

# Gudstjänst i dag

## Några linjer i den moderna gudstjänstutvecklingen

AV ÅKE ANDRÉN

Då man söker skaffa sig en överblick över det samlade liturgiska arbetet i världens kyrkor, frapperas man av hur likartade frågeställningarna och lösningarna är. Detta sammanhänger naturligtvis till icke ringa grad med att vi lever i ett gemensamt kulturklimat, där den moderna tekniken binder samman världens länder med varandra genom snabba kommunikationer och etermedia. Gränserna går därför inte längre mellan konfessionerna utan mellan olika riktningar, som har företrädare i de skilda konfessionerna.

Nya teologiska och kulturella strömningar har också snabbt slagit igenom inom kyrkor och samfund. Under de senaste decennierna kan man sålunda inom gudstjänstlivet över hela världen iakttaga tre mera markerade utvecklingsfaser, som fokuserat olika sidor av gudstjänsten och i viss mån avlöst varandra, även om intressanta kombinationer mellan dem också kan iakttagas.<sup>1</sup>

## Gudstjänsten och kyrkans liturgiska tradition

Den första av dessa faser karakteriseras av ett markerat restaurativt drag. Detta var i och för sig ingen nyhet. Gudstjänstlivet har ofta präglats av en trohet mot och omvårdnad av den liturgiska traditionen. Det nya var restaurationens syfte. Den var i viss mån en reaktion mot 1800-talets liberalistiska idéer, som lett till att nationalkyrkorna börjat brytas ned samtidigt som nya fria samfund skapats utan inbördes relation till varandra.

Försöken att skapa ny kyrklig enhet tog sig många uttryck. Ett av dessa hade som förutsättning drömmen om gudstjänstens enhet men man avsåg icke att skapa någon ny ekumenisk gudstjänstordning utan att återvända till kyrkans tradition. Detta kunde ske på flera sätt. Till en början tänkte man framför allt i konfessionella kategorier. Gudstjänsten betraktades som ett uttryck för en genomtänkt läroåskådning och genom ett återvändande till de olika konfessionernas guldåldrar och deras konkreta gudstjänstordningar menade man sig skapa förutsättningar för en konfessionell liturgisk enhet.

Denna trend är under 1900-talet iakttagbar i de flesta kyrkor. På lutherskt håll upplevde man en renässans för Lutherforskningen och reformationstidens gudstjänstliv, på reformert för Calvin och de ursprungliga reformerta gudstjänstformer. På samma sätt uppstod också historiskt följsamma restaureringsförslag av kongregationalistisk och metodistisk gudstjänst.

Men även en annan trend är märkbar, som gick utöver de konfessionella gränserna och man började i stället tala om kyrkans evangeliska katolicitet. Den grund-

<sup>1</sup> Som bilaga till sitt den 28 november 1974 avgivna betänkande om Svenska kyrkans gudstjänst har kyrkohandboks-kommittén utgivit en omfattande bok med ovan angiven titel och med underrubriken Liturgiska utvecklingslinjer. Syftet med min artikel är icke att recensera denna bok, i vilken jag själv medverkat, utan att peka på några av de viktigaste utvecklingstendenserna i världens kyrkor i dag, då det gäller gudstjänsten. Läsaren hänvisas för övrigt till det utförliga material, som presenterats i utredningen.

läggande tanken var, att de skilda konfessionerna egentligen utgjorde renodlingar av vissa sidor av det kristna budskapet och därmed också medförde en begränsning av det kristna dogmat. Intresset kom därigenom att gå i allmänkyrklig riktning och kyrkans allmänneliga tradition kontrasterades mot det konfessionella tänkandet.

På gudstjänstlivets område innebar detta en strävan till en gemensam allmänkyrklig gudstjänst för världens olika kyrkor. Målet var att så småningom skapa en även i de enskilda momenten likartad utformad gudstjänst, som så nära som möjligt anknöt till kyrkans allmänneliga tradition.

Utvecklingens förlopp var i många kyrkor oberoende av konfession mycket likartat. Den internationella dogmatiska och exegetiska forskningen började att starkare betona kyrkans sakramentala och eukaristiska karaktär, vilket gav direkta konsekvenser för synen på ämbete och sakrament. Därigenom kom frågan om kyrkans allmänlighet att starkare understrykas. I detta teologiska klimat bildades fristående högkyrkliga grupper, som kom att positivt och negativt påverka utvecklingen. I förhållande till de traditionella kyrkorna upplevdes nämligen ofta dessa grupper som extrema och kom därigenom i viss mån att själva utgöra ett hinder för den utveckling de ville främja. Å andra sidan låg frågan om kyrkans allmänlighet i tiden och många av de förslag, som framlades av och prövades i dessa grupper, kom att i mer eller mindre oförändrad form inflyta i de officiella handböckerna. Som exempel kan nämnas det tyska lutherska Michaelsbruderschaft, det franska reformerta Eglise et Liturgie och den svenska högkyrkliga rörelsen i dess olika former.

Utvecklingen gick i tre etapper. På 1920-talet framträdde rörelsen snarast som en tidegärdsrörelse, som sökte att restaurera de kanoniska gudstjänsttiderna i enlighet med breviarietraditionen. På 1930-talet gick man utöver den lilla gruppen och sökte påverka det officiella utformandet av kyrkoåret i enlighet med kyrkans allmänneliga tradition. Under 1940-talet karakteriseras

utvecklingen av försöken att restaurera nattvardsmässan.

De officiella gudstjänstordningar, som tillkom under 1940- och 50-talen samt början av 60-talet karakteriseras därför alla av en mycket likartad trend oberoende av konfessionell hemvist. Större eller mindre delar av det allmänkyrkliga stoffet infördes sålunda i agendorna. I tveksamma fall följde man den mjuka alternativ-principen att antingen behålla bestående ordning och som alternativ införa den allmänkyrkliga ordningen eller att införa den allmänkyrkliga ordningen men som alternativ tillåta den tidigare ordningen.

Rörelsens karaktär av att vara restaurerande medförde givetvis att inga i egentlig mening nya moment eller former infördes. Problemet var i stället hur mycket allmänkyrkligt stoff man vågade införa i första omgången. Mönstret blev därför också här likartat i de flesta kyrkor. Efter omfattande förarbete ofta av historisk art tillkom en officiell gudstjänstordning med allmänkyrkliga nyheter, hälsad med tillfredsställelse även av de mera högkyrkliga grupperna. Dessa uppfattade dock regelbundet den nya ordningen endast som ett första steg i rätt riktning och utgav därför ganska omgående egna förslag, som gick längre i allmänkyrklig riktning, vilka i sin tur påverkade det fortsatta handboksarbetet.

Nattvardsmässans restaurering blev därför också i många kyrkor mycket likartad. Under starkt betonande av att den gregorianska musiken var kyrkans speciella musik sökte man återinföra traditionella moment, som gått förlorade i många kyrkor, som t.ex. introitus, Halleluja i samband med gradualet, niofaldigt Kyrie etc. Men även teologiskt motiverade förändringar infördes framför allt i gudstjänstens nattvardsdel. Sålunda kom nattvardens offeraspekt att understrykas genom återinförande av ett särskilt offertorium. I stället för instiftelseorden som ensam konsekractionsord började man betona den eukaristiska bönen som ett sammanhängande bönemoment, i vilket instiftelseorden endast utgjorde en del. Detta medförde att bönemoment, som gått förlorade genom

att nattvardsbönerna försvunnit, återinfördes. Dit hörde t.ex. epiklesen — anropandet av Anden över nattvardsgästerna och nattvardselementen — som återkom i mer eller mindre fullständig form. Dit hörde också anamnesen — åminnelsen av Jesu frälsningsverk — varigenom nattvardens mysteriekaraktär starkare underströks.

I mitten av 1960-talet kan man emellertid iakttä en förskjutning av de restaurerande idéerna. Hade man tidigare betonat, att målet för gudstjänstrestaureringen var att skapa i det närmaste likalydande gudstjänstformulär för de skilda kyrkorna, så möter nu ett betonande av skeendet i gudstjänsten, strukturen, som det avgörande för en rätt gudstjänst. Rötterna till detta tänkande är att söka i den exegetiska och patristiska forskningen och idéerna fick ett markerat nedslag redan under 1930-talet i Gregory Dix' stora arbete *The Shape of the Liturgy*. Dix påpekar här, att för kyrkan var icke ordvalet utan skeendet det väsentliga. I nattvarden fanns det sålunda fyra handlingar, som var avgörande för gudstjänstens validitet, nämligen Jesu eget handlande — tog, tackade, bröt och gav.

De första nedslagen av detta betraktelsesätt möter under 1950-talet men först i mitten av 1960-talet fick idéerna allmän spridning och kom också att påverka Andra Vatikankonciliet. Dessa nya idéer öppnade slussarna för ett nyskapande av stora mått. Var det handlingsmönstret som var det avgörande och icke formuleringen, förelåg ju inte längre några gränser för nyskapande. På romerskt håll accepterade man sålunda officiellt fyra nattvardsböner i stället för den tidigare enda tillåtna men inofficiellt skapades och användes hundratalens nya nattvardsböner i den romerska kyrkan. Samma tendens är iakttagbar i så gott som alla kyrkor. Längst har agendakommittén för den tyska lutherska kyrkan gått, som detta år skickat ut ett förslag till handbok, vilket endast utgöres av den fasta strukturen. Avsikten är att det konkreta innehållet skall skapas på församlingsplanet.

Konsekvenserna av detta nya betonande

av handlingen som det avgörande har också medfört markanta avvikelser från traditionell gudstjänst. Så har man t.ex. betonat, att instiftelseorden t.o.m. kan uteslutas, om bara nattvardens mening och handlingsmönster är klart framställt. Å andra sidan har man också ifrågasatt, om inte hela nattvardshandlingen skulle kunna framställas helt utan ord för att markera, att det är handlingen och inte ordvalet som är det avgörande. Där detta prövats i praktiken, såsom t.ex. i metodistiska och romerska studentkretsar i USA, har man dock understrukt, att det är fråga om engångsföreteelser och att förutsättningen är, att deltagarna utgöres av en grupp som är van att fira nattvard.

## Gudstjänsten och världens existentiella frågor

Den sakramentala kyrkosynen utsattes emellertid redan under 1950-talet för kritik av den s.k. sekulariseringsteologin. Klassiskt är i detta fall Bonhoeffers angrepp på det traditionella kristna två-rums-tänkandet. Genom att betrakta Kristus och världen som två skilda rum hade man nämligen enligt Bonhoeffer hamnat i en falsk verklighetsuppfattning och ett falskt alternativ. Antingen valde man Kristus och tog därmed också avstånd från världen eller också valde man världen och tog därigenom avstånd från Kristus. Verkligheten var i stället den, att Kristus och världen var ett. Kyrkan var sålunda inte en kyrka för enbart de kristna utan en kyrka för världen.

Detta gav under 1960-talet direkt liturgiska konsekvenser. Under polemik mot försöken att restaurera gudstjänsten till överensstämmelse med kyrkans liturgiska tradition hävdade man, att gudstjänsten skulle vara existentiellt medveten och koncentreras till dagens aktuella frågor. En rad liturgiska beteenden hade ursprungligen varit naturliga mänskliga beteenden, som under kyrkans historia förvandlats till liturgiska chiffer, där man inte längre kunde känna igen deras ursprungliga mening. Det fanns därför anledning att återigen föra in

i gudstjänsten det naturliga mänskliga beteendet. Lek och dans, dramatik och profan musik var därför i och för sig icke främmande för gudstjänsten. Gudstjänstens uttrycksformer ägde nämligen i och för sig ingen självständig sakral karaktär.

De nya idéerna omsattes först i ungdomssammanhang redan i början av 1960-talet. Man utgick där ifrån att den pluralistiska världen förhindrade fasta och absoluta former och att därför den enskilda församlingen eller den speciella gruppen hade rätt att skapa sin egen gudstjänst. Man ansåg sig därför ha rätt att åsidosätta såväl gudstjänstens struktur som de enskilda formulärens ordval. I stället började man bygga gudstjänster utifrån ett för det speciella tillfället valt tema, som fick prägla både struktur och enskilda moment. För att nå livsnärhet lånade man texter från dagspressen och profan litteratur. Pop och jazz togs in i gudstjänsten och en omfattande nydiktning på profana välkända melodier tog sin början.

Förloppet blev mycket likartat i världens olika kyrkor. Från ungdomsförsöken gick man snabbt över till församlingsplanet och från den enkla mera anspråkslösa temagudstjänsten till fullt utbyggda nattvardsmässor. Till enskilda gudstjänstmoment intog man ofta en radikal hållning och förklarade ibland, att sådana moment som Kyrie, Gloria och Sanctus i sin traditionella form helt spelat ut sin roll. I fråga om trosbekännelsen skapade man fritt nya bekännelser antingen i den traditionella tredelade formen, men då med ett nytt existentiellt innehåll, som betonade att trosbekännelsen inte var en bekännelse till vad som skett en gång utan en bekännelse till dagens och framtidens aktuella frågor, eller också i modern temaform kring endast en av trosbekännelsens delar.

I fråga om platsen för nattvarden kände man sig helt fri att placera den var som helst inom gudstjänstens ram, ja, t.o.m. att låta distributionen av brödet inleda gudstjänsten och distributionen av vinet att avsluta den, för att därmed markera, att hela gudstjänsten var innesluten i nattvardens gemenskap.

En konsekvens av den nya uppfattningen av gudstjänstens innebörd blev också, att politiken ansågs tillhöra gudstjänsten. Gudstjänsten fick icke betraktas enbart som den enskilda församlingens interna tillbedjan. En rätt gudstjänst måste syfta till konkret aktion och ha ett politiskt syfte. Evangelium fick inte enbart betraktas som en fråga om personlig frälsning utan manade också till ansvarstagande för människorna i världen. Så framväxte i Tyskland i mitten av 1960-talet s.k. "politisches Nachtgebet", som blev begynnelsen till en rad politiska gudstjänster över hela världen.

En annan konsekvens av de nya gudstjänstidéerna blev också en form av gudstjänster, som växte fram i USA framför allt inom metodistkyrkan och som gavs beteckningen "celebration of hope". Deras syfte var att framför allt vända sig till utslagna människor och erbjuda dem en ny existens. Det gällde framför allt människor, som suttit i fängelse eller hamnat i narkotikaträsket, och avsikten var att återge dem det människovärde de upplevt sig ha förlorat. Traditionella liturgiska termer fick i dessa gudstjänster en ny innebörd. Tungomålstalande betydde att tala till varandra som människor. Nattvarden fungerade som en vanlig måltid och mottot för gudstjänsten var humanisering.

Spänningen mellan de traditionella kyrkliga grupperna och de av sekulariseringsteologin påverkade kretsarna har tidvis varit mycket stor. Kraven på livsnärhet i ordval och gudstjänsttema har dock påverkat den allmänna liturgiska utvecklingen och är i dag märkbar även i de officiella gudstjänstförslagen.

## Gudstjänsten och den personliga gudsupplevelsen

Den tredje fasen av gudstjänstlivets utveckling under de senaste decennierna har karakteriserats av ett betonande av den personliga gudsupplevelsen. Under direkt kritik av den sakramentala kyrkosynen och av sekulariseringsteologin har man betonat, att gudstjänstens föremål varken är kyrkan

eller världen utan den enskilda människan. Det är först i den personliga upplevelsen av gudsnärhet som gudstjänsten får någon mening för den enskilde.

Denna fas hör framför allt 1970-talet till och är nära förbunden med hela kulturklimatet. I reaktion mot en teknisk kultur som skjutit livskvaliteten åt sidan till förmån för tekniska framsteg har framför allt i ungdomsvärlden vuxit upp ett medvetande om rätten till personlig upplevelse. Detta har medfört en rad nya livsformer som t.ex. hippierörelsen i USA och ett ökat drogmissbruk i försöken att nå ned i upplevelsens djup. Men det har också medfört, att såväl österländsk mystik som traditionell kristen meditation blivit en växande del av många människors livsmönster.

Det är framför allt på två vägar som detta nya medvetande har påverkat gudstjänstlivet. Den ena vägen är nymystiken och den därmed förbundna vägen in i meditationen. Genom att följa en fast uppbyggd metod anser sig den mediterande nå fram till en medvetandeutvidgning, där man till slut kan uppleva universum inom sig själv.

De nya gudstjänstformer som skapats i detta sammanhang har utgått från att meditationen är förutsättningen för den djupa gudsupplevelsen. Därför är det framför allt inom kommuniteter och vid retreatgårdar och meditationscentra som mera genomtänkta gudstjänstordningar prövats. För församlingsgudstjänsten har ännu inga nya meditationsgudstjänster skapats. Däremot har meditationen börjat att få en plats inom den ordinarie gudstjänsten t.ex. i samband med predikan. Särskild meditationsmusik har också börjat växa fram.

Den andra väg, på vilken den personliga gudsupplevelsen börjat att påverka den moderna gudstjänsten, är genom den karismatiska rörelsen och Jesus-rörelsen. På många håll och i många samfund har sålunda "Andens gåvor" börjat upplevas som ett naturligt uttryck för kristen upplevelse. Utöver tungomålstalandet har också "sång i Anden", då en större grupp människor utan ledare och utan i förväg bestämd text börjar att gemensamt sjunga, börjat betraktas som en karismatisk gåva. Genom den karismatiska rörelsen har också förbönsgudstjänster för sjuka börjat växa fram och vittnesbördet har fått en ny plats även inom traditionellt gudstjänstliv.

Genom Jesus-rörelsen har också nya gudstjänstformer börjat skapas. Utmärkande för många riktningar inom denna rörelse är dock tron på den omedelbara gudomliga ledningen även av gudstjänsten och dess struktur. Detta har medfört att man inte vill binda Anden genom i förväg uppgjorda gudstjänstförslag. I stället får gudstjänsterna ofta karaktären av ett slags "happening", då man först i efterhand kan studera den uppkomna strukturen. Även dessa rörelser har dock påverkat det ordinarie gudstjänstlivet genom sina krav på fri bön och vittnesbörd.

Den korta översikt över gudstjänstlivets utveckling i världens kyrkor under de senaste decennierna, som här presenterats, har pekat på gudstjänstutvecklingens närhet till det allmänna kulturklimatet. Det har i praktiken inneburit, att de konfessionella förtecknen kommit att skjutas åt sidan och att de strömningar, som ovan skildrats, på ett markerat sätt går rakt igenom de skilda kyrkorna och samfunden.

# Svensk folkreligion och svensk kyrka

AV BERNDT GUSTAFSSON

Begreppet folkreligion har kommit att nyttjas för förståelsen av de breda lagrens förhållande till kyrkan och dess tro. Det är en religion utövad av folket i gemensamma akter, riter och förhållningssätt, utan att äga riktig motsvarighet i det enskilda livet. Folkreligionen avgränsas mot personlighetsreligionen, vilken är utövad av enskilda människor som medvetna och på personliga mål inriktade akter. Gränsen mellan dessa två typer av religiositet är ej sällan svår att dra, men deras förekomst kan beläggas på olika sätt.

Materialet rörande folkreligionen är visserligen svårforcerat. Dess personliga innersida gäckar oss många gånger. Dess religiösa uttryck är ofta ordlösa eller ordfattiga. Folket går vid förrättningarna in i ett kristet språk, lyssnar och sjunger kristet, men i övrigt finns de religiösa uttrycken främst i gester och åtbörder, ej sällan i en gravitetisk och ikonisk stil, som går igen i själva rörelserna, när man kommer in i det heliga rummet. Man kommunicerar känslor mera än föreställningar, och för att kommunicera känslor behöver människan inte ens idag med nödvändighet språket.<sup>1</sup>

Att tolka gester och åtbörder, kroppsrörelser och ansiktsuttryck är inte alltid lätt. En bugning skall visserligen betyda undergivelse och ödmjukhet, det må vara fråga om hälsning eller bön.<sup>2</sup> Men eljest är åtbörderna sällan särskilt tydliga, och folkets bugningar under bön stundom knappt märkbara. Annat material kan dras in i diskussionen av folkreligionen, främst dokument från folket självt, som verser om Gud och böner, skrivna av folket. Osäker-

het finns dock här alltid om materialets representativitet.

## Den religiösa substansen i folkreligionen

Hur svårt det än kan vara att söka fastställa vad som utgör det trosmissiga innehållet i folkreligionen, är frågan härom likväl väsentlig. Det kan i förstone förefalla lättare att avgöra vad man upplever, dvs. beskriva känslorna, men då dessa måste antas också äga ett innehåll av föreställningar och värderingar,<sup>3</sup> står frågan om det trosmissiga innehållet kvar.

Som samfällda upplevelser vid förrättningar och även vid gudstjänster och andakter, i kyrkorum eller annorstädes, präglas folkreligionen av en hög värdering av föremålet för känslorna. Det är upplevelser av *helighet*. Därom kan ingen tvekan råda. Även i ord kan beläggas, hur många känner en gripethet långt utöver det vanliga, något av en "urrysning". Att man därmed håller något för heligt, torde vara oomtvisteligt, men vad? Det samfällda kollektiv som här är samlat? Familje- och blodsbanden? Emile Durkheims studier över religion och samhälle hos de centralaustraliska stammarna skulle ge paralleller. Även Durkheim talar emellertid om vilken mysteriös makt religionen är också som representation av det kollektiva, och detta

<sup>1</sup> I. Eibl-Eibesfeldt, *Ethology, The Biology of Behavior*, New York 1970, s. 462.

<sup>2</sup> Eibl-Eibesfeldt, s. 420.

<sup>3</sup> Magda Arnold (ed.), *Feelings and Emotions*, New York 1970, s. 135—143, 207—232.

drag av mysterium kallar flertalet i det svenska folket Gud. Vill vi använda folkets egna föreställningar — och varför skulle vi inte det? — måste vi antaga att den helighet man upplever ofta förknippas med en föreställning om tillvaron av en gudomlig makt. Föreställningen kan vara mer eller mindre dunkel, mer eller mindre färgad av kristen tradition. I intervjuer växlar svaren mellan en deistisk gudsbild — Gud som en gång skapat men nu är fjärran från människorna — och en mera kristen — Gud som skapare och alltfört verksam, möjlig att nå genom bönen. Men härtill kommer hos folket en mera agnostisk hållning.

Nära helighetsupplevelsen torde upplevelserna av vad man själv kallar "högtidlighet", "stämning", "avkoppling", komma. Ord som dessa återkommer ofta vid samtal om vad man känner, när man upplever religionen som starkast. "Bortom alla ordridåer" förefaller många erfara en vila och en vidgning av tillvaron, som ger intryck av tidlöshet. Beteendena, som åtföljer dessa känslor, kan studeras vid förrättningar, liksom också i gudstjänster. Stämmingsfullheten och avkopplingen uttrycks med stillhet och frånvaro av gester, en sentimental orörlighet, som antyder ett försjunkande i det egna inre. Högtidligheten uttrycks med tunga, gravitetiska rörelser, en långsamhet även i sång och tal.

Vanligen brukar också anonymitet vara utmärkande för denna hållning till religionen. Enligt vissa psykoanalytiska resonemang skulle denna hållning höra ihop med en oförmåga att acceptera livets individualitet.<sup>4</sup> Men söker sig bakåt, till det "hav varur man kommit", och stämningen och högtidligheten skulle då vara "en oceanisk känsla", en känsla av enhet och utsäglig inre lycka. Folkreligionen är då mera en återvändande rörelse än en rörelse i riktning mot något översinnligt, mera en regression än en transcendens. Man har kvar sin "barnatro", heter det ibland.

Tydligast kommer stämmingsfullheten som oceanisk känsla fram i den nutida folkliga naturreligiositeten, vilken visserligen är ett barn av romantiken men likväl har en viss

tidlöshet över sig. I äldre tid rymde naturen goda och onda krafter. Vetenskapen bröt denna "förtrollning", delvis med stöd av den senare protestantismen. Någon stämmingsfull betraktelse av naturen fanns knappast hos svenska folket före romantiken. I förhållandet till naturen användes istället sedan uråldrig tid avvärijande och besvärjande magiska riter, i vilka man litade till jordens, eldens och vattnets krafter. Denna tro på krafterna i naturen började emellertid att blekna redan med växelbruket och den rationella uppodlingen av marken. Allmogen bröt till sist upp från kulten av naturen, indragen som den svenske lantushållaren blev i lönsamhetens och produktionsökningens nya tänkande. Allt skulle istället uppodlas, exploateras, plöjas eller besås. Härligheten måste, liksom trolldomen, träda åt sidan. Men för allt fler i städer och tätorter blev stränder och höjder altaren, där människan mötte himlavalvets stjärnor och alltets majestät. Landskapet fick med det nya fritidssamhällets naturmeditation ett ansikte. Förbuskning och kalhuggning blev helgerån. Försjunkandet i naturen blev en ny folklig upplevelsereligiositet, där naturen ersatte Gud som det högsta stadiet i den religiösa upplevelsen. Människor "förlorade sig" i naturen som i ett återskapande och förnyande element.

De verser om Gud, som svenska folket 1971 sände in till mig,<sup>5</sup> är till mycket stor del naturreligiösa. Inte mindre än 450 av de 1.235 alstren är av denna typ. Känslan av stillhet och skönhet i naturen frammanar ofta också bilder av framfarna tider, "minnen de gamla ej glömt". En "fäbodpsalm" (nr 407) prisar stillheten i skogen: där vill den som skrivit reda sitt bo, där smeker "en gumma med håret av silver" med sina av arbetet slitna händer milt psalmbokens blad. Folkreligiositeten är starkt återblickande, griper om det som varit och fruktar varje förändring på reli-

<sup>4</sup> S. Ferenczi, *Thalassa: A Theory of Genitality*, i: *The Psychoanalytic Quarterly* 1938.

<sup>5</sup> Svenska folket sjunger om Gud, stencil 1971, å Religionssociologiska institutet.

gionens område. Man finner vila i "fädernas tro" som en helighet för sig, utan att tro som fäderna. Stundom är återvändandet till det hav, varur vi människor kommit, helt medvetet och tydligt (nr 1219):

Ur havets djup kom livet till.  
Av havets skum fick svanen skrud  
och blev ett moln, om Du så vill.  
Säg genom vem för vinden bud  
att bakom moln är himlen blå?  
Det ofrånkomligt är Din Gud,  
fast Ditt förnuft ej kan förstå.

Andra mediterar inför tillvaron som ett "stillhetens hav" (nr 394), för länge sedan borta, men möjligt att nå genom meditationen. Att midsommarafton få lyssna till björkens sus och få sträcka ut sin hand mot ett regnvätt grässtrå är att få uppleva "det jag väntat på i evighet . . . bli fannad av naturen ren" (nr 1088).

Denna religiositet, bemängd med barndomsminnen och rik på förtätad stämning, skyggar för döden och också för den egna skulden. Folkreligionens talesmän är "vanliga syndare", utan skuld, som skulle kräva försoning. Det räcker att få inneslutas i Guds, kyrkans eller naturens famn.

En helt annan väg beträdes med personlighetsreligionen, vägen till individuation, personligt och enskilt ansvarstagande, erkännande av skuld och återvändande till kroppen och de materiella problemen.<sup>6</sup> De känslor, som här uppleves och artikuleras, är glädje, fruktan, hopp, förtvivlan, tro, tvivel. Beteendena är bön, personliga gester, engagerat deltagande i gudstjänster och förrättningar. Denna väg beträdes med erkännandet av döden, den egna döden, och av alla de risker, som följer med att vara enskild och ansvarig. En sådan religiositet finnes också hos folket, som bönesamlingen Svenska folkets böner visar, liksom också många av bidragen till samlingen Svenska folket sjunger om Gud, isynnerhet det tryckta urvalet ur denna samling, Gud i folkets hjärta (Stockholm 1973). Det var en väg, som beträddes av Luther, vilken dock förlade människans slutliga frigörelse till den eskatologiska tiden, enär den onda

makten erövrat också den mänskliga naturen. Men Luther sökte sig inte tillbaka i en regression utan tog upp kampen mot det onda genom personlig daglig bättring och bot, så som senare också många i folket gjort, men då ej som bärare av folkreligionen.

Svenska folkets böner (Stockholm 1971) är visserligen i mycket ett uttryck för personlighetsreligion. Bönen är för flertalet svenskar den mest enskilda av alla religiösa akter. Men dessa böner speglar ändå folket, dess omedelbara och öppna förhållande till Gud. Många av dem, som skrivit dessa böner, har varit aktiva i kyrkor och samfund, men en del har också kommit ur folkreligionens anonyma djup, och isynnerhet dessa uttrycker en tillit till en Gud, som kan göra något åt alla missförhållanden: miljöförstörelsen, bullret, jäktet, den bråda döden, narkotikan, ensamheten även mellan människor under samma tak, maktlösheten hos vårdsamhällets instängda offer. I allt är Gud den enda utvägen. Man ber inte så mycket till Jesus som i officiella bönesamlingar; ej sällan är den som bönen är riktad till icke namngiven:

| % av bönerna<br>i resp. samling,<br>som riktas till: | Svenska<br>folkets<br>böner | En liten<br>bönbok | Att bedja<br>idag |
|--|-----------------------------|--------------------|-------------------|
|  | %                           | %                  | %                 |
| Herre  | 30                          | 70                 | 53                |
| Gud  | 53                          | 60                 | 58                |
| Jesus  | 6                           | 25                 | 21                |
| Anden  | 2                           | 10                 | 2                 |
| Alla tre personerna i<br>gudomen                     | 1                           | 5                  | 3                 |
| Ingen namngiven                                      | 21                          | —                  | 4                 |

I den mån folkreligionen här återspeglas, föreligger utan tvivel ett kampmotiv, Gud som en hjälp mot det onda, men mera säl-

<sup>6</sup> Se här särskilt F. Löfgren, Den inre verkligheten, Stockholm 1971, där inte minst hävdas, att "det religiösa engagemanget" är det biologiska korrelatet till vad Tillich kallat religionens djupdimension. Löfgren, s. 120.



lan en tillbedjan av Gud, och samhälls-aspekten är mera framträdande än i de två officiella bönesamlingar, som jämförelse gjorts med. Gud är inte instängd i privatlivet, inte heller skild från den materiella och yttre verkligheten. Detta torde prägla gudsbilden i all folkreligion. Skiljemuren mellan andligt och världsligt är nedbruten. Livet är en helhet. Med samma rätt som man säger, att allt är politik, kan man här säga att allt är religion. Allt är framburet i bön: senaste TV-pjäsen, de första vårblommorna, de hemlösa zigenarna, renkornas rätt till Sjaunja, Pentagon, World Food Programme.

Att däremot bestämma den religiösa substansen i stämmingsreligiositeten är mer än vanskligt. Jag har här särskilt lyft fram naturreligiositeten som ett uttryck, aktuellt i "den gröna vågen" och i den ökade medvetenheten om vårt gemensamma ekologiska ansvar. Är det här fråga om en efterkristen religiositet? Kanske. Men regressionen är ett tidlöst mänskligt förhållnings-sätt, lika uråldrigt som arten människa. Det finns andra anledningar till stämmingsreligiositet, som de levande ljusen, på altaret och i hemmen och kyrkklockornas klang, de förra nyttjade allt mera, de senare ifrågasatta ej av folkreligionens företrädare men av andra. Mycket talar för att det även här rör sig om återvändande och regression, utan substans. Snarast torde all regression betyda en förlust av substans, ett uppgående i Alltet eller i intet.

Lättare är att fastställa, hur strukturen i tänkandet i folkreligionen är präglad av uråldriga antinomier, levande också i folkets tänkande överhuvud, Jag tänker på motsatspar som gott—ont och rent—orent. Det goda är heligt, det onda profant och fördärvande. Liksom i den gamla sagan gestaltas ännu i populärkulturen den dramatiska kampen mellan gott och ont, vita hjältar och svarta skurkar, hjälpande "helgon" och förstörande bovar. Gud är inte höjd över allt detta. Han är en vakande rättvisa, som låter det goda segra till sist. Det gäller även döden, ur vilken folkreligionen frampressar ett lyckligt himmelskt slut.

## Förhållandet till den etablerade kyrkan

Svenska folkets böner förhåller sig i mycket fritt till kyrkans liv och språk och här skymtar en förnyelse, om än det religiösa språket på folklig nivå ter sig mera oprecist. Man söker emellertid inte skydd och stöd i kyrkans liturgiska formler och verserade fraser. Man uttrycker sig direkt, och här finns Gud plötsligt verksam långt utanför kyrkorummet. Han tycks vara alldeles hos den bedjande, med detsamma. Det är en gudsnärvaro, som låter en folklig närhet till Gud utan prästs och kyrkas förmedling framskynta.

Det är i övrigt tydligt, att folkreligionen i mycket delar den dramatiska världsbild, med kamp mellan gott och ont, som finnes i den kyrkliga traditionen. Men till kyrkans liv, i församling och gudstjänst, tycks folkreligionen förhålla sig något reserverad. Att kyrkan är ett centralt och bärande begrepp i folkreligionen är alldeles klart. Själva kyrkobyggnaden är ett hägn och fäste (Svenska folket sjunger om Gud, nr 849):

Du står där på backen, uti din vita skrud,  
och klockorna kalla med mäktiga ljud  
och sänder oss alla ett bud.

Det började med dopet en gång,  
sen konfirmation och nattvardsgång  
och kanske bröllopsklockors sång.

Men sen! ja, sen blev det aldrig av  
att man till kyrkan sej begav,  
kanske någon julotta eller långfredag.

Och ändå vi ha dig alla så kär,  
vi känner att du står oss så när,  
du den fasta punkten i livet är.

Så vi vill dig aldrig mista,  
din bild i vårt minne vi rista,  
Du är vårt hopp, kanske vårt allra sista.

Kyrkobyggnadens helighet, vilken flödar  
över stad och land, kommer emellertid av

att där förhandlas heliga ting. Ju äldre byggnaden är, desto större är den välsignelse, som kommer av den. Den mäsas, som där förrättas, är "en mäsas av seklers böner" (Svenska folket sjunger om Gud, nr 222):

Kommer inte med nytt —  
bara att vi skall akta den skira hinnan,  
rör inte vid evigheten inom dig:  
en kristall av oro.

Stundom skymtar en tillit till den heliga apparaten därinne i sig, som låter en ana ett medeltida missförstånd, alltjämt upprepat. Kyrkorummet förefaller rentav vara mera laddat av högtidlighet och stämning, om man brukar det mindre ofta. Alltsammans vittnar "om det som varar". Klockorna har i sekler kallat och släkten har följt klockornas gång (nr 14). Det är därur heligheten kommer, icke ur en upplevelse av en levande gudstjänst idag, ty med en sådan upplevelse befinner man sig inom personlighetsreligionen, vilken dock inte saknar företrädare i folket. Men kyrkan är ännu mer. Dess gård är helig mark, vårdad av Herren. Ute på kyrkogården visar sig kyrkan vara själva jordens sköte, vari man stoppas, när man är död, uråldriga tankegångar, om vilka man knappt vet varifrån de kommer.

Begreppet kyrka har kosmiska dimensioner, som ett spann över alla tider, som den verklighet, vari man lever och rör sig, men också förhåller sig till sig själv och sitt eget. Det finns utsagor från folket, som åter och åter tvingat mig tillbaka till Emile Durkheims tanke att de centralausraliska stammarnas religion var en heligförklaring av dem själva. Många svenskars kyrkobergrepp idag har gamla bitoner ur stammens samfälliga helighet. Stammens religion är förmer än prästernas, som vore stammen sitt eget prästadöme och som funnes ingen frälsning utanför folket. Där gammallutherdomen talade om "fäderneslandets majestät och Guds kyrka, som därutinnan vilar", är det idag fråga om "folkets majestät och dess kyrka, som därutinnan vilar". Kyrkan är symbolen för fol-

kets gemenskap. Därför måste den äga of-fentlig karaktär. Därigenom blir också heligheten lika fördelad inom folket. Det göres ej åtskillnad mellan människor till helighet och nådeställning, något som skulle betyda en förnekelse av folkets tro på sig självt.

Kyrkan är då ett allmänbegrepp, den religiösa sammanfattningen av allting, av det sorlande livet, av staten, organisationerna, men ett märkligt diffust och föga förpliktande begrepp. Allt skulle ändå hålla ihop, ty normerna hämtas i folkreligionen ej från kyrkan. Men om ett annat kyrkobergrepp — kyrkan som liv och gemenskap kring förkunnelse och sakrament — finge råda, skulle splittring inträda människorna emellan. Kyrkan som allmänbegrepp betyder ändå något, i det att så förhindras att samhället splittras. Det ligger en trygghet i att hela folket är överens.

Till den konkreta församlingen och dess liv förhåller sig därför folkreligionens företrädare något reserverat. Anmärkas bör också, att reservationerna blir kraftigare, så snart liturgiska och andra nyheter tränger in i gudstjänst och församlingliv. Därmed ryckes grunden undan för en religiositet, som näres av minnen av barnaröster och av medvetandet om kyrkan som det som varar.

Den kristna dogmatikens språk lånar man visserligen sitt öra till, vid förrättningar och andra solenna tillfällen, då man är i den konkreta kyrkoberggnaden, men dogmats Kristus bekänner man sig inte till. Vid undersökningen om Jesus i det svenska folket idag (1972) förklarade blott 23 % sig tro att frälsningen genom Jesus Kristus är nödvändig för att komma till Gud. Blott 12 % sade sig tro att Jesus återkommer för att döma levande och döda. De folkreligiösa föredrar också en kyrka utan kristna krav framför en kyrka "med enbart aktivt kristna människor".

Ytterligare förefaller relationen till den etablerade kyrkan i modern tid uttunnas genom ett inflöde på religionens område av en allmän konsumentideologi. Relationen mellan folkreligion och folkkyrka har ändrats från ett slags symbios till en ser-

vicerektion. "Konsumenten" behöver viss service, och framför allt prästen är den här för utbildade specialisten. Servicen kan kräva kyrkorum och orgel och ännu något mera, men allt måste tillgå efter "konsumentens" önsningar. Det är en bestämd service, som önskas, inte någon inblandning i personliga förhållanden, det må vara vilken tro man omfattar eller vad man tänker om den tjänst, man begärt. Allt sådant ligger under anonymitetsskydd. Den helhetsbetraktelse av människan och livet, som kyrkans förkunnelse har präglats av, viker för en förmedling av en avgränsad tjänst, på "konsumentens" villkor. Ett möte med Gud undviks för ett möte med en välvillig och högtidligt agerande specialist, vad det kommer an på är inte hur man kommer till tro utan på hur en god "service" skall ges vid varje särskilt tillfälle.

Vad man då särskilt önskar vid förrättningar för emellertid utöver den karikatyr, som här nu tecknats. Anonymiteten som folkreligionens sköldemärke lägges av. Kyrkan är visserligen inte uppfattad som en konkret församling av enskilda individer, men i förrättningarna betyder individualiteten allt. Kyrkan förmedlar och skyddar enligt folkreligionen den enskilda människans individualitet och person.

För ett par år sedan inträffade i en sydsvensk församling en incident vid en jordfästning. Prästen nämnde före mullpåkastningen inte den avlidnes namn. "Det har aldrig hänt i mannaminne. Det här är en fruktansvärd chikan", fick jag höra, när jag händelsevis kom förbi strax efter. "Det måste anmälas." Jag visade i jordfästningsritualet i psalmboken hur det fanns ett alternativ utan namns nämnande, men mötte bara ännu hårdare kritik, nu mot kyrkan, som höll sig med så usla ritual. Namnets nämnande vid jordfästningsakten var något omistligt, trodde jag mig så småningom förstå. Ty med namnets nämnande utsades att denna människa inte var helt borta, hon var oersättlig och outbyttbar. "Vad ska vi annars med en Gud till."

Det börjar redan med dopet, som för de flesta ändå betyder att barnets namn får en giltighet utöver det vanliga, ungefär

som i den fornnordiska namngivningen barnet blev en människa, värd att skydda och akta. Men dopet ger mer än denna gamla namngivning; det är inte släkten, som träder in som barnets värn och skydd, utan en god makt bortom vardagen och det vanliga livet, men verksam också där. Fast blott en minoritet tror att det finns änglar, tror en majoritet bland folket att det finns något som kallas "änglavakt". Närmare personlighetsreligionen ligger tillkallandet av Gud som barnvakt: "Kan Du inte se efter henne? Ja, jag vet att det låter löjligt att be Gud vara barnvakt, men vem skall jag då be . . . Visst känner Du henne, det är hon med den vita mössan och röda täckjackan som åker tunnelbana till skolan vid Sockenplan varje morgon. Du vet att trafiken är hård, just där barnen skall över, visst finns det skolpoliser, men ändå. Och mellanrummet mellan tunnelbanevagnarna och perrongen är så stort ibland, hon kan halka och få foten emellan." (Svenska folkets böner, nr 46.)

I denna tillit till en god makt i tillvaron och dess omsorg om varje enskild människa, ännu i döden, torde folkreligionens beroende av kyrkans förkunnelse främst yttra sig. Här tycks finnas ett förbund mellan folkreligion och kyrka, påvisbart också i de tydliga förväntningarna att kyrkan i sitt liv ska vårda sig om de glömda, de utstötta och de minsta.

## Kontinuitet eller förändring?

Vad i folkreligionen kan uppfattas som kontinuitet, som mera tidlös substans? Helighetsupplevelsen måste uppfattas så. Å andra sidan finns iakttagelser, som säger, att förmågan att uppleva något som heligt och därmed också självklarheten i den ceremoniella hållningen i det heliga rummet är i vikande, som led i den s.k. sekulariseringsprocessen.<sup>7</sup> Många frågor idag istället efter vad som är "passande" och god an-

<sup>7</sup> H. Becker, Säkularisationsprozesse, i: Kölner Vierteljahreshefte für Soziologie 10, 1932, s. 283—294, 450—463.

ständighet, när man befinner sig i kyrkan.

Tesen om den pågående sekularisering-  
en, vilken skulle drabba också folkreligion-  
en, är emellertid icke oemotsagd. Fram-  
för allt Thomas Luckmann har framhållit,  
hur i den privata sfären, familjen, den lilla  
gruppen och den enskilda människan själv,  
religiösa värderingar alltfört växer fram.  
Isynnerhet är det den självständiga och fria  
individens, som ges helighet.<sup>8</sup> Det skulle be-  
tyda, att folkreligionens helighetsupplevel-  
se dröjde kvar, men att föremålet för upp-  
levelsen bleve ett annat, om än sedan gam-  
malt tillstädes inom folkreligionen, som  
mottagande part. Andrew Greeley har med  
tanke på motkulturens många yttringar av  
ceremoniell, kontemplativ och ritualistisk  
art menat, att det heliga återkommit mitt  
i en kultur, "som insisterat på att behandla  
människan som vore hon den nyktrare, be-  
räknande individualist, som Adam Smith  
trodde på".<sup>9</sup> Dagens esoteriska och ockulta  
våg tas också ej sällan till intäkt för på-  
stående att det väl föreligger en "process  
av relativ ideologisk destruktion" och  
en kris för etablerade religiösa institutioner,  
men däremot icke någon undergång för reli-  
gionen.<sup>10</sup> Religionen är för flertalet reli-  
gionssociologer en mänsklighetens ständige  
följeslagare, som ett förråd av symboler  
och akter, som uttrycker en helhetsupple-  
velse av tillvaron, men ett förråd, varur  
människorna i en tid hämtar vissa symbo-  
ler och akter, i en annan tid andra. Folk-  
religionen, som väsentligen saknar egna  
symboler och akter, lånar hela tiden, än  
den kristna kyrkans symboler, än andra.  
Under gammallutherdomen var mycken  
ockultism kär för folket, alldeles som ock-  
så lutherdomen och katekesen. Beständigt  
skulle blott behovet av symboler och ak-  
ter, laddade med helighet, vara.

Svensk folkreligion har under tidernas  
lopp sugit upp religiösa nyheter, vilka bli-  
vit förblivande delar av denna religion. De  
äldsta uttrycksformerna tycks dock vara  
tidlösa, i varje fall så uråldriga att de hör  
till människosläktets äldsta arv och hör till  
det etologerna kallar fylogenesen. Meta-  
forer som eld, vatten och jord återkommer  
i alla kulturer. Tre skovlar mull vid jord-

fästningen — en uråldrig rit, ett bildspråk  
känt från det gamla Indien, det gamla  
Rom, från flera kulturer. Är det fruktan  
för att den döde ska gå igen och därför  
måste "fästas" till jorden? Är det tron att  
den som likt ett vetekorn myllas ner i jor-  
den, av jorden skall uppstå? Svensken i  
allmänhet vet inte, bara anar. Men han  
lever med sina döda: likt bantustammarna  
lever svenska folket med sina döda på Alla  
Helgons Dag, heligförklarande varje en-  
skild, man vill minnas. Om än seden med  
ljusen på gravarna hos oss idag är ny och  
saknar kontinuitet, finns det en kontinui-  
tet genom tiderna och mellan kulturerna i  
användningen av ljussymbolerna. Att en  
nyhet som ljusen på gravarna så snabbt  
kunde slå igenom, kan ha med ett mänsk-  
ligt reaktionssätt att göra, som är tidlös,  
ej avgränsat bakåt i släktets historia, om än  
de konkreta uttrycken kan växla.

Folkreligionen är i sina konkreta yttring-  
ar därför ej en obruten tradition. Nyheter  
kan komma. Och olika epoker kan lämna  
sina avlagringar. Från den medeltida ka-  
tolicismen kvarstår, som nämnts, ännu en  
tillit till den heliga kyrkliga apparaten i  
sig. Riterna är verksamma till och med om  
man själv inte är med. Stenkyrkorna väl-  
signar och helgar genom sin blotta fysiska  
närvaro, en gudsuppenbarelse i huggen  
sten. Från lutherdomen har svenska folket  
i gemen en misstro mot gärningar, som  
utföres av enskilda, och mot alla syndaka-  
taloger. "Nåden allena" tycks för många  
utesluta möjligheten att handla och leva  
som en personlig kristen. Folkreligionen  
upptar i sig det, som stärker folket och dess  
samfälliga gemenskap, det som är för alla.

Likväl ter det sig för många svårt att  
förklara hur denna folkreligion kunnat  
överleva in i ett modernt, av rationalitet  
och vetenskaplighet präglat samhälle. Vad  
en sociolog här gärna svarar, är att reli-  
gion och kultur förblir tämligen oberörda,

<sup>8</sup> Th. Luckmann, *The Invisible Religion*, New York 1967.

<sup>9</sup> A. Greeley, *Come Blow Your Mind With Me*, New York 1971, s. 77.

<sup>10</sup> E. A. Tiryakian, *On the Margin of the Visible*, New York 1974, s. 257—261, 291, 296.

så länge de strukturer, där de verkar, icke förändras.<sup>11</sup> Familj och släkt är alltför väsentliga strukturer, och till viss del är folkreligionen instängd i dessa, oförmögen att samla och ge upplevelser, där individen

är lösryckt från dessa. Folket tycks också vara en sådan struktur.

<sup>11</sup> S. N. Eisenstadt, *Social Change, Differentiation and Evolution*, i: *American Sociological Review*, 29, 1964, s. 381.

# Subkultur som religiositet

AV HARRY ARONSON

*"Hoppet om en bättre värld föds ur  
vår förtvivlan över den nuvarande"*

Klotter på en vägg, tillhörig Lunds  
Universitet, 1974

## Vad menas med "subkultur" ?

Termen subkultur har börjat tränga in på det svenska språkområdet. Den förekommer inom skolans värld och syns alltmer i det språk som tar intryck av sociologisk jargong. Men termen har ännu inte fått någon fast betydelse i vardagsspråket.

Går man till den sociologiska litteraturen för att få besked, visar det sig att begreppet där är under debatt. Man påpekar att termen subkultur i den sociologiska forskningen snabbt vunnit en ställning i nivå med grundläggande begrepp som "roll", "status" och "funktion". Faktiskt är det så att få begrepp återkommer så ofta i dagens sociologiska litteratur som "subkultur". En författare har på ett år träffat på mer än hundra artiklar och böcker som gör bruk av ordet.

Det är främst på 1960-talet som begreppet har gjort karriär.<sup>1</sup> Ord och uttryck som hör hemma i subkulturanalys har också vunnit insteg i det amerikanska språket, t. ex. uttrycket "scene" (med betydelse "livsstil" eller "miljö där en viss livsstil utbildas"). Framgången för begreppet också utanför de sociologiska institutionerna hör väl samman med att de fenomen, för vilka begreppet skall vara tillämpligt som referensram, under 1960-talet blivit allmänt uppmärksammas utanför sociologernas och antropologernas krets.

Här finns inte utrymme för en längre diskussion av begreppets användbarhet som instrument i sociologisk och antropologisk forskning. Vi får nöja oss med några summariska anteckningar och f.ö. hänvisa till litteraturen. Den bästa översikten över

subkulturbegreppets historia och debatten om dess användbarhet som analytiskt begrepp har vi i David O. Arnold, *The sociology of subcultures*, Berkeley, 1970. Boken har formen av en kommenterad antologi. Tidiga formuleringar från 20- och 30-talen, som återges i boken, visar att begreppet först tillämpades på delinkventa grupper i det amerikanska samhället. Ungdomsgänget i gathörnet med sin lösliga tillhörighet till det etablerade samhället ("street corner society") tenderade lätt att bli en marginell, lagbrytande grupp med eget normsystem inom gruppen — en subkultur. Arnolds sammanställning omfattar emellertid också bidrag från senaste tid, där den intensiva teoretiska debatten om begreppet får framträda i några valda inlägg.

På tyskspråkigt område finner man en liknande diskussion i Dieter Baacke, *Jugend und Subkultur* (München 1972). Baacke ger i boken dels en beskrivande framställning av olika drag i subkulturerna, dels en definition av begreppet. Han ger i det senare sammanhanget också en intressant karakteristik av den litteratur som uppstått kring ungdomsupproret. Det är engagerad litteratur, den som skriver om ungdomen identifierar sig gärna med dess syften, förhåller sig inte objektivt,

<sup>1</sup> Uttrycket saknas, så vitt jag kunnat se, i den mycket omfattande översikten över kulturbegreppet "Culture, a critical review of concepts and definitions", utgiven av A. L. Kroeber och Clyde Kluckhohn (Vol. XLVII — No. 1 av "Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology", Harvard University, 1952; äv. som Vintage Book, V-226, utan årtal).

håller sig inte på ett metaplan,<sup>2</sup> Baacke analyserar denna typ av litteratur som inte bara handlar om, utan är en produkt av miljön. Hans bok är ett bra komplement till den mera teoretiserande framställningen, utgiven av Arnold.

Nu till några exempel! Det kan hända att utstötta ungdomar söker sig till varandra och bildar grupper med egna normsystem, som avviker från det övriga samhällets. "Gathörnet" var traditionellt sådana ungdomars plats i stadsbilden. På denna miljö applicerades, som nämnt, uttrycket "subkultur". Man iakttog där en livsstil som starkt avvek eller gick emot den gängse övriga kulturen, t. ex. gängse etniska, klassbestämda eller geografiska mönster. Milton M. Gordon påpekade 1947 att sociologer i USA alltför mycket rört sig med allmänna begrepp av sistnämnda typ ("ethnic background, social class, regional residence, religious affiliation") och förbisett nya kombinationer som uppstått och bildat funktionella enheter med starkt sammanhållande tryck på individen i gruppen. För att medvetenheten om dessa bildningar och deras funktion ska ökas föreslår Gordon att begreppet "sub-culture" mer skall komma till användning. Begreppet skulle vara till hjälp för att analysera "sub-divisions of a national culture", som annars lätt förblev oupptäckta med den gängse, alltför allmänna begreppsapparaten.<sup>3</sup>

En åskådlig figur, där relationen mellan en dominant kultur och subkulturer framträder har föreslagits av David W. Maurer. Förhållandet kan visualiseras genom en stor cirkel, inom vilken den dominanta kulturen tänkes regera. Mycket små cirklar kring periferin får åskådliggöra subkulturerna. Tillämpar man denna figur på konkret material, finner man att några små cirklar blir lokaliserade så att större delen faller inom den stora cirkeln, några så att den största delen faller utanför. Andra ytterligare bara tangerar den större cirkeln utifrån.<sup>4</sup> Exempel på den senare typen av subkultur skulle zigenare kunna vara.

Arnold kommenterar denna figur med att säga att den mest förekommer bland socio-

loger som förknippar subkulturbegreppet med deviant beteende. I linje med detta betecknar Maurer subkulturerna som parasitiska. Arnold kritiserar Maurers cirkelfigur och menar att samspelet mellan den dominanta kulturen och subkulturerna inte kommer fram. Arnold varnar allmänt för att glömma bort att subkulturbegreppet är en konstruktion och att det kan "distort our analysis of social reality" om det används på ett isolerat sätt. Hans bok är emellertid som helhet ett försvar för begreppet och han menar att det bör inta en central plats "in the conceptual framework of sociology".<sup>5</sup>

Det marginella är det utmärkande för subkulturerna, de uppstår och lever i utkanterna av det etablerade och dominerande samhället. Arnold diskuterar termen "kontrakultur" som ett alternativ till subkultur i de fall då konflikten med det dominerande samhället är central. Om det är så att en viss marginell grupp bara kan förstås utifrån uppgörelsen med det stora samhället, kan termen kontrakultur vara lämplig.

En annan aspekt som är viktig för att förstå subkulturfenomen är att uppmärksamma den inre dynamik genom vilken gruppen hålles samman och får sina karakteristika. Den dynamiska karaktären framhålles starkt av Gordon, som om subkulturerna säger: "It is a world within a world, so to speak, but it *is* a world."<sup>6</sup>

Det är säkerligen upptäckten av dessa sällsamma små världar (som kan vara små kvantitativt, men därför inte nödvändigtvis är små kvalitativt!) som har fascinerat både vetenskapsmän och gemene man och bidragit till att uppmärksamheten riktats såväl på föreställningen om subkulturer som på den faktiska verkligheten. Här har

<sup>2</sup> Baacke s. 169, 171.

<sup>3</sup> Social forces, vol. 26, October 1947, s. 40—42 (äv. s. 31—36 hos Arnold).

<sup>4</sup> Arnold s. 82, jfr. Baacke s. 176, där en annan figur, hämtad från Rolf Schwendters bok "Theorie der Subkultur", presenteras och kommenteras.

<sup>5</sup> Arnold s. 82.

<sup>6</sup> Arnold s. 81.

<sup>7</sup> Arnold s. 33.

man funnit människor som gjort upp med det vedertagna, men som samtidigt lyckats skapa nya former för mänsklig gemenskap och nya kombinationer av livsstilar och idéer.

Begreppet subkultur har varit av betydelse också därför att det fört analytikern (ofta sociolog) bort från att arbeta ensidigt med "society" och mer uppmärksamma "culture", dvs. idéerna och symbolerna som sammanhållande krafter i de nya samhällena.<sup>7</sup>

Tonåringarna har kallats "det okända folket mitt ibland oss". Längre saknades undersökningar om just ungdomskulturen i Sverige. Efterhand har vi fått flera undersökningar som behandlar detta — åtminstone för forskningen — okända folk.<sup>8</sup> Det intensiva rapportandet av sociologiska undersökningar och därmed den ökande medvetenheten om pluralismen i det amerikanska samhället kan enligt Arnolds bedömning få en effekt som han kallar "sub-cultural relativism". Därmed menar han att alltfler människor får svårt att ta sin egen situation för given. Det går inte att blunda för att det finns andra sätt att leva. Ens egen kultur eller subkultur är i ett pluralistiskt-relativistiskt samhälle utbytbar mot någon annan.<sup>9</sup> Men samtidigt som man kan övergå till en ny livsstil, kräver det allmänna behovet av ordning och stabilitet att man på något sätt organiserar och sätter gränser för sin speciella tillvaro. Har man valt en subkultur, står man också inför nödvändigheten att organisera den och avgränsa den gentemot andra. Den samhällsvetenskapliga medvetenheten tenderar därför att utkristalliseras som ett socialt handlingsystem. Det betyder med andra ord att vetenskapliga undersökningar påverkar människors verklighetsbild och val av handlingar på ett visst sätt. Att välja livsstil har blivit nära nog en nödvändighet.

Arnold vill hävda att detta läge också får som effekt att människor upplever sig själva som marginella i högre grad. Med ökad medvetenhet om att fullfölja bara en livsstil av många möjliga ökar känslan av att spela en roll. Man kan uppleva sig

ständigt vara föremål för undersökning och klassificering. Är man ständigt observerad, försvinner spontaneiteten i handlingen och livet blir alltmer likt en teater. En neger bland vita kan inte låta bli att koppla på rollen som svart, en mentalpatient som ständigt är iakttagen fullgör ständigt en roll. Ökad medvetenhet om subkulturer skulle alltså få alltfler människor att känna sig marginella och som rollspelare.<sup>10</sup>

Dessa funderingar är intressanta mot bakgrund av att sökandet efter helhet är den dominerande aktiviteten i många av de ungdomliga subkulturerna. Vi ska nedan möta en sådan. Medvetandet om subkulturfenomenen skulle då dels bidra till verklighetens uppsplittring, dels erbjuda en "skyddad verkstad" för ett återställande av verklighetskänslan.<sup>11</sup>

<sup>7</sup> Arnold har i a.a. s. 4—5 några intressanta, självkritiska reflexioner när det gäller "textbooks" i sociologi, som ofta definierar "society" så att "culture" uteslutes och vice versa. Gentemot en sådan ensidighet anger han följande program: "Any intelligent description of a collection of people, what they do and think and why they do and think as they do must necessarily employ both societal and cultural concepts, as well as behavioral." Om betydelsen av "values" för förståelsen av en kultur se Kroeber—Klockhuhn s. 340 f.

<sup>8</sup> Bland ungdomskulturundersökningar i Sverige kan nämnas: Tonåringen och livsfrågorna, Stockholm 1969; Tonåringar och normer, Stockholm 1973; Tonåringar — relationer och reaktioner, Stockholm 1973; Gymnasieeleven och livsfrågorna, Stockholm 1974. — Den senast nämnda boken innehåller bl.a. en undersökning om gymnasieelevernas livssituation och värderingar utförd av Berndt Gustafsson, Religionssociologiska Institutet, samt en diskussion av sekulariseringsbegreppet och existensfrågorna i ungdomskulturen av Harry Aronson.

<sup>9</sup> Jfr. Arnold s. 83. Ursprungligen var innebörden i pluralismen att varje grupp levde bland andra grupper men därvid bevarade sin identitet. Pluralismen behövde därför inte bli relativism.

<sup>10</sup> Arnold s. 167.

<sup>11</sup> Alvin Toffler ger i sin bok "Future shock" (New York 1970, även på svenska) belägg för den här omtalade uppsplätningen av kulturen i små enklaver. För detta fenomen använder Toffler termen "subcults".



## Subkulturdokument

Jag vill visa på en subkultur från 1960-talet i USA som har dokumenterats på två sätt, dels i form av en katalog, dels i form av en roman (som ursprungligen var en följetong i katalogen ifråga). Katalogen är "The Whole Earth Catalog", först utkommen 1968 och sist 1971.<sup>12</sup> Produktionsmiljön för denna kommenterade varukatalog är en något variabel storfamilj i Kalifornien mitt under ungdomsrevoltens storhetstid. Ur samma miljö växer följetongen-romanen "Divine Rights Trip" fram. Författare är Gurney Norman, tillika katalogredaktör, f.d. tidningsutgivare från Kentucky. Romanen presenteras som "a folk tale".<sup>13</sup>

Den för subkultur litteraturen karakteristiska blandningen av fakta och fiktion med historiska personer, som plötsligt dyker upp i diktens värld finns också här. Författarens fru, Chloe, inträffar på det bröllop som avslutar en lång resa österut från festivalen i Altamont, där romanens huvudpersoner, David och Estelle, slutligen förenas i äktenskap. Festivalen i Altamont hölls den 6 december 1969. Redan 1966 hade David Ray Davenport i samband med narkotikakonsumtion haft en vision i Grand Canyon. På himlen såg han orden "Divine Right" skrivna och antog då det namnet.

Recensenten i Rolling Stone, Ed McClanahan, fångar fint in sambandet mellan den subkulturella verkligheten och dikten när han om boken skriver: "A folk tale; our folk tale. Us land-grabbing, long-haired, broken-chromosomed aquarian communard anarcho-syndicalist Whole Earth Catalog readers; this is our epic . . . Divine Right Davenport is our hero, our Odysseus, our Jason, our Beowulf, our Boone; and his quest for his identity, his Wholeness, is our quest, his struggle our struggle, his triumph ours, too."

Gurney Norman har med sitt epos om den drogande kufen David och hans lojala men mera kritiska och nyktra Estelle gett ett litterärt dokument av stor trovärdighet om de yttre och inre villkoren för livet i en subkultur i slutet av 60-talet i USA. Strä-

van efter identitet och helhet är det genomgående temat mitt i brokigheten, synkretismen, relativismen och personlighetsupplösningen genom narkotikabruk. Denna kamp mot upplösningen av den yttre och inre verkligheten gör boken till ett viktigt livsaskådningsdokument.

Men åter till själva katalogen! Det är fråga om en varukatalog med kommentarer till sortimentet, råd i olika situationer, recensioner av litteratur och brev i olika ämnen från läsare. Detta och en mängd bilder, skisser, ritningar och inströdda reflexioner gör katalogen till inte bara en inköpsbok utan till en läsebok för "folket". Leslie Fiedler, den amerikanske litteraturprofessorn och kritikern, har påpekat att ungdomskollektiv av subkulturkaraktär har ett alldeles speciellt sätt att förhålla sig till litteratur: man läser sin litteratur som man förr läste andaktsböcker. Det gäller även "paralitteratur" som kataloger, comics, kokböcker osv. Litteratur av detta slag läses fram och tillbaka under lång tid av alla i kollektivet. Läsningen blir därmed till hjälp för orienteringen i det yttre men ger även ett slags existensförståelse.<sup>14</sup> Katalogen kan ses som ett slags "folkuniversitet". Vid katalogprojektets start spelade just idéer om service för självstudier en stor roll.

Katalogen borde vara ett intressant dokument också för kulturanthropologerna. Den avspeglar en ting- och idévärld i alldeles speciella kombinationer. Men kan man beteckna katalogvärlden (utgivarmiljön) som en subkultur? — I början anges katalogens funktion och syfte. Syftet är att skapa ett alternativ till den "power and glory" som uppstått kring de stora och "avlägsna" institutionerna "government, big business, formal education, church". Dessa uppfattas som agenter för "dominant society",

<sup>12</sup> The last whole earth catalog, Menlo Park, California, 1971, 447 s.

<sup>13</sup> Gurney Norman, Divine Right's trip, a folk tale, London 1973 (i serien Picador, Pan Books, 239 s.).

<sup>14</sup> Se mitt referat av Fiedlers beskrivning av ett amerikanskt jordbrukskollektiv i "Gymnasieeleven och livsfrågorna", s. 114 f. Fiedler betecknar denna subkultur som "ett modernt kloster".

om vi nu skall använda sociologisk terminologi. Gentemot tillkortakommandena i institutioner och korporationer sätter man förhoppningen till det personliga och intima: "a personal power is developing—power of the individual to conduct his own education, find his own inspiration, shape his own environment, and share his adventure with whoever is interested."

Mot vartannat står här det institutionaliserade och det personliga, det senare parat med social öppenhet. Mot "formal education" står "independent". Redan i målsättningen för verksamheten skymtar en ny livsstil. Samtidigt är katalogen i ett avseende traditionellt amerikansk, nämligen i glädjen över tingens värld. Katalogens underrubrik är kort och gott "access to tools". Man tänker osökt på den uramerikanske Benjamin Franklin som definierade människan — som "tool maker". Samspelet mellan verktygen och människan ägnas emellertid stort utrymme och hela företaget kallas därför en "evaluation and access device". Man förhåller sig både konstruktivt och kritiskt till tingvärlden. Vill man placera in katalogen i Maurers subkulturfigur, faller den väl huvudsakligen inom den stora cirkel som enligt denna skulle beteckna det amerikanska samhället. Kanske kunde man formulera katalogens ideologi så, att man — helst — inom det amerikanska samhällets gränser vill återerövra det man upplevt vara av värde i amerikansk livsstil.

Den genomgående viljan till rekonstruktion, såväl i själva katalogen som i den skönlitterära följetongen, gör att man inte är benägen att beskriva den här miljön som en ren kontrakultur eller ideologin som revolutionär, trots inslagen av illegalitet när det gäller narkotika. Man möter den amerikanska kulturens väsentliga komponenter i form av situationsbeskrivningar och analyser. Dessa matchas ständigt mot ett annat alternativ.

I botten ligger frågan om vad som är verklighet. Man frågar hela tiden efter essensen, men frågorna ställs på ett existentiellt sätt.<sup>15</sup> Till slut blir det därför ändå ett radikalt ifrågasättande av hela den moder-

na livsstilen. Tydligast slår det senare igenom i följetongen, vilken löper som en ständig följeslagare till läsaren nere i högra hörnet på katalogsidorna.

## Ekologi som teologi?

Frågorna om essens och existens möts i problemet om den moderna människans förhållande till naturen. Den ekologiska krisen tas upp i katalogen i särskilda texter och är samtidigt ett tema i följetongenromanen. Dessa texter tillsammans, plus recensioner och utdrag ur böcker, ger en genomlysning av hela problemet om förhållandet till naturen på alla tänkbara plan, från det experimentella, där man arbetar med "tools", till det religiösa, där upplevelse och intuition är enda instrument. Wendell Berry, känd opinionsbildare, kan t.ex. argumentera för odling som baseras på observation samtidigt som han kan hänvisa till "the profound ecological intelligence" hos Svarta Älgen, en helig man hos indianerna, som kunde se samman naturens och människans värld till en helhet. Berry hänvisar till att indianen också hade visionen av det heliga livsträdet som står mitt bland människorna och under vilket de lever.<sup>16</sup>

Wendell Berry är från Kentucky, liksom Gurney Norman. Därifrån härstammar också romanhjälten David Ray Davenport. Kentucky lider under naturförstöring till följd av "strip mining", en metod att utvinna malm genom att plöja sig fram i de ådror som utgör fyndigheterna. Av denna natur- och kulturförstöring finns en livlig skildring i följetongen.

Men det finns också rörande exempel på försök att återställa naturen. David övertar en kaninfarm från sin farbror, som levde och dog alldeles i kanten av en gruvgång. Slaggmassorna håller på att rasa över hans hus och den lilla byn. Farbroderns

<sup>15</sup> Jfr. William Braden, "The private sea, LSD and the search for God", New York 1967, s. 5 och 20. Braden ger en intressant analys av drogreligiositeten.

<sup>16</sup> Katalogen s. 24—25.

stora idé var att återställa naturen med hjälp av gödsel från kaninerna. Ett annat projekt var att inplantera tusentals maskar för att förbättra jorden. Projekten kallas "soil redemption" — och uttrycks i religiösa termer. Gurney Norman låter också hjälten själv, som är splittrad i en sönder-splittrad värld, bli helad och "frälst" genom sina erfarenheter i återställelsearbetet.<sup>17</sup>

Det är faktiskt en återställelseologi vi här möter, tillämpad på den ekologiska krisen. Exemplifieringarna kunde mångfaldigas. Vi får nöja oss med att konstatera hur skarpt och omfattande man här formulerar det brutna förhållandet till naturen. Problemet är inte bara en fråga om komposter och biologi utan också om "life's essential nature", alltså en fråga om den ontologiska strukturen av mänskligt liv. Det betyder att man ställer "ultimate questions". Därmed får problemen en religiös dimension. Den alternativa livsstil som artikuleras på olika sätt i katalogen är det kulturella svaret på de problem som det brutna förhållandet till naturen fört med sig.

## Mot en ny livsstil

Program för en ny livsstil kan man läsa ut på olika sätt ur katalogmaterialet. Det finns direkta texter, redaktionella kommentarer, recensioner och insändare från sympatisörer. Det sätt varpå "tools" presenteras är också belysande. I följetongen har vi, jämlöpande med texten i övrigt, en rad porträtt av olika sätt att förhålla sig till tillvaron. Divine Right och Estelle möter på sin färd med Volkswagenbussen "Urge" en rad människor, profana och religiösa.

En särskilt intressant typ av det förra slaget är "den ensamme friluftsmannen", som paret blir grannar med på en campingplats.<sup>18</sup> Han får i boken stå som idealtyp för den prestationsmedvetne, tekniskt överutrustade, moraliskt rigide och något brutale amerikanen. Den ensamme friluftsmannen lämnar varje år sin fru kvar hemma

i Phoenix, Arizona, och ger sig ut på en bilresa i bergen, utrustad med husvagn, motorbåt, gummilivbåt, motorcykel, gevär och pistol. Hans farfar pacificerade indianerna i Arizona och var därför en av grundarna av Amerika. Sonsonen förvaltar arvet. Han bevakar att allt går rätt till i hans omgivning — är skeptisk mot hippies, men samtidigt beredd till välvilja och vänskap. Hans princip är att alla ska ha sin chans.

Den ensamme friluftsmannen skildras på ett suveränt, något karikerande sätt. Han ges av författaren fascistoida drag. Han är beredd att slå till och är kanske inte främmande för "killing" av människor som stör ordningen i hans tillvaro. Man kommer osökt att tänka på Henry Millers karakteristik av amerikansk kultur utifrån hans barndomsintryck i Brooklyn: blandning av våld och sentimentalitet. Inför valet att skjuta hippieparet, när han överraskar dem i en erotisk situation ("filthy crime") eller vara snäll mot dem och bjuda på middag i husvagnen, väljer friluftsmannen det senare. Samvaron skildras som ett spel mellan den i botten känslolösa, mekaniserade livsstilen och en mjuk, avvaktande, lite tveksam hållning till livet, där man snarare tyr sig till högre makter än till pistolen. Middagsbjudningen i husvagnen blir till ett möte mellan en aggressiv och en kvietistisk kultur, för att använda Leslie Fiedlers uttryck.<sup>19</sup>

Den ensamme friluftsmannen avstår från att öppna kylskåpet och ta en öl, istället dricker han det ljumma vattnet från behållaren — en övning i självdisciplin i bästa puritanska tradition. Han övar sig i "moral". Det finns en rad smådrag i skildringen som är mästertligt gjorda. En detalj får såväl världens som gästernas hållning till naturen att framstå i var sin egenart. Värden har vid två olika tillfällen råkat köra över hindar på vägen. Han har satt upp hornen som troféer i husvagnen. Divine

<sup>17</sup> Norman s. 25, katalogen s. 45.

<sup>18</sup> "The Lone Outdoorsman", Norman s. 21 ff.

<sup>19</sup> Fiedler i "The youth culture", Playboy Press, 1971 s. 72 (i en paneldiskussion om "the drug revolution", där bl.a. det religiösa inslaget behandlas).

Right skräms av dödandet och vill inte själv sitta under hornen — och inte heller att Estelle ska sitta där. Värden ordar vitt och brett och triumferande om händelserna och vad det kostade att reparera bilskadorna.

## De yttersta frågorna

En i följetongen-romanen framträdande figur är den liftande doktoranden, som helt gått in för att glömma sitt namn och sin historia för att därigenom finna en djupare enhet med livet.<sup>20</sup> Han vill bortom "namnen" till urverkligheten. Hans program är att genom riktig kost återfå det rätta förhållandet till naturen ("the pure-food way of life"). Hans livsfilosofi är starkt influerad av en bok om sumererna, ett exempel på hur stoff från andra kulturer verkar konstituerande på subkulturerna.

"Greken", som han kallas, förverkligar sin livsfilosofi på ett rituellt sätt. På en parkeringsplats t.ex. kan han utföra sitt ritual med hjälp av valnötter och dricksvatten på en svart duk, lagd på ett picknickbord. Ritualen består av att äta och dricka samt bugningar i öst och väst. Ritualen avslutas med en bön om rening för att få komma "to the root of the universe". Bönen, liksom ritualen i dess helhet, är uttryck för sökandet efter det essentiella.

Det rituella är ett återkommande drag i subkulturerna. Det är ett sätt att besvärja tillvaron, ibland gränsande till magi. Den grundläggande osäkerheten inför kulturen (och naturen i sin genom kultur och teknologi omvandlade form) som ibland stegras till en känsla av verklighetsförlust, för med sig ett sökande efter helheten under den förvirrande fenomenvärlden. Det mysteriösa får därför framträdande plats. I romanen framträder detta i det återkommande bruket av den gamla kinesiska spådomsboken "I Ching".<sup>21</sup> I brydsamma situationer rådfrågar man I Ching och låter ofta utslaget vara avgörande. Faktiskt uppfattas ett nonchalerande av vad I Ching föreskriver för en viss person i en viss situation som "synd".

Ceremoni och ritual framstår som nödvändiga när I Ching rådfrågas. Det är ett närmande till de djupa skikten i tillvaron och kräver en vördnad som kan realiseras bara inom ramen för den avskildhet från vardagsbeteendet som ceremoni och ritual ger. Kontakten med dessa djupskikt ger en tillförsikt till tillvaron, utifrån vilken människan lugnt och med frid i sinnet kan agera i den yttre världen. Divine Right uppnår i slutet av romanen ro och tillit inför tillvaron — inför naturen (representerad av kaninerna!) och inför historiens gång, där I Ching ger honom stoff för sin egen livstolkning.

Romanen handlar om "en människa med delad håg, en som går ostadigt fram på alla sina vägar", Jakobs brev 1: 8. Detta bibelord står också som motto för boken. Det läses vid bröllopet för David och Estelle i Kentucky. Den gudliga Mrs Godsey i hemmabyen går alltid med bibeln i handen. Hon möter vid samlingen till bröllopet "Swami High-Time" från Santa Cruz, som går och bär på en annan bok, Boken om Tao. Mrs Godsey slår upp just Jakob 1: 8 och läser för hippien. Swami svarar med ett ord från kap. 21 i Boken om Tao: "The surest test if a man be sane is if he accepts life whole, as it is." Den lilla religionsdispyt som uppstår löses så att bägge skriftställerna blir lästa vid vigseln, som för övrigt förrättas efter I Ching av en superhippie från Los Angeles, kallad "Anaheim Flash", legitimerande sig som "a minister of good standing of the Universal Life Church".

Vårt material är genomsyrat av metafysik och religion. En förteckning av religiösa termer blir rikhaltig. Volkswagenbussen, som transporterar våra vänner över den amerikanska kontinenten, har namnet "Urge", som förmodligen skall beteckna den kombination av "urge of life", livsdrift, och "divine urge", gudomlig kallelse, som är den röda tråden i berättelsen. Rum—tid, det kosmiska sammanhanget, balansen i tillvaron, ödet i stjärnorna, tecken

<sup>20</sup> Norman s. 41 ff.

<sup>21</sup> Norman s. 30, 85, 90, 227, 228, 233.

och omina, mönster och struktur är termer som återkommer och ger framställningen dess speciella karaktär. Ordet "awe", ofta använt för att uttrycka känslan av vördnad och bävan inför mötet med det gudomliga, användes när hjältens "kallelsevision" i Grand Canyon beskrivs. David Ray Davenport, alias Divine Right, är otvivelaktigt på "the Ultimate Way" till "the Ultimate Rendezvous".<sup>22</sup> Termen "ultimate", som betyder både "ytterst" och "slutlig" framåt sett och "ursprunglig", "primär" bakåt sett, uttrycker i ett ord hela det perspektiv vi här har mött.

The whole earth catalog med följetongen om Divine Rights resa är ett viktigt dokument för religionsvetenskap och teologi. Den ger en bild av en subkultur fylld av re-

ligiositet som är högintressant om man vill ha material till frågan hur mänskliga och religiösa problem artikuleras i vår tid. Katalogen representerar ett skede i ungdomsrevolten men ger perspektiv också av mera principiell art. Därför är det all anledning att syssla med denna typ av dokument och intressera sig för vad som egentligen händer ungdomarna i subkulturerna. I en essä om musikfestivalen i Woodstock uttrycks det så här: "The shapes the world takes in them requires from us at least a new response and brings to us, at best, a new reality."<sup>23</sup>

<sup>22</sup> Norman s. 2, 252.

<sup>23</sup> Holmquist-Marin, "The free people", New York 1969, inledningen.

# LITTERATUR

---

Anders J. Björndalen: *Eksegese av hebraiske tekster fra GT. I—II. Universitetsforlaget, Oslo.*

Docenten vid Menighetsfakulteten i Oslo, Anders J. Björndalen, är en produktiv författare i den gammaltestamentliga exegetiken. Nu senast har han utgivit en kommentar till valda texter ur GT. Urvalet är väl gjort och omfattar texter ur Pentateuken, Jesaja, Amos och Psaltaren. Kommentaren förutsätter kunskaper i hebreiska, men eftersom alla ord transkriberas, kan boken läsas även av dem, som inte är kunniga i hebreiska. Björndalen är mycket mån om att ge en noggrann språklig analys av texten, vilket ibland leder till en viss slagsida. Så t.ex. ägnas det hebreiska uttrycket *'al-panay* en mycket ingående behandling på fyra sidor (I 77 ff.). I gengäld diskuteras en del problem av betydelse för Israels historia och bibelteologi alltför styvmoderligt. Detta är fullt förståeligt: Björndalen har i flera andra sammanhang visat sitt stora intresse för semantiska frågeställningar. Inte minst genom de utförliga litteraturhänvisningarna ger han emellertid den intresserade läsaren möjlighet att orientera sig vidare även inom andra exegetiska områden. Man kan slutligen inte undgå att göra en jämförelse mellan föreliggande kommentar och den av Björndalen redigerade kommentaren till Genesis, som även blivit översatt till svenska. Vissa marginella förändringar kan konstateras, men i det stora hela (inte minst i Pentateukens källkritik) visar sig Björndalen vara den sobre och försiktige exeget som han är.

*Sten Hidal*

Arvid S. Kapelrud: *Vår konge er Ba'al. 111 sid. Universitetsforlaget, Oslo 1974, Pris nkr. 39.00.*

Boken med den utmanande titeln "Vår konge er Ba'al" är en omarbetning av författarens

tidigare arbete "Ba'al in the Ras Shamra Texts". Efter en kort överblick över främre orientens religioner med tonvikt på assyrernas och hettiternas gudavärld, kommer författaren in på bokens huvudsyfte, vilket är att skildra den del av Ras Shamra-texterna där vi möter Ba'al och de till Ba'al relaterade övriga feniciska gudomligheterna. Detta sker i de tre kapitel, som behandlar Ba'als namn, hans gärning och hans familj. Av dessa tilldrar sig det som handlar om "Ba'als preg og gjerning" huvudintresset. Under denna rubrik går författaren igenom huvudinnehållet i Ba'al-<sup>^</sup>Anat-cykeln. Bl.a. ges en utförlig behandling av det ställe i texten Gordon 51 där Ba'al diskuterar med sin byggmästare *Ktr-w-Hss* om insättandet av ett fönster i Ba'als nyresta hus. I anslutning till Gaster förklarar författaren att det snarare gäller en öppning i taket än ett fönster och att meningen med denna öppning är att regnet skall släppas in och fruktbarheten därigenom skall främjas. Men varför var då Ba'al först så negativ till att förse sitt hus med en sådan öppning? Jo, förklarar författaren "... det ligger helt i Ba'als hånd om det kommer regn eller ikke Han kan sørge for at det kommer et 'vindu', så regnet strømmer ned, og fruktbarheten på aker og eng er sikret. Men han kan også velge å holde alt lukket ...".

När prof. Kapelrud mot slutet av boken kommer in på frågan om Ba'al-<sup>^</sup>Anat-texterna representerar en årlig vegetationscykel eller ej, ansluter han sig till dem som i motsats till Gordon, Driver m.fl. har hävdats att det, trots att det inte uttryckligen framgår av texterna, ändå föreligger en årlig cykel återspeglad i desamma.

Boken har gott om hänvisningar till grundtexterna, men notapparaten är för övrigt ganska sparsam. Litteraturförteckningen är i minsta laget. Läsaren upplyses visserligen om att texterna finns i Gordons "Ugaritic Textbook" och i Herdners nya excellenta "Corpus des Tablettes ...", men då dessa arbeten väl knap-

past förekommer utanför våra vetenskapliga bibliotek och då prof. Kapelrud, av bokens uppläggnings att döma, vänder sig till en bred läsekrets, vore det på sin plats att han också hänvisade till någon av de behändiga översättningar till västerländska språk, som förekommer. Gordons "Ugaritic Literature" nämns visserligen i en not på sid. 74 men då i ett helt annat sammanhang. Denna brist i litteraturförteckningen avhjälpas dock i viss mån därigenom att författaren hänvisar till de utförliga bibliografier som finns på annat håll.

Boken, som är framställd i offset-tryck, har en del formella detaljer som tyder på att den tillkommit under en viss tidspres. Corpus-beteckningarna börjar sålunda först fr.o.m. sid. 48 att användas parallellt med Gordon-beteckningarna. Varför inte i hela boken? Transkriptionerna ger ibland ett inkonsekvent intryck. Stundom är de understruken (s. 43) stundom inte (s. 45). Bokens huvudperson skrivs ibland *b`l*, ibland *ba`al*. På sid. 25 har *rkb `rpt* blivit *rokeb arapot*, med massoretisk vokalisering, och förlorat *`ajin*. Det tecken som på sid. 27 transkriberas med *j*, markeras på sid. 34 med *y*. Guden *`ttr* heter överst på sid. 71 Attar men längre ned på samma sida Attar.

Dessa anmärkningar berör på intet sätt bokens innehåll, men då man kan förutsätta att en bok som på en så ledig och lättläst norska presenterar så mycket av den kanaaneiska gudavärlden kommer att nå många läsare och gå ut i flera upplagor är det en förhoppning att smådetaljerna med tiden ses över. Boken är hållen i en mycket lätt, ja nästan familjär stil, vilket gör dess läsning till ett nöje. Det står helt klart att prof. Kapelruds långa och trogna kärlek till Kanaans gudavärld här har burit en mycket smaklig frukt.

Stig Norin

Birger Olsson: *Structure and Meaning in the Fourth Gospel (A Text-Linguistic Analysis of John 2: 1—11 and 4: 1—42)*. Akad. avh. 328 sid. Gleerup, Lund 1974.

Allt fler exegeter känner en djup besvikelse över den återvändsgränd i vilken framförallt den tyska form- och redaktionshistoriska forskningen har lett dem. Overifierbara hypoteser står mot varandra och, i stället för att hjälpa läsarna att bättre förstå den bibliska texten, lämnar forskarna dem tomhänta, med

olika skolors mer eller mindre fantasifulla rekonstruktioner av texten.

Som så ofta i forskningens historia skapar missnöjet med det vedertagna förutsättningen för en ny väg. På sistone har en del exegeter allt mer uppmärksammat den framgång som lingvistik har haft i olika grenar av den humanistiska forskningen. Särskilt i Frankrike har kontakterna mellan exegeter och lingvister varit fruktbara (se om detta F. Refoulés engagerande artikel "Exegetiken ifrågasatt", i denna tidskrift, 1973, 103—116, 162—175). Den iver som de färskt upptäckta har skapat, har ibland lett till överdrifter, till ett förakt för all historisk forskning och en förkärlek för strukturalistiska modeller. Detta kännetecknar en del franska arbeten, såsom L. Marins "Sémiologie de la Passion" eller C. Chabrols och L. Marins "Le récit évangélique". En av orsakerna är nog att de franska forskarna för lätt identifierar lingvistik med den utformning som en av dess mycket briljanta företrädare har gett den, nämligen den i Paris verksamma balten A.-J. Greimas.

Författaren till *Structure and Meaning in the Fourth Gospel* varnar med rätta mot sådana strukturalistiska överdrifter (s. 8 ff.). Han hämtar sin inspiration kanske för ensidigt från den amerikanska och tyska textlingvistik (och i synnerhet från Nida och Taber), men hans arbete tar mer hänsyn till de klassiska exegetiska metoderna än de franska gör. Jag ser inte något verk som på ett så detaljerat sätt, i kommentarform, kombinerar dessa klassiska exegetiska metoder med insikter i den moderna textlingvistik. För många exegeter kan denna bok tjäna som en sakkunnig vägvisare i modern textlingvistik.

Avhandlingens disposition är enkel och lättöverskådlig: Efter en kort inledning om både den allmänna inriktningen och den textlingvistiska analysen (s. 1—17) presenteras i kapitel 2 en analys av en text i berättelseform (Joh. 2: 1—11) (s. 18—114) och i kapitel 3 en analys av en text i samtalsform (Joh. 4: 1—42) (s. 115—257). Det fjärde kapitlet (s. 259—274) utvecklas ur ett av de huvudproblem som dykt upp i de båda föregående kapitlen, nämligen textens tolkningskaraktär, som ställs i samband med Parakleten. Arbetets huvudresultat mynnar ut i femte kapitlet, Epilogen (s. 275—290). I sitt *inledningskapitel* understryker författaren, att han betraktar den johanneiska texten inte så mycket i dess historiska tillblivelse, genom tradition och redaktion. Han menar att texten från början funge-

rade såsom *text*. Han är alltså först intresserad av den synkroniska aspekten i texten, utan att utesluta, om det behövs, vissa traditions-historiska undersökningar. Han visar sympati för den strukturanalys som görs särskilt vid det Bibliska Institutet i Rom, där texterna betraktas som en helhet. Men han är kritisk mot en överbetoning av den formella sidan, som negligerar de semantiska aspekterna i texten. Han förordar således en strukturanalys som omfattar både den formella och den innehållsmässiga aspekten av texten. Även om författaren inte säger det, så uttrycks nog detta önskemål i titelns första del: "Structure and Meaning in the Fourth Gospel". *Andra* och *tredje kapitlet* har som huvudsyfte att beskriva den texttyp som Joh. 2: 1—11 och Joh. 4: 1—42 utgör. För att med noggrannhet kunna åstadkomma en sådan beskrivning bör man, enligt författaren, först analysera varje enskild utsago-enhet resp. händelseenhet och talavsnitt. Efteråt kan man uppmärksamma textens struktur, dess helhet och i synnerhet dess budskap i den johanneiska kontexten. Indelningen i olika små enheter är delvis inspirerad av Nidas "nuclear structures". Textstrukturen i sin tur analyseras med hjälp av Nidas och Tabers "universals of discourse": man frågar där efter textens "terminala", "spatiala", "logiska", och "temporal" drag, man ser närmare på "personernas rollfördelning", på "informationsflödet" och den johanneiska författarens "synvinkel". Man kommer således till den precisering att Kana-texten har som huvudobjekt Jesu verk (Jesu *ergon*) med alla dess implikationer i hela evangeliet, dvs. Guds frälsningsgärningar, enheten mellan Fadern och Sonen och frälsningsverkets uppenbarelse i lärjungarnas tro. Huvudpunkten i Kana-berättelsen är att förvandlingen av vattnet till vin sammanfaller med Jesu "stund": den gamla religionen ger vika för den nya. Samaria-texten däremot vill visa hur Jesu verk innefattar Kristi uppenbarelse för samariterna och införlivandet av samariterna i det nya Gudsfolket. Både Kana- och Samariatexten kan betecknas som symboliska berättelse-texter med många hänsyftningar (s. 114: "a symbolic narrative text with many allusive elements"; cf. s. 257). Det finns bara den skillnaden mellan de båda texttyperna att den senare innehåller två längre samtal, och att dess hänsyftningar är mindre talrika.

För en exeget som är mindre insatt i de textlingvistiska metoderna kan den vikt förefalla vara något överdriven, som här ges åt

bestämelsen av texttypen. Men jag tror att det är på den punkten som författarens avhandling ger sitt betydelsefullaste bidrag. Dess originalitet ligger mindre i att presentera helt nya tolkningar av texten (Man frågar sig f.ö. hur detta skulle vara möjligt med texter som så ofta har varit tolkningsobjekt? I några fall rör det sig emellertid om nya kombinationer av redan förefintliga tolkningar). Men författaren har nått sitt huvudmål att, med hjälp av textlingvistik, precisera textens struktur och budskap, och på det sättet bestämma texttypen. Det är ett slags saneringsarbete som han har gjort. Efter denna grundliga bestämelse av den texttyp, som Joh. 2: 1—11 och Joh. 4: 1—42 utgör exempel på, blir det omöjligt att vidhålla vissa tolkningar (att t.ex. i Kana-texten, med K. Hanhart, se en allegorisk haggadah, eller, med H. van der Loos, i denna text förneka all symbolisk tolkning).

Svagheten i författarens avhandling är att, när man i Epilogen konfronteras med andra definitioner av de johanneiska texterna, så har man slutligen inte blivit helt övertygad om att den terminologi som förordas är den bästa. Man saknar genomgående en närmare precisering av facktermerna: "symbolic", "allegoric", "allusive elements", "metaphorical saying", "midrashic comment", "allegoric haggadah", "typology". Ett nytt ord införs i debatten, "screen", men användningen av ordet blir, i avhandlingens förlopp, allt vagare ("Sinai-screen", "ergon-screen", "scriptural screen"; varför inte "hour-screen"?).

Avhandlingen kännetecknas annars av noggrannhet (även om den uppmärksamma läsaren här och var kan upptäcka små tryckfel). Jag skulle nästan beteckna den som alltför noggrann: läsaren kan bli trött av dessa detaljanalyser, där nästan varje ord kommenteras (särskilt i analysen av den första texten). Risker med ett sådant tillvägagångssätt är att man förlorar sinnet för helheten. Författaren är f.ö. ofta tvungen att i sina detaljgranskningar hänvisa till helhetstolkningen; detta nödvändiggör en hel del upprepningar. De textlingvistiska analyserna med hjälp av Nidas och Tabers "universals of discourse" förefaller ibland bara bekräfta det som man redan anat i detaljanalysen. Man får på det sättet intryck av att röra sig i en cirkel (på s. 17 talar författaren själv om "spiral progress"). Ett mera syntetiskt sätt att presentera stoffet skulle ha gjort en del upprepningar och sammanfattningar onödiga. Det som jag kanske saknar mest är en genomtänkt reflexion över vad



det innebär att kommentera en text. I antiken utgick man ifrån att det enda som man behövde kommentera var de ställen som vid första läsningen verkade obegripliga. De historiskt-kritiska metoderna har fört oss långt bort från detta enkla sätt att kommentera, även om man i textutgåvor av klassiker oftast är mer återhållsam än i våra bibliska kommentarer (särskilt av tyskt ursprung). När vi nu tillfogar de textlingvistiska metoderna, som ett nytt analysmedel, finns det då inte en ökad risk, att våra kommentarer kommer att växa ännu mer i omfång? Frågan är om texten därigenom kommer att bli mer begriplig, eller om läsaren, ännu en gång, blir tvungen att förstå kommentaren i stället för texten . . .

En textlingvist skulle nog också ha en del kritiska synpunkter att anmäla inför denna avhandling. Det är inte alltid klart hur de synkroniska aspekterna avgränsas från de diakroniska, och särskilt finns det en stor oklarhet angående avgränsningen av det "corpus" som behandlas (Avses Joh. 2: 1—11 och Joh. 4: 1—41 eller andra delar av Johannesevangeliet eller Johannesevangeliet i sin helhet?). Men dessa kritiska anmärkningar får oss ändå inte att glömma vilket viktigt arbete som här föreligger. Det är ett slags pionjärarbete, utfört med fint exegetiskt omdöme, som kommer att hjälpa oss att överbrygga den klyfta som fortfarande finns mellan klassisk exegetik och modern lingvistik. Avhandlingen kan också bidra att ta bort några av de fördomar som många exegeter fortfarande har emot lingvistik (i synnerhet i Tyskland, där E. Güttgemans kanske inte har varit den ideala presen-tatorn). Författaren säger i Inledningen (s. 7) att risken med hans arbete är att det hamnar i ett "no-man's land" mellan exegetiken och lingvistik. Jag tror emellertid att det föreliggande arbetet, tvärtom, på många punkter kan tillfredsställa både exegeterna och textlingvister.

René Kieffer

Bent Noack: *Om Fadervor. G. E. C. Gads Forlag 1969.*

I den eskatologiska debatten, då den bröt fram i slutet av 1800-talet och fortsatte på 1900-talet hänvisade man (Schmoller, Weiss; Schweizer, Bultmann, Dodd) bl.a. till den andra bönen i Fader vår: (till)komme ditt rike".

Denna andra bön är också utgångspunkten i Noacks arbete *Om Fadervor* där Noacks tes är den, att hela Fadervor hör hemma i Jesu eskatologiska förkunnelse och således inte bara de tre första böerna.

Framställningen börjar (kap. 1, s. 9—12) med konstaterandet att Fader vår har blivit tidlös och allmängiltig men är ryykt ur sitt sammanhang och därför inte rätt förstådd. Fader vår är alltigenom ett uttryck för Jesu eskatologi och springer fram ur det faktum att det s.a.s. "brinner i knutarna". Fader vår skall bedjas, därför att Guds rike står för dörren, och dörren står på glänt. Kap. 2 (s. 13—25) behandlar de problem som sammanhänger med att Fader vår förekommer i två versioner. Noack avstår själv från att bestämma den ursprungliga och ansluter sig till J. Jeremias: versionen hos Lukas är ursprunglig till omfånget, hos Matteus till ordalydelsen. (I sista hand går den på ett eller annat sätt tillbaka på Jesus.) Trots detta är det möjligt, menar Noack, att korrekt tolka Fader vår. Det väsentliga är nämligen om det från de båda versionernas innehåll och mening går att sluta sig till en genesis för Fader vår i Jesu förkunnelse. I kap. 3—10 arbetar Noack med att genomföra sin tes. Kap. 12—15 (Lovprisningen; Judiska böner; Sammanhangen; Genklang av Fadervor . . . Slutning) avrundar boken.

Som redan nämnts behandlas (1) den andra bönen. Sedan är ordningen: (2) första bönen (3) tredje bönen (4) sjätte bönen (5) sjunde bönen (6) femte bönen (7) fjärde bönen (med två tillägg: *ἐπιούσιος*. Didache 8—10). (8) Fadernamnet.

Noack börjar således med den bön som lättast låter sig tolkas eskatologiskt och han sparar den bön som alltid varit ett kruz och som icke utan vidare låter sig uppfattas som en eskatologisk bön. Noack går varsamt fram.

Eftersom emellertid den eskatologiska tendensen är påtaglig i alla de andra böerna i Fader vår (Jeremias), är det rimligt att tänka sig att även denna fjärde bön om brödet passar in bland de övriga eskatologiska pusselbitarna.

Då intet nytt finns på *ἐπιούσιος*-fronten har Noack att välja endera av de två möjliga betydelseerna av *ἐπιούσιος*: (a) dagligt, nödvändigt, tillräckligt (b) kommande, morgondagens etc.

Kombinerat med "idag och med bröd" i betydelsen av måltid överhuvudtaget uppnås denna tolkning av fjärde bönen "Giv os endnu i dag at nyde fremtidens måltid i dit rige!"

Utan att alls här närmare redovisa Noacks resonemang vill jag framhålla, att det är en intressant framställning, lika sakrik som lärorik. Detaljexegesen är i god överensstämmelse med rådande konsensus bland exegeterna.

Bo Frid

Gerhard Delling: *Studien zum Neuen Testament und zum hellenistischen Judentum. Gesammelte Aufsätze 1950—1968. Hrsg. von F. Hahn, T. Holtz, N. Walter. 463 sid. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1970. Pris DM 65,—.*

I stället för en festskrift till Gerhard Delling på hans 65-årsdag (10 maj 1970) samlade man en rad uppsatser och artiklar, som författats av honom själv, alla utom två tidigare publicerade på skilda håll under tiden 1950—1967 (68). Detta tilltag skall inte betraktas såsom sidovörnad. En bok som bär Dellings namn är nämligen sällsynt. Delling har gjort sitt namn respekterat just genom artiklar och uppsatser (för att inte säga något om hans bidrag i Th. W. z. N.T.).

Som utg. framhåller har Dellings forskning inte direkt kommit att stå i rampljuset och uppeggat till heta diskussioner. Det beror kanske, tror jag, på att Delling är grundlig, stabil och saklig i allt vad han skriver; han hör avgjort inte till dem som är förtjusta i tilltalande teorier och djärva hypoteser.

Det nu föreliggande samlingsverket *Studien* ... sönderfaller grovt sett i två delar, den förra och mindre delen svarar ungefär mot boktitelns andra hälft, den senare och större delen mot titelns första hälft. I samlingen ingår 26 nummer.

(1) *Telos — Aussagen in der griechischen Philosophie* är en genomgång av *telos*-utsagorna och därmed sammanhängande problem. Denna artikel kan med fördel läsas tillsammans med (18) *Zur Paulinischen Teleologie*. Man får en klar uppfattning om skillnaden mellan grekisk filosofi och Paulus betr. *telos*; denna skillnad kan uttryckas så: hos grekisk filosofi är människans mål just människan, medan för Paulus människans eller snarare mänsklighetens mål är Gud och hans *doxa*. Just här föreligger en skillnad mellan Philo, fastän han övervunnit och lämnat det antropocentriska i teleologien, och den grekiska filosofien å ena sidan och Paulus å den andra,

så tillvida som målet för Paulus inte är något som man av egen kraft måste sträcka sig efter: Gud själv låter detta mål bli verklighet här och nu, då han skänker frälsningen i och genom Kristus (inlemmandet i Kristus).

(2) *Die Altarinschrift eines Gottesfürchtigen in Pergamon* röjer Dellings filologiska skicklighet, ett för honom utmärkande drag, både här och annorstädes ådagalagt.

(3) *SPERANDA FVTVRA* behandlar judiska gravinskrifter i Italien. Dessa lämnar oss besked om diasporajudentomens framtids-hopp. I detta sammanhang gör Delling ett tänkvärt och helt riktigt observandum till förståelsen av den paulinska uppståndelseideologien: "In der jüdischen Hoffnung ist formal, religionsgeschichtlich, die Auferstehungstheologie des Paulus weit eindeutiger begründet als in den Mysterien."

(4) *Josephus und die heidnischen Religionen* följes av fyra uppsatser om under:

(5) *Zur Beurteilung des Wunders durch die Antike*; (6) *Wunder — Allegorie — Mythos bei Philon von Alexandria* (det längsta bidraget, 56 s.), ett förträffligt kompendium på Filos exegetik; (7) *Josephus und das Wunderbare*; (8) *Das Verständnis des Wunders im Neuen Testament*.

(9) *Geprägte Jesus-Tradition im Urchristentum* och (10) *Der „historische Jesus“ und der „kerygmatische Christus“* berör ett viktigt tema både i Dellings egen och andra exegeters forskning: frågan om den historiske Jesus och hans förhållande till urförsamlingens Kristusbudskap. I (9) refereras H. Riesenfelds bekanta tes, uppställd i *The Gospel Tradition and Its Beginning* (1957). Delling hör till de få forskare som mottog Riesenfeld positivt. Invändningarna är få och i regel milda. Jag nämner bara en av dem, den som riktar sig mot Riesenfelds jämförelse mellan Jesu sätt att undervisa och en rabbis, vilken ju överlämnar och inpräglar traditionsstoffet memorativt; den för memorering avpassade formen i den synoptiska traditionen kan enl. Delling i och för sig lika gärna återföras på så väl Jesus som urförsamlingen. *Der „historische Jesus“ und der „kerygmatische Christus“* kritiserar den exegetik som växt fram i Tyskland efter 1:a världskriget och som vilar på tre förutsättningar: (a) ett alldeles bestämt sätt att använda den s.k. formhistoriska metoden (b) anpassning av de bibliska utsagorna efter en modern förståelse av världen och människan (c) existentialinterpretation. Dellings kritik, som i och för sig inte är originell men ändå

tillräckligt spetsig, tycker man, för att sticka hål på ballongen, går ut på följande: Man kan dels påvisa metodiska felgrepp hos dem som arbetar efter ovanstående förutsättningar, dels dra fram och tolka korrekt — eller i varje fall annorlunda — förbiset eller enl. Dellings felinterpretat material i NT.

Innan jag kommer till (26) vill jag bara nämna de resterande numren.

(11) *Das Gleichnis vom gottlosen Richter*, en ingående exeges av Lk 18, 1—8. (12) *Das Logion Markus 10,11 und seine Abwandlungen Im Neuen Testament*. (13) Βάπτισμα βαπτισθῆναι.

De tre följande utgör tillsammans en exeges över 1 Kor. 7,14: (14) *Nun aber sind sie heilig*; (15) *Lexikalisches zu τέκνον*; (16) *Zur Exegese von 1. Kor 7,14*.

(17) *Zur Taufe von „Häusern“ im Urchristentum*. (19) *Das Abendmahlsgeschehen nach Paulus*. (20) *Der Tod Jesu in der Verkündigung des Paulus*. (21) *Die Bedeutung der Auferstehung Jesus für den Glauben an Jesus Christus*. (22) *Merkmale der Kirche nach dem Neuen Testament*. (23) ΜΟΝΟΣ ΘΕΟΣ (24) *Geprägte partizipiale Gottesaussagen in der urchristlichen Verkündigung*. (25) *Zusammengesetzte Gottes- und Christusbezeichnungen in den Paulusbrieffen*.

(26) *Zum gottesdienstlichen Stil der Johannes-Apokalypse* är en formalinterpretation av vissa partier i Apok. 5—20, bl.a. hur *doxologierna* och *värdigropen* är strukturerade och hur de förhåller sig till varandra; dessutom behandlas *de participiella Gudsbeteckningarna* och *Pantokrator-begreppet*. Dellings resultat mynnar ut i att de stående vändningarna är rotade i gammaltestamentlig tradition, möjligen också i den urkristna gudstjänstliturgien.

Boken är försedd med ett register över anförda bibelställen.

Bo Frid

Jukka Thurén: *Das Lobopfer der Hebräer. Studien zum Aufbau und Anliegen von Hebräerbrief 13. Åbo Akademi, Åbo 1973. 272 S.*

Sedan flera år har forskningsinsatsen på Hebréerbrevets område blivit allt omfattare. Trots detta måste man helhjärtat skriva under på Thuréns inledande konstaterande: "Idag finns ingen undersökning, där Hebr:s helhetsinterpretation konsekvent bygger på en

övertygande kompositionsanalys" (s. 25). Den 'komposition' som Thurén finner mest adekvat är Gyllenbergs, hans lärares, av vilken han även fått uppslaget till ämnet. Detta kunde eventuellt tolkas som ett personligt ställningstagande, men Thurén är annars ganska kritisk mot Gyllenberg — i synnerhet när det gäller bedömningen av den religionshistoriska bakgrunden.

I Hebréerbrevforskningen har det mer och mer blivit vanligt att man diskuterar förhållandet mellan de dogmatisk-kristologiska delarna och de parenetiska styckena. Så gör även Thurén. Med de flesta nutida forskarna tillmäter han de senare större betydelse. I sak går han på samma linje som Büchsel, Gyllenberg, Michel o.a., men han visar med all tydlighet att han inte enbart följer majoriteten eller de stora namnen. Varför prioriterar Thurén då pareneserna? Klarast framgår det som jag ser det ur en anmärkning, där han hävdar att församlingens förmaningsbehov bestämt urvalet av de trosartiklar som behövde utredas närmare. Förmaningens ord är därför det primära, varpå "exposéen har författats ad hoc" (anm. 171).

Det har hittills gjorts många kompositionsanalyser av Hebréerbrevet. Men alla brister på samma punkt: bedömningen av kap. 13! På denna punkt vill Thurén därför komma med nya och fräscha argument, och det är där han ser sin första uppgift. Härvid kan han anknyta till den gamle 'klassikern' W. Wredes konstaterande "att Hebr:s litterära gåta inte minst är det sista kapitlets gåta" (55) och till F. V. Filsons förmodan att nyckeln till Hebr. är att söka i kap. 13 samt till O. Michels fråga, om parenesen i 13:1 ff. inte är en utveckling av det i 12:28 anslagna temat: 'låt oss vara tacksamma'? (54).

Thurén försöker i det följande att ge en enhetlig exeges av kap. 13 (enl. anm. 210). Han börjar med att undersöka det 13:e kap:s disposition i ljuset av andra parenetiska avsnitt i de nytestamentliga breven. Resultatet blir att Hebr. 13 i stort motsvarar de parenetiska delarna i de paulinska breven. Endast v. 10—14 är typiska för Hebr. och utan paralleller — det finns framförallt ingen direkt parallell som behandlar tacksägelsen eller bekännelsen som *offer* (65). En ingående strukturanalys av vv. 1—16 leder Thurén sedan till att upphöja dessa verser till det 13:e kap:s och — under förutsättning att Hebr:s förf. här verkligen en sista gång sammanfattade det för honom viktiga — till hela brevets nyckel (82).

Den egentliga tyngdpunkten ligger på dubbel-förmaningen i 13:15 f. I det centrala kap. III. undersöker förf. filologiskt alla ord och viktigare uttryck i dessa verser. Han jämför härvid med betydelsen i olika religionshistoriska skikt såsom BH, Qumrantexterna, rabbinisk liturgi, LXX och urkristna texter. Thurén antar att Hebr:s förf. medvetet har tagit upp etymologin av det hebr. ordet *toda*, för att på så sätt visa att lovoffret skall offras som en bekännelse (*toda* och *hoda*). Förf. kommer här in på så svårknäckta nötter som att reda ut förhållandet mellan de båda bekännelserna "Schema" och "Hoda'a" (132 ff.). Båda är enl. honom ursprungligen två olika uttryck för tillhörigheten till förbundet (133). "Bekänna är ett sätt att lovprisa, som även inbegriper tacksägelse" (138). I 13:15 vill Hebr:s förf. sålunda inte tala om eukaristien utan om att bekänna. Det vore mycket intressant att få ett utförligare svar på frågan om avsikten här verkligen varit att *ersätta* eukaristien med homologien (152). Beträffande kultproblemet konstaterar Thurén annars att Hebr. inte vill bekämpa en falsk gudstjänst utan bara peka på möjligheten av en överlägsen sådan (90).

Det jämförelsematerial som Thurén har letat fram till ordkombinationen "lovoffer=läpparnas frukt=bekännelse" leder honom till slutsatsen att denna kedja i och för sig inte är originell i Hebr. Visserligen har han introducerat den i den kristna litteraturen, men han har inte skapat den. Vid utformningen av 13:15 har han sovrat det för honom kända hymniska materialet, men tagit upp enbart sådana uttryck, som kunde beläggas i LXX: kombinationen (Ps. 49[50]+Hos. 14:3 + "att bekänna hans namn") är resultatet av denna sovringsprocess (163).

Vad beträffar begreppet "genom honom" så gäller att folket genom sin huvudpräst bar fram läpparnas frukt, bekännelsens lovoffer. Bekännelsen är ett genom översteprästen Jesus Kristus framburet offer, Thurén anser att Hebr. 13:15 kan förstås på följande sätt: den som bekänner Jesu Kristi namn, gör det därför att Jesus är *Guds* son och överstepräst. En kristusbekännelse innehåller därför samtidigt en bekännelse till Guds namn även om namnet inte uttryckligen nämns (171).

Med formeln "ständigt" vill Hebr. utlägga *tora* med hjälp av krönikeböckerna och psalmerna. Den 'hela tiden' pågående liturgin av det gamla förbundet uppfylls i de kristnas ständigt pågående lovoffer.

Med v. 16 kommer Thurén till den andra

beståndsdelen för en offertjänst som Gud har behag till: nämligen att göra goda verk och att ha *koinonia*. När han avgränsar Hebr. från traditionen så iakttar han följande: I GT kan *offren antingen* ersättas genom bekännelse, dvs. Guds lov (t.ex. Ps. 49), eller genom barmhärtighetsgärningar (Hos. 6:6). För Hebr. är typiskt 1) att enbart lovoffret (men inte försoningsoffret) kan ersättas genom bekännelse och välgörenhet, 2) att den goda vandeln visserligen knyts ihop med offren, men ej betecknas direkt som offer, dessa offer (bek.+v.) har ersatt den gamla offerinstitutionen slutgiltigt, och 3) att denna offertjänst enbart genom Jesus kan utföras till Guds behag (182).

Hur de omgivande ramverserna 7—9 och 17—19, de introducerande vv. 1—6 samt de avslutande vv. 20—21 hör ihop med huvudavsnittet visar Thurén i kap. IV. Intressant är kanske speciellt att spetsen i 13:9 ff. inte riktar sig mot nattvarden som sakrament, utan mot ett firande, där Jesu soningsoffer inte aktualiseras (201). Det överensstämmer med gammaltestamentligt och judiskt tänkesätt att man skall äta och dricka för att därigenom prisa sin Gud. I och genom maten mottar man Guds nåd och godhet. Men maten är trots detta bara en *detalj*. "Hebr:s förf. vill framförallt inskräpa Guds ord och bekännandets betydelse hos en trött och beträngd församling" (202). Och i det inramade stycket (10—16) ser Th. den del av gudsordet som just nu är mest i fara.

I kap. V. kommer så Thuréns helhetssyn och hypotes. Som ett resultat markerar han att livet i det nya förbundet är ett *lovoffer* — därifrån titeln. Hebr. 13:1—21 kan utan svårighet förstås som en utveckling av det i 12:28 anslagna temat — kapitlet är en systematiskt uppbyggd förmaning att fira en gudstjänst som Gud har behag till (234) och de olika avsnitten kan i stort sett knytas ihop med hjälp av ordet "bekänna". Th. hävdar att Hebr:s förf. medvetet har kombinerat olika nyanser i beaktandet för att visa, i vilka former och under vilka förutsättningar det gammaltestamentliga *Toda*offret (den centrala formen för förbundskulten) kan bäras fram av den kristna församlingen. Bekännelsen offras till Gud genom Jesus.

Omtolkningarna dels av offerbudet till det som Th. kallar för huvudbudet (=det dubbla kärleksbudet) och dels av Tora till *Toda* var redan förberedda i den evangeliska traditionen, hos Paulus och framförallt i den helle-

nistiska synagogan — Hebr:s förf. har bara fullbordat det avgörande steget.

De mest centrala yttringarna för sann tro är *homologi* och *koinonia* — troligen har redan urförsamlingen betonat detta. "Hebr. 13 är den äldsta kristna texten, som målmedvetet gestaltar hela livet som ett dubbeloffer av kärlek. De närmaste parallellerna finns hos Filon" (246).

Med "hypotesen: Hebr. 1—12, utveckling av Hebr. 13" (246) avslutar Thurén sin avhandling. Den knapphändigaste formuleringen väcker intrycket att han menar att Hebr:s förf. först skrev kap. 13 och sedan kap. 1—12, för att där vidare utveckla kap. 13 — vilket verkar helt orimligt. Även på följande sida (247) finns en formulering som pekar på en sådan uppfattning: "Trots detta verkar kap. 13 inte vara någon sammanfattning av kap. 1—12: ... Därför är det motsatta antagandet sannolikare ..." Ordvalet "motsatta" (tyska: *gegenteilig*) är här troligen misslyckat, det är i alla fall orsaken till 'missförståndet'(?), ty det som följer är ingen egentlig motsats till "en sammanfattning i efterhand". På flera ställen i boken talas det om att kap. 13 sammanfattar (jfr. 82) eller förbereder (55: att "kap. 13 bara har fyllt sin funktion, om det genom kap. 1—12 blev målmedvetet förbättrat", jfr. även 225). Den fr.o.m. s. 246 uppkomna oklarheten bör väl tillskrivas syftet att hävda det 13:e kapitlets egenvärde. Och detta har Thurén i alla fall lyckats med att visa.

Tänker man på att förf. utöver tyskan på ett utmärkande sätt även behandlar material som är skrivet på engelska, franska, italienska, de nordiska språken likaväl som på de gamla klassiska inklusive hebreiskan, så förstår man hur det säkra greppet om forskningsläget kunde växa fram. Materialet som härigenom kunde samlas och redovisas kan man verkligen vara tacksam för. Urvalet har nog skett med stor noggrannhet, även om man ibland önskade sig en mera stringent framställning och en mera omfattande "sovringsprocess". Ibland verkar det religionshistoriska jämförelsematerialet alltför uppradat, så att man får intrycket att materialet blivit förf. alltför mäktigt.

Det resultat som verkar mest övertygande är Thuréns strukturanalys av kap. 13 i ljuset av de nytestamentliga brevens parentes. Hela diskussionen om Hebr:s struktur kompletteras mycket fint A. Vanhoyes' 'Structure littéraire . . .', som han korrigerar på flera punkter. Mindre övertygande är uppgörelsen med

W. Nauck. Honom verkar förf. ha läst för ensidigt och med E. Grässers ögon. Anm. 16 innehåller ett påstående som kanske hindrade Th. att i fortsättningen värdera Naucks analys mera positivt. Naucks egen struktur 1) höra (=tro!), 2) bekännelse, 3) lydnad passar enligt min mening bättre till det som Th. egentligen vill få fram. Lydnadstanken (jfr. vv. 17.22.) har överhuvudtaget behandlats alltför styvmoderligt. Även inom det nya förbundet gäller det fortfarande att göra Guds vilja (obs. 13: 21), att lyda hans ord och deras som förkunnar det för de övriga medlemmarna. Kulturn spelar säkerligen en stor roll i Hebr., men ibland undrar man om förf. inte går för långt. Är det kulten eller enbart kultterminologien som spelar en dominerande roll? Jag skulle hellre stödja det sista alternativet. Jag har svårt att se det parentetiska syftet i 3: 7—4: 13 t.ex. i kulten. Ligger inte redan där det avgörande i att höra (=att tro) och att lyda? (så även Thurén mycket kort på sid. 241!).

Avslutningsvis några frågor som infinner sig särskilt när man läser det sista kapitlet. Varför kan egentligen 13: 15 f. (ett "dubbel" offer) inte uppfattas som en utläggning av Dtn. 6: 4—5? Hur vet Th. så säkert att Hebr:s förf. i 13: 15 f. ej tänker på kärleksbuden utan på de två delar av lovoffret: bekännelsepsalm (homologi) och offermåltid (?) (koinonia)? Utesluter det ena det andra? Det låter litet märkligt, att Dtn. 6: 4—5 skall ha spelat en roll i brevets två huvuddelar, men ej vid den slutliga summeringen. Det avgörande ställningstagandet på sid. 241 kommer litet plötsligt och kunde motiveras utförligare. Men detta kanske sker i den nya boken som Thurén lovar och som skall redovisa "arbetshypotesens" hållbarhet närmare. Vi hoppas verkligen att förf. fortsätter med sina forskningar för att vidare bidra till förståelsen av ett svårt men icke desto mindre fascinerande nytestamentligt brev!

Walter G. Übelacker

Ernst Feil: *Die Theologie Dietrich Bonhoeffers. Hermeneutik. Christologie. Weltverständnis. (Gesellschaft und Theologie. Systematische Beiträge. Nr. 6). 430 sid. Chr. Kaiser Verlag, München — Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1971.*

Redan före utgivandet av sitt stora arbete om Bonhoeffer hade Ernst Feil dokumenterat sig

äga goda insikter i ämnet, t.ex. genom en artikel i *Evangelische Theologie* 1969 om Diltheys inflytande på Motstånd och underkastelse och samlingsrecensionen *Standpunkte der Bonhoeffer-Interpretation* i *Theologische Revue* året innan. Av dessa och andra bidrag att döma skulle den väntade boken bli av stor betydelse. Efter grundligt studium av den kan man också fastställa, att det rör sig om ett av den rikliga bonhoefferlitteraturens mera betydande arbeten.

Feil har byggt upp sin framställning i tre etager. Den första delen om Bonhoeffers hermeneutiska ansats lägger grunden, som består av en historisk överblick över Bonhoeffers principiella syn på teologin och en systematisk sammanfattning av den bonhoefferska teologins hermeneutiska implikationer. Den andra våningen för läsaren in i ämnet "Jesus Christus als Mitte und Mittler", och den tredje ger dels en historisk överblick, dels en systematisk sammanfattning av Bonhoeffers syn på världen. Det faller läsaren i ögonen, att utrymmet i mellanvåningen helt används för framställningen av kristologin. Det systematiska intresset koncentreras på den föreliggande teologins "Weltverständnis".

När Feil i den tredje delen behandlar — med rubrikens ord — "religionslös kristendom i en myndigvorden värld", har han möjlighet att taga ställning till andras forskningsresultat. Jag avstår från att i detta sammanhang diskutera hans ställningstagande till vissa kontroversiella punkter i min bonhoefferbok och vill i stället komplettera en notis om ett gemensamt beroende av Grisebach hos Gogarten och Bonhoeffer. På frågan om den fundamentala skillnaden mellan de båda sistnämndas teologi kan jag inte här gå in utan skall endast i förbigående anföra några ord av Grisebach, som kan få komplettera Feils framställning av "Herkunft und Bedeutung der Reflexionen über die 'mündig gewordene Welt'" (s. 355 ff., särskilt not 65 s. 369). Det heter i Grisebach, *Wahrheit und Wirklichkeiten*. Entwurf zu einem metaphysischen System, s. 73 f.: "Die Philosophie lockt nicht wie der Rattenfänger die unmündigen Leute vor die Tore der Stadt; sie ruft diejenigen, die zur Wahrheitsliebe reif geworden sind, zu selbstbewusster männlicher Tat des Geistes (— — —)"

En noggrann undersökning av den roll, som det mångtydiga ordet värld spelar hos Bonhoeffer, är för visso av behovet påkallat. Den "Theologie der Welt", som han

gång efter annan utpekats som skyddspatron för, är minst sagt en kamelontisk storhet. I sin väldiga avhandling av år 1956 menade sig Hanfried Müller kunna belägga en utveckling i Bonhoeffers teologi: "Von der Kirche zur Welt." Gustaf Wingren har sedermera varierat temat: bristande teologisk reflexion har gjort, att den renodlade barthian, som den unge Bonhoeffer är, av besvikelse över bekännelsekyrkan drivs "från kyrkan till världen" (Einar Billing. *En studie i svensk teologie före 1920*, s. 147 f., den eng. övers. *An Exodus Theology*, s. 168). "Världen" — vad är då det? Ernst Feil har gått i Johann Baptist Metz' skola och har god motivation för att ge svaret. Hundra sidor ägnas åt att ge en historisk överblick över Bonhoeffers förståelse av begreppet värld. Feil urskiljar tre faser: ett tidigt utvecklande av en positiv syn på världen, en därpå följande mera kylig inställning (*Das distanzierte Weltverständnis des mittleren Lebensabschnitts*) samt den sista periodens "dialektiska världsförståelse". Undersökningen är utförd med största noggrannhet och är rik på träffande iakttagelser. Inte desto mindre får helhetsbilden enligt min mening en ganska stark prägel av konstruktion, och man frågar sig, om förf. tillbörligt beaktat accentförskjutningarnas samband med konkreta historiska lägen och med de bibelställen, som Bonhoeffer alluderar på. Många av de behandlade texterna utgörs av ren bibelutläggning, och det vore onekligen besynnerligt, om inte bibelns egen utomordentligt varierande "Weltverständnis" skulle spela med i utläggningen.

När Bonhoeffer — enligt Feil — i sina *barcelonapredikningar* börjar ägna "världen" ett självständigt intresse, överväger "den primärt negativa aspekten". Många belägg hämtas från en predikan, där 1 Joh. 2: 17 spelar en grundläggande roll: "Die Welt vergehet mit ihrer Lust. Wer aber den Willen Gottes tut, der bleibt in Ewigkeit." När Feil summerar: "Diese für die Welt negative Trennung von Heil und Welt findet sich wiederholt in anderen Predigten. Sie empfehlen, sich von der Welt rein zu halten (— — —)", frågar man sig, om en sådan biblisk maning inte förträffligt ryms inom "das dialektische Weltverständnis der letzten Schaffensperiode", och om karakteristiken av världen såsom "die Welt des Entsagen-Müssens" saknade aktualitet för fängelsebrevens författare. — Nu saknas inte heller i materialet från Barcelona "den primärt positiva aspekten": "Wie im Nebensatz

klängt diese Sicht auch in den bislang erwähnten Predigten an, so wenn Bonhoeffer sagt: 'Gott lebt, lebt für die Welt (— — —)'. Man kan inte undgå att göra den reflexionen, att Bonhoeffer i bestämda sammanhang ju mycket väl kan låta huvudsaken skymta i bisatser eller undertoner. Den senare bilden använder Feil på tal om Nachfolge, där Bonhoeffer s.a.s. tycks ha sagt världen helt farväl, men där "Untertöne" likväl låter det bli klart, att Jesu efterföljare "wahrhaft frei sind für das Leben in dieser Welt", ja, att "die Erde, und was darinnen ist, des Herrn ist".

Till år 1932 daterar Feil "Erster Höhepunkt der Weltthematik": "Unsere Welt vergehe, dein Reich komme", so hatte Bonhoeffer den Ethik-Vortrag in Barcelona beendet. 'Dein Reich komme auch zu uns', so beschliesst er in bemerkenswerter Abwandlung den Vortrag, der als Kulminationspunkt seiner Bemühungen um das Weltverständnis im Laufe des Jahres 1932 gelten darf; es geht darin nicht mehr um das Vergehen unserer Welt, sondern um das Kommen des 'Reiches Gottes auf Erden' (s. 250 f.). Detta är en grov förenkling. Bibeln talar mer om denna världens undergång än om dess framtidsmöjligheter, och Bonhoeffer är alltför bibeltrogen — i ordets bästa mening — för att helt enkelt avföra temat om världsundergången från dagordningen och i stället ägna sig åt tanken på Guds rikes tillkommelse på jorden, en tanke som från första början är central för honom. Det är nog med ett enda citat ur "Dein Reich komme. Das Gebet der Gemeinde um Gottes Reich auf Erden" (GS, III, s. 274) för att korrigera det falska alternativet hos Feil: "Es vergehe diese Welt, die uns in Not zusammengeschweisst hat, und es komme Dein Reich zu uns. Es ist das ewige Recht des Prometheus, das ihn gegenüber dem feigen Flüchtling in Hinterwelten dem Reich Gottes nahe sein lässt, dass er die Erde liebhat, die 'Erde, die unser aller Mutter ist' (Jes Sir 40,1)." Satserna om världens undergång och Guds rikes tillkommelse till oss är hos Bonhoeffer samordnade med varandra i ett sammanhang, där Prometheus' "eviga rätt" binds ihop med den trohet mot jorden, som i luthersk tradition med förkärlek förknippats med den citerade versen från en av ortodoxins älskingsböcker. Mer "dialektisk" kan "das Weltverständnis" knappast bli. Profilen från fångelsebrevet är klart skönjbar, lika tydlig som gränsen bakåt i tiden, mot "der Beginn der Weltthematik in Barcelona", är otydlig, för att inte säga fiktiv. Slutet på föredraget 1932, som

Feil finner stå "in bemerkenswerter Abwandlung" till etikföredragets avslutning fyra år tidigare, är ju helt enkelt ett citat ur Luthers förklaring av den andra bönen i Lilla katekesen, som Bonhoeffer var förtrogen med också 1928, och som han för med sig i fortsättningen, även under sitt s.k. "distanziertes Weltverständnis".

Kanske kunde man säga, att det, som Feil karakteriserar som "das distanzierte Weltverständnis", består av ett markerat inslag av johanneiska utsagor av typen "i världen men inte av världen". "Den primärt negativa aspekten" är emellertid även under denna period — Nachfolge-parentesen, frestas man säga — inte sällan en konstruktion, som varit möjlig, endast därför att det bibelteologiska underlaget för Bonhoeffers framställning inte i tillräckligt hög grad beaktas. Följande citat skall exemplifiera "die Hinführung zur 'Nachfolge'": "Christus wird Herr sein über die Erde, die ihn verworfen hat und von der er erstanden ist" (GS, IV, s. 185). Feil gör denna kommentar: "Sehr merkwürdig ist in dieser Aussage die Präposition 'von', die vermuten lässt, die Auferstehung sei eine Distanzierung von der Welt" (s. 273). Saken är inte märkvärdigare än att Bonhoeffer av allt att döma syftar på Job 19: 25 i Luthers översättning: "er wird mich hernach aus der Erde auferwecken". Det kan tilläggas, att Vulgata har de terra surrecturus — "von der Erde auferstehen" (Augustin Arndt, Biblia Sacra, 5. Aufl., 1910).

I Nachfolge finns ett avsnitt, av Feil anført i en not (not 55 s. 281 f.) som exempel på den avsöndring från världen, vilken här skulle förespråkas: "Weil die Gemeinde die von Gott selbst die auf dieser Erde gegründete Stadt auf dem Berge — Polis (Mt 5,14) — ist, weil sie als solche Gottes versiegeltes Eigentum ist, darum gehört ihr 'politischer' Charakter unabdingbar zu ihrer Heiligung. Ihre 'politische Ethik' hat ihren einzigen Grund in ihrer Heiligung, dass Welt Welt sei und Gemeinde Gemeinde, und dass doch das Wort Gottes von der Gemeinde ausgehe über alle Welt als die Botschaft davon, dass die Erde und was darinnen ist, des Herrn ist; das ist der 'politische' Charakter der Gemeinde" (s. 254). Denna text är betydligt innehållsrigare än man vid första anblicken kunde tro. Allusionen på Gogartens bok Politische Ethik är uppenbar och avsnittet i dess helhet ett av många tecken på att Bonhoeffer vid denna tid arbetar med frågan om en nytolkning av Lu-

thers regementslära — i form av en "polemisk enhet", som det senare heter i Etiken (s. 212). Ett problem, som upptar honom i slutet av 30-talet, är den *samtida* lutherska teologins lag-, resp. evangeliebegrepp, som synes honom alltför trånga. I stället för den oäkta förbindelsen mellan moraliserande och religiös tematik måste enligt hans mening träda en "äkta åtskillnad och förbindelse av lag och evangelium", som inte avtrubbar lagens radikala krav och inte kringgärdar evangeliets gåva med villkor (jfr. E. Bethge, Dietrich Bonhoeffer, s. 645).

Feil sluter sig till att "die Dialektik von Evangelium und Gesetz" inte var central för Bonhoeffer: "als Zeichen dafür können wir werten, dass Bonhoeffer Barths Schrift über 'Evangelium und Gesetz' (— — —) nicht weiter benutzt hat" (s. 334 not 35). I själva verket har Bonhoeffer ägnat särskild uppmärksamhet åt den genom Barth uppkomna frågan om rangordningen evangelium—lag och visat, att saken gäller något annat och mer än att placera två kända storheter i första, resp. andra rummet (Ethik, s. 335). Den dialektik, som det här är fråga om, synes vara i hög grad besläktad med den rörlighet, som präglar Luthers tänkande, och som Gustaf Wingren ofta påmint om alltifrån "Luthers lära om kallelsten". Samma rörlighet karakteriserar för övrigt också Bonhoeffers inställning till Barths överordnande av andra artikeln över den första. De tre artiklarna är för Bonhoeffer snarast växlande infallsvinklar på den enhetliga frälsningsgärningen. Kritiken av en isolerad "förstaartikelstro" driver aldrig Bonhoeffer att exklusivt knyta Kristus till andra artikeln. Utsgan att Kristus är "lagens Herre" kan exempelvis inte subordineras under andra artikeln. Bonhoeffers behandling av *usus primus* och *iustitia civilis* visar, att "die Dialektik von Evangelium und Gesetz" verkligen är "central" för Bonhoeffer. Att Kristus är "lagens Herre", och att *usus primus* och *iustitia civilis* således är till "för Kristi skull" (Ethik, s. 346), är genuint lutherskt tänkt. Också för Luther är *iustitia civilis*, ehuru per se vitiosa, uttryck för Kristi rättfärdighet. Hela skapelsen hör ju Kristus till.

Vad man saknar i Feils eljest mycket kunniga framställning är det lutherska inslaget i Bonhoeffers teologi. Denna blinda fläck förvånar inte — Feil är ju ingalunda ensam om den. Han har tvärtom tydligare än andra sett, vilken betydelsefull roll en distinktion från den lutherska traditionen spelar för Bonhoeffer:

fides directa — fides reflexa ("Die Unterscheidung von actus directus und actus reflexus ist also eine ausdrücklich in der Formulierung vorhandene Begrifflichkeit, die bei Bonhoeffer von 'Akt und Sein' bis 'Widerstand und Ergebung' nachweisbar ist. Darüber hinaus kehrt sie implizit an wichtigen Stellen seines Werkes wieder. Wir legen wohl keinen zu starken Akzent auf sie, wenn wir sagen, dass sie zugleich auch im Zentrum seiner Theologie steht". S. 85). Denna distinktion förekommer emellertid inte såsom en egenomlig luthersk Fremdkörper i en åskådning, präglad av ett "Versuch einer Dialektik von liberaler und 'dialektischer' Theologie" (s. 321). Många utsagor av Bonhoeffer gör det naturligt, att man uppmärksammar hans ställningstaganden till de båda nämnda riktningarna. Men om de upphöjs till att vara det referenssystem, i vilket hans teologi skall inpassas, faller många grundväsentliga inslag i den ur blickfältet. Feil skriver följande om Bonhoeffers originalitet: "Wenn man bei Bonhoeffer nach einer spezifischen Originalität such, so ist sie in der Richtung zu finden, dass er sich von Karl Barth hat inspirieren lassen und von daher die positiven Anliegen des 19. Jahrhunderts aufgenommen hat" (s. 398, jfr. s. 15). Hans originalitet blir inte mindre, om man tillägger, att han under dessa strävanden inte förlorade den kompassriktning ur sikte, som angavs av "den Gud, som Luther återupptäckte" (GS, IV, s. 140).

Benkt-Erik Benktson

Lars Eckerdal: *Skriftermål som nattvardsbere-delse. Allmänt skriftermål i svenska kyrkans gudstjänstliv från 1811 års till 1942 års kyrkohandbok. Diss. Bibliotheca theologiae practicae. 23. Gleerup. Lund 1970. 440 s.*

Undersökningar om enhetskyrkan och dess upplösning under 1800-talet har under senaste årtionden varit många inom den historiska teologin i Sverige. I synnerhet har intresset riktats mot de faktorer, som sprängde den tidigare enheten. Så har t.ex. i ett flertal undersökningar frågan om nattvardssed och nattvardsfrekvens behandlats ingående. En följd av denna koncentration på vissa problem inom 1800-talets kyrkohistoria har bl.a. blivit, att utvecklingen inom Svenska kyrkan under 1900-talet kommit mer i skymundan.



Från en liturgihistorisk utgångspunkt har Lars Eckerdal i sin gradualavhandling om skriftermål som nattvardsberedelse velat i ett längre tidsperspektiv belysa, hur Svenska kyrkan sökt angripa och bearbeta de problem, som gudstjänstlivets utveckling ställde. I stället för att följa nedbrytningsprocessen har han riktat uppmärksamheten mot hur Svenska kyrkan sökte positivt bemästra de nya problem, som utvecklingen aktualiserade. Uppbyggnaden står i centrum i stället för sönderfallet. Tidsperspektivet blir därmed från enhetskyrkans kyrkolag och kyrkohandbok till 1942 års HB, från slutet av 1600-talet till mitten av 1900-talet. Tidsperspektivet är anmärkningsvärt långt och källmaterialet närmast oöver-skådligt.

Frågan om det nattvardsberedande skriftermålet är enligt Eckerdal inte endast en bland andra diskuterade frågor under de sista ett-hundra femtio årens kyrkodebatt utan fastmer diskussionens brännpunkt. I denna fråga konfronterades på ett frappant sätt liturgiska ideal med praktiska behov, förnyelseprogram med lokalförsamlingarnas sed. Frågan om den liturgiska utformningen av det nattvardsberedande skriftermålet insattes därför hela tiden i den allmänna kyrkopolitiska diskussionen och utvecklingen och konfronteras med den praxis, som utvecklades i församlingarna. Hela tiden riktas också uppmärksamheten mot hur olika dogmatiska uppfattningar bestämmer utvecklingen av konkreta ritual, hur lära och liturgi hänger samman. Framställningen har därmed svällt i omfång och kan också läsas som en skildring och analys av Svenska kyrkans utveckling från 1800-talets början till nutiden, belyst utifrån frågan om det nattvardsberedande skriftermålet. I såväl text som noter ges en mängd uppslag till vidare specialforskning i skilda frågor.

Eckerdal tar sin utgångspunkt i kyrkolagen 1686 kap. 8 Om allmänt skriftermål och konstaterar, att sambandet mellan skriftermål och nattvardsgång var synnerligen intimt. Skriftermålet var allmänt i den meningen, att det var avsett för alla nattvardsberättigade. Det betraktades som ett brott att gå oskriftad till nattvardsbordet. Beredelsen var en offentlig akt och utgjorde ett väsentligt led i församlingens nattvardsfirande. Synen på och utvecklingen av detta nattvardsberedande skriftermål har författaren därefter följt under nära tre århundraden.

I avhandlingens första avdelning behandlas detta nattvardsberedande skriftermål under

enhetskyrkans tid, från KL 1686 och HB 1693 fram till omkring 1860. Under 1700-talet kom skriftermålet att i praxis utgestaltas olika och lämpas efter omständigheterna, beroende av att fastställt liturgiskt ritual saknades i HB 1693. I regel torde dock HB:s ritual för sjuk-kommunionberedelse ha följts, dock med många variationer.

Därefter följer författaren förarbetena till HB 1811 samt skriftermålsdebatten på 1850-talet. I denna debatt gällde frågan å ena sidan villkorlig-ovillkorlig absolution, å andra sidan allmänt-enskilt skriftermål. Problemen konkretiserades i 1850-talets arbete med revision av HB. Frågan om skriftermålet kom att utgöra revisionens verkliga problem och drogs därmed in i 1850-talets teologiska och kyrkopolitiska motsättningar med i huvudsak å ena sidan E. G. Bring och å andra sidan J. H. Thomander. Som fakultetsopponenten P.-O. Åhrén framhållit i sin recension i Kyrkohistorisk årsskrift 1970 s. 260 ff utgör Eckerdals framställning och analys av 1850-talets debatt ett utomordentligt exempel på hur en liturgihistorisk undersökning kan bli något vida mer än ett registrerande av skillnader i liturgiska formulär. Framställningen visar på ett utomordentligt sätt hur dogmatiska uppfattningar bestämmer utformningen av konkreta ritual och borde vara en uppfordran till svensk systematisk teologi att mer än som hittills skett genomarbete den dogmatiska och teologiska utvecklingen i Sverige under 1800-talet. Eckerdals undersökning torde kunna ge fruktbara uppslag här till.

Förutom att författaren analyserar de teologiska förutsättningarna och de religionspolitiska sammanhangen skildrar han även utvecklingen i praxis ute i lokalförsamlingarna, den praxis, som utgjorde den självklara bakgrunden till den mer principiellt inriktade debatten.

Avhandlingens andra huvudavdelning bär rubriken "Från obligatoriskt till frivilligt skriftermålsdeltagande" och speglar den utveckling, som ledde till att kravet på deltagande i skriftermålet för dem som ämnade delta i nattvardsgången upphävdes 1916. I stället för tvång och spärrar i form av obligatorisk handledning kom nu självavdraspekten i skriftermålsdebatten att accentueras allt starkare. För den enskilde kyrkomedlemmen avlöstes enhetskyrkans obligatorium av folkkyrkans erbjudande av självavdr. För kyrkan kvarstod förpliktelsen att anordna skriftermål, för kyrkomedlemmen däremot var det ej längre ett

obligatorium att deltaga i skriftermålet.

För debatten under 1900-talet, som skildras i avhandlingens tredje huvudavdelning, som bär rubriken "Gå till skrift eller gå till nattvard", var framför allt två faktorer avgörande; dels den Svenska kyrkans nya situation efter sekelskiftet med alltmer vidgade internationella kontakter, dels en ny syn på nattvarden och dess ställning. Båda aspekterna hör självklart samman och samverkade till liturgiska förnyelsesträvanden också i skriftermålsfrågan.

Mycket ingående behandlar Eckerdal i kapitlen sju och åtta Svenska kyrkans nya utgångsläge i det nya århundradet. Framställningen har här svällt ut att omfatta ett femtiotal sidor med en bred skildring av utvecklingen och med en mängd uppslag till nya undersökningar i olika specialfrågor. Särskilt intresse hyser författaren för de nya kontakterna med anglosachsiskt kyrkoliv och för vad dessa betydde för utvecklingen i Sverige i olika frågor. Den tidigare något ensidiga inriktningen mot den tyska teologin och kyrkolivets utgestaltung i Tyskland bröts. De nya engelska kontakterna kom att få den största betydelse, inte minst för den liturgiska utvecklingen. Också missionens expansion bidrog att öka kontakterna på det internationella planet, vilka ytterligare utvecklades genom de nya ekumeniska strävandena. Allt detta bidrog till att häva den Svenska kyrkans nationella isolering. De internationella kontakterna kom att få avgörande betydelse inte endast för den teologiska och kyrkliga utvecklingen i stort i Sverige utan därmed också för den liturgiska utvecklingen, inklusive synen på nattvarden och dess ställning.

Skriftermålsdebatten kom i den nya situationen med dess strävan att förnya nattvardslivet i ett nytt läge. I stora delar av landet övergavs nattvardsbordet i allt större utsträckning. Detta sammanhänge i sin tur med den gudstjänstlivets kris överhuvud, som blev allt tydligare från 1900-talets första decennier. Från kyrkans sida höjdes kravet allt starkare på förnyelse av gudstjänstlivet. I detta sammanhang insätter Eckerdal den framväxande liturgiska förnyelsen.

I den nya situationen kom skriftermålet att bli ett stort problem såväl i debatt som i praxis. En bärande idé för nattvardslivets förnyelse blev redan på ett tidigt stadium, att församlingen eller "församlingskärnan" skulle återupptäcka sakramentet genom nattvardssjälvvård i predikan och under visning men också genom ett nattvardsfirande "mitt i gudstjänst-

livet". Följaktligen kom stark kritik att riktas mot den alltmer frekventa skriftermålsmässan. I stället borde nattvarden firas i högmässan. I detta sammanhang anknöt man allt tydligare till anglikanskt gudstjänstliv. Därmed intensifierades ånyo debatten om skriftermålets berättigande som nattvardsberedelse. Om skriftermålet skulle infogas i högmässan måste högmässoritualen förändras. Det långdragna arbetet fram till HB 1942 kunde börja.

I avhandlingens fyra sista kapitel följer Eckerdal i en mycket omfattande och detaljerad framställning (ca 150 s.) de komplicerade sammanhang i vilka den nya synen på skriftermål och nattvard växte fram och vilka liturgiska strävanden, som så småningom resulterade i HB 1942. Vad som gäller för avhandlingen i dess helhet men för dessa kapitel i synnerhet är, att författaren ej nöjer sig med att följa källmaterialet i dess mer "offentliga" utgestaltung i form av protokoll från kyrkomöten m.m. Genom flitigt utnyttjande av ett mycket omfattande brevmaterial och av andra otryckta källor har Eckerdal på ett förnämligt sätt kunnat följa de motiv och liturgiska strävanden, som stundom endast skymtar i kyrkopolitiskt komplicerade situationer. Även det kyrkopolitiska spelet bakom kulisserna blottlägges med hjälp av detta källmaterial, omsorgsfullt uppspåret och skickligt analyserat.

Debatten om skriftermålet intensifierades kraftigt under 1920-talet i och med den år 1925 tillsatta kyrkohandbokskommittén. I centrum av debatten stod främst Söderblom, Brilioth och Stadener, där den sistnämnde drev linjen, att idealet borde vara en nattvardsgudstjänst utan perikopbunden predikan. Varje gudstjänst skulle ha sitt eget tema; predikogudstjänster sitt, nattvardsgudstjänster sitt. Ur denna syn uppstod Stadeners eget ritulförslag. För Söderblom och Brilioth däremot framstod högmässa med nattvard som gudstjänstens huvudform. Det nattvardsberedande skriftermålet hade för dem ej samma intresse.

Det förslag som slutligen kom att antagas, gav rum för den nya möjligheten, att skriftermålet infogades i högmässan. Lundabiskopen Edvard Rodhe synes ha varit den som slutgiltigt drev utvecklingen därhän. År 1927 blev det officiellt möjligt att infoga skriftermålet i högmässan och 1933 stadfästes ritual här till.

I avhandlingens avslutande tjuugu sidor behandlar Eckerdal under rubriken "Från frivilligt till allmänt skriftermålsdeltagande" utvecklingen fram till HB 1942 inte endast i fråga om kommittéarbete och kyrkomötesdebatt

utan även i praxis, vad beträffar det senare ända fram till 1960-talets slut. Den gamla serien akter i den obligatoriska nattvardsbere- delsen kom på kort tid att smälta samman till en enda gudstjänst: högmässa med infogat skriftermål och nattvardsgång eller en särskild nattvardsgudstjänst. Skriftermålet blev en allt kortare inledning. Därmed har Eckerdal avslu- tat sin framställning, omfattande tre århund- raden, från enhetskyrka till folkkyrka, från 1600-tal till 1960-tal, från obligatoriskt till fri- villigt till allmänt skriftermålsdeltagande.

Som redan nämnts bygger Eckerdals givande undersökning på ett mycket omfattande både tryckt och otryckt källmaterial, vilket analyse- rats med klar blick för olika teologiska grund- syner och dogmatiska uppfattningar och för dessas utgestaltning i konkreta ritual. Klart framträder också den liturgiska utvecklingens samband med praxis i kyrkolivet. Därtill kom- mer, att författaren visat ett stort intresse för och förmåga att med hjälp av "icke-officiellt" källmaterial tränga in i de olika kommittéer- nas arbete och i detalj kunnat rekonstruera deras tillvägagångssätt och överväganden och därmed även kunnat insätta dem i deras kyr- kopolitiska sammanhang. Att Eckerdal både under avhandlingens utarbetande men i syn- nerhet under den tid som därefter förflutit själv engagerats i såväl kyrkomötet som i bön- boks- och handbokskommittéernas arbeten är med de utgångspunkter han redovisat i sin av- handling och med den skicklighet han i denna visat sig besitta att arbeta med kyrkliga kom- mittéers verksamhet inte ägnat att förvåna.

*Ingmar Brohed*

Ingmar Brohed: *Stat — religion — kyrka. Ett problemkomplex i svensk akademisk undervis- ning under 1700-talet. Akademisk avhandling i Lund, Rättshistoriskt bibliotek 22, Nordiska bokhandeln, Stockholm 1973, 381 s.*

Ingmar Broheds avhandling för teologie dok- torsgraden vid Lunds universitet ingår i serien Rättshistoriskt bibliotek. Redan detta förhål- lande antyder dess tvärvetenskapliga inrik- ning och intresse. Avhandlingen behandlar den svenska akademiska undervisningen under 1700-talet vad gäller problemkomplexet stat— religion—kyrka. Brohed visar hur den nyare naturrättens doktriner spelar en avgörande roll i undervisningen inte bara i den teologiska

utan även i den juridiska och den filosofiska fakulteten.

Genom att ur arkivens gömmor lyfta fram och tolka en mängd tidigare obearbetat käll- material såsom disserterationer, manuskript till och anteckningar från föreläsningar m.m. ger Brohed en profilerad bild av den undervisning om stat—religion—kyrka som snart sagt alla den tidens svenska ämbetsmän fick del av och tog intryck av. I denna undervisning framstår de naturrättsligt begrundade övervägandena om nödvändigheten av enhet i religionen inga- lunda som uttryck för kyrkliga och teologiska särintressen utan i ställen som förbundna med den härskande politiska grunddoktrinen under perioden.

Brohed både börjar och avslutar sin avhand- ling med att knyta an till dagens problemläge: Både nu idag och under 1700-talet finns det enligt honom två huvudlinjer att ta hänsyn till och hålla isär — nämligen för det första sta- tens förhållande till religionen i allmänhet och för det andra statens förhållande till bestämda trossamfund. Utan att på något sätt provoce- ras därtill av Brohed kan jag som nutida lä- sare nästan inte undgå att komma till att ty- ka, att de med de två huvudlinjerna förknip- pade problemen inte så sällan blev betydligt bättre genomarbetade och klarare formulerade med hjälp av 1700-talets — spekulativa — nat- urrättsliga mönster än de blir idag. — Själv vill jag gärna betyga, att jag tycker mig bättre förstå inte bara 1700-talets utan även dagens problemläge efter att ha arbetat med Broheds strikt historiskt inriktade framställning.

De förslag till samhällelig praxis vad gäller relationerna stat—religion—kyrka som de na- turrättsligt orienterade svenska universitetslä- rarna presenterade i sin undervisning synes däremot dagens läsare vara mindre givande som inlägg i vår aktuella debattsituation. Så- lunda ter sig t.ex. den redan under reforma- tionstiden aktuella idéen att rädsla samvets- och trosfriheten genom att tilldela den enskil- de rätt att själv hysa kätterska åsikter, om han bara inte sprider dem till andra, som föga övertygande. Förklaringen till den naturrätts- liga doktrinen relativa ofruktbarhet vad gäller praxis vid denna tid är naturligtvis att gällande lagar och förordningar inte minst under den s.k. frihetstiden drog upp ofta mycket snäva ramar för vad som fick göras och sägas vid akademierna och på det sättet lade effektiva hinder i vägen för djärvare förslag och nyan- satsar. Det skulle ju i själva verket — som Brohed påpekar i sin avslutande sammanfatt-

ning och utblick — dröja ända till mitten av 1800-talet innan den kritiska och konstruktiva kraften i den nyare naturrätten skulle få tillfälle att göra sig gällande på allvar i svensk samhällelig praxis. — I de t.s.k. myrdalska förslaget till nyordning av relationerna mellan samhälle och trossamfund återfinns enligt Brohed många av de grundläggande naturrättsliga idéerna.

Den vid de svenska akademierna under 1700-talet docerade naturrätten ter sig i Broheds analyser och jämförelser som på det hela taget helt beroende av utländska källor. Något verkligt originellt och nationellt svenskt bidrag till doktrinen tycks man inte ha kommit med. Inte minst synes Samuel Pufendorfs skrifter och tankegångar ha spelat en dominerande roll. (Just Pufendorf var ju visserligen under många år i svensk tjänst — bl.a. som Lunds universitets förste professor i naturrätt — men får dock sägas höra hemma i kontinental tradition.) Läsaren skulle rentav — på grundval av vad han fått lära sig i Broheds framställning — kunna fråga denne, om det inte skulle ha varit möjligt att få fram detta beroende av Pufendorf i själva dispositionen av avhandlingen mera än som nu är fallet.

Mot bakgrund av den ”religiösa” och ”teokratiska” ortodoxien och i relief mot den efterföljande tidens dels organiska dels positivistiska tolkning av staten och kyrkan framstår den ”sekulariserade” naturrätten som i grunden enhetlig och uppbyggd på ett relativt litet antal tämligen enkla element i olika kombinationer. Detta hindrar emellertid inte att dessa kombinationer kan leda till också sådana förändringar av doktrinen som är av principiell vikt. Brohed beskriver dessa förändringar på grundval av en synnerligen övertygande och skickligt genomförd dokumentation. Sålunda kommer t.ex. religionens och kristendomens roll som sammanhållande band i staten att begrundas på olika sätt under periodens början och slut.

Broheds avhandling ingår i en fin forsknings-tradition. Han knyter själv uttalat an till studier av Carl-Edvard Normann och Bertil Rehnberg. Kanske skulle han därvid ha kunnat ytterligare både fixera vad han t.ex. i fråga om termer och begreppsapparat hämtat ur denna tradition och skarpere ha profilerat sin egen insats. För den läsare som själv står i denna tradition är detta självfallet inte av nöden. Han ser ändå genast vad som är nytt och originellt. För den s.k. ”bildade läsaren” som jag i detta sammanhang anser mig represen-

tera skulle däremot ett sådant förfaringsätt ha gjort denna mitt i sin överflödande lärdom och materialrikedom lättlästa avhandling ännu mera upplysande.

Dessa fromma önskemål tar jag mig friheten att här framföra egentligen inte så mycket med tanke på Broheds avhandling som med sikte på kommande arbeten. Redan ett enkelt register med hänvisningar till i boken förekommande och diskuterade forskare skulle ge den oinvigde ledning. Så skulle det inte minst inom teologien nödvändiga samarbetet mellan olika deldiscipliner kunna ytterligare underlättas och fördjupas.

För en detaljerad genomgång av Ingmar Broheds avhandling har jag glädjen att kunna hänvisa till en kommande utförlig recension av docent Bertil Rehnberg — fakultetsopponent vid disputationen — i *Kyrkohistorisk Årsskrift* 1974.

Lars-Olle Armgard

S. A. Forsius: *Någhra nya psalmers, loffsångers och andeliche wijsors thoner. Sign. T s (2) i Herzog-August-Bibliothek, Wolfenbüttel, utgiven jämte en koralhistorisk undersökning, S. A. Forsius' koralhäfte och dess melodier, av T. I. Haapalainen. 18+18 sidor. Institutionen för praktisk teologi vid Åbo Akademi, Åbo 1973.*

Sigfrid Aron Forsius, som levde vid tiden omkring 1550 till 1624, blev efter skiftande öden, bl.a. som professor i Uppsala och en kort tid som präst i Stockholm, under sina allra sista år kyrkoherde i Ekenäs i sydvästra Finland, mellan Åbo och Helsingfors. Han var en orolig ande och samtidigt en märklig och intressant man samt en mångfrestande forskare efter sin tids mönster. Hans namn har även förknippats med en som psalmbok historisk källa betydelsefull samling, en psalmbok i mycket litet format, vars enda kända exemplar, i Kungliga biblioteket i Stockholm, är defekt. Att Forsius är dess upphovsman är en allmänt accepterad teori men är ej bevisat. Den saknar ett stort antal blad, bland annat också titelbladet. Samlingen antas emellertid ha hetat ”Andelige psalmer och wijsor”, detta med anledning av att dessa ord förekommer som rubriker över sidorna. Vidare har man antagit, i överensstämmelse med en gammal anteckning på detta stockholmsexemplar, att psalmboken har ut-

givits i Stockholm 1614 eller enligt Collijn omkring 1614.

T. I. Haapalainen har nu i faksimil utgivit ett litet koralhäfte, som nyligen har påträffats i ett tyskt bibliotek. Utgåvan innehåller också kommenterande text med undersökning av de olika här förekommande melodiernas ursprung samt dessutom förteckning av källor och litteratur, varibland även otryckta finländska, svenska och tyska källor. Häftet, som påträffades sammanbundet med fyra samtida svenskspråkiga böcker, härrör från Forsius, som har undertecknat förordet. Det är utgivet i Stockholm utan angivande av år. På titelbladet hänvisas till "then lille psalmboken, som nw är tryckt anno 1608". Denna var enligt förordet en ny och utvidgad upplaga av en föregående psalmbok. Melodierna i det nu påträffade koralhäftet, vilka av Forsius förutsattes kunna vara mindre kända, ansluter sig sålunda till texter i denna senare upplaga av vad som kallas den lilla psalmboken. Det lilla nu i faksimil utgivna häftet är, framhåller Haapalainen, den äldsta tryckta nordiska koralboken från 1600-talet. Författaren räknar med den möjligheten, att den lilla psalmboken från 1608 kan vara identisk med den psalmbok i Kungliga biblioteket, som har förknippats med Forsius. Denna kan då inte bära årtal 1614 utan måste vara utgiven senast 1608. Är åter årtal 1614 det riktiga, så är det alltså fråga om en senare samling än titelbladets "then lille psalmboken".

Haapalainen citerar också en nyligen publicerad undersökning, enligt vilken detta psalmboksfragment i Stockholm verkligen är tryckt 1614, men inte i Stockholm utan i Lübeck. Enligt Beckman är samma exemplar tryckt i Stockholm 1614 av Ignatius Meurer. Källan för denna uppgift anges inte, något som är sällsynt hos Beckman, men hans uppgift om boktryckaren kan hänga samman med årtal 1614. Ignatius Meurer övertog dock genom giftermål ett eget boktryckeri redan 1613 efter att sedan 1610 ha varit anställd hos den firma, Gutterwitz, som tryckte koralhäftet, och han utgav en motsvarande men till innehållet betydligt utvidgad psalmbok i samma lilla format 1626.

Den nu utgivna lilla samlingen har sitt särskilda intresse ifråga om de elva melodier, som här publiceras. Förordet innehåller även intressanta notiser om Forsius textbehandling enligt nya principer. Då det stockholmsexemplar som daterats till 1614 saknar vissa partier, kan texterna i koralhäftet inte alltid beläggas här. Haapalainen ställer också frågan, när detta för forskningen betydelsefulla koralhäfte är tryckt, och anser att detta har skett möjligen 1608 och i varje fall senast 1613. Utgåvan av Forsius koralhäfte och den därtill fogade undersökningen är sålunda ett bidrag som också aktualiserar nya frågor om Forsius psalmdiktning.

*Allan Arvastson*

## Faith and Order — Accra 1974

Kyrkornas världsråds internationella Faith and Order-kommission, som senast möttes i Louvain 1971 (se denna tidskrift 1971, s. 140 ff) och som dras samman med tre års intervall, har den 22 juli—5 augusti detta år ånyo sammanträtt. För första gången i Faith and Order-rörelsens historia ägde sammanträdet rum i Afrika och platsen utgjordes av för ändamålet utmärkta lokaler vid University of Ghana i Legon utanför Ghanas huvudstad Accra. Från Sverige deltog lektor Torsten Bergsten, teol. dr Biörn Fjärstedt (som ersättare för professor Harald Riesenfeld) och undertecknad.

I många avseenden präglades detta kommissionsmöte av den för de flesta nya miljön. En ovanligt stor del av de ca 145 deltagarna (av vilka ca 120 utgjorde röstberättigade medlemmar av kommissionen) var afrikaner, som för en gångs skull inte hindrades av de annars oöverstigligena reseutgifterna till Europa. Gudstjänstlivet präglades av att kyrkor i Ghana stod för de flesta av de gudstjänster som ingick i programmet. Så leddes den avslutande nattvardsgudstjänsten av representanter för de sju kyrkor, som efter sexton års förhandlingar 1972 lagt fram ett konkret och detaljerat förslag till ett samgående i en "Church of Christ in Ghana" (i denna grupp ingår förutom anglikaner, två metodistkyrkor, två presbyterianska kyrkor och mennoniter även en liten luthersk kyrka, säreget nog med Missouri-synoden som "mother church"). På prästutbildningens område har samarbetet redan drivits långt, något som kunde konstateras vid ett besök vid en för en rad kyrkor gemensam utbildningsanstalt. En av söndagarna ägnades helt åt att deltagarna i grupper på två eller tre besökte församlingar på olika håll i Ghana för att ta del i deras gudstjänster och besöka afrikanska hem. För min egen del (en presbyteriansk församling inne i Accra) blev det en oförglömlig upplevelse av de språkproblem, som vi normalt inte har någon föreställning

om (allt i denna gudstjänst måste tolkas till tre helt olika stamspråk), och av hur västerländska traditioner kan prägla en församling i en miljö, där dessa traditioner egentligen är något helt främmande. Den verkligt avgörande skiljelinjen mellan olika kristna grupper i Ghana går efter allt att döma inte mellan de ovan exemplifierade och importerade konfessionerna utan mellan dessa s.k. "orthodox churches" å ena sidan och å den andra den brokiga floran av oberoende "spiritual churches", där man ohämmat använder afrikanska uttrycksformer. Man finner en tragisk klyvning mellan "västerländskt" (som i varje fall av den äldre generationen tycks uppfattas som det specifikt "kristna") och "afrikanskt". En kväll leddes en gudstjänst på kommissionens program av en sådan "spiritual church", med en säregen blandning av trummor, dans, tungomålstal, vittnesbörd och en förkunnelse som direkt kunde ha hämtats från pingstväckelsens genombrottsår här hemma.

Kommissionens arbete fördelades på två huvuduppgifter. Den första, för vars genomförande deltagarna fördelades på tio sektioner, var att bearbeta de hittills föreliggande resultaten av det stora studieprojekt, som initierades i Louvain 1971, "Giving account of the hope that is in us" (1 Petr. 3, 15). Avsikten var att sikta fram emot ett tvärs igenom alla olikheter i fråga om situation och kulturmiljö gående försök att nå fram till ett gemensamt uttryck för evangeliets centrala innehåll. Förslaget hade mött ett ovanligt livligt gensvar — mer än 50 studiegrupper från alla kontinenter har redan levererat ett mångskiftande material, av vilket en 219 sidor omfattande dokumentsamling sammanställts för delegaternas prövning. Materialet kommer från grupper av högst olika slag, sådana som mera officiellt representerar kyrkor, sådana som haft ekumenisk sammansättning och sådana som bara representerar sig själva. Här möter texter som växt fram i en speciell miljö,

texter av bekännelsekaraktär, liturgiska texter, dokument präglade av sociala och politiska konfliktsituationer — snarare än att vara uttryck för något gemensamt förmedlar de intrycket av djuggående olikheter och en till synes oöverbyggbar pluralism. Frågan efter kriterierna för vad som i denna mångfald kunde vara ett gemensamt uttryck för den kristna trons centrum blev brännande i alla sektioner men fördes väl knappast närmare en av alla omfattad lösning. Relationen mellan det kristna hoppet och andra framtidsförväntningar av olika kulörer bestämdes av representanter för kyrkorna i Östeuropa på ett helt annat sätt än av dem som kom från Latinamerika. Och afrikaner och asiater undervisade tålmodigt häpna européer och amerikaner om att det som de senare såg som omistligt kanske bara hörde till de av den västerländska kulturtraditionen bestämda utanverken. I denna utomordentligt intressanta dialog mellan i första hand afrikanska teologer (av vilka flera av de mest självständiga och originella kom från den romersk-katolska kyrkan) och de "gamla" kyrkornas representanter var det denna gång otvetydigt de förra som var de givande och de senare som fick ta emot. Mitt förblivande intryck är att den frigörelse från västerländska tankemönster som möter hos afrikanska teologer utgör ett ytterst hälsosamt memento till mycket som vi tagit för givet och att den i framtiden genom sin omedelbara förknippning mellan bibeltextens innehåll och afrikansk livstolkning kommer att utgöra ett modellbildande incitament till förnyelse långt utöver den egna kontinenten. Kommissionen beslöt att material från detta studiearbete skulle kanaliseras till Kyrkornas världsråds kommande femte generalförsamling med särskild adress till den sektion som där skall behandla temat "Att bekänna Kristus i dag".

Kommissionens andra stora huvuduppgift utgjordes av den traditionella översynen av Faith and Order's studieprogram. Från detta kan antecknas, att det en gång så stort upplagda studieprojektet "Kyrkans enhet — mänsklighetens enhet" nu betraktades som slutfört och att dess resultat skulle publiceras i bokform och dessutom föras vidare i ett vidgat samarbete mellan kommissionen och andra arbetsgrenar inom världsrådet, i första hand "The Program to Combat Racism" och "Dialogues with Living Faiths and Ideologies". Ett på detta studieprojekt byggt "budskap" till den femte generalförsamlingen mötte åtskillig kritik och kunde först efter grundlig omarbet-

ning antagas.

Den klassiska Faith and Order-frågan om kyrkans enhet togs mot bakgrund av en rad förarbeten upp i ett av en särskild arbetsgrupp sammanställt och med betydligt större bifall mött dokument med rubriken "The Unity of the Church—the Goal and the Way". I centrum för detta står en diskussion om relationen mellan den gamla termen "organic unity" och det med bakgrund i Uppsala 68 i Louvain inaugurerade begreppet "conciliarity" som antydning om vad målet för enhetssträvandena skulle kunna innebära. Som bidrag till den femte generalförsamlingen torde denna text bli betydligt mera givande än den förut nämnda. Meningsbrytningarna kring temat kan illustreras med en fråga från en ortodox teolog i plenardiskussionen: "är kyrkan en sakramental verklighet som också 'har' institutioner — eller är kyrkan en institution som också 'har' sakrament?" — här gick en skiljelinje mellan å ena sidan ortodoxa och lutheraner och å den andra kyrkosamfund i den reformerta traditionen och den romersk-katolska kyrkan (den senare är ju sedan 1971 officiellt representerad i Faith and Order-kommissionen, som sedan gammalt är öppen för representation också från kyrkor som ej är medlemmar i Kyrkornas världsråd).

Den anmärkningsvärda samstämmighet, som under Faith and Order-kommissionens arbete uppnåtts i fråga om dopets och nattvardens innebörd, kommer till uttryck i ett i Accra färdigställt konsensus-dokument, som nu skall publiceras och sändas till medlemskyrkorna för studium och åtgärder. Ett liknande dokument om kyrkans ämbete, som före kommissionsmötet förelåg i utkast, blev föremål för en genomgripande omarbetning och kunde — till somligas besvikelse — ej uppnå samma status som konsensustexten om dop och nattvard. Här återstår alltför många oklara punkter för att det skall kunna bli tal om någon "konsensus" — arbetet måste gå vidare. I det sammanhanget visade sig frågan om kvinnors tillträde till kyrkans ämbete på nytt vara högst inflammatorisk — problemet kopplades tillfälligt bort ur ämbetsdiskussionen genom att hänföras till fortsatt bearbetning i samband med ett planerat nytt studieämne, "Community of Men and Women in the Church". Här skall man bl.a. också arbeta med frågan om den av flera kvinnliga medlemmar av kommissionen kraftigt påtalade "manliga" vokabulären i den kristna traditionen.

Till de "nya" studieämnena hör ett med

gammal tradition i Faith and Order-sammanhang, "gudstjänsten". Det föreslogs redan i Louvain 1971, men hade på grund av bristande personella och finansiella resurser fått stå tillbaka. Det skall nu särskilt inriktas på att samla material och erfarenheter från det överallt i kyrkorna pågående reformarbetet mot bakgrund av det likaså generellt mötande talet om en "gudstjänstens kris". Ett annat ämne, som däremot verkligen är "nytt" i den meningen att det inte tidigare bearbetats inom Faith and Order är frågan om hur man inom kyrkorna fattar avgöranden i lärofrågor. Praktiskt och konkret är detta ett problem som inte bara möter i den romersk-katolska kyrkan (en förmodan som den preliminära rubriken "The Authoritative Teaching Office" kanske skulle kunna förleda till) utan i varje kyrka som måste ta ställning, också där det ej finns några fasta hållpunkter i dess tradition. Det finns intressanta förbindelseinjer mellan detta studieämne och det stora projektet om "the Hope" (som givetvis skall fullföljas och byggas ut.)

Till det för framtiden avgörande hör de nya riktlinjer för Faith and Order's konstitution, som antogs i Accra och nu går vidare för fastställande vid den femte generalförsamlingen. Här möter en rad ganska stora förändringar i förhållande till hittillsvarande ordning. Det nuvarande arbetsutskottet med särskild ordförande (kommissionens ordförande har hittills varit en annan person än arbetsutskottets

ordförande) avskaffas och dess funktioner övertas i viss mån av en "Standing Commission" med högst 30 ledamöter, som skall sammanträda minst en gång årligen. Dess ordförande blir också ordförande i "The Plenary Commission", som skall bestå av högst 120 ledamöter (inklusive de 30 från "Standing Commission") och som skall sammankallas minst en gång mellan varje generalförsamling. I realiteten kommer detta troligen att betyda att "Standing Commission" i fortsättningen i mycket övertar den nuvarande kommissionens roll, särskilt med hänsyn till att "Plenary Commission" — främst av ekonomiska skäl — i fortsättningen inte kan väntas sammanträda med de treårsintervaller som kännetecknat den nuvarande Faith and Order-kommissionens arbete.

Till sist skall den nya formuleringen av Faith and Order-kommissionens uppgift citeras: "The Aim of the Commission is to proclaim the oneness of the Church of Jesus Christ and to call the churches to the goal of visible unity in one eucharistic fellowship, expressed in worship and in common life in Christ, in order that the world may believe". Det är värt att observera att "målet" icke beskrivs i institutionella kategorier. Beskrivningen har liksom den sjunde artikeln i Augsburgska bekännelsen sitt centrum i det som kommer till uttryck i en gudstjänstfirande församling.

*Per Erik Persson*