades till litteraturen, sysslade litteraturhistorisk forskning inte i någon större utsträckning med honom. Under några veckor av vårvintern 1905, då Liedgren var vikarierande lektor i Umeå, studerade han bl.a. Carlyles då nyligen till svenska översatta "Om hjältar och hjältedyrkan" (enligt handskrivna minnen i Linköpings stifts- och landsbibliotek). Carlyle skildrar bl.a. hjälten som skald och den heder som det innebär för en nation att äga en man, som på ett fulländat sätt tolkar dess innersta tankar och känslor. Liedgrens första skrifter om Wallin torde ge uttryck för något av denna syn. I den nyssnämnda studien 1907 framhölls Wallins djupa kontakt med folket, hur han hade hjärta för det och kände fromheten hos Sveriges allmoge. Som sin särskilda publik hade han de enfaldiga själar, för vilka bibelns levande källa kunde förefalla otillgänglig och tillsluten. Och även om Wallin egentligen inte härstammade från allmoge, så har utan tvivel hans härkomst från Dalarna med dess speciella folkliga traditioner utgjort en bakgrund för mycket av hans diktning. Liedgren inledde sin översikt "Den svenska psalmboken" 1910 med att nämna dess roll som folkbok och folklig poesibok. En betydelsefull händelse i fråga om wallinforskningen var Liedgrens publicerande i början av 1916 av sin avhandling "Wallins läroår som psalmdiktare 1806—1812". Den hade föregåtts av en studie över Wallins ungdomsutveckling. Liedgren inledde avhandlingen med en undersökning av religionens ställning i sjuttonhundratalets poesi och visade bl.a. det genomgående, starkt litterära draget i Wallins inspiration.

Henrik Schück, som hade varit Liedgrens lärare i litteraturhistoria, ansåg på tal om Wallin att det var "en ytterst vansklig sak" att rätt värdesätta en psalmdiktare (Illustrerad svensk litteraturhistoria, tredje uppl., 5 s. 415). När Karl Warburg i första upplagan av detta verk 1895 skulle nämna nå-

got om Wallins psalmdiktning, överlät han bedömandet om denna till lektorn vid Linköpings läroverk B. Risberg.

Fredrik Bööks i förhållande till Schück nyorienterade syn på litteraturvetenskapen kom även i hög grad att beröra wallinstudiet. I stället för en ensidig "historism" ville Böök med intuition och inlevelse, som han nu såg det, utforska verken, finna diktarpersonligheten upphöjd över vardagen och "diktens levande kärna" (C. Fehrman, Forskning i förvandling, 1972, s. 99 ff.) Han publicerade på hösten 1915 två tidningsartiklar (Sv. Dagbladet 1915 24/10, 31/10), "Johan Olof Wallin, psalmisten och predikanten" samt "'J. O. Wallin, vilans och arbetets skald". Innehållet återfinnes även i Bööks "Den romantiska tidsåldern i svensk litteratur" (1918). Den wallinska psalmboken var, framhöll han, barn av romantiken. Med denna mångtydiga benämning avsåg Böök särskilt tendensen att förhållande till det förflutnas storhet och skönhet, framhållandet av något som han kallade det irrationella stämningmomentet i religionen, framhållandet av bibelns poesi och bildspråk i dess samband med allmogens föreställningsvärld. Den wallinska psalmbokens skatt av folkligt bibliska bilder och symboler var "oändligt mer levande och rotfast i svenskt liv än Apollos lager och Parnassens berg, där sånggudinnorna dansa".

Bl.a. som en följd av dessa artiklar om Wallin blev Böök 1916 invald i den föregående år tillsatta psalmboksnämnden efter Liedgren som på egen begäran hade avgått. Böök såg pessimistiskt på den innevarande tidens möjligheter att åstadkomma något nytt och värdefullt ifråga om psalmdiktning. Det såg ut, förklarade han i en reservation till kommitténs förslag 1917, som om psalmboksförslagen som helhet hade vunnit i värde i mån som de höll sig till Wallins psalmbok. Den hade inte överlevt sig själv men var i behov av revision och kunde lämpligen försees med två tillägg med respektive de nya psalmerna samt de andliga sångerna. Samtiden var inte en den religiösa blomstringens och nyskapsens period. Detta sista bedömande torde i sak ha delats av kommittéordföranden

Gottfrid Billing. Söderblom och Liedgren delade inte denna pessimism. Fast den wallinska psalmboken var den bästa som man för närvarande kunde tänka sig, borde den, framhöll Söderblom redan i en recension 1903, kompletteras med psalmer för nya kyrkliga behov, med väckelsesånger och ny diktning. Han kunde också 1920 tala om den första ansatsen till verkligt ny psalm efter Wallin, särskilt genom Natanael Beskow och Emil Liedgren.

I slutet av 1920 behandlade kyrkomötet ett kommittéförslag till ny psalmbok. Vad som framför allt kritiserades särskilt av Söderblom var de många ändringar som hade gjorts i Wallins och andras psalmer för att göra innehållet mera renlärt och bibliskt. Wallins psalmdiktning stod högt i anseende, framhöll Söderblom en annan gång, hos Sveriges store skald Erik Axel Karlfeldt och hos lekmännens väldiga majoritet. Värner Rydén, ecklesiastikminister 1917—1919, delade i hög grad denna wallinvänliga inställning. Han hade genom sin mor lärt sig uppskatta svensk litteratur från början av 1800-talet, exempelvis Tegnér och Runeberg, som hon enligt brev från Rydén till Söderblom kunde nästan utantill. Nathan Söderblom förrättade f.ö. hennes jordfästning i Ringamåla kyrka en sommarsöndag 1919.

Rydén uppträdde som ivrig försvarare för den oförändrade wallinska psalmboken. I slutet av 1920, den 6/12, förklarade han i tidningen *Arbetet* att Wallins psalmbok var den förnämsta och ståtligaste religiösa diktsamling, som den svenska litteraturen äger. Alla kulturella kretsar i Sverige, från Svenska Akademien och Stockholms Dagblad till Socialdemokraten, var ense om att den borde bevaras. Rydén syftade på uttalanden under hösten 1920. I samband med Svenska Akademien nämnde han särskilt förre statsministern Hjalmar Hammarskjöld. Kulturskribenter i de båda nämnda tidningarna var respektive Fredrik Böök och fil. dr Erik Hedén. Att ersätta den wallinska psalmboken med ett futtigt lappverk var en ren och klar kulturell missgärning. Detta stod sålunda att läsa nästan på dagen ett sekel efter det att Wallin den 3/12 1820 hade inlagt sin psalmbok. I egenskap av religiös

diktsamling ansågs den vara i svenska litteraturen oöverträffad, härom var man ense i varandra annars motsatta läger. Det kan i förbigående nämnas att Rydén på begäran av tidningens redaktör Arthur Engberg några dagar senare redogjorde för hur frågan om psalmboken hade utvecklats sig. Han var mycket uppskattande beträffande Beskows och Liedgrens nya psalmer och ansåg att hela frågan borde lösas genom ett tillägg till 1819 års psalmbok. Ett sådant togs också i bruk 1921.

Wallins psalmbok kom att motsvara unglyrklighetens folkkyrkotanke, vara "allas tillhörighet och allas tillflykt". Samtidigt fick den på andra håll utgöra en garant för framstående litterär kvalitet. Också detta ingick alltifrån början i det wallinska psalmboksprogrammet men motsvarade nu en gången tids ideal. Som på en gång höjdpunkt och slutpunkt för vad här har kallats wallinrenässansen kan citeras vad som stod att läsa i det senare av de båda psalmboks-förslagen 1936, det som var undertecknat av Manfred Björkquist, Torsten Fogelqvist och Edvard Rodhe. Här stod uttryckligen "Normen för en svensk psalm, en psalm som kan och bör sjungas vid högmässan i kyrkan, har blivit satt genom Wallin och hans psalmbok."

Bl.a. under åren närmast efter tillkomsten av 1937 års psalmbok aktualiserades Wallin och hans psalmdiktning genom flera undersökningar och skildringar. Harry Blomberg publicerade sålunda 1945 en biografi med titeln "Mannen som var kyrkorgel". Bror Olsson utgav 1949 en sammanställning som delvis också är en levnadsteckning, "Arvet från Wallin".

Jämförelsen mellan Grundtvig och Wallin hörde till det som togs upp till behandling av Hilmer Wentz i dennes bok "Johan Olof Wallin, till hundraårsminnet" (1939) och sedermera (1946) från danskt håll genom Knud Koch, "Johan Olof Wallin, Sveriges store salmedigter". Beröringspunkter mellan Grundtvig och Wallin saknades inte. Men redan deras religiösa utveckling var, framhöll dessa författare, högst olika. Wallins psalm var främmande för danska sinnen, men, förklarade Koch, den var "i pagt

med det svenske kynne". I sin recension i Svenska Dagbladet av den senare boken (1946 2/6, 9/6) tog Böök i två artiklar åter upp frågan om Wallin, "Den wallinska tonen" och "Wallins fromhet". Hans syn på ämnet var nu inte riktigt densamma som 1915. Då skrev han om Wallins åder av oro och längtan "som får frid först i tron på Kristus". Nu, 1946, förklarade han om Wallins fromhet att den var uppriktig men inte kristocentrisk. Detta sista hade man påstått även i Wallins samtid, men han hade själv på det kraftigaste opponerat däremot. Men Böök förklarar också i artikeln den 9/6 1946: "Man måste ta steget fullt ut. Man måste erkänna, att Johan Olof Wallin djupast nere inte var kristen i samma bemärkelse som Kingo och Brorson och Grundtvig, inte ens som Geijer och Franzén, utan att han var en varmt religiös natur men en agnostiker". Men den wallinska tonen kunde aldrig dö i den svenska lyriken. Det framhålls också att den lever inte endast i kyrkorna. Wallin uppskattades enligt detta subjektiva bedömande mera ur litterär synpunkt än som i djupare mening kristen psalmdiktare.

Det föråldrade och det tidlösa i den wallinska psalmen

Framhållandet av Wallins psalmdiktning som något stort litterärt förflutet kunde också direkt verka som något negativt när det gällde dess praktiska användbarhet i denna tid. Den var dock gammal, dess stil kunde i all sin klassiska upphöjdhet verka främmande. Den ansats till neologi som fanns på sina håll kunde man i regel förlika sig med. Kritiken gällde hela den världssyn och livssyn, den allmänna kulturella och

sociala bakgrund, som härrörde från 1800-talets början. Den wallinska psalmboken var dock ett barn av sin tid. Kritiken gällde inte minst kasualpsalmerna och deras alltför stora specialisering. Liedgren framhöll under psalmdiskussionen strax före 1937 behovet av en enklare psalmstil för den nya psalmdiktningen. Här borde mönsterbilderna sökas på närmre håll i tiden än i början av 1800-talet.

I en motion vid kyrkomötet 1958 om tillägg till 1937 års psalmbok nämndes inte Wallin, men här framhölls kravet på nya psalmer för vår tids nya situation. Det skulle, menade motionärerna, vara ett fattigdomsbevis för vår kyrka om inte det som i dag rör sig i tiden och inom kyrkan fick komma till uttryck i psalmdiktningen. Samtidigt underströks att en psalmboks innehåll i största möjliga utsträckning borde vara allmängiltigt, vara uttryck för realiteter som inte rubbas av olika moderiktningar och idéstämningar. Nya ämnen och ett förändrat läge hade emellertid förändrat bilden. I utskottsbetänkandet betonades ytterligare orienteringen mot nutiden. Det var angeläget att de frågor som särskilt bränner vår tids människor togs upp i psalmdiktningen. Vidare upprepades krav på enkelhet och nutidsanknytning såväl beträffande den språkliga stilen som innehållet. En ny motion 1968 resulterade omsider i det av en kommitté utarbetade förslag till psalmbokstillägg, som i början av 1975 har framlagts.

Men mycket av Wallins och hans medarbetares psalmdiktning torde kunna betecknas som tidlöst och hållbart. "Ännu har den inte talat ut eller sjungit ut", skrev Karlfeldt 1915 om Wallins psalmbok. Detta har sin giltighet beträffande mycket av hans och hans medarbetares psalmdiktning även fram emot slutet av det århundrade som han 1820 talade om som något mycket avlägset.

LITTERATUR

Litteratur om Samuelsböckerna

Hans Jochen Boecker: *Die Beurteilung der Anfänge des Königtums in den deuteronomistischen Abschnitten des I. Samuelbuches. Ein Beitrag zum Problem des "deuteronomistischen Geschichtswerks"*. (*Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament, Band 31*) 100 sid. Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1969.

Jakob H. Grønbaek: *Die Geschichte vom Aufstieg Davids (1. Sam. 15—2. Sam. 5). Tradition und Komposition*. (*Acta Theologica Danica, Vol. 10*) 302 sid. Munksgaard, Köpenhamn 1971.

Ludwig Schmidt: *Menschlicher Erfolg und Jahwes Initiative. Studien zu Tradition, Interpretation und Historie in Überlieferungen von Gideon, Saul und David*. (*Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament, Band 38*) 246 sid. Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1970.

Hans Joachim Stoebe: *Das Erste Buch Samuels. (Kommentar zum Alten Testament, Band VIII: 1)* 544 sid. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1973. Pris inb. DM 160,—.

På mycket goda grunder kan de båda Samuelsböckerna göra anspråk på den gammaltestamentliga forskarens vetenskapliga intresse. De innehåller praktiskt taget allt bevarat källmaterial för en av de viktigaste epokerna i Israels historia, övergången från stamperioden till den tidiga monarkien med dess nya sakrala och politiska institutioner. Här finner vi i andra Samuelsbokens centrala parti en Davids tronföljdshistoria, som efter L. Rosts grundläggande studie (1926) framstår som en milstolpe i den israelitiska historieskrivningen. Samuelsböckerna är alltså av exceptionellt intresse för historikern men också för textutläggaren. Här

finns ett material vars problem utmanar till intressanta hypoteser. Historiker som A. Alt har gjort viktiga arbeten, men i alltför stor utsträckning har de saknat förarbeten i form av litterärkritiska och traditionshistoriska analyser. Idealt borde ju forskare av den senare inriktningen först bestämma källornas situation och syfte, innan historikern tar vid med sin rekonstruktion av den verklighet vi måste anta för att förklara källorna. Den bild man får av forskningsläget är dock knappast en av perfekt synkronisering i detta avseende.

Vi skall på följande sidor presentera ny, väsentlig litteratur till framför allt Första Samuelsboken. Här föreligger en större kommentar av H. J. Stoebe, en studie av H. J. Boecker om texterna i 1 Sam. 8—12 om kungadömet införande, en traditionshistorisk studie av J. Grønbaek över historieverket om Davids väg till makten och en monografi i vilken L. Schmidt tecknar Sauls- och Davidstraditioner-ns utsagor om gudomlig utkorelse och gudomliga löftesord till konungen som resultat av en teologisk historietolkning.

Samuelsböckerna hör trots allt inte till de flitigast kommenterade delarna av GT. Standardverken, på kommentarlitteraturens område är få (främst Budde, Caspari, Hertzberg), men har nyligen fått ett imponerande tillskott med Stobes kommentar till 1 Sam. Den ingår i *Kommentar zum Alten Testament*, som i sin nya serie har flera förnämliga volymer. Stobes uppläggning svarar mot seriens ur många synpunkter lyckade standardmodell. I en rejäl inledning behandlas generella problem såsom frågan om Samuelsböckernas text, deras forskningshistoria och frågan om Första Samuelsbokens tillkomst. Den massiva volymen innehåller två längre exkurser: om arken och om Sauls kungadöme. Behandlingen av varje större parti av bibelboken inleds med en framställning av de större sammanhangen. Därefter sönderfaller behandlingen av varje enskild perikop i översättning, noter till textkritik och realia

samt en relativt fyllig utläggning, i vilken författaren visar ett positivt intresse för traditionshistoriska frågor. Arrangemanget är typografiskt mycket lättillgängligt.

Kommentaren vittnar i sina detaljer om solid och omfattande lärdom. Volymen förelåg färdig redan 1967. Litteraturen mellan detta år och tryckåret (1973) har tagits upp i litteraturlösteckningen men kunde inte beaktas i framställningen. Detta är skada, eftersom diskussionen de allra senaste åren tillförts väsentliga bidrag. Men det kan inte förta intrycket att Stoebe är utomordentligt förtrogen med forskningen. Även litteratur på modern hebreiska citeras. Under femtio- och sextiotalen har Stoebe själv publicerat ett flertal specialundersökningar, vilka nu kommer hans kommentar till godo.

I textkritiskt avseende är författaren måttfull. Han är inte beredd att spilla bläck och hjärteblod på att försvara den massoretiska texten till sista bokstaven, men han tar inte heller till Septuaginta och andra versiones i oträngt mål. I 14,41 där så många forskare menat sig i LXX finna en historiskt korrekt beskrivning på förfarandet vid lottkastning med urim och tummim håller sig Stoebe med rätta till den massoretiska textens knappare formulering. Samma hållning intar han också på det viktiga stället i 10,1 där LXX har en utförligare lydelse av Samuels smörjelseorakel över Saul. Då LXX här emellertid på ett överraskande sätt supplerar det kallelseschema (med uppdrag, protest, löfte, tecken) som återfinnes i 9,1—10,16 och då läsarten stödes av Ex. 3,12 (MT) bör man allvarligt överväga om inte LXX här är att föredraga.

Bedömningen av frågor som har att göra med de olika textblockens litterära avgränsning inbördes och med traditionskomplexens tillkomst-situation och syfte är av grundläggande betydelse för detaljexegesen. Stoebe strukturerar texterna enligt följande. I 1 Sam. 1—6 utgöres grundskiktet av en serie Silo-traditioner som har det gemensamma syftet att visa, att något nytt måste komma, eftersom de gamla institutionerna gjort bankrutt. Detta grundskikt har sedan supplerats med en Samueltradition, vilken tecknar Samuel som en förbindelselänk mellan nytt och gammalt. I kapitel 8—12 ser Stoebe två traditionsräckor, en Gilgaltradition omfattande 9,1—10,16 (Samuel smörjer Saul) och 11,1—15 (räddningen av Jabes) respektive en Mispatradition, omfattande kap. 8, 10,17—27 och kap. 12. Liksom tidigare G. Wallis ser förf. en historisk realitet bakom var och en av

de skilda traditionerna om hur Saul blev kung. De antas återspegla en successiv utvidgning av Sauls kungadöme. Stoebe är i jämförelse med Boecker relativt återhållsam med att tala om fiktiva deuteronomistiska utbroderingar i kap. 8—12. I det avseendet anser även jag, att Boecker gått för långt. Däremot är jag inte fullt överens med Stoebe i hans teser angående detta komplex i övrigt. Jag återkommer till detta nedan.

Nästa större block omfattar kap. 16—31 (ev. även 2 Sam. 1). Detta komplex beskriver Davids väg till makten och har enligt Stoebe till syfte att framhålla kungadömet som en fortsättning på det gamla karismatiska ledarskapet. På båda dessa punkter finns det skäl att ifrågasätta slutsatserna. Utrymmet tillåter inte någon argumentering. Mycket talar emellertid för att detta historieverk om David omfattar 1 Sam. 15—2 Sam. 7 och har till uppgift att teckna David som Sauls legitime efterföljare och arvtagare till ett rike som omfattade både Israel och Juda. Som Weiser och framför allt Grønbæk visat är det en uppfattning som väsentligt bidrar till förståelsen av enskilda ut-sagor i komplexet.

I fråga om materialet i 2 Sam. nämner Stoebe, att han i stort accepterar Rosts tes om en Davids tronföljdshistoria. Han låter denna omfatta kap. 7—20 och antar att dess syfte var att legitimera David och därmed kungadömet som sådant. Uppfattningen är intressant men inte oproblematisk, och jag tycker nog, att det ligger mer än vad förf. vill medge i Rosts tes, att även 1 kon. 1—2 ingick och att verket tillkommit för att legitimera Salomo. Stoebe har dock sparat genomförandet av sin teori till andra volymen av kommentaren, som man bl.a. av denna anledning emotser med nyfikenhet.

I metodiskt avseende är Stoebe eklektiker. Han förenar litterärkritik med traditions-historia, vilket märks inte minst i behandlingen av traditionerna om Sauls kungadöme i kap. 8—12. Med fint sensorium påpekade han f.ö. i en uppsats på femtioalet, att förekomsten av två olika skopoi i texten om Sauls smörjelse (9,1—10,16) bör ge nyckeln till förståelsen av traditionens utveckling. I sin historiska utvärdering av materialet är han generellt mycket sansad, ibland kanske litet för optimistisk.

Något som man saknar i kommentaren är en diskussion av Judas ställning under Saul, och även en behandling av den viktiga *nagid*-titelns innebörd. Annars skriver förf. kunnigt och ömdömesgillt om institutioner, realia och topo-

graphica. Även den som har en avvikande uppfattning beträffande de större linjerna i det bibliska materialet har mycket att hämta hos Stoebe. I mitt eget forskningsarbete har jag använt hans kommentar så gott som dagligen under en längre tid och ständigt funnit nyttigt information. Hans lärdom och akribi lämnar inte mycket övrigt att önska.

I en mindre monografi behandlar H. J. Boecker den s.k. kungakritiska serien av texter i 1 Sam. kap. 8—12. Det är frågan om Stobes "Mispatriadition" (kap. 8, 10,17—27 och 12). Boecker utgångspunkt är Noths teori om ett deuteronomistiskt historieverk i vilket Samuelsböckerna ingår och hans ärende är att försvara enhetligheten i detta omfattande historieverk. Problemet är nämligen att detta tar upp dels traditioner som är klart positiva till kungadömet (9,1—10,16 och 11,1—15) dels traditioner som förefaller ha en mera kritisk attityd.

Boecker försöker påvisa, att det mesta i denna förment kungakritiska serie av texter är av deuteronomistiskt ursprung. På denna punkt är jag speciellt skeptisk mot hans behandling av 10,17—27 (lottvalet i Mispa). Boecker menar, att urimsoraklet (v. 21 b ff.) utgör textens äldsta beståndsdel och att i stort sett allt övrigt är deuteronomistisk interpretation. Här hänger väl allt på bedömningen av text-cruet i v. 22, ett problem som jag skulle vilja föreslå löses genom att man antar ett hörfel varigenom ett *he* förväxlats med ett *alef*. Texten betyder då inte "Har någon mer kommit hit" utan innehåller en orakelbön "O (Gud), för hit mannen (den försvunne Saul) igen" (alltså *habā* i stället för MT:s *h^aba'*). Då bildar texten ett sammanhängande helt och skildrar hur Saul efter att ha träffats av lotten försvinner för att gömma sig bland trossen men hur folket ber Herren att genom ett urimsbesked meddela var Saul finns så att han kan återföras (v. 22 f.).

Den andra huvudpunkten i framställningen utgöres av Boeckers försök att förklara förekomsten i det deuteronomistiska historieverket av gentemot kungadömet positiva och negativa texter. Hans svar går ut på att den senare gruppen av texter inte är principiellt negativa till kungadömet som institution utan levererar en kritik som skjuter in sig blott på vissa avsidor, framför allt faran för kungligt godtycke (8.11 ff.) och risken för att Herrens roll i det heliga kriget övertages av kungen, att kungen sas usurperar Herren (8.20). Här har Boecker gjort högst intressanta iakttagelser, och hans

undersökning har fått bilda utgångspunkten för en vidare studie av W. H. Schmidt ("Kritik am Königtum" i *Probleme Biblischer Theologie* 1971 s. 440 ff.). I linje med Boeckers slutsatser ligger också observationen att kungakritiken i Hosea inte heller är av principiell natur utan avser avvisidor i institutionens utveckling i Nordriket (se A. Gelston i *Oudtestamentische Studien* 1974 s. 71 ff.).

I dessa frågor har även R. E. Clements nyligen yttrat sig (VT 1974 s. 398 ff.). Han framhåller, att dauidsättens kungadöme i det deuteronomistiska historieverket framstår som en gudomlig institution. Kritiken mot Saul är formulerad utifrån denna pro-davidiska hållning, och uppräknningen av kungliga missbruk (1 Sam. 8,11—17), som ju faktiskt bättre passar in på Salomo, har placerats just här för att mjuka upp bilden av missförhållandena under Salomo, vilken ju när allt kommer omkring faktiskt var av Davids ätt.

Att det torde finnas deuteronomistiska inslag i texterna om kungadömet i 1 Sam. 8—12, torde vara svårt att komma ifrån. Framför allt gäller detta kap. 8 och 12. Men hur skall man se på de äldre traditioner som ligger bakom? Av det ovan sagda framgår, att teorien om två traditionskomplex seglivat lever kvar. För min egen del är jag här skeptisk och vill hellre se det så, att det är frågan om (1) en traditions-kärna (11,1—15: Saul blir kung efter räddningen av Jabes) som för att tillgodose senare historiska situationers behov har fått växa ut till ett helt komplex. (2) Traditionen i 10,17—27 bör dateras till Salomos tid och innehåller nordlig polemik mot Salomo för (a) maktmissbruk och (b) "traditionslöshet". Positivt beskrivs hur Sauls regering skulle präglas av en "kungadömetts rätt" och hur Samuel fingerar som en levande förbindelse i en "apostolisk succession" från de stora domarna till Saul. (3) Traditionen i 9,1—10,16 är i sin slutliga utformning från tiden efter riksdelningen. Föreställningen om kungens gudomliga utkorelse, i 11,1 ff. uttryckt genom kungens ande-innehav och i 10,17 ff. genom lottvalet, får här maximal pregnans genom att Saul insättes som *nagid*, den av Gud själv bestämde kronprinsen, långt innan han tillträder som kung. Denna tradition har till syfte att skapa en ideologisk kontinuitet mellan Saul och Jerobeam I, Nordrikets förste kung. Jerobeam kunde inte basera sitt anspråk på tronen på dynastisk legitimitet, vilket däremot Rehabeam kunde. Genom att både Jerobeam (1 Kon. 14,7) och Saul (1 Sam. 9,16; 10,1) betecknas som *nagid* skapas en legitimitet

av högre dignitet, en legitimitet på det teologiska planet. Det är i korta drag resultatet av min egen analys, som jag hoppas kunna presentera utförligare i annat sammanhang.

Traditionerna om Davids väg till makten har blivit föremål för en skarpsinnig undersökning av J. H. Grønabæk. Materialet har tidigare behandlats efter litterärkritiska linjer av H. U. Nübel (Bonn 1959), som talar om en grundskrift och senare bearbetning. F. Mildenerger talar i sin på iakttagelser rika men som helhet knappast övertygande dissertation (Tübingen 1962) om ett komplex omfattande 1 Sam. 13—2 Sam. 7. Från ett äldre grundskikt skiljer Mildenerger på grundval av Rosts analys av Natanprofetian i 2 Sam. 7 en senare nebiistisk bearbetning från 700-talet. Man kan säga, att både Nübel och Mildenerger atomiserar traditionsmaterialen. Deras litterärkritiska metod är inte uppgiften vuxen. En mera organisk syn skisserades av A. Weiser i en viktig uppsats (VT 1966 s. 325 ff.). Den som dock på allvar öppnat våra ögon för enheten mitt i den mångfald av traditioner, som komplexet om Davids *Aufstieg* innehåller, är Grønabæk.

Grønabæks metod är inte litterärkritisk. Han närmar sig materialet från en annan utgångspunkt. Han försöker att i ett traditionskritiskt arbetsled skilja mellan vad som är författarens egen insats och vad som utgör äldre tradition som använts av författaren till verket. I ett traditionshistoriskt arbetsled försöker han fastställa de äldre traditionernas härkomst och historia. Utifrån tendensen i de avsnitt där författaren själv kommer till tals och i hans vinkling av det äldre materialet kan man så kasta ljus över verkets syfte och tillkomst. Grønabæk har alltså en metod och han tillämpar den med stringens. Bl.a. därför blir läsningen av hans bidrag en upplevelse.

Grønabæk avgränsar Davids *Aufstieg* på ett nytt sätt. Han ser dess början i 1 Sam. 15. Hans analys av detta kapitel övertygar om att det ingår i verket, som på detta sätt får en inledning, i vilken två för författaren väsentliga aspekter kopplas samman. Kap. 15 handlar om Sauls förkastelse. I det följande avsnittet (16,1—13) skildras Davids utkorelse och smörjelse genom Samuel.

Verkets avslutning finner Grønabæk i 2 Sam. 5. Med Davids erövring av Jerusalem når det sin final, menar Grønabæk. Detta håller knappast streck. Det finns starka skäl att också räkna dit 2 Sam. 6—7. För det första kan man peka på flera ord och uttryck i dessa kapitel, uttryck som spelar en roll i *Aufstieg*, men som inte

alls eller mycket sparsamt förekommer i tronföljdsberättelsen (*nagid*, *šeba'ot*, *galā 'et 'ozæn*). För det andra stämmer skopus i kap. 6 resp. kap. 7 mycket bättre med *Aufstieg* än med det följande historieverket. Sauls förkastelse och Davids utkorelse förknippas här (6,20—23; 7,8—16) liksom i *Aufstieg* i övrigt. Verkets avslutning anknyter till dess inledning. Tronföljdsberättelsen däremot är inte speciellt intresserad av Davids legitimation utan vill i stället rättfärdiga Salomos anspråk på tronen.

Verkets syfte arbetas fram på ett mycket fascinerande sätt av Grønabæk. Det aktuella historieverket vill ställa fram David såsom legitim arvtagare till Sauls rike. Uttrycket *JHWH 'immō* ("Herren är med honom") tas upp och får fungera som en legitimationsformel för David. David uppträder som den av Gud själv designerade tronföljaren. I ord och handling har de uppträdande personerna ställts in i detta legitimationsperspektiv. Allt pekar framåt på Davids kungadöme. Samuel smörjer David (1 Sam. 16,1 ff.). Abigail förkunnar Davids kommande kungavärdighet (1 Sam. 25,28 ff.). Tom. Jonatan, kronprinsen själv, talar i liknande ordalag (1 Sam. 20,13 ff.; 23,16 ff.). Här kunde Grønabæk också pekat på den fina rättssymboliken i kap. 18,3—4 där Jonatan överlämnar sin mantel till David. Manteln framstår som en del av kronprinsens skrud och genom att överlämna den till David visar Jonatan att han är villig att avstå kungavärdigheten till den senare. En motsvarande roll spelar mantelmotivet i kap. 15,27 som Grønabæk ger oss en högst intressant analys av. Det är alltså klart, att författaren är angelägen om att hos läsaren suggerera fram en bild av en kontinuitet mellan Saul och David. Här skulle Grønabæk kunnat underbygga sina slutsatser ytterligare genom ett mera ingående studium av *nagid*-titeln. Denna tjänar nämligen just syftet att antyda en kontinuitet på det teologiska planet genom gudomlig designation av tronföljaren. Grønabæk har sett detta (s. 176) men han har inte arbetat ut konsekvenserna därav.

Författaren till Davids *Aufstieg* är också angelägen att framhålla en annan sida. Såsom legitim arvtagare till Saul övertar David ett rike som omfattar både Juda och Israel. I strikt mening var Saul rent historiskt kung bara över Israel. Författarens historieskrivning på denna punkt har med verkets tillkomstsituation att göra. Enligt Grønabæk tillkom verket i Juda efter riksdeleningen. Andra förslag för dateringen har framförts, men jag anser denna slutsats

vara den riktiga. I en tid av politisk schism tecknar författaren till Davids *Aufstieg* en bild av enhet mellan nord- och sydstammarna som bestått allt sedan Saul och som i och med Davids speciella utkorelse bör bli normerande också för framtiden. Dvs. Davids *Aufstieg* är ett inlägg som vill motivera Davids och därmed davididernas anspråk på ett rike som omfattar inte bara Juda utan också Israel.

Om verket har en sådan målsättning, är det naturligt att dynastitanken spelar en väsentlig roll. Denna föreställning bildar ju en naturlig nexus mellan David och davididerna. Den utgör ett rekvisit i författarens argumentering att det som gällde *ad illos* (dvs. för David) också skall gälla *ad nos* (författarens egen tid efter riksdeleningen). Detta har Grønbæk förbisett. Föreställningen betonas i Abigails utsaga, där hon talar om det *hus* som Herren skulle bygga åt David (1 Sam. 25,28). Likaså sluter Jonatan förbund med Davids *hus* (1 Sam. 20,16). Detta är också ett starkt argument för att Natanprofetian om ett *hus*, en dynasti åt David utgjorde själva slutanfaren i Davids *Aufstieg*.

Grønbæks bok saknar formell briljans. Men den är solid. Den som gör sig mödan att försöka följa Grønbæk i hans analys gör åtskilliga aha-upplevelser. Man går till källorna med nya ögon; man blir uppmärksam på bärande linjer i materialet. Enligt min mening är detta arbete det viktigaste som hänt i studiet av Samuelsböckerna på decennier. När forskningen arbetar vidare, har den dock anledning att fråga sig, hur man skall förklara de diskrepanser i materialet som trots allt finns. Kan det vara så att författaren i större utsträckning än vad Grønbæk tänker sig övertog hela komplex av muntliga traditioner, komplex som redan nått en sådan fasthet att sammanställningen av dem ledde till diskrepanser?

Grønbæks insats kommer att ha sin betydelse för framtida försök att på grundval av källmaterialet i Davids *Aufstieg* rekonstruera den tidiga israelitiska monarkiens historia. Då blir det nödvändigt att på nytt, och ibland kanske med ännu större medvetenhet än Grønbæk har gjort, ställa frågan om vad som är traditionens bas av historiska fakta och vad som kan föras tillbaka på författaren och hans intentioner. Då en uppgift stämmer med det aktuella historieverkets tendens, har Grønbæk ibland varit litet för ivrig i att fränkänna den historiskt källvärde. Uppgiften i 2 Sam. 1,10 om hur en amalekit efter slaget på Gilboa för den stupade Sauls kungainsignier till David tolkar han sålunda som en konstruktion utifrån krönings-

ritualet, en slutsats som förefaller mig föga sannolik. Här tangerar vi den grundläggande frågan om historievetenskapliga kriterier för historiciteten i det historiska källmaterialets uppgifter. Det är ett fält som jag upplever som relativt försummat i modern gammaltestamentlig forskning. När litteraturvetenskapliga och lingvistiska metoder haft så mycket att ge exegetiken under detta sekel, då måste man fråga sig, om inte en flitigare gränshandel med våra metodiskt medvetna kolleger bland profanhistorikerna vore att rekommendera. När smeder saknades i Israel, gick man till filistéerna för att vässa sina redskap.

Ett arbete som tar upp både litterära, teologiska och historiska frågor är Ludwig Schmidts opus *Menschlicher Erfolg und Jahwes Initiative*. Bakom traditionerna om Gideon, Saul och David skalar Schmidt fram en historisk verklighet som senare blivit föremål för en teologisk interpretation. Vad som i dessa traditioner sägs om gudomlig kallelse och gudomliga löften beror enligt förf. på denna teologiska historietolkning. Det israelitiska kungadömet var från början militärt. Förf. kunde här framhållit, att denna utveckling har flera paralleller i Europa. I Rom t.ex. utvecklades monarken ur fältherren med långtidskommando (se O. Hintze, *Staatsverfassung und Heeresverfassung i id. Staat und Verfassung* 1941 s. 42 ff.). Gudomlig utkorelse och charisma visar sig ursprungligen inte i gudomliga löftesord utan i ådagalagd militär talang enligt Schmidt.

På en punkt finner jag Schmidt mycket övertygande, nämligen i hans behandling av löfterna till David. Han visar hur 1 Sam. 25, 28—30; 2 Sam. 3,9 f.; 5,2; 6,21 är beroende av Natanprofetian i 2 Sam. 7. Ett undantag utgör 2 Sam. 3,18 som emellertid i stället föres tillbaka på 1 Sam. 9,16. I de andra fallen kan förf. visa på en rad verbala förknippningar mellan dessa orakel och Natanprofetian. I förlängningen av hans argumentering ligger en konsekvens som han emellertid inte tycks vara medveten om: 2 Sam. 7 i dess nuvarande form måste höra till Davids *Aufstieg*. Om man bortser från Grønbæks diskutabla avgränsning av *Aufstieg*, kan man konstatera att Grønbæk och Schmidt har presenterat analyser, som stöder varandra. Schmidts kapitel om Davidslöfterna innebär ett väsentligt framsteg på en viktig punkt.

Schmidts behandling av Gideons och Sauls kallelser innehåller många påpassliga iakttagelser men kan knappast godtas utan väsent-

liga modifikationer. I 1 Sam. 9 påvisar Schmidt en bearbetning utifrån ett bestämt kallelse-schema, som kan påvisas även i andra texter. Detta förefaller plausibelt och har hävdats samtidigt med Schmidt av andra forskare (W. Richter och B. C. Birch). Till skillnad från Schmidt anser jag utifrån iakttagelser som jag skall redovisa i annat sammanhang, att man till den äldre traditionen om Saul och åsnorna måste räkna den okände siarens antydning om Sauls framtida kungadöme (9,20) samt löftet om Herrens Ande (10,5—6). Därmed finns det i materialets äldsta urskiljbara gestalt föreställningen om gudomlig utkorelse och charisma. F.ö. vill jag gärna erinra om Eduard Niensens iakttagelse att uppgiften om hur Gud genom Debora designerar Barak (Dom. 4,4 ff.) utgör en svårighet för Schmidts sendatering av detta föreställningskomplex. (ThLZ 1972 col. 903).

Till skillnad från de andra här recenserade forskarna har Schmidt underkastat *nagid*-titeln en utförlig undersökning. Han anser att *nagid* under förmonarkisk tid betecknade anföraren för stamuppbådet i JHWH-kriget. Senare har titeln teologiserats för att uttrycka kungens speciella relation till Herren. Det senare påståendet är acceptabelt. Det förra är emellertid inte bara hypotetiskt utan direkt osannolikt. Själv ser jag *nagid*-titelns utveckling på följande sätt. Det äldsta belägget för titeln finns i 1 Kon. 1,35 där titeln betecknar Salomo som den av David designerade kronprinsen. Genom en noggrann analys, kan man påvisa att samtliga andra beläggstillen är senare. Titeln existerade ej under förmonarkisk tid. Den präglades vid hovet i Jerusalem och togs sen genom en "lingvistisk konfiskation" upp i profetiska kretsar i nordriket efter riksdeleningen. Genom en semantisk metamorfos blev termen nyckelord för kungens gudomliga designation. Termen "återerövrades" dock av Juda och kom härigenom att fungera i sin nya innebörd i Davids *Aufstieg*. Till detta ämne återkommer jag utförligt i annat sammanhang.

I ett viktigt kapitel behandlar förf. också kungasmörjelsen. Här framhåller han, att smörjelse utförd genom folket resp. av en sakral person, som handlar å Herrens vägnar inte skall spelas ut mot varandra så som E. Kutsch gjort i sin välkända undersökning. Mellan dessa båda finns ett ursprungligt samband: folkets initiativ och erkännande av kandidaten identifieras med Herrens val av densamme. Senare faller dessa båda aspekter i sär, ett stadium som representeras av berättelsen om hur Samuel smörjer David (1 Sam. 16,1 ff.). Smörjelsen uppfattas

nu alltmera som en vigningsakt. Iakttagelserna i detta kapitel bör kompletteras med de synpunkter, som R. de Vaux framfört i en viktig uppsats, som förbisetts av Schmidt ("Le roi d'Israël, vassal de Yahvé" i *Mélanges E. Tisserant* vol. I 1964 s. 119 ff.).

Schmidt är inte lättläst. Men hans opus är ett måste för den som arbetar med Samuelsböckerna. Och läst med kritisk urskillning har han åtskilligt att ge. Han är en okonventionell och egensinnig forskare. Med sina ibland överraskande teser sporrar han läsaren till nya överväganden och nya ställningstaganden.

De recenserade verken erbjuder knappast några patentlösningar men de redovisar resultat, som åtminstone bitvis kan utgöra värdefulla pusselbitar i det fortsatta arbetet. Det omiskännliga sambandet mellan kungaideologi och Messias-tanke gör det till en väsentlig uppgift att studera den förras äldsta utformning. Detta gör arbetet med Samuelsböckerna till en central uppgift. Mycket har gjorts, men vi är långt ifrån målet. Saulskomplexet i 1 Sam. 8—12 har ännu inte fått en tillfredsställande behandling. Samma sak gäller om den centrala Natanprofetian i 2 Sam. 7. Det har blivit en vetenskaplig konvention att citera Rosts mekanistiskt atomiserande analys av detta kapitel men sådana försök att frånhända sig bevisbördan framstår allt klarare som en "Verlegenheitsauskunft". Likaså förtjänar frågan om kungens gudomliga designation och hans smörjelse att bli föremål för nya studier.

Att se nya arbeten föra oss en bit framåt men samtidigt (väl inte utan en viss tillfredsställelse) nödgas konstatera att fältet ännu långt ifrån är avbärgat till den yttersta randen, det är något som gör forskningen till en spännande och meningsfull uppgift. Och den som till äventyrs på någon punkt trampar miste i sin vandring mot målet kan trösta sig med att det är skönare lyss till en sträng som brast än att aldrig våga en hypotes.

Trygve N. D. Mettinger

Ernst Würthwein: *Der Text des Alten Testaments. Eine Einführung in die Biblia Hebraica. 230 s. Württembergische Bibelanstalt, Stuttgart 1973. Pris inb. DM 19,50.*

Utarbetandet av föreliggande handbok, vars första upplaga utkom år 1952, har framtingats

av en rad praktiska behov i samband med bruket av den välbekanta vetenskapliga edition av *Biblia Hebraica*, som utges av Württembergische Bibelanstalt i Stuttgart. Vid studiet av denna textedition i den akademiska undervisningen blir vanligen en stor del utav det rikhaltiga material, som rymmes i utgåvans text och apparat, otillfredsställande utnyttjat av de studerande. Mängder av elementära problem i samband med gammaltestamentlig text-historia, de enskilda textvittnenas särart och textkritiska metodfrågor tenderar att hamna långt utanför det kändas gränser. Och varken de värdefulla — men skelettartade — föreläsa till de olika upplagorna av *Biblia Hebraica*, eller de översiktliga framställningar om Gamla Testamentets text, som möter i de stora inledningarna till GT (t.ex. av C. Steuernagel, 1912, av J. Goettsberger, 1928, av R. H. Pfeiffer, 1948², av A. Bentzen, 1959⁵, av M. Noth [*Die Welt des AT*], 1962⁴, av O. Eissfeldt, 1964³, av A. Weiser, 1966⁶, och av E. Sellin — G. Fohrer, 1969¹¹), behandlar, av naturliga skäl, hela det material, som anföres i *Biblia Hebraica*. Det är alltså behovet av en utförlig "companion" till denna bibeledition, som föranlett förlaget att låta utarbeta en speciell inledning till GT:s text.

Det har lyckats E. Würthwein att, inom ramen för det mycket begränsade utrymme som stått honom till buds, göra sin framställning synnerligen klar och koncentrerad, kanhända emellanåt allt för koncentrerad. I ett första kapitel (s. 3—49) ger förf. en översikt över de problem, som är förbundna med traderingen av den hebreiska originaltexten, t.ex. frågor rörande själva den hebreiska skriften och olika typer av skrivmateriel, rörande den masoretiska konsonanttexten, varierande vokaliseringssystem och *masora parva, magna et finalis*, samt rörande de hebreiska bibelhandskrifterna och de äldsta tryckta utgåvorna, och slutligen rörande relationerna mellan *Textus Masoreticus* och den Samaritanska Pentateuken. Därefter behandlas (s. 50—89) de tre viktigaste "kretsarna" av gamla översättningar från den hebreiska originaltexten, dvs. Septuaginta, de arameiska targumerna och Peshitta; speciellt utförligt diskuteras den historiska och religions-historiska situation, ur vilken Septuaginta tänkes ha vuxit fram, och tillika de praktiska svårigheter, som är förenade med användandet av Septuaginta inom gammaltestamentlig textkritik. I ett därpå följande avsnitt (s. 90—101) behandlas de övriga mera betydande översättningar: Vetus Latina, Vulgata, de koptiska

översättningarna, den etiopiska och armeniska översättningen, samt de arabiska översättningarna. I det sista större avsnittet (s. 102—118) diskuteras textkritikens problematik; först kommer några allmänna synpunkter på textkritikens målsättning; därefter följer en översikt över olika orsaker till textskador, främst genom läs- och skrivfel (illustrerade med hjälp av fortlöpande jämförelser mellan *Textus Masoreticus* och den berömda Jesaja-handskriften 1 Q Is^a), men också genom avsiktliga textändringar; slutligen framlägges vissa överväganden kring textkritikens metodik, alltifrån synpunkter på fastställandet av den text, som i varje enskilt fall kan anses vara den *traderade* texten, vare sig detta gäller den masoretiska texten eller de olika översättningarna, vidare via en framställning om den språkliga och sakliga prövningen av den traderade texten, fram till synpunkter på själva *avgörelsen* vad gäller bästa läsart, konjekturer och därmed sammanhängande psykologiska överväganden; framställningen om textkritikens metodik är främst orienterande, och författarens egen uppfattning framföres lågmält, vanligtvis väl bestyrkt, och baserad på en djup respekt för *Textus Masoreticus*, som "sich immer wieder als bester Textzeuge erwiesen hat" (s. 112); och vad som begränsat hävdas beträffande en saklig textkritisk prövning kan samtidigt sägas känneteckna E. Würthweins inställning till textkritikens *hela* problematik: "Man muss deshalb mit der Möglichkeit rechnen, dass ein Text uns vielleicht nur deshalb (noch) unverständlich ist, weil unsere Erkenntnis beschränkt ist" (s. 114). Efter detta avsnitt följer en samling om inte mindre än 48 helsidesbilder, i främsta rummet av de viktigaste handskrifterna till den hebreiska bibeltexten och till de mera betydelsefulla översättningarna, med en noggrann presentation av respektive text på motstående sida. Arbetet avslutas med en synnerligen värdefull litteraturöversikt, samt förteckningar över förkortningar, behandlade *sigla*, saker och namn, samt illustrationer.

Genom sina föregående tre upplagor är "Der Würthwein" (!) redan något av ett klassiskt arbete, även om det på grund av den i våra dagar hart när oöverstigliga tysk-svenska språkmuren inte egentligen kunnat cröva den svenska teologmarknaden. Föreliggande fjärde upplaga är därtill speciellt värdefull, inte endast därigenom att den helt genomarbetats och sålunda tar hänsyn till såväl nyaste textutgåvor som nyaste forskningsresultat, utan även därigenom att den upptar till behandling också de

textvittnen och nya *sigla*, som inkorporerats i den nya edition av den hebreiska bibeln, som sedan 1968 utkommer i enskilda häften under redaktion av K. Elliger och W. Rudolph, dvs. den s.k. *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (BHS), vilken beräknas föreligga komplett redan under nästkommande år. E. Würthweins inledning till GT:s text kan alltså användas såväl till den äldre utgåvan av *Biblia Hebraica*, utgiven av R. Kittel och P. Kahle (BHK), som till den nu utkommande (BHS).

Trygve Kronholm

Gerhard Larsson: *The Secret System. A Study in the Chronology of the Old Testament*. 119 s. E. J. Brill, Leiden 1973. Pris inb. Hfl 25.—.

År 1966 utgav en svensk "amatörforskare", Knut Stenring, ett arbete med titeln *The Enclosed Garden* (Almqvist & Wiksell, Stockholm; se utförlig kritisk rec. av J. Meysing i *Revue de Qumran* 6, 1967—69, s. 229—251, med svar av G. Larsson, *ibid.*, s. 499—515; i *STK* 43, 1967, s. 48, anmäldes arbetet av B. Johnson). Här bjuds man smaka frukterna utav ett osedvanligt självständigt tänkande beträffande Gamla Testamentets kronologi. Som bekant avslöjar redan ett ytligt studium av den gammaltestamentliga kronologin åtminstone två ting: dels att GT självt uppenbarligen tillmäter tidsangivelser en utomordentligt stor betydelse, vilket en mängd ytterst noggrant specificerade tidsuppgifter ger vid handen; dels att dessa GT:s uppgifter ofta synes vara sinsemellan motsägande, ibland på ett så utmanande sätt att man anar, att det en gång funnits en kunskap om en harmonisk lösning, vilken emellertid efterhand gått förlorad. Det anmärkningsvärda med K. Stenrings arbete är nu, att det framträder med anspråk på att vara, inte ett lösningsförsök ibland många, utan *lösningen* beträffande det kronologiska system, som enligt Stenring är till finnandes i den gammaltestamentliga *corpus* hans undersökningar främst omfattar, nämligen Moseböckerna, Josua, Domare-, Samuels-, Konunga- och Krönikeböckerna (inkl. Esra 1: 1—3: 7), samt profeterna Jeremia och Hesekiel, och vars slutliga redigering han anser sig kunna bestämma till ca 235—230 f.Kr. Det gemensamma kronologiska system, avsiktligt fördolt, som antas sammanbinda denna *corpus* (C), kan sammanfattande karaktäriseras på följande sätt: 1) Tre olika kalendrar, som alla utgår

ifrån första skapelsedagen, har använts: det gamla månåret om 354 dagar, det egyptiska solåret om 365 dagar, samt "standardåret", dvs. ett solår, där det på fyra år går $4 \times 365 + 1$ dagar; 2) Varje kronologisk utsaga i de undersökta texterna skall tillmätas *exakt* den innebörd som anges; 3) Beträffande konungatidens kronologiska uppgifter (till problematiken se bl.a. A. Jepsen — R. Hanhart, *Untersuchungen zur Israelitisch-Jüdischen Chronologie*, *BeihZAW* 88, Berlin 1964; K. T. Andersen, *Die Chronologie der Könige von Israel und Juda*, *StudTheol* 23, 1969, s. 69—114) måste möjligheten av samregeranden ständigt beaktas; 4) I fråga om en konungs regeringsår kan en tidsangivelse sålunda ta sin utgångspunkt antingen i begynnelsen av ett samregerande eller i året för självständigt makttillträde.

Det är denna K. Stenrings lösning, som nu underkastats en ingående matematisk granskning av prof. G. Larsson vid Tekniska Högskolan i Stockholm, och det är redogörelsen härför han lämnar i boken *The Secret System*, vilken dessutom rymmer en del komparativt material samt vissa tillägghypoteser. Hela G. Larssons studie utmynnar i en fast övertygelse om att Stenrings lösning är hållbar: "Even my first tests . . . turned out to strongly support the hypothesis. Further tests were made and I may as well confess that these tests quite convinced me. The proofs of Stenring's results are to me quite conclusive" (s. VII f.).

Prof. Larsson inleder sitt arbete med tre korta avsnitt, där han först (s. 1—6) påpekar den bibliska kronologins hemlighetsfulla natur; han påminner, med all rätt, om att insikten härom genom århundradena hållits levande t.ex. inom den judiska mystiken; därefter (s. 7—11) skisserar han de överväganden, som i stort ligger bakom den lösning K. Stenring arbetat fram; slutligen (s. 12—18) söker förf. mera generellt påvisa rimligheten hos det av Stenring antagna systemet mot bakgrunden av det bruk av parallella kalendrar, det sätt att beskriva samregeranden och den syn på taluppgifternas mystik, som kan iakttagas i GT:s omvärld.

Därmed går prof. Larsson direkt in på redogörelsen för de "Mathematical and Statistical Tests" (s. 19—24) utav Stenrings system, vilka han själv utfört. Resultatet är i högsta grad anmärkningsvärt: "I have carried out sample checks on these calculations and have not found any errors. I compared the dates and the intervals of time with the information given in the Bible. I found no disagreement

on any point with the exact wording in the text. *All the contradictions in the sections covered by the system seem to have been resolved*" (s. 19). Som exempel tas bl.a. de skenbart motsägande uppgifterna om Sems ålder i Gen. 5: 32 (jfr Gen. 7: 6) och Gen. 11: 10, eller rörande Jerusalems förstöring i 2 Kon. 25: 8 och Jer. 25: 12 (jfr 2 Kon. 25: 27 och Jer. 52: 31), eller för händelserna kring uttåget ur Egypten; i samtliga fall ger en analys i enlighet med det antagna systemet vid handen, att uppgifternas "motsägelser" finner sin lösning. En speciell genomgång av de bibliska hänvisningarna till olika årstider (s. 25—30) visar, att också dessa uppgifter i samtliga undersökta fall låter sig inordnas inom systemets ramar.

I två korta kapitel (s. 31—38; 39—43) diskuterar förf. angivelser utav betydelsefulla händelser i Israels historia och utav tidsperioder; han söker därvid påvisa hur en rad avgörande händelser blivit sammanbundna med vissa stora högtidsdagar, t.ex. nyårsdagen och påskhögtiden; likaså att en rad viktiga data på ett anmärkningsvärt sätt sammanfaller, t.ex. att människosläktets stamfader (Adam) och det genom syndafloren räddade släktets stamfader (Noa) enligt "standardkalendern" avlidit på samma dag av året, eller att Henok föddes och dog på samma dag av året enligt såväl "månkalendern" (1:a månadens 7:e dag) som "solkalendern" (4:e månadens 10:e dag), eller att Arpaksads födelse infaller vid samma datum enligt både "månkalendern" och "solkalendern" (3:e månadens 11:e dag); vidare att händelser innebärande ett ohelgande av vilodagen i mycket ringa grad är knutna till sabbater; slutligen förtecknas mängder av exempel på den roll vissa tal, t.ex. talen 40 resp. 70, spelar i biblisk historieskrivning.

Förf. går därefter in på den mycket intressanta frågan om i vilken mån "systemets" kronologi låter sig förenas med den faktiska kronologin, främst från och med det delade rikets tid (s. 44—50). Genom en rad exempel visas, att samstämmigheten mellan bibliska och tillämpliga babyloniska, assyriska eller egyptiska källor är anmärkningsvärt god.

När det gäller dateringen av det antagna systemets utformning, vill förf. (s. 51—55) se en förbindelse med den egyptiska kalenderreform, som kom till stånd år 239 f.Kr.; samtidigt andrages Stenrings upptäckt, att det ligger exakt 3600 solår mellan utgångspunkten för den nya egyptiska kalendern (uppenbarligen den 22 oktober 238 f.Kr.) och den tidpunkt

(skapelsen), som bildar utgångspunkt i "systemet"; ytterligare några argument leder fram till slutsatsen att den genomgripande redigeringen av C kan dateras till ca 235—230 f.Kr. "I personally feel quite convinced that this is the right period" (s. 55).

Genom jämförelser mellan de kronologiska uppgifterna i Textus Masoreticus, Septuaginta, Samaritanska Pentateuken och Jubiléerboken (s. 56—64) vill förf. också påvisa, att viktiga data modifierats med stor frihet, "often deliberately changed to suit some purpose" (s. 64).

I ett medvetet hypotesartat avsnitt (s. 65—73) försöker förf. därefter konstruera fram den allmänna ideologiska bakgrund, mot vilken "systemet" kan antas ha vuxit fram, t.ex. traditionerna om Israels rätt att ära vad som utlovats åt patriarkerna, om uttåget ur Egypten och givandet av Lagen, om högtiderna — och i synnerhet påskhögtidernas — framträdande ställning, om växlingen mellan perioder av räddning och förtryck etc.; hit hör också de prästerliga gruppernas enastående status.

I ytterligare ett erkänt hypotesartat kapitel (s. 74—90) framlägger förf. sin uppfattning om den gammaltestamentliga kanons framväxt. I de bibliska skrifter, som täcks av "systemet", finner förf. motivkretsar, vilka leder tanken till judiska grupper i Egypten och deras verksamhet, varvid man samtidigt har att räkna med ett samarbete med ledande prästerliga kretsar vid templet i Jerusalem. Den genom ett sådant samarbete framväxande kanon bindes samman av en (tillrättalagd) kronologi, genom vilken de heliga skrifternas djupare mening döljes för den icke initierade läsaren. I nära förbindelse med kanons utgestaltung antas också den hebreiska kvadratskriften ha kommit i bruk, samtidigt som synagogans gudstjänst, såsom forum för studium och föreläsning av helig skrift, nu tänkes växa fram, och de stora judiska högtiderna tillerkännas en dominerande position. G. Larssons hypotes utmynnar sålunda i att de stora pelarna i judiskt liv: kanon, alfabet, kalender, synagoga och högtidsdagar, på ett avgörande sätt tog gestalt under samma intensiva verksamhets-epok, avslutad ca 235—230 f.Kr.

Prof. Larssons arbete avslutas med två appendixes (s. 91—102; 103—119), där man dels erhåller några välvalda exempel på hur man konkret räknat fram vissa betydelsefulla data i den bibliska kronologin och hur dessa exempel på samma gång ger möjlighet att testa "systemets" tillförlitlighet; dels finner man

tabeller över data i den bibliska kronologin, där man i olika kolumner kan avläsa den exakta tidpunkten för en rad bibliska data enligt resp. sol-, mån- och standardkalendrarna samt antalet dagar från "systemets" utgångspunkt (skapelsen).

I förordet till sitt arbete uttalar prof. Larsson en önskan om att så många som möjligt av hans läsare inför det framlagda "systemet" skall "try and make up their minds—positively or negatively—so we might gradually come to a conclusion as to what is likely and what is not" (s. VIII). Nu är det emellertid lyckligtvis så, att om "systemet" verkligen finns i GT, så finns det där oberoende av forskarnas sinnesförfattning, och finns det där inte, så hjälper forskarnas tro föga! Det avgörande är inte, att frampressa ett ställningstagande, utan att framlägga fakta och kritiska invändningar av det slag, att hypotesen styrkes eller undergrävs. Nu är det ju välbekant, att gammaltestamentlig kronologi är ett av de svåraste kapitel man kan behandla — just på grund av otillräckligt och svårtolkat källmaterial. Prof. Larsson lär därför under avsevärd tid framöver få nöja sig med försiktiga uttalanden; revolutionerande tankegångar rörande ett sedan lång tid häftigt omdiskuterat problem kan inte förväntas slå igenom snabbt, inte heller vederläggas snabbt.

Vid ett försök till preliminär bedömning av det framlagda "systemets" tillförlitlighet finns det, synes det mig, åtminstone två villovägar. Den ena beträdes av dem, som utan vidare avfärdar den stenring-larssonska hypotesen, endast av det skäl att den är så sensationell. Ty det får inte bortskymmas, att vissa samverkande fakta gör hypotesen, rent teoretiskt, såväl möjlig som delvis rimlig. Så förbinder t.ex. den judiska traditionslitteraturen "Den Stora Synagogans Män" (*anshe keneset ha-gedola*, för aktuell litt., se *Encyclopaedia Judaica*, Jerusalem 1971—72, vol. XV, col. 629—31) med intensivt arbete beträffande kanonfrågor (B. Talm. Baba Batra 14 b, 15 a; för problem- och litteraturoversikt, se t.ex. O. Eissfeldt, *Einleitung in das Alte Testament*, 3 uppl., Tübingen 1964, s. 757 ff.), likaväl som beträffande liturgiska frågor (B. Talm. Berakot 33 a; se t.ex. I. Elbogen, *Der jüdische Gottesdienst*, 3 uppl., Frankfurt am Main 1931, s. 232 ff.); och tanken på ett parallellt nyttjande av flera kalendrar är inte alls orimlig (goda argument är lättillgängliga i G. Larssons arbete, s. 12 ff.); naturligtvis inte heller tanken på en avancerad talmystik (litt. i J. Maier,

Geschichte der jüdischen Religion, Berlin—New York 1972, s. 194 ff.). Det är därför inte rättfärdigt att *a priori* avvisa hypotesen såsom nonsens. Därtill får inte under några omständigheter bortförklaras, att Stenring—Larsson framlagt en teori av allra största vikt, kännetecknad utav utomordentlig självständighet och ett skarpsinne värt all beundran. Häri skiljer sig arbetet välgörande från många medelmåttiga produkter av skol-exegetiskt snitt. Detta förtjänar stort erkännande!

Den andra villovägen beträdes självfallet av dem, som allt för snabbt låter sig övertygas av G. Larssons övertygade — och bitvis övertygande — framställning. Det är bra, att förf. själv tror på sin tes — det är inte alla författare som gör det! Men det är läsarens rätt att komma med frågor och motargument.

Prof. Larsson är inte teolog — på gott och ont — men han åberopar ofta teologiska arbeten, dock utan tillräcklig grundlighet. Detta gäller inte främst ett otillfredsställande sätt att rent formellt referera till teologiska forskares verk. (Vem är t.ex. den Rudolph, som åberopas på s. 78, n. 106 [W. Rudolph ?], och vad har han skrivit var någonstans? Var i L. Finkelsteins arbete *The Pharisees* finns det citat, som återges på s. 79, n. 107? Var i Talmud (!) finner man den berättelse, som nämnes på s. 81? Det lär nämligen ta den oinitierade tid att finna den själv? Var finner man den "tradition" om Esra, som det hänvisas till på s. 83? Och var i Talmud (!) finner man utsagan om de två huvudsakliga nyårstiderna, som åberopas på s. 86, n. 116?) En sådan bristande noggrannhet vid hänvisning till källor och litteratur inger inte respekt. Men värre är, att tanken härifrån glider över till att ifrågasätta noggrannheten också vad gäller ställningstaganden till tidigare arbetens *innehåll*; man får efterhand lätt samma intryck, som R. North i en anmälan av G. Larssons bok ger följande uttryck: "He (*scil.* Larsson) invokes these (*scil.* principal recent works on OT chronology), however, only where they happen to support one or other detail of his thesis, and never shows any serious consideration for the basic presumption of all of them . . ." (*Theological Studies*, 1974, s. 584).

Dessa anmärkningar berör emellertid inte själva "systemet". Inför detta uppväller i stället en rad andra frågor, först: Om det verkligen existerar ett kronologiskt system, avsiktligt fördolt, vars hemlighet Stenring—Larsson nu lyckats lösa, hur kommer det sig då att man — med de rätta glasögonen på näsan — fort-

farande inte kan skönja någon klar kronologisk förbindelse mellan de i den gängse bibliska historien tydligt förbundna personerna och händelserna? Det är i och för sig anmärkningsvärt, att man med "systemets" glasögon ser Adam avlida på samma dag av året (17.5) som Noa (enligt "standardkalendern"). Men varför har inte ett så viktigt datum av "systemets" skapare förknippats med en rad andra stora gestalter i Israel? Är då egentligen denna "coincidence" (s. 34) den 17.5 märkligare än den (17.3), som förbinder Pelegs födelsedag ("solkalendern"), med Nahors födelsedag ("standardkalendern") och med Levis dödsdag ("standardkalendern")? Det verkar väl ändå bra orimligt! Det är nog så imponerande, att Moses födelsedag, hans ena sammanträffande med Faraos och hans dödsdag inträffar den 3.1 ("solkalendern"), men vilken förbindelse har detta med Pelegs dödsdag (dito), med konung Asas trontillträde (dito) och kanske även konung Ahasjas dödsdag ("månkalendern")? Visst kan man tänka sig, att det ligger teologisk reflektion bakom det faktum att datum för världens skapelse (1.1) sammanfaller med datum för tabernaklets uppresande i öknen, men nog måste det till ett systematiskt tänkande av oerhörd spännvidd för att på ett uppbyggligt sätt associera detta inte endast med Teras dödsdag utan också med "bröllopsdagen", då förbundet slutas mellan Esau och hans båda fruar Basemat och Judit ("standardkalendern" i samtliga fall)! Det är nog så riktigt, som prof. Larsson påpekar, att exemplen på anmärkningsvärda och slående "sammanträffanden" kan mångfaldigas (s. 35). Men varför är, trots allt, de övertygande "sammanträffandena" så få? Och, framför allt, varför finns det så talrika "sammanträffanden", som inte, såvitt jag förstår, kan ges någon annan rimlig förklaring än den, att själva det antagna "systemet" fått dem att sammanfalla? Ett enda exempel: Vad sammanbinder Serugs födelse med såväl Jakobs dödsdag som Kohats dödsdag (19.2, enligt "standardkalendern")? Det borde, kort sagt, ha påpekats, att det förespråkade "systemet" förvisso ger rum för en rad slående "sammanträffanden", men *ännu mera rum* för "sammanträffanden" som svårigen kan ges någon meningsfull förklaring alls; och denna senare typ utav "sammanträffanden" är "slående" i negativ riktning, dvs. *mot* det antagna "systemet".

Därtill kommer kritiska överväganden av ett annat slag: Är det verkligen *sannolikt* (vi är ännu långt borta ifrån det *bevisbara*), att en

redigering av C med radikala kronologiska ingrepp kan ha kommit till stånd så sent som ca 235 f.Kr.? Hur skall man i så fall realistiskt föreställa sig de sammanträden, som fått till resultat, att en rad genomgripande kronologiska nyheter införts mitt i en krets utav traditionsbevarare av första rang? Och, i avslutning härtill, hur förklarar man, att den judiska traditionslitteraturen, som i så många avseenden rapporterar om tidigare släktens arbete med de heliga skrifterna, inte, såvitt jag känner till, med ett enda ord nämner ett ingrepp av enorma dimensioner (näppeligen möjligt att hemlighålla!) i själva den sakrosakta bibeltexten och dess kronologi.

Tryggve Kronholm

Jürgen Moltmanns teologi under utveckling

I det följande recenseras följande arbeten av och om Jürgen Moltmann:

(I) Diskussion über die "Theologie der Hoffnung". Hg. von Wolf-Dieter Marsch. 240 sid. Chr. Kaiser Verlag, München 1967. Pris DM 14,—.

(II) Jürgen Moltmann: Die Sprache der Befreiung. Predigten und Besinnungen. 160 sid. Chr. Kaiser Verlag, München 1972. Pris DM 12,—.

(III) Jürgen Moltmann: Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie. 320 sid. Chr. Kaiser Verlag, München 1972. Pris DM 32,—.

I. I Diskussion samlas den omfattande debatten kring Moltmanns arbete *Theologie der Hoffnung* från 1964. Accenten på löftet, hoppet och hoppets konsekvenser aktas högt av många, men man efterfrågar ofta trons inkarnatoriska element. Man varnar för tendensen till spekulering och pekar på bristen i konkretion betr. hoppets gärningar. Moltmanns avslutande "Antwort" vidhåller, att det eskatologiska perspektivet måste vara ledande i teologin. Han lovar dock att foga samman framtidsperspektivet med historien, det inkarnatoriska, korsets försoning och trons nu-situation. Tidsbegreppet måste genomtänkas. Trinitetsläran och korsets-uppståndelsens skeende

måste tänkas igenom från grunden, så att här inte bara talas om ett löftesskeende utan om ett reellt frälsningskeende. Temat "Hoffen und Handeln" måste konkretiseras.

II. Moltmann har i prediko- och föredrags-samlingen från 1972 till en del infriat sina löften. Den eskatologiska dimensionen och uppståndelsen är allt fort viktiga, men korset och Kristi försoning har på ett annat sätt än tidigare kommit i centrum. Genom försoningens kors har något viktigt skett och uppenbarats. Det visar, att vi är älskade, upptagna och försonade med Gud. Det lär oss, att se allt med nya ögon. Livet, döden, ondskan ses på ett nytt sätt. Allt är möjligt genom korset, Guds kärleks offer.

Korset innebär både en försoningsgärning och en befrielsehandling med Gud som verkande subjekt. Det understryker, att Gud i Sonen offerar sig själv, utger sig och söker de orättfärdiga och förbannade. Ställföreträdaretanken sitter dock trångt. "Jesus hat nicht Gott versöhnt ... Versöhnung mit Gott wird allein durch Gott geschaffen. Er ist das Subjekt, und wir sind die Objekte der Versöhnung" (s. 47). Försoningen har dubbel effekt. Den friar från skuld och skänker förlåtelse. Vidare befriar den från syndens makt och den ångest som följer med den. Försoningen omsluter alla människor och hela skapelsen. Frälsningen avser den inre människan, kropparna och allt skapat. Man måste ge akt på "die 'materialistische', leibliche Komponente des Heils" (s. 51). Försoningen utbreddes genom predikan och gärningar i kongruens med vad korsets Herre stod för. I samhället måste man ta de svagas parti, i kyrkan gäller det att erkänna de andra i deras olikhet. Då blir kyrkan Kristi försonande, mystiska kropp. Korsets och kärlekens Gud är med och för alla i elände och förtvivlan. Här har trons och kärlekens liv sitt kriterium. Det gäller att tjäna och utge sig för andra. Korset enar kyrkan och verkar förbrödring och en rättvis fördelning av det som hör livet till. En kors-märkt kyrka är "Zeichen und Sakrament der Hoffnung auf Erden" (s. 68).

Moltmann betonar, att kyrkan inte är en religiöst-dogmatiskt slutet enhet. Kyrkans identitet ligger i att spegla Kristi kärlek till de annorlunda. Hon är inte något annat än den korsfästes rike i funktion. Och hon blir då ofta obekvämt, kritisk och en osäker bundsförvant (s. 87 ff, 98 ff).

III. Arbetet *Der gekreuzigte Gott* orienterar energiskt allt teologiskt tänkande in mot och ut ifrån Kristi kors. Moltmann menar sig bara fördjupa *Theologie der Hoffnung*, men nyan-satserna är mycket framträdande. Kristi kors blir i detta andra huvudopus teologins, kyrkans, trons och etikens sanna kriterium.

Kap. I tecknar korsteologins bakgrund i kyrkans relevanskris resp. identitetskris. Traditionella dogm-, rit- och moralsystem, svarar inte slag hos människor i vår tid. I relevanskrisen söker sig de unga och många andra fram mot socialt och politiskt engagemang, från ortodoxi till ortopraxi. Man får en front mellan konservativa och progressiva genom de etablerade samfunden. Med uppbrottet från traditionell kristendom hamnar man dock i en förlamande identitetskris. Om kristendom är detta att engagera sig för att lösa sociala och politiska problem, vad är då det specifikt kristna? Många icke-kristna kämpar för social rättvisa utan att behöva Kristus. Hotar inte kyrkan genom de nya signalerna att bli "Religion der Gesellschaft" i ett nytt system? Förlorar hon inte sin särart, sitt syfte och sin mission?

Moltmann menar, att vakthållningen kring ren lära och moral bottnar i klenetro. Samtidigt har den alltid beredvilliga anpassningens kyrka intet att bjuda. Moltmann oskilleter mellan läsning och öppenhet, mellan talet om ghetto och assimilation, men han redovisar sällan — om alls —, varför han i konkreta frågor hävdar "detta och inte något annat".

Principiellt sett måste man enligt Moltmann hålla samman evangelisation och humanisering, omvändelse och social förändringsinsats, alldeles som gudomligt och mänskligt förenas i Jesus Kristus. Kyrkans identitet är att finna i Kristi kors, där Gud identifierar sig med all nöd och uppfordrar till konkret insats. En kors-märkt kristendom är alltid relevant (s. 26 ff).

Kap. II visar, hur en radikal kors-teologi utan rosor och förgyllning är kritisk-destruktiv mot mycken human och kyrklig bråte. Samtidigt slår "das unreligiöse Kreuz in der Kirche" brygger till de utstötta och elända. Korset innebär protest mot fortsatta soningsoffer, mot mycket av klassisk mystik, mot imitatio-from-het etc. Korset åtskiljer inte heligt och profant. En korsmärkt kristendom hör vidare samman med att man går till storms mot alla sorters djävulscirklar. Kristus led aktivt för att befria människor från inre och yttre bojor. Därför gäller det för en kristen att leva i kongruens med Kristi kors. Om än korset (s. 63 ff under

kritik av Bultmann) skall aktas som något enastående, om än "Christus für uns" är grunden för "wir mit Christus", spanar man förvägs efter någon utförligare belysning av Kristi försonings innebörd. Kristi kors blir mest en outsinlig motivarsenal, där Moltmann finner ansatser för kritik mot lagrättfärdighet och självfrälsning, samt lusten att behärska andra och glömma de utblottade. Korsets teologi allierar sig med intet annat än de elända. Den är kritisk mot alla icke korsmärkta tanke-system och handlingsmönster.

Kap. III, IV och V är kristologiska kapitel. Eftersom den korsfäste är teologins bärande centrum och kriterium behandlas kristologin före trinitetsläran. Moltmann erfar spänningen mellan Bibelns och traditionens tal om Jesu historiska person resp. dennes universella makt och ärende, men teologins sanna kriterium från tid till tid är korsets gestalt. Moltmann brottas med motstridiga kristologier och jesuologier. Om förut en eskatologisk kristologi hävdats av honom, kommer i Kreuz en *kristologisk* eskatologi med centrum i korset att föras fram. Moltmann vet, att en överbetoning av det eskatologiska lätt för till doketism och abstraktioner. Teologin har att med klar förankring i den jordiske Jesus och korset "röra sig" mot eschaton. Då först kan man förstå, hur Guds stora framtid är närvarande här och nu, hur Gud är reallt present i korsets försoning, vad Kristi mission till världen är samt vilken natur de kristnas sändning och uppgifter i världen har. Moltmann betonar (s. 95 ff.) att frågorna inför Jesusgestalten inte gällde, hurvida den evige blivit människa eller om människan Jesus skall aktas som gudomlig. I GT:s kontext frågades: "Är du den som skulle komma, eller skola vi förbida någon annan?" Svaret låg i Jesu messianska gärningar och hans evangelium. Kristustron växte fram på basis av GT:s löften. Som uppfyllaren av löfterna till fäderna och som införare av en ny framtid och nya möjligheter vinner Jesus tilltro. Frågorna om Guds reala engagemang i korsets skeende, om framtid och nya villkor är brännande för Moltmann. Han vill därför inte mer "borra" i frågan om Jesu Kristi naturer. Det viktiga är vad Gud gör och än mer skall göra genom korsets resp. uppståndelsens Herre.

Moltmann eftersträvar i kapitel III—V en kritisk verifikation av kristen tro på basis av Jesu liv och historia. Man bör dock observera, att först nyskapelsen anses kunna besvara frågan, vem Jesus var (s. 100 ff). Den eskatologiska dimensionen bryter igenom alla sak-

frågor. "Esse" genombrötes i svårtolkade ordflåtor av "futurum". Trosbekännelsens ord om Jesus Kristus talar mer om vad denne skall bli än om vad han är. De är anteciperande doxologier, fulla av pro-visio och pro-missio. — Problemet med Moltmann är väl inte, att han åtskiljer trons och skådandets kunskap om Jesu Kristus. Problemet är den futurala aspektens dominans. Klassisk kristendom säger ju inte, att Jesus skall bli Guds Son. Kristusdogmen talar om att mannen med sand i sandalerna är Guds Son. Jfr 1 Joh. 4: 2 f. Frågan är, om inte allt fort det inkarnatoriska är upprivet av den eskatologiska dimensionen i Moltmanns teologi.

Kap. IV utreder Jesu historiska process eller rättsprocess. Avog mot talet om Jesus Kristus som sann Gud och sann människa vill han tolka *Krisusskeendet som process och kamp för rättfärdighet*. Det gäller att observera Jesu konflikt med lagen och lagfromheten, med de maktägande och undertryckande samt detta att Sonen smakar gudsövergivenheten. Dessa temata (s. 119—146) vill tydligen ge tyngd åt, att kristendomen är nådens religion contra lag, socialt och mänskligt engagerad Kristusefterföljelse samt ö.h.t. en religion som riktar sig till de övergivna och utstötta. Genom betoningen av Jesu politiska roll vill Moltmann tydligen bädda för en längre fram i boken lanserad politisk kors- och kampteologi. — Särskilt grubblar Moltmann över korsets drama, dvs. hur man skall se sambandet och motsatsen mellan Gud och den korsfäste. Gud överger — och ändå är han den döendes Gud. Först uppståndelsen ger en lösning av ett närmast ogenomträngligt skeende mellan Fadern och Sonen. Vad som klart kan gripas är, att Gud är med sin Son i korsets utblottelse. Vidare: korset utanför stadsporten talar om Guds gemenskapsvilja med alla, med alla folk och raser, med rika och fattiga etc. Den sanne Guden kännes bara i korset. Det finns ingen annan Gud än korsets Gud. Denna Gud, känd "durch seine Ohnmacht und sein Sterben am Schandpfahl des Kreuzes Jesu" (s. 182), står emot alla människogjorda gudar inom och utom kristenheten. Först i korset ser man Guds kärleks verkliga universalitet.

Kap. V tecknar Jesu liv i uppståndelsens ljus. Moltmann läser sålunda Jesu historia bakifrån och framifrån, i det han förenar det ontiskt-historiska (ovan) och det noetiskt-eskatologiska betraktelsesättet. Den s.k. eskatologiska interpretationen behandlar uppståndelsen före utredningen av Kristi kors (s. 153 ff, 166 ff).

Uppståndelsen är inte (mot Pannenberg) ett historiskt sanningsbevis utan ett löftessekande och trosbevis. Den utlovar kvalitativt nytt liv, väcker tro och ett engagemang för att förändra villkoren i en oförlöst värld. I uppståndelsens ljus ses korset som en anteciperad slutdom, medan tanken på en negativ slutdom i sak utradas. Uppståndelsen talar om ovillkorlig rättfärdighet och obetingad nåd. I dess ljus står lag och nåd mot varandra (s. 161 ff).

Uppståndelsen kastar ljus över Jesu liv och främst korset. I eskatologiskt perspektiv är Jesu historia en inkarnation av "den kommande gudens" frälsningsvilja, liv och rättfärdighet. Moltmann värjer sig mot alla försoningsoffertankar (s. 168 ff, 171 ff). Korset är inte ett soningsoffer riktat mot Gud utan en Guds gärning riktad mot människor och värld. Moltmann ser korset som något "för oss", men ställföreträdandet blir "zum Geschehen der befreienden Liebe".

Kap. VI visar på konsekvenserna för en adekvat gudsbild av de föregående kristologiska avsnitten. Vilken gudsbild är att förena med korsets Jesus Kristus? Här har nog vårt aktuella opus sin tänkta kulminationspunkt. Mot alla former av traditionell teism hävdas, att man känner Gud blott i korsets Gud. Lidandet måste ner i Guds eget väsen (s. 209 f). Alltså: bort med allt tal om en upphöjd, oföränderlig, apatisk Gud. Fram med en patetisk teologi, där Gud är en i människolivets tragedier levande och med-lidande Gud, en "sympatisk" och korsmärkt Gud. Detta är innebörden i Moltmanns "Revolution im Gottesbegriff". Alla former av tvånaturslära i kristologin skymmer det viktiga att Gud är "leidensfähig".

Trinitetsläran och kristologin vävs samman i Moltmanns "trinitarische Kreuzestheologie" (s. 223 ff). "Der Ort der Trinitätslehre ist nicht das 'Denken des Denkens', sondern das Kreuz Jesu." *Kristi historia ses som ett med Guds väsen. Det finns ingen annan Gud än korsets Gud.* Dock skiljer Moltmann mellan den döende Jesus och Faderns kärlekssmärta i och inför Sonens död. Det föreligger viljekonformitet och viljegemenskap mellan Fadern och Sonen. Denne "homoousi" existerar under korsets konflikt och den samtidiga enhetspunkten i korset som kärlekens utgivande gärning. Ur relationen Fader — Son framgår Anden, som rättfärdiggör de gudlösa, för kärlek till de utstötta och liv ända till de döda. Moltmann söker utveckla korsets skeende som ett trinitariskt relationsseende, varvid han lämnar

talet om Jesu mänskliga resp. gudomliga naturers roller och fokuserar Jesu enhetliga persons ställning till Fadern. Det är fråga om en trinitetslära, där inte bara en person lider. Korset skall prägla hela trinitetsläran, och denna lära skall återigen göra korset förstaeligt och uttrycka korsets betydelse för framtida liv och rättfärdighet.

Trinitetslärans innehåll är korset på Golgata. Hur skall man då kunna tala om en personlig Gud? Svaret lyder: "Mit 'Gott' ist dann nicht eine andere Natur oder eine himmlische Person oder eine moralische Instanz gemeint, sondern tatsächlich ein 'Geschehen' ... das Golgathageschehen, das Geschehen der Liebe des Sohnes und des Schmerzes des Vaters, aus dem der zukunftsöffnende, lebensschaffende Geist entspringt" (s. 234). Fronten mot teismen och tankarna på Guds apatheia leder till att den kristna guden blir den korsfäste Guden eller korskeendet. Som bekant har klassisk kristendom sett Gud som personlig och suverän även i relation till inkarnationen och korset — och likväl aktiv, handlande och uppenbar i dessa skeenden. Jag vill nog även peka på, att det myckna sysslandet med relationen Fadern — Sonen delvis undanskymmer Jesu ärende till människorna. Fadern inkluderar i korset i sig själv allt lidande och all död, vilket skaffar framtid och hopp för värld och människor. Korskeendet talar sålunda mest om Guds koexistens, solidaritet, närhet, inkluderande kärlek etc. Någon objektiv, evigt giltig försoning för släktets synder är det aldrig tal om.

Gud är ett skeende, korsets skeende, den omotiverade kärlekens process för rättfärdighet och liv. Gud existerar inte "evigt" i sig själv utan blir närmast en symbol eller ett samlande namn för en eskatologisk process eller historia förankrad i korset. På något vis blir Gud en operonlig process eller ett kraftfält i Moltmanns nya teologiska tänkande. Den som energiskt sökte teologins ansatspunkt och kriterium i den korsfäste, hotar att hamna i teosofisk spekulation och ett operonligt gudsbegrepp. Spår av tanken på en evig Gud och ett himmelskt Du finns dock (s. 234, 239). Frågan är väl, om inte korset fungerar mest som motivarsenal för tanken på Guds stora framtidsprocess och vad denna innefattar av engagemang från de kristnas sida.

Sedan Moltmann i Kap. VII utrett, hur en psykisk befrielse kan åstadkommas genom korsets Jesus Kristus och korsets Gud, skisserar han i Kap. VIII ett utkast till människornas befrielse från sociala och politiska

orimligheter (i anslutning till bl.a. J. B. Metz). Under kritik av teorierna om separation av tro och politik, om hur tron har avbilder—förelbilder som kan nyttiggöras i samhället etc., hävdar Moltmann positivt, att trons konsekvenser i konkret handling är att se som anticipationer och förebud om en värld full av liv och rättfärdighet. Programmatiskt heter det om hur Guds befrielseprocess bryter in i vår värld: "Müssen wir aber nicht darüber hinausgehen und vornherein Gott *in der Welt*, das Jenseitige im Diesseits, das Universale *im Konkreten* und das Eschatologische *im Geschichtlichen* begreifen, um zu einer politischen Hermeneutik des Gekreuzigten und einer Theologie der realen Befreiung zu kommen" (s. 297). Utöver tanken på en idé och dess realisering måste man komma. Det gudomliga och det kreaturliga måste hållas samman i en politisk hermeneutik med korset som kriterium. Här sammanhålles Gud och världen. Historien är inte bara ett råmaterial utan kan bli till ett sakrament, ett tecken som visar fram mot den definitiva nyskapelsen. Kyrkorna måste bäras av en samhällskritisk hållning baserad på korsets skeende. De måste bli till "Institutionen gesellschaftskritischer Freiheit", där varje allians med orättvisa samhällssystem är omöjlig. Kyrkan och tron måste engagera sig socialt och politiskt, avmytologisera upphöjda samhällssystem och söka förverkliga demokratin. Denna klart politiska teologi ser inte statsmakten som något från Gud utan något som ständigt får lov att legitimera sig inför korsets Kristus, vilken led förbrytardöd bland religiösa och politiska maktbärande (s. 301 ff). Det gäller att attackera konkreta djävulsciklar och eländeshärdar och söka upprätta frihet och rättvisa. Den politiska teologin fokuserar fattigdomen, våldet, rasbarriärerna, kulturfrämlingskapet, naturförstörelsen, upplevd meningslöshet och gudsövergivenhet. På det ekonomiska planet måste behovet av hälsa, föda, kläder och bostäder tillgodose. Främst gäller det dock att få fram en socialpolitik, som ger människovärde och rättvisa åt de fattiga, svaga och utnyttjade. Socialismen är symbolen för befrielsen från fattigdomens djävulscirkel. Demokratin åter garanterar människovärde, politiskt ansvar och inflytande åt de många. Socialismen och demokratin är grundstenarna i Moltmanns program för "Lebensrichtungen des Lebens". Ett annat nyckelord är "Emancipation", som talar om övervunnet främlingskap och aktning för de andra i deras olikhet. Samarbete och fred med naturen är vidare avgörande.

Teologin, kyrkan och gudstron skall förankras i den konkreta världsverkligheten och dess problem. Även om det eskatologiska slutmålet allena ger fullhet, har konsekvent korsteologi och korspraktik att här och nu visa på Guds närvaro. Det är viktigt, att människor i kyrkans ord och gärningar förnimmer, att den korsfäste Guden kämpar på deras sida. En kyrka, som värnar om socialism, demokrati, emancipation och fred med naturen, blir ett tecken och sakrament i världen och gör tron rimlig och möjlig (s. 314). Guds närvaro konkretiseras, materialiseras och inkarneras i all teologi och tro buren av "der gekreuzigte Gott".

Moltmanns försök till en kritisk verifikation av teologi och kristendom utifrån trons följder har nu till slut presenterats. Utan tvekan når Moltmann i slutpartierna av sitt arbete Der gekreuzigte Gott en påtaglig konkretion i beskrivningen av konsekvenserna av en i korset förankrad tro. Frågan är bara, om inte frälsningens "materialistiska och världsliga" komponenter framhäves på bekostnad av så centrala temata som korsets försoning och förlåtelse tanken. Inte passar temata som anfäktelse, syndaånger och syndernas förlåtelse i Moltmanns tanke system. Tanken på förändring av alla negativa villkor bland människor och hoppet om nyskapelse slutgiltigt är oändligt viktigare. Avsaknaden av en första-artikelstro synes leda till komplikationer i andra artikeln.

Ingemar Öberg

Erik Vikström: *Ortomisk applikation. Bibelordets tillämpning och delning enligt den konservativa pietismens predikoteori. 198 sid. Åbo 1974.*

I sin avhandling om den ortotomiska applikationen i den konservativa pietismen behandlar Vikström framför allt tre pietistiska predikoteoretiker: J. J. Rambach, E. Pontoppidan och J. Möller. Enligt pietismens predikoteori var *uppbyggelse* predikans egentliga syfte, något som Vikström framhåller gentemot H. Ivarsson, som i sin avhandling Predikans uppgift menar, att den pietistiska predikan framför allt var kunskapsmeddelande. Man borde enligt de pietistiska predikoteoretikerna göra explikationen kort och summarisk för att "ila" till *applikationen*. Det var nämligen denna som var verkligt uppbyggelig, förutsatt att den var *ortotomisk*, dvs. rätt delad. I enlighet med Luthers översättning av 2 Tim. 2: 15 (... der da recht

teile das Wort der Wahrheit) hade det alltid inom luthersk predikokost varit ett grundläggande krav, att ordet skulle rätt delas. För Luther är delningen av ordet en *explikativ* delning. Man får i predikan inte sammanblanda lag och evangelium, så att man t.ex. tillskriver lagen förmåga att rättfärdiggöra. Luther har däremot inte utformat någon speciell homiletisk metod, med vars hjälp man skulle kunna åstadkomma, att ordet blir rätt *tillägnat*, så att t.ex. en säker människa ej hämtar en falsk tröst av evangelium och en i samvetet förskräckt människa verkligen får den tröst hon behöver. Att se till att ordet rätt *tillägnas* är Guds egen sak. "Endast den helige Ande kan denna konst" (W. A. Tischreden 2 s. 3) Inom pietismen kom emellertid kravet på ortotomi framför allt att innebära, att ordet skulle *appliceras* rätt i förhållande till de tre människogrupper, som pietisterna räknade med: säkra, uppväckta och benådade. Att predikantens viktigaste uppgift var att applicera ordet på de olika slagen av människor var det främsta skälet till att pietisterna krävde, att läraren skulle vara omvänd. Till det intressantaste i Vikströms avhandling hör hans understrykande av, att pietisterna i striden om *theologia regenitorum* icke hade en donatistisk uppfattning. De menade ej, att sakramenten var overksammas, om de förvaltades av ogudaktiga, och ej heller, att Guds ord miste kraft, om det frambars av en oomvänd, men de menade, att läraren, om han skulle kunna *applicera* ordet rätt, själv behövde äga andlig erfarenhet.

Förutom vad som redan nämnts är det enligt min mening två problem, som särskilt tilldrar sig intresset i Vikströms avhandling, nämligen den genetiska frågan, varifrån pietismens tredelning av människorna i säkra, uppväckta och benådade har kommit, samt frågan om längtanstron. När Vikström skall besvara den första frågan, pekar han bl.a. på sambandet mellan pietismen och jenaortodoxin, vars främste företrädare Johannes Musaeus var. Med stöd av andrahandslitteratur säger Vikström, att med Musaeus förutsättningar skapats för beaktandet av ett mellantillstånd mellan otro och tro samt att Musaeus lett den ortodoxa teologin in på synergistiska banor. Ett vidgat studium skulle ha givit vid handen, att genom Musaeus ej blott förutsättningar skapats för beaktandet av ett mellantillstånd utan att läran om mellantillståndet faktiskt föreligger klart utvecklad i Musaeus' skrifter. Denne tänkte sig nämligen omvändelsen som en i tiden utsträckt process. Detta var en av konfliktpunkterna mellan jena-

och wittenbergortodoxin. Även wittenbergteologerna, vilka främst företrädades av Calovius, kunde beskriva omvändelsen som ett i tiden utsträckt förlopp, men detta berodde på att de i begreppet omvändelse inkluderade även den förberedande nådens verkningar. Absoluta *conversio*, dvs. *donatio fidei*, skedde enligt wittenbergarna momentant. Musaeus beskrev emellertid ej blott *conversio* i allmänhet utan själva *donatio fidei* som ett successivt skeende. Människan undfick i omvändelsens början *vires credendi*, vilka först så småningom utvecklades till *habitus credendi*, som medförde rättfärdiggörelse. Att på detta sätt tala om goda rörelser hos människan redan före rättfärdiggörelsen var enligt Calovius ren och skär pelagianism. Man bör observera, att läran om förberedande nådeverkningar ej i och för sig implicerar tanken på ett mellantillstånd mellan otro och tro, som Vikström synes tänka sig saken (s. 55, 194). Förberedande nådeverkningar lärde även wittenbergarna, men de lärde ej fördenskull några *boni motus* hos den ännu ej rättfärdiggjorde. De synpunkter, med vilka jag här velat komplettera Vikströms framställning, får emellertid ej fördölja det förtjänstfulla i att Vikström överhuvud pekat på sambandet mellan Musaeus och pietismen. I art. Baier i RE betecknas den anklagelse, som riktats mot Musaeus och hans främste lärjunge J. W. Baier för att ha "anstiftat pietisteriet" som löjeväckande. Jag har själv sedan länge ifrågasatt, om denna anklagelse verkligen så lättvindigt kan avfärdas, och Vikströms avhandling har styrkt mig ytterligare i uppfattningen, att den som vill undersöka pietismens ursprung har skäl att vända blicken mot Jena. Baier blev för övrigt mot slutet av sitt liv rektor för det nygrundade universitetet i Halle, och Vikström påpekar även, att Rambach under flera år var lärjunge till och bodde hemma hos Buddeus, vilken enligt Vikström är den närmaste förbindelselänken mellan Jena och Halle.

Det är emellertid ej endast inflytandet från jenaortodoxin, som Vikström pekar på, när han skall besvara frågan, varifrån den ortotomiska applikationens tredelning av människorna kommit. Han påpekar även, att inflytelser kan ha skett från reformert pietism, i vilken seden att indela människor i olika grupper kommit till flitig användning. I vissa reformerta församlingar vid nedre Rhen skall man t.o.m. ha gått så långt, att man låtit olika människogrupper resa sig upp i kyrkan efter hand som de tilltalats i predikan. För det tredje

pekar Vikström på det inflytande som den engelska dissenterlitteraturen, inte minst Bunyans *The Pilgrims Progress* kan ha haft. Något som Vikström omnämner men som man enligt min mening borde ha understrukt kraftigare och dragit vidare slutsatser av är, att den lutherska traditionen *aldrig* varit främmande för en tredelning av människorna. Luther själv delar upp människorna i 1) den "stora hopen" som lever i säkerhet 2) de genom lagen förskräckta och 3) de troende. På samma sätt skiljer Melancthon mellan tre människotyper: de som har ett sovande samvete, de som har ett förskräckt samvete och de som har ett försonat samvete. Det är alltså helt uppenbart, att tredelningen av människorna ej i och för sig strider mot gammalluthersk uppfattning. Vad som skiljer den pietistiska tritomin från den gammallutherska är emellertid, att man inom pietismen betraktar det uppväckta tillståndet som ett *mellantillstånd* mellan tro och otro, medan för Luther och Melancthon de terrores conscientiae, som utmärker det uppväckta tillståndet, visserligen, om man ser till hur de uppstått, kan sägas vara Guds verk genom lagen men dock betraktade i sig själva som rörelser hos den uppväckta människan måste betecknas som motus carnales, emedan ingen pånyttfödelse ännu ägt rum. Inte minst märks skillnaden mellan den gammallutherska och den pietistiska uppfattningen däri, att pietisterna tänker sig, att människan kan *bedja* redan i det uppväckta tillståndet, medan bönen enligt Luther är en trons frukt, varför vägen till tro aldrig kan vara en bönekamp. Att det är på denna punkt skillnaden finns och att tritomin som sådan ej strider mot luthersk syn kommer emellertid ej så tydligt som man önskat fram i Vikströms bok. Detta hör samman med att för Vikström tanken på ett successivt förlänande av tro är själva grundvalen för den pietistiska tritomin, *anledningen* till att pietisterna överhuvud delar in människorna i tre grupper (s. 133, 193—194). Denna tes vill jag starkt ifrågasätta. Enligt min mening är tritomin som sådan ett reformatoriskt arv, och man har i pietismen insett, att den är av stor betydelse för själavården. Tanken på donatio fidei såsom ett successivt skeende däremot är så långt ifrån att utgöra grundvalen för tritomin, att den tvärtom är ägnad att upplösa densamma, i det att gränsen mellan de uppväckta och de benådade göres suddig. Jag vill alltså bedöma denna tanke på samma sätt som Vikström själv bedömer läran om längtanstron, dvs. som något som i viss mån *upplöser* tri-

tomin. Att tanken på ett successivt förlänande av tron skulle ha utgjort en avgörande *anledning* till att man börjat indela människor i tre grupper håller jag således inte med om, men jag menar däremot, att denna tanke kommit att sätta sin prägel på den *beskrivning*, som pietisterna ger av det uppväckta tillståndet. Enligt luthersk uppfattning är de uppväckta att hänföra till de oomvända, hos vilka inga boni motus kan förefinnas. Å den andra sidan, så fort den minsta gnista av tro (scintillulla fidei) förefinnes hos människan, är hon redan omvänd och rättfärdiggjord, ej blott på väg att bli det.

Vi lämnar nu det genetiska problemet för att övergå till frågan om längtanstron. Den som framför andra utvecklat läran om längtanstron är som bekant Erik Pontoppidan i sin bok *Härlig trosspegel*. Något utmärkande för pietismen är ju det myckna talet om *kännetecken*. Vikström framhåller, att pietisterna räknade med, att människor i normala fall, om de prövade sig inför kännetecknen på säkra, uppväckta och benådade, verkligen skulle kunna komma underfund med, i vilket själattillstånd de befann sig. Rambach säger rentav, att han inte vet något bättre sätt att komma till frälsningsvisshet och undfly evigt tvivel än att begrunda de kännetecken, som ordet ger på Guds barn och djävulens barn samt bedja Herren om öppnade ögon. Om de tio kännetecken på nådaståndet, som Pontoppidan angivit i sin trosspegel, säger Rambach, att de är så klara, att man av dem snabbt kan bli övertygad om, huruvida man är pånyttfödd eller ej. Det visade sig emellertid i praktiken ej alltid så lätt för människor att verkligen komma till klarhet över sitt själattillstånd med hjälp av dessa kännetecken. Många vågade aldrig på grundval av kännetecken hålla sig för att vara benådade. Därmed uppstod frågan, om man överhuvud kunde *vara* benådad, därest man ej vågade hålla sig för att vara det på grundval av kännetecken, eller med andra ord, om den saliggörande tron med nödvändighet innefattade vissheten om nådastånd. Det är denna fråga Pontoppidan i sin trosspegel besvarar nekande. Den reflexiva visshetstron, i vilken människan på grundval av kännetecken håller sig för att vara benådad, är ej nödvändig för rättfärdiggörelsen, utan endast längtanstron, i vilken människan tar sin tillflykt till Kristus med sina synder.

Hur skall man bedöma pietisternas lära om längtanstron? Enligt Vikström måste man bedöma den på ett dubbelt sätt. I det pietistiska

totalsammanhang, där denna lära förekommer, måste den anses vara ett evangeliskt inslag. Samtidigt kan emellertid just läran om längtans-tron sägas vara ett symptom på pietismens oevangeliska prägel, ty det är därför att man inte vågar tillråda en människa att enbart på grund av ordets nådelöften hålla sig för att vara benådad som man blir tvungen att trösta människan med, att det ej heller är nödvändigt att anse sig vara det. Vikströms beskrivning är enligt min mening på denna punkt mycket träffande. (Det har ibland slagit mig, att en sådan förklaring till begynnelseorden i Herrens bön, som den Luther ger i Lilla katekesen, omöjlig skulle ha kunnat utformas av en pietistisk teolog. Medan pietisterna är uppfyllda av ängslan för att människan skall tro sig vara Guds barn "för tidigt", innan hon ännu har kännetecknen på att vara i nådaståndet, säger Luther generellt, att Gud genom orden "Fader vår" vill uppmuntra oss människor att tro, att han är vår rätte Fader och vi hans rätta barn. Naturligtvis skulle även Luther i viss mening kunna säga, att det är möjligt att tro för tidigt, nämligen om man grundar sin förvissning om nådastånd på något hos sig själv. Felet är ju då egentligen inte, att man tror för tidigt utan att man tror falskt. Att på grund av det som Kristus gjort hålla sig för rättfärdiggjord kan man emellertid aldrig göra för tidigt. Otron är tvärtom en synd, som man inte nog skyndsamt kan överge.) Man kan blott beklaga, att Vikström vid sin klagande behandling av längtanstron ej tagit tillfället i akt att diskutera med sin egen lärare Helge Nyman, vilken som bekant i sin avhandling *Den bidande tron hos Paavo Ruotsalainen 1949* med användande av den lundsiska motivforskningens metoder kommit till den häpnadsväckande slutsatsen, att Ruotsalainen, vilkens hela själasörjargärning präglas av en pietistisk rädsla för att människan enbart på grund av ordets nådelöften skall hålla sig för att vara benådad (låt vara att Nyman för egen del menar, att den bidande tron hos Ruotsalainen är något annat än pietismens längtanstro), är en av Luthers trognaste efterföljare, medan Fredrik Gabriel Hedberg, vilken hävdar rätten till frälsningsvisshet enbart på nådelöftenas grund, representerar ett för reformatorn främmande eudaimonistiskt grundmotiv.

Rune Söderlund

Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie 18. Band 1973/1974. Herausgegeben von Konrad Ameln, Christhard Mahrenholz, Karl Ferdinand Müller. XVI+302 sid. Johannes Stauda Verlag Kassel 1974.

Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie är publikationsorgan för Die Internationale Arbeitsgemeinschaft für Hymnologie" ("I A H") och det nu föreliggande bandet delar liksom alla de tidigare innehållet någorlunda jämnt mellan de båda angivna forskningsämnena liturgik och hymnologi.

Perspektiv på liturgivetenskapen behandlas i den inledande artikeln av Rainer Volp. Undersökningen koncentreras till den katolska kyrkan, eftersom andra vaticankonciliet ger ett samlat och konsekvent uttryck för de problem och förändringar som det är fråga om: konstitutionen om liturgien av den 4 december 1963 och det nya romerska dekretet "Ordine missae" av den 6 april 1969.

Närmast iögonfallande är, framhåller författaren, den högre värdesättning av språket, som kommer till uttryck genom denna officiella gudstjänstreform. Förändringen tar sig sålunda uttryck genom folkspråkens användning i alla liturgiens delar och genom tonvikten på att Gud själv talar till sitt folk när den heliga skrift föreläses. Samtidigt framhålles dels att ett föråldrat återgivande av folkspråket kan öka känslan av främlingskap hos en yngre generation inför hela den religiösa traditionen, dels att det i återgivandet på folkspråket också ligger en djupgående kris för kyrkan. Detta sistnämnda förklaras bl.a. så att många religiösa metaforer inte är möjliga att översätta utan att också deras religiösa innehåll beröres och står på spel.

Den andra påtagliga förnyelsen av den romerska mässan gäller tonvikten på dess gemenskapskaraktär. Lekmän kan hjälpa till att dela ut sakramentet, kvinnor kan överta lektoratet, kyrkorummet bedömes icke mer som sakral plats utan som gudsfolkets samlingsplats.

I ett annat avsnitt behandlas företeelser i evangeliska kyrkor beträffande nutida gudstjänstliv, såsom gudstjänster för olika grupper samt meditationens roll att vara vad författaren kallar ett helt spektrum av andlig övning. Utredningen mynnar ut i fastställande av tre forskningsuppgifter för liturgiken. Den första gäller fastställandet av vad gudstjänst och liturgi innebär, under vilka förhållanden man kan tala därom, den andra vilka liturgiska

regler och strukturlagar som kan fastställas och den tredje vad liturgien syftar till, vilka mål som kan formuleras.

Den följande undersökningen, av Karl-Fritz Daiber, behandlar gudstjänstreform och predikoteori. Även här är utgångspunkten gudstjänstens nya situation i nutiden, något som bl.a. återspeglas i den myckna nya litteratur om gudstjänst och om predikan som sett dagen i Tyskland under de senaste åren och som författaren redogör för. Såväl gudstjänst som predikan sättes i relation till begreppet kult, och denna term åter definieras som ett ritual, vare sig offentligt eller ej, varigenom en grupp symboliskt ger uttryck åt förhållandet till det transcendenta. I kristen religion blir detta ett personligt förhållande mellan den troende och Gud, med bönen som det mest karakteristiska uttrycket. Det finns, anser författaren vidare, samband som man inte kan bortse från mellan den moderna sekularisering och religiösa element. Följaktligen kan problemet gudstjänst och predikan inte lösas genom avståndstagande från den moderna kulturen. Predikans funktion ser författaren som ett led i gudstjänstens informationssystem, i det den har att förtydliga kristna utsagor av centralt innehåll eller tar upp erfarenheten av skuld och förlåtelse, synd och frälsning samt det nya hopp, som hänger samman med gudsupplevelsen. Dessutom ser författaren gudstjänsten i dess egenskap av kommunikation mellan människor och gör på denna punkt konkreta iakttagelser.

Dessa artiklar berör sålunda i första hand förhållanden i Tyskland. Detta gäller också om Hans-Volker Hertrichs utredning om kasualier och livsordning ("Kasualien und Lebensordnung"). Författaren redogör för dop, konfirmation, vigsel och jordfästning och tar därvid särskild hänsyn till "Ordnung des kirchlichen Lebens der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands" (VELKD) i dess reviderade form av 1972 och de olika punkter, där formuleringen blivit ändrad i förhållande till den ursprungliga formen av 1955. Frågan som det i första hand gäller att få besvarad är denna: Vilken är den ideala livsordningen? Därav följer frågan vilka kriterier på en sådan ordning som prästen skall lägga till grund för sin syn på kasualierna.

Den teologiska bakgrunden för dessa kyrkans kasuella handlingar ger inte nog förklaring till deras innebörd och behovet av dem. Författarens överblick över gängse inställning och vanliga argument bland präster och lekmän till dessa handlingar berör som nämnts tyska

förhållanden samtidigt som det här också i hög grad är fråga om allmängiltiga iakttagelser: kasualierna kommer den enskilda människan till godo, de har vidare en social uppgift, fyller en funktion för familjen samt utgör en institution med offentlig giltighet, varvid kyrkan träder in som moralisk auktoritet. Författaren diskuterar också kasualiernas missionerade uppgift, om nu en sådan finns och i så fall under vilka betingelser. Här överväges sådana synpunkter som att det är handlingen som man begär, inte ordet, man låter prästen tala därför att det hör till handlingen. Möjligheterna för prästen att använda kasualierna som medel i församlingslivets uppbyggande är, anser författaren, begränsade. Kasualierna får vidare lätt, anser han, en sentimental prägel som är främmande för deras väsen. Här nämner han exempel på vissa musik- och sånginslag, samtidigt som han emellertid inte heller rekommenderar en motsatt inställning som bortser från det emotionella.

Den ena av de båda hymnologiska huvudartiklarna, av Walter Blankenburg, behandlar Johann Walters Chorgesangbuch, koralpsalmbok, av 1524. Undersökningen gäller i första hand vem som har åstadkommit boken, i vilken grad som Luther har medverkat beträffande denna för den evangeliska kyrkovisans tidigaste skede viktigaste källan. Att Luther överhuvudtaget har medverkat vid tillkomsten av denna koralpsalmbok 1524 har hittills ansetts som självklart men utgör i själva verket en obesvarad fråga. Man vet endast att han har författat förordet, att koralpsalmboken är den tidigaste källan för flera luthersalmer och att den trycktes i Wittenberg. Emellertid lämnar varken psalmernas uppställning, alltså dispositionen, eller deras texter några väsentliga skäl för antagandet av Luthers medverkan. Beträffande 16 av melodierna är koralpsalmboken primärkälla. I vissa fall är melodierna gemensamma med de övriga samlingarna från 1524, de båda erfurtenchiridierna samt "Achtliederbuch". En grundläggande skillnad ifråga om sådana även annars kända melodier från 1524 är att det för Walter uppenbarligen har gällt att ge dem en mera konstmässig prägel. Även musiken såsom konstart skulle enligt Luthers uttryck i förordet tagas i evangeliets tjänst. Melodierna till 9 psalmer med text av Luther samt 7 melodier med text av andra författare anses i denna undersökning vara komponerade av Walter möjligen med användande av förlagor.

Huvudresultatet är att koralpsalmboken 1524

har sammanställts och i fråga om alla detaljer, frånsett förordet, utarbetats av Johann Walter. Bortsett från förordet finns intet belägg för Luthers medverkan. Hans krav på psalmmelodier för församlingens bruk vid gudstjänsten har förverkligats, framhåller författaren, i erfurtenchiridierna och framför allt i de Klugska psalmböckerna men inte i Walters koralpsalmbok. Författarens undersökning av melodierna i denna sistnämnda är av stort intresse, bl.a. hans konstaterande av vilken som är den av Luther komponerade och ursprungliga melodien till "Nun freut euch, lieben Christen gmein" (1937 års svenska psalmbok nr 37). Såväl i fråga om metod som resultat är denna undersökning av den walterska koralpsalmboken av stort intresse.

En annan hymnologisk undersökning, om militärpsalmbok och militär själavård av Andreas Wittenberg, behandlar ett ämneskomplex som inte tidigare har utgjort forskningsområde för hymnologien. Författaren undersöker militärpsalmböcker från de sista 150 åren framför allt i Preussen. Frågor som därvid behandlas är exempelvis dessa psalmböckers samband med det historiska läget, deras återgivande av olika andliga strömningar eller av politiska intentioner. Som man kunde vänta framstår dessa senare särskilt markant under andra världskriget.

Gudstjänst i nutiden är ämnet för en religions-sociologisk undersökning som refereras i ett av de mera kortfattade bidragen till liturgiken. En redogörelse av Gösta Hallonsten behandlar den liturgiska försöksverksamheten i Sverige. Författaren följer utvecklingen fram till frågans nuvarande läge. Vidare berörs arbetet med bibelöversättning och psalmbok. I en redogörelse för Finlands evangelisk-lutherska kyrka av Helge Nyman framhålles att dess nya agenda nu har varit i bruk några få år. Även här pågår i viss utsträckning experimentverksamhet med moderna musikformer i traditionellt uppbyggda gudstjänster. Ole Skjerbaeck Madsen skildrar gudstjänstproblem i Danmark och försöksverksamhet med nya gudstjänstformer, som inte minst gäller tidegården. Andra analyser av gudstjänstformer i nutiden berör Tjeckoslovakiet (Josef Smolik) och Polen (J. Grymiakow-Piotrkow). Vigselritual, psalmer för dop och nattvard, ordning för predikogudstjänster och kyrkoåret med lectionarium utgör innehållet i fyra nya band av den amerikanska serien Inter-Lutheran Commission on Worship, som anmäles av E. L. Brand. Ett annat bidrag från Amerika, av Ch. I. Anders, skildrar 1973

års konferens om gudstjänstproblem, i Minneapolis, Minnesota.

Melodien till lutherpsalmen "Vår Gud är oss en väldig borg" behandlas i en diskussion mellan Karol Hlawiczka och Konrad Ameln, som båda framför var sina synpunkter. Utgångspunkten är att melodien till den 77:de psalmen i den nederländska rimmade Psaltaren av 1540 har påfallande likhet med lutherpsalmen. Denna nederländska melodi bygger på en nederländsk folkslagvisa. Antingen har Luther byggt upp sin melodi på denna folkslagvisa eller har denna hämtat sin ton från lutherpsalmen. De båda diskuterande företrädare var sin av dessa åsikter.

I en undersökning av W. Engelhardt och K. Ameln återföres melodierna till två kyrkvisor av Erasmus Alber (1546 och 1549) på Sanctus i påskmässan. En redogörelse för den tyske psalmdiktaren Paul Fleming (1609—1640) av W. Hüttel tillägnas Konrad Ameln på 75-års dagen. Slutligen redogöres för "Gemeinsame Kirchenlieder" och "Lochamer-Liederbuch" av resp. W.-I. Sauer-Geppert och K. Ameln. Den förstnämnda samlingen innehåller 100 psalmer från olika tider, den senare undersökningen gäller en handskrift från 1400-talet. Ett kort referat för den hymnologiska kongressen i Dubrovnik 1973 av J. Kouba avslutar dessa artiklar. Därefter följer mycket omfattande redogörelser för litteratur i olika länder beträffande liturgik och hymnologi under 1971 och 1972. Det mycket omfattande och betydelsefulla innehållet i detta band behandlar sålunda i stor utsträckning den senaste tidens liturgiska problem. Beträffande hymnologiska frågor aktualiseras särskilt den evangeliska psalmens tillkomst, reformationstiden.

Allan Arvastson

Eike Christian Hirsch: *Das Ende aller Gottesbeweise? Naturwissenschaftler antworten auf die religiöse Frage.* 120 sid. Stundenbücher. Furche-Verlag, Hamburg 1975.

Trots sitt ringa omfång är denna bok mycket innehållsrik. Den återger en serie radioföredrag som bygger på intervjuer med några kända naturvetenskapsmän, bl.a. Werner Heisenberg, Pascual Jordan, Carl Friedrich von Weizsäcker. Deras uttalanden kompletteras med texter ur deras skrifter, alltsammans ett värdefullt material till belysning av frågan om naturvetenskap och religion. Förf. sätter genom sin kom-

menterande framställning in det hela i den i nutida teologi gängse diskussionen om gudstron och dess problem.

Max Planck, som är bekant för sin positiva inställning till religionen, ansåg att det rådde en fullständig harmoni mellan naturvetenskap och religion. Någon konflikt kunde inte råda dem emellan, eftersom de båda representerade helt skilda områden av verkligheten. De auktorer som presenteras i denna bok går ett steg längre och har övergett teorin om den absoluta gränsdragningen mellan religion och naturvetenskap. Däremot citeras en del yngre fysiker, lärjungar till Heisenberg, som i praktiken företräder den nämnda teorin därigenom att de i sin vetenskap strängt begränsar sig till detaljfrågorna och avstår från de helhetsaspekter, som kunde föranleda en diskussion av den religiösa frågan.

Heisenberg själv avvisar Plancks nyssnämnda grundsats och menar att den objektiva beskrivningens och värderingens frågeställningar i realiteten berör varandra. Vad som förenar de båda är något som han kallar "die zentrale Ordnung", som sålunda representerar både lagbundenheten i den fysiska världen och den moraliska värderingens struktur. Denna centrala ordning betecknar också enheten av det objektiva och det subjektiva. Den rubbas alltså inte av att vi strängt taget inte kan genomgående objektivt beskriva verkligheten ens i naturvetenskapen utan i vissa fall måste räkna med det iakttagande subjektet som en faktor som bestämmer vår uppfattning. På dessa punkter upphäves gränsdragningen mellan den iaktagna naturen och det iakttagande subjektet. Den centrala ordningen är emellertid en övergripande storhet. Den finns både i naturen och i oss själva. För Heisenberg blir denna ordning på något sätt personifierad och jämföras med något själsligt, som träder oss till mötes. Den blir mer eller mindre likställd med Gud. Det är märkligt att just den forskare, som klarlagt osäkerhetsfaktorns roll i den atomära världen, och visat att den kausala ordningen inte utan vidare gäller på detta område, stannat inför den lagbundna ordningen som det allomfattande sammanhanget i verkligheten. Han känner ingen motsättning på denna punkt, medan t.ex. Einstein i osäkerhetsfaktorn såg ett brott mot den gudomliga världsordningen. "Gud kastar inte tärning."

Heisenbergs egen konception — sådan den här skisseras — är väl närmast panteistisk. Men han yttrar sig också positivt om kristendomen och menar, att den är ett försök att

beskriva samma verklighet som naturvetenskapen från sin sida söker utforska. Värderingarna finns med på båda hållen. Och liksom atomfysiken måste använda ofullkomliga bilder för att beskriva den verklighet som man endast i matematikens språk kan ge en exakt tolkning av, på samma sätt uttrycker sig religionen i bilder för att beskriva en verklighet som är ogripbar i adekvata termer. Bilderna betyder inte att det hela är en illusion, utan liksom i atomfysikens fall finns det en verklighet därbakom.

Pascual Jordan, fysiker i Hamburg, hör till dem som mera explicit än Heisenberg sökt ange direkta beröringspunkter mellan naturvetenskapliga forskningsresultat och element i den kristna tron. Så t.ex. tolkar han i motsats till Heisenberg och Einstein osäkerhetsfaktorn i atomfysiken som en parallell till den kristna tron på undret. För Jordan råder ej blott ett slags konvergens mellan naturvetenskap och religion i besvarandet av de yttersta frågorna. Han anser även att många av vetenskapens resultat på bestämda punkter bekräftar den kristna tron. Hans slutsatser har emellertid varit starkt omstridda även bland de naturvetare som har en positiv inställning till de religiösa frågorna. von Weizsäcker menar t.ex. att det är i grunden överflödigt att söka någon auktoritet hos naturvetenskapen för trosutsagor i kristendomen.

Carl Friedrich von Weizsäcker, den tredje av de auktorer som står för fysikens världsbild, är väl den som kommer den bibliska skapelse-tron närmast genom sina synpunkter på naturens enhet, och som trots sitt starka medvetande om vetenskapens och trons helt skilda funktioner likväl kan säga, "dass es letzten Endes eine der Hauptaufgaben der Wissenschaft ist, die Herrlichkeit Gottes darzutun". En andra punkt, där trons aspekt kommer in, är de etiska värderingarna, som aktualiserats t.ex. i samband med atomfysikens resultat. För Weizsäcker är Bergspredikans etik en sårmanfattning av kristendomen och han framställer kväkarna som ett exempel på vad denna etik kan åstadkomma i praktiken.

I bokens tredje avsnitt kommer också några av biologins representanter till tals. Frågan om livets uppkomst tycks egentligen ligga mycket nära den religiösa frågan, men har märkvärdigt nog intresserat teologerna mycket mindre än på sin tid utvecklingsläran och i nutiden frågan om världsalltets ursprung.

Vad man enligt de auktorer, som här citeras, kommit fram till är väl snarast, att över-

gången från livlös materia till den organiska cellen är ett led i materiens egen utveckling. "Der Ursprung des Lebens ist nicht mehr der geheimnisvolle Ort, an dem Gott mehr zu finden wäre als anderswo" (s. 83). Manfred Eigen, en biolog i Göttingen, som mer än andra klarlagt dessa frågor, kommer fram till att tanken på Guds identitet med naturen, hans närvaro i atomkärnan likaväl som i den levande cellen är naturvetenskapens enda möjlighet att utifrån sina förutsättningar komma fram till ett gudsbegrepp.

Bokens sista kapitel ägnas kontingensproblemet, som behandlas i anslutning till Kant och von Weizsäcker.

Författaren ger i bokens inledning sin egen syn på den religiösa frågans lösning och stannar vid en subjektivistisk tolkning: var och en har rätt att utforma den gudsbild han finner riktig, och det tycks inte finnas några objektiva kriterier. Intresset för vad somliga naturvetare i nutiden säger om religionen skulle alltså utifrån hans egna förutsättningar endast ligga däri att de som kloka och kunniga privatpersoner gett beaktansvärda svar på några av religionens grundfrågor. Att författarens egen uppfattning därmed kommer att stå i bjärt kontrast till det som de av honom anlitade sagesmännen faktiskt yttrar om religionens grundfråga är ett problem som av naturliga skäl kommer att ligga utanför bokens horisont. Indirekt kommer det dock tydligt fram på en punkt, nämligen vid behandlingen av det kosmologiska gudsbeviset.

Författaren utgår från att gudsbevisen har förlorat sin mening genom den nutida vetenskapen, liksom Kant på sin tid underkastade dem en avgörande filosofisk kritik. Med den subjektivistiska religionstolkning han utgår ifrån kommer de att bli ointressanta. Det är därför med viss förvåning han konstaterar, att Kant trots sin kritik gjorde halt inför det kosmologiska beviset och ansåg att det uttryckte en riktig och ofrånkomlig tanke. I grund och botten är också det, som hans sagesmän bland naturvetenskapsmännen säger, en variation av det kosmologiska "beviset", även om det inte är fråga om ett bevis i

logisk eller fysikalisk mening. Frågan fördjupas betydligt genom en slutsats i Weizsäcker's analys av problemet: gudstron liksom den naturvetenskapliga sanningen bygger på något som inte kan bevisas och inte heller kan begreppsmässigt definieras. "Das schlechthin Wirkliche ist das begrifflich Undenkbare." Inte ens varande eller existens är adekvata predikationer, något som leder till satsen: "Die Physik ist nur möglich vor dem Hintergrund der negativen Theologie." Det hade varit värdefullt om kritiken av gudsbevisen ställts in i denna dimension, vilket i boken endast sker indirekt, dvs. via Weizsäcker's analys.

Bengt Hägglund

Sören Holm och Niels Thulstrup: *Ethisk Antologi*, 407 sid. Universitetsforlaget, Köbenhavn 1972. Pris 100 dkr.

I den av Sören Holm och Niels Thulstrup redigerade *Ethisk Antologi* möter vi etiska texter av framstående filosofer och teologer från Sokrates' Apologi till Wolfgang Trillhaas *Ethik* (1970). De presenteras alla i dansk språkdräkt. De flesta är korta (3—10 sidor). Störst utrymme får Luther, Kierkegaard och Barth.

Förutom de vanliga klassikerna finns det ett antal av i Sverige numera mindre lästa etiker som A. S. Örsted, Hans Lassen Martensen och Harald Höffding. Saknas gör däremot K. E. Lögstrup. Som ende svensk är Anders Nygren representerad med ett stycke ur *Filosofisk och kristen etik* (1923).

De valda texterna är i den mån jag kan bedöma det representativa för sin författare. Inte minst på grund av sin korthet är de lämpliga att använda för undervisningssyften. Antologien kan säkert också göra tjänst som fördjupningsbok för läraren själv. Den blir sålunda ett värdefullt tillskott till referensbiblioteket — trots att den nästan inte alls presenterar anglosachsiska etiker.

Lars-Olle Armgard

Den andra Nordiska Vetus-kongressen

Den andra nordiska Vetus-kongressen i Vittsjö (den 20—23 maj 1975) står som ännu en milsten i den skandinaviska bibelforskningens historia. Ett frikostigt anslag ur den Kroockska fonden gjorde det möjligt för professor Gillis Gerleman och hans forskarseminarium i Lund att inbjuda ett fyrtiotal nordiska *Alttestamentler* till tre oförglömliga kongressdagar i ett vårfagert Vittsjö. På programmet stod föreläsningar, presentation av aktuella forskningsprojekt och orientering om det bibelöversättningsarbete, som pågår på olika håll i Norden.

I ett diskussionsinlägg påtalade Bo Johnson, hur Gamla Testamentet och Vetus-studiet för närvarande åtnjuter ett intresse i kyrkan och samhället som aldrig till förne. Skriftfynden i Ugarit och Qumran har som biprodukt gett en fläkt av forskningsromatik. Den teologiska återupptäckten av GT har haft sitt att betyda. Vänster-teologernas nymornade upptäckt av *shalom-begreppet* och av profeternas samhällengagemang har skapat ett Vetus-intresse i nya kretsar. Miljödebatten och det aktuella intresset för det allmänmänskliga har riktat uppmärksamheten på den del av Bibeln, där skapelsen spelar en så väsentlig roll.

Kongressens olika programpunkter gav ett starkt intryck av en livskraftig nordisk Vetus-forskning, buren av entusiasm och tillförsikt inför framtiden. Två doktorsavhandlingar har nyligen publicerats i Finland: Timo Veijolas arbete om David och hans dynasti hos deuteronomisterna och Karl-Johan Illmans studie över Bubers skrifttolkning. Från B. Otzens seminarium i Århus väntas inom kort två monografier, om Mika och om Klagovisorna. I Helsingfors leder prof. Soisalon-Soininen ett större Septuaginta-projekt med undersökningar bl.a. av konjunktioner och prepositioner i LXX. Lingvistiskt inriktade studier bedrivs även vid

de båda fakulteterna i Oslo: allegorierna hos Amos och Jesaja studeras sålunda av A. J. Bjørndalen och en textlingvistisk analys av Amos utföres av R. Køhn. I Helsingfors studerar R. Lauha temat "De inre organen i GT:s psykofysiska språkbruk".

Det israelitiska kungadömet tilldrar sig på nytt den skandinaviska forskningens intresse. I Lund studerar sålunda T. Mettinger konungens civila och sakrala ställning under perioden från Saul till riksdelningen. I Köpenhamn arbetar N. P. Lemche på kungadömets struktur i Israel och Juda efter riksdelningen. Rätts-historiska och sociologiska aspekter spelar en väsentlig roll i dessa arbeten. I detta sammanhang kan också nämnas det arbete, som M. Ottoson utför i Uppsala på tempeltyper och tempelideologi.

Ytterligare en rad klassiska gammaltestamentliga problem är föremål för behandling. Sven Tengström i Uppsala underkastar de vedertagna Pentateuk-teorierna en ny prövning. Stig Norin i Lund arbetar på en traditionshistorisk undersökning av Exodus-motivet i de poetiska traditionerna. Profetlitteraturen studeras på flera håll. I Oslo undersöker M. R. Hauge genererna hos Deuterocesaja, i Uppsala arbetar A. Carlson på Jesajabokens slutredaktion, och i Århus studeras rib-genren (rättstvisten) hos profeterna av K. Nielsen och de erotiska kategorierna i det profetiska bildspråket av S. Steen. Vishetsinslag utanför den egentliga vishetslitteraturen utforskas av A. Munck i Köpenhamn.

Inte ens det mycket stora och tämligen obearbetade fält, som GT:s tolkningshistoria utgör, ligger i träda i skandinavisk forskning. I Lund arbetar Trygve Kronholm på bilden av Israels historia hos Efraim Syrern och Sven Samuelsson på de hermenetiska principerna i medeltida och senare Vetus-exeges.

Flera skandinaviska forskare deltar i internationella projekt. Det stora Peschitta-arbetet, i vilket Albrektson, Gerleman och Rignell del-

tar, tarvar väl ingen närmare presentation. I de stora kommentarverken kan vi så småningom räkna med att få se bidrag av E. Nielsen till Deuteronomium (i serien HAT) och av M. Sæbø till Leviticus (i KAT). Sist men icke minst måste här nämnas den gammaltestamentliga motsvarigheten till Kittels stora teologiska ordbok för NT: Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament under redaktion av H. Ringgren och G. J. Botterweck.

Kongressens föreläsningar spände över två årtusenden, från Ugarit till Talmud. A. S. Kapelrud gav en solid orientering om forskningsläget på sitt specialgebit: Ugarit och GT. Agge Carlson presenterade ett antal observationer till den komplicerade frågan om Jesajabokens slutredaktion. E. Hammershaimb, under senare år sysselsatt med den stora danska nyöversättningen av pseudepigraferna, föreläste om "lignelser och billedtaler" i denna litteratur. Han framhöll, att den nytestamentliga forskningen här kan finna ett i stort sett outnyttjat material, som är väl så intressant som de rabbiniska källor man vanligen exploaterar med P. Fiebig som guide.

Den amerikanske vetenskapshistorikern T. S. Kuhn har i ett sammanhang framhållit, att den bild forskningen arbetar fram av ett problemkomplex har karaktären av ett paradigm. De data, som inte passar in i paradigmets måste antingen föranleda en revision av detta eller konstruktionen av ett nytt paradigm. I sin föreläsning om den gammaltestamentliga konsonanttextens standardisering lyckades Bertil Albrektson peka på en rad fakta, som de gängse standardiseringsteorierna torde få svårt att assimilera. Albrektson vill inte se framväxten av en standardtext som resultatet av en medveten strävan att skapa en auktoritativ recension. I stället har den en sociologisk och historisk förklaring: den segrade texttypen vårdades av fariseiska skriftlärdar och den segrade, därför att fariseerna överlevde den nationella katastrofen. Om Albrektsons observationer håller vad de lovar, har vi här en upptäckt av vittgående konsekvenser. Kongressens föreläsningar skall enligt planerna publiceras i den kommande volymen av Svensk exegetisk årsbok.

På kongressprogrammet stod också en orientering om det på olika håll i Norden pågående bibelöversättningsarbetet. Speciellt intressant var här Sæbøs redovisning av de erfarenheter, som norrmanen vunnit under ett snart tjugofemårigt arbete. Här har två översättare, Oddmund Hjelde (bokmål) och Ole Øverland Gjerde

(nynorsk) gjort råöversättningen av hela GT. I finputsat skick räknar man med att hela GT skall föreligga 1976/77. I Danmark planerar man närmast en experimentöversättning av Psaltaren för att sedan gå vidare med ett större översättningsarbete. I Finland har man tillsatt en tolvmannakommitté för att utreda översättningsarbetets uppläggning. Varma lovord ägnades den grundliga svenska utredningen om principer och riktlinjer för översättningsarbetet (SOU 1974:33), ett förarbete, som danskarna och finländarna räknar med att ha stor glädje av. Den tänkta tiden av femton år för ett svenskt översättningsprojekt bedömdes från norskt håll som realistisk.

Vid en afton, gemensam för Vittsjö församling och den på orten gästade kongressen, predikade Sten Hidal (över en gammaltestamentlig text!), och Eva Strömberg gav en fängslande exposé över det judiska ghettoet i Prag genom århundradena.

Tryggve N. D. Mettinger

Tematiska studier — en innovation inom svensk universitetsutbildning

Från och med höstterminen 1973 genomföres nu den nya studieordning vid de teologiska fakulteterna, som oftast går under namnet RUMO (efter den 1969—71 arbetande utredningen angående den religionsvetenskapliga utbildningens mål och organisation). Den skiljer sig i många avseenden från den tidigare ordningen. En sådan olikhet är att man inom grundutbildningen ej längre återfinner de för läsekretsen bekanta teol. kand.-ämnena. I stället möter efter den ett läsår omfattande grundkursen i religionskunskap ett "differentierat ämnesstudium" om 4—7 terminers studier inom (minst tre av) följande fem ämnesområden: 1. religionshistoria och religionsfenomenologi, 2. religionsbeteendevetenskap (religionssociologi, religionspsykologi, religionspedagogik), 3. bibelvetenskap, 4. kristendomens historia och 5. tros- och livsåskådningsvetenskap. Den mest påfallande olikheten vid en jämförelse med den äldre studieordningen utgöres dock av att studiet för teol. kand.-

examen skall avslutas med en termin omfattande "tematisk studiekurs", populärt kallad "tematerminen".

Därmed introduceras (fr.o.m. höstterminen 1975) en typ av utbildning, som är en helt ny inom svenska universitet och som tilldragit sig stort intresse långt utanför de teologiska fakulteterna. Till bakgrunden hör ett antal experiment med problemorienterad utbildning vid universitet utanför Sverige — varvid man dock bör notera att den svenska ordningen till skillnad från ett flertal av de andra förutsätter att de studerande först inhämtar ämneskunskaper som bas för tematerminens "tvärvetenskapliga" arbetssätt.

I RUMO:s betänkande Religionsvetenskaplig utbildning (1971, s. 28 f.) formuleras några allmänna krav på universitetsutbildning, som sammanfattas i följande sex huvudpunkter: 1. problemcentrering, 2. samhällsanknytning, 3. ämnessamverkan och tvärvetenskaplighet, 4. specialisering, 5. självansvar, 6. samarbete. Även om dessa principer kan sägas prägla hela den nya studieordningen är det dock i den "tematiska studiekursen" som de framför allt slår igenom. Medan den tidigare utbildningen i huvudsak gav teoretiska kunskaper på olika fält, varpå man lämnade åt den studerande att efter förmåga tillämpa dessa i yrkesutövningen efter studiernas avslutning avser man nu att träna denna tillämpning inom ramen för studiet självt. Med olika bakgrund i fråga om kunskaper och metoder från det "differentierade ämnesstudiet" skall de studerande i samarbete med varandra och med lärare bearbeta ett gemensamt problemkomplex.

I den 1975-05-26 fastställda normalstudieplanen för dessa tematiska studier vid teologisk fakultet sägs följande om utbildningens inriktning och mål:

"De tematiska studierna utgörs av ett tvärvetenskapligt studium kring aktuella frågor om livsvillkor och livsmiljö med inriktning på ett för varje termin valt mänskligt och samhällligt problem.

Målet för studiekursen är att de studerande — med anknytning till den religionsvetenskapliga specialiseringen inom första delen av den grundläggande utbildningen och med inriktning på det valda temat — skall öka sin förmåga att i samarbete med andra analysera och förstå religioners och livsåskådningars roll för den enskilde och i samhället.

I studiearbetet skall den studerande träna och utveckla sin förmåga

att formulera och analysera problem

att uppsöka, använda och värdera information samt

att ta ställning till och motivera problemlösningar.

Studiearbetet syftar till att ge träning i samarbete och att bidra till personlighetsutveckling."

Att införa en så ny och tidigare oprövad utbildningstyp medför en rad problem för de teologiska institutionerna. Som ett led i förberedelserna för den nya utbildningen och för att få ett svar på en rad av de frågor som den reser har man vid den teologiska institutionen i Uppsala genomfört ett intressant experiment. För detta redogör i det följande en av de i försöket deltagande lärarna.

Red.

Under diskussionerna på teologiska institutionen i Uppsala om utformningen av tematerminen föreslog Helmer Ringgren, som var ordförande i RUMO, att institutionen skulle genomföra en minitematermin under hösten 1974 för att bli bättre rustad att genomföra denna nya studieform, när den träder i kraft hösten 1975. Förslaget vann allas gillande, och försöket startade den 4 november 1974 och avslutades den 17 januari 1975.

"Minitematermin" betydde att försöket skulle begränsas till 10 veckor i stället för de ordinarie 20 veckorna. Dessutom begränsades studentantalet till 25 st. Studierektor Alf Tergel var projektledare och assisterades av Lars Eric Handog. Förutom denna ledningsgrupp deltog 5 lärare från respektive ämnesområden: Jan Bergman från religionshistoria och religionsfenomenologi, Agge Carlsson från bibelvetenskap, Sigbert Axelsson från kristendomens historia, Hans Hof från tros- och livsåskådningvetenskap samt undertecknad från religionsbeteendevetenskap. PU-enheten vid Uppsala universitet följde försöket. Göran Gellerstam från institutionen i Lund auskulturerade under några dagar.

Fem grupper och en lokal för plenarsammanträden ställdes till projektets förfogande av universitetet. Projektet disponerade också 10.000 kr. Studiearbetet började kl. nio och slutade i regel kl. fem. Denna rapport vill vara en kort sammanfattning av de många intryck och det omfattande material, som försöket givit.

Temaval och grupper

En av de mest diskuterade frågorna inför tematerminen har gällt valet av tema. En fråga har gällt vilka kriterier man bör ställa på temat. En annan fråga har gällt vilka, som skall välja tema och när det skall väljas och hur många som skall väljas. Hur besvarades då dessa frågor under detta projekt?

Lärarna hade i förväg bestämt sig för att låta studenterna ta initiativet. Alla lärare var ense om att tematerminen skall vara styrd av studenterna själva.

Som man kunde vänta sig startade försöket under stor osäkerhet, en osäkerhet om vad man ville och vad man kunde. Efter en kortare tids gemensamma diskussioner under ordförandeskap av en student, delade man in sig i olika smågrupper och diskuterade vidare där. Man prövade olika förslag i de olika grupperna. Några exempel på temata som kom upp var: människosynen, sekulariseringen och energifrågan. Efter en dryg vecka började man enas om att välja döden som tema. Detta tema ansågs uppfylla de kriterier, som man uppställt som nödvändiga betingelser: att det skulle vara allmänmänskligt, samhällsorienterat, lämpligt för tvärstudier och bearbetning i grupp. Då beteckningen tvärvetenskapliga studier ansågs vara för pretentiös, valdes termen tvärstudium för att beteckna ämneskonfrontation och -samverkan.

Frågan om vilka som skulle välja tema och när det skulle väljas, besvarades så att det var studenterna under den pågående terminen som ägnade den första tiden av terminen åt temaval. Temat blev ett och kallades "Döden som mänskligt och samhälleligt problem". Detta tema kom att fungera som överordnande huvudtema. Detta bröts ned i deltemata och bearbetades av olika grupper. Grupp 1 — som i praktiken kom att till stor del arbeta i två undergrupper — arbetade med den institutionella sidan av döden. En grundfråga var: Vilka sociala beteenden utlöses vid ett dödsfall? Man sökte kartlägga förloppet från dödsstunden på sjukhuset till gravsättningen. Det var således närmast ett sociologiskt grepp man använde sig av. Grupp 2 tacklade temat psykologiskt. Man studerade psykiska reaktioner inför döden. Grupp 3 behandlade framför allt de etiska problemen kring döden och döendet. Grupp 4 anlade en idéhistorisk aspekt och studerade olika föreställningar om döden och tillvaron efter döden.

Dessa grupper arbetade under hela projektets

gång. Men även en ad-hoc-grupp bildades och studerade temat under en vecka i Jukkasjärvi för att få problemet belyst av en subkultur.

I en slutrapport på cirka 100 sidor presenteras huvudresultaten av arbetet. Ett mycket omfattande bilagematerial finns också arkiverat. Intresserade hänvisas till teologiska institutionen i Uppsala, där slutrapporten kan erhållas.

Annorlunda arbetsprocess

Det viktigaste med tematerminen är dock enligt många uppfattning inte slutrapporten. Det avgörande är inte vad som presteras utan lika viktigt är vad som händer med deltagarna. När man diskuterar utbildningsmål, så talar man ofta i termer av kunskaper och färdigheter. Men skall man ta universitetsstadgans ord om mognad på allvar måste man formulera universitetsutbildningens mål också i andra termer. Det gäller således att skapa utbildningssituationer och studieformer som stimulerar till initiativ, samarbete, självständighet osv. Vår traditionella grundutbildning underlättar knappast detta. Men gjorde minitematerminen det? Jag tror, att man vågar svara ja på denna fråga.

Det tog inte lång tid förrän studenterna tog initiativet och ledningen av arbetet. Den osäkerhet som präglade den första veckan var inte bara betingad av intellektuella faktorer utan också av sociala. De traditionella lärar- och studentrollerna fungerade inte längre, nya roller måste skapas. Hela minitematerminen kan ses som en nedbrytning av det traditionella utbildningssamhället på mikronivå och etablerandet av ett nytt. Hela interaktionsmönstret mellan lärare och studenter, lärare och lärare samt studenter och studenter blev annorlunda. Det var rimligt att anta att en sådan studieform skulle skapa en mängd problem, som inte finns eller kommer till uttryck i den vanliga undervisningen. Det var dock också rimligt att anta att denna studieform skapade nya glädjeämnen.

Hur studenterna upplevde denna process med dess svårigheter och glädjeämnen finns delvis dokumenterat i de dag- och veckojournaler, som fördes av grupperna. Dessa innehåller också detaljinformation om arbetsplaneringen och arbetsprocessen.

Efter denna snabbteckning av minitematerminen övergår vi nu till en första allmän utvärdering.

Utvärdering av minitematerminen

För att få en god bild av studenternas uppfattning och värdering av försöket, konstruerades ett utvärderingsinstrument — en enkät bestående av ett fyrtiotal påståenden som studenterna hade att instämna i respektive ta avstånd ifrån. Möjligheter till kommentarer gavs. Resultatet av enkäten kan rekvireras från institutionen. Vi gör här ett axplock bland de många påståendena. Som urvalsprincip har allmänintresset fungerat. 24 av de 25 studentdeltagarna fyllde i enkäten. 1 student medverkade ej pga. sjukdom. Enkäten administrerades i försökets slutskede.

En första fråga som kan vara av intresse att få besvarad är hur studenterna upplevde minitematerminen i stort.

1 Jag har upplevt temastudiet som mycket givande?

Instämmer fullständigt	17
Instämmer i stort sett	7
Tveksamt	0
Något avvikande	0
Kraftigt avvikande	0
<hr/> Summa	24

Reaktionerna var således mycket positiva.

I kommentarerna återkommer sådana omdömen som trevligt, mer motiverande, mer gemenskap, självständighet. Relationsproblemen kommenteras av en: "de jobbiga men utvecklande konfrontationerna".

Tillfredsställelsen över de intellektuella sidorna av minitematerminen är således mycket stora, men vad säger då studenterna om den personlighetsutvecklande målsättningen? Vi låter följande två items ge svaret på den frågan.

21 I denna studieform har jag utvecklats genom gemenskapen med mina kamrater.

Instämmer fullständigt	10
Instämmer i stort sett	8
Tveksamt	5
Något avvikande	0
Kraftigt avvikande	0
<hr/> Summa	23

Ett svar fattas. Tillfredsställelsen är här något mindre utbredd, men fortfarande mycket hög.

En synpunkt som framförs flera gånger, formulerar en student så här: "Man har lärt känna varandra så bra, att ingen var rädd för att yttra sig eller 'göra bort sig' inför

varandra. En större säkerhet att umgås i en stor grupp . . ." En annan synpunkt som återkommer är följande: "En del kontakter har blivit mycket djupa, jag har fått reda på en del av mina starkheter och svagheter. Annars träffar jag nästan bara mina studiekamrater i undervisningen." De som markerat tveksamhet, gör det för att de på det hela taget är osäkra om svaret. En kommentar bland dessa lyder: "Vet ej. Måste få perspektiv på det." Även en del av de som svarat positivt är osäkra.

Gemenskapen med lärarna har också uppfattats som mycket positiv.

22 I denna studieform har jag utvecklats genom gemenskapen med lärarna.

Instämmer fullständigt	11
Instämmer i stort sett	9
Tveksamt	4
Något avvikande	0
Kraftigt avvikande	0
<hr/> Summa	24

Ett återkommande tema i kommentarerna uttrycker en student på följande sätt: ". . . insett att lärarna även är människor . . ." Detta har inneburit att man känt sig otvungen och fri. Även de som markerat tveksamhet tycker att gemenskapen varit en tillgång.

Denna studenternas mycket positiva reaktion på minitematerminen delas av de deltagande lärarna.

Givande må väl vara, men hur blev det med kunskaperna och färdigheterna? På detta svarade studenterna så här:

23 De kunskaper och färdigheter jag inhämtat under tematerminen är mer meningsfulla än vad traditionellt ämnestudium ger.

Instämmer fullständigt	19
Instämmer i stort sett	3
Tveksamt	2
Något avvikande	0
Kraftigt avvikande	0
<hr/> Summa	24

Av kommentarerna framgår att det meningsfulla består i att kunskaperna/färdigheterna är personligt tillägnade. En student ger denna kommentar: "Genom intresset — personligt — större mottaglighet — hela personligheten inbegripes på ett speciellt sätt — därmed fastnar kunskapen bättre." Men det meningsfulla beror

också på att kunskaperna upplevs som mera användbara. "Tror också kunskaperna varit av en typ som är mer 'gångbar' ute i livet än den som fås i vanlig akademisk miljö." En student betonar att denna typ av kunskapsinhämtande inte utesluter det traditionella "men är en god komplettering". Av de två tveksamma tycker den ene, att allt man lär sig är bra. Ur den synpunkten spelar studieformen ingen roll. Den andre tycker att grupparbetet varit ett hinder. "Kunskaperna hade jag nog vunnit snabbare utan grupparbete."

Visst är det värdefullt med kunskaper/färdigheter som upplevs som meningsfulla men gav minitematerminerna också mer kunskaper/färdigheter?

25 Jag anser att temastudiet ger mer färdighetsträning än traditionellt ämnesstudium.

Instämmer fullständigt	15
Instämmer i stort sett	8
Tveksamt	1
Något avvikande	0
Kraftigt avvikande	0
Summa	24

Även i detta avseende anses de tematiska studierna överlägsna. En student argumenterar så här: "Färdigheten måste ju öka med det att man själv är med och bestämmer studieämne, själv ska söka inlärningsmaterial, själv ska dra slutsats. Själv ska bearbeta materialet, både tekniskt och teoretiskt." Den tveksamme ger följande kommentar: "Den metodiska oklarheten har varit stor och färdighet måste relateras till metod."

Slutsatser av minitematerminsförsöket

Försöket bekräftar utan tvivel att det finns behov av en sådan studieform som tematerminerna representerar. Samtidigt visar försöket att det ställer nya krav på institutionerna.

Tematerminerna är tänkt som en pedagogisk reform. Det betyder att det i denna reform — liksom i andra — finns en kritik i dess förutsättning. Denna kritik kan formuleras på många olika sätt. Den centrala tankegången i denna kritik är — om man ser saken från den enskilde studentens utgångspunkt — att man har rätt att kräva mera medbestämmande över sin studiesituation. Att inte få utöva detta medinflytande är hämmande för personlighetsutvecklingen och på sikt hämmande på samhällsutvecklingen. Det är huvudtanken

i de reformer och reformförslag som håller på att genomföras, exempelvis på pedagogikens, vårdens och arbetsrättens områden. Att de teologiska institutionerna nu på högskolenivå har blivit något av försöksinstitutioner för denna nya pedagogik upplevdes på minitematerminerna som mycket stimulerande. Om vi är kompetenta att ge kött och blod åt denna djärva pedagogiska tanke, det får framtiden utvisa. Minitematerminerna ger oss dock anledning till optimism.

Men för att kunna genomföra en meningsfull tematermin krävs givetvis resurser. Den främsta resursen är givetvis studenterna själva, men utöver detta måste det finnas ändamålsenliga lokaler. Det pedagogiska rummet — i likhet med exempelvis kyrkorummet — uttrycker och skapar vissa värderingar. Goda lokaler — små grupperum bredvid varandra, kafferum, plenarsammanträdesrum och lärarrum — är nödvändiga betingelser för denna typ av studier. På institutionerna har vi knappast tillgång till sådana lokaler. Vi måste således verka för att få denna typ av lokaler.

Lärarna är lika nödvändiga som tidigare men de har fått andra funktioner. Av enkäten framgår att det framför allt är tre funktioner i lärarrollen som studenterna efterlyser. Man önskar att lärarna skall vara rådgivande, personalvårdande och stimulerande.

Rådgivande tycks i stort innebära den gamla lärarrollen fast i ny form, som "konsult". Kravet på "personalvård" blev snabbt mycket kännbart på minitematerminerna. Det kunde man förutsätta av det faktum att 30 personer plötsligt ställdes inför kravet att inom 10 veckor genomföra ett projekt, som ingen visste något riktigt bestämt om. Dessutom skulle man samarbeta intimt med varandra 8 timmar om dagen, något som i och för sig bäddar för stora påfrestningar.

Denna ostrukturerade och öppna karaktär hos tematerminerna skapar sådana problem, som vi inte är vana vid i den traditionella, i förväg planerade utbildningen. Det uppstod något som vi kan kalla för samarbetsproblem. Dessa problem var av två slag. Dels sådana problem som inte kunde lösas tillfredsställande utan att relationen mellan gruppmedlemmarna bearbetades. Dels sådana problem som berodde på att man hade kört fast i själva arbetet.

För att för kommande tematerminerna klara den första typen av problem bättre beslöts att tematerminerna i fortsättningen skall få tillgång till en psykolog som enbart skall finnas tillhands för att underlätta bearbetningen av dessa

samarbetsproblem. Från studenternas sida framhölls vikten av att inte lämna relationsproblem obearbetade. Här fanns en möjlighet till självkännedom, samarbetsträning etc. som borde tas till vara. Psykologen är tidigare knuten till institutionen som lärare, men kommer inte att fungera som lärare under tematerminen. Vi som var lärare drogs också in i samarbetsproblemen, och det är en psykologisk princip att den, som själv är med i ett arbetslag, inte själv skall fungera som konsult i fråga om samarbetsproblem.

Detta specialarrangemang betyder givetvis inte att lärarnas — och för den del studenternas — ”personalvårdande” funktioner försvinner.

Den tredje typen av handledning, som efterlyses av studenterna, är hjälp med de problem, som hör samman med att man ”fastnat” i själva uppgiften. I denna situation önskar man att lärarna skall komma med uppslag och idéer om hur man skall arbeta vidare.

Bland de nya krav som ställs av minitematerminen är att fritt få disponera egna små anslag. Sådana användes av minitematerminen för att arvoda experter utanför teologiska institutionen, för att finansiera resor i samband

med insamling av visst material, osv. Denna kontakt med andra vetenskapliga institutioner och samhället utanför universitetet uppfattades som mycket värdefull.

Får de teologiska institutionerna tillgång till de resurser som här antytts, finns det all anledning att tro, att vi kommer att kunna introducera en pedagogisk innovation, som kommer att kunna få en positiv effekt på stora delar av universitetslivet.

Det krävs utan tvivel mycket arbete för att skapa en konstruktiv tematermin, men vi som arbetade med minitematerminen upplevde den som så värdefull, att den utan all diskussion var värd sitt höga pris. Även om vi inte lyckades lösa alla de problem, som tematerminen sannolikt kommer att skapa, så har förvisso minitematerminsförsöket ökat vår beredskap att angripa problemen, när de dyker upp igen under den ordinarie tematerminen. Och blir tillfredsställelsen över dessa arbetsformer i framtiden lika stor som under minitematerminen, då har vi på de teologiska institutionerna anledning att fråga oss, vad vi kan lära av tematerminen för att förnya de traditionella ämnestudierna.

Johan Unger