

“Mitte des Evangeliums”—?

Om reformasjonens teologiske prinsipp som ökumenisk problem

AV INGE LÖNNING

Teologiens tillike kirkelige og vitenskapelige oppgave er — blant andre — å rokke ved vedtatte forestillinger og selvfølgelig sannheter i dens eget miljø. Helst ikke for straks å få plass til andre, som man i ferdig skikkelse bragte med seg til erstatning for de gamle, men for i første omgang å rette hele oppmerksomheten mot *grunnlaget* for de etablerte oppfatninger, kort: for å öve tradisjonskritikk. Det er en oppgave som pr. definisjon er polemisk, og lösningen vil med nödvendighet være kontroversiell. Det er denne oppgave den fölgende fremstilling vil söke å ta opp.

I

En ting kan vi slå fast umiddelbart og uten diskusjon: vår temaformulering er i seg selv et problem. Ved sitt spørsmålstejn vil den först av alt markere tilknytningen til det materiale som skal utgjöre det vesentlige aktuelle grunnlag for våre teologiske overveielser, studiedokumentet “Das Evangelium und die Kirche”, nylig fremlagt gjennom oppdragsgiverne, sekretariatet for kristen enhet i Vatikanet og Det lutherske Verdensforbund, av den teologkommisjon som ble nedsatt i 1967.¹ En nöckelstilling i dette dokument innehar hovedavsnittet D (pkt. 24—25) med overskriften “Mitte des Evangeliums und Hierarchie der Wahrheiten”. Avsnittets betydning fremgår av det forhold at stikkordene “evangeliets sentrum” og “sannhetenes hierarki” i dokumentet tjener som faststående betegnelser for henholdsvis den karakteristisk lutherske og den karakteristisk katolske tankemodell,² og at den forestilling om en mulig konvergens mellom

disse modeller som uttrykkes i avsnittet, langt på vei synes å bestemme strukturen i hele det stykke ökumenisk teologi som dokumentet selv utgjör.³ Det er knapt for sterkt sagt at såvel dokumentets teologiske egenverdi som dets bruksverdi i den videre

* Artikkelen gir i bearbeidet og noe forkortet form synspunkter fremlagt i gjesteforelesninger ved de teologiske fakulteter i Lund og Köbenhavn i mars og mai d.å.

¹ Dokumentet, gjerne kalt “Malta-rapporten” efter stedet for kommisjonens avsluttende sesjon i februar 1971, finnes i skandinavisk sammenheng avtrykt i *Ekumenisk Orientering, Faith and Order* nr. 3/1972, s. 2—21. En oversettelse av dokumentet med innholdskommentarer til de enkelte avsnitt i NTT nr. 2/3, 1973, s. 81—146.

² Dokumentet bruker selv uttrykkene “Gedanke einer Hierarchie der Wahrheiten” og “Begriff der Hierarchie der Wahrheiten” (i den forelöbige, interne rapport fra mötet i Zürich 1967 også “Idée der Hierarchie der Wahrheiten”). Den hermeneutiske funksjon beskrivelsen tilligger de to “tanker”, gjör det nærliggende å gjengi meningen med “tankemodell”.

³ Pkt. 25 slår fast at det under kommisjonens dröftelse (det siktes til dröftelsene under første sesjon i Zürich) kom til syne “en viss konvergens” mellom den katolske tanke om et sannhetenes hierarki og den lutherske forståelse av evangeliet ut fra et innholdsmessig sentrum. En nærmere beskrivelse av begrepet sannhetenes hierarki förei til konstateringen av at det ligger meget nær tanken om et evangeliets sentrum (“rückt . . . in unmittelbare Nähe zum Gedanken einer Mitte des Evangeliums”), hvilket i fortsettelsen nyanseres og modifiseres gjennom påpekning av den ulike aksentuering som fölger med den ene og den annen av de to nabo-tanker. — Med denne oppbygning synes pkt. 25 å gi et representativt bilde av det metodiske grep som ligger til grunn både for kommisjonens arbeid og den endelige utforming av kommisjonsrapporten.

utvikling av forholdet mellom de lutherske og den romersk-katolske kirke henger på den felles selvforståelse/hverandre-forståelse som er formulert i dette avsnitt.⁴

Med vårt spørsmålstejn markerer vi ønsket om en kritisk undersøkelse av aktuell selvforståelse i luthersk teologi. I sak har det rekkevidde langt ut over både dokumentet "Evangeliet og kirken" og andre, tilsvarende dokumenter fra dagens arbeide med teologisk ajourføring av forholdet til andre konfesjoner. Indirekte er det i de tosidige interkonfesjonelle studieprosjekter stadig *det* ökumeniske problem som er gjenstand for teologisk drøftelse og (eventuelt) gir resultatet livsnerve. I vår sammenheng innebærer det at undersøkelsen ikke kan abstraheres fra *den* teologihistoriske nær-kontekst som utviklingen av en ökumenisk teologi⁵ gjennom den siste mannsalder danner. Når undertitelen kobler sammen reformasjonen og aktuell ökumenisk problematikk, er det altså noe vesentlig mer som ligger under enn akkurat den ytre foranledning det aktuelle katolsk-lutherske studiedokument gir til å gå en slik sammenkobling kritisk etter i sömmene. Med formuleringen "reformasjonens teologiske prinsipp som ökumenisk problem" vil vi for det første antyde en ganske bestemt forståelse av reformasjonens bærende teologiske anliggende innenfor dens egen historiske kontekst, for det annet angi at det nettopp i dagens situasjon ikke bare er mulig, men i sak tvingende nødvendig å la ökumenisk teologis problemstilling bestemme av dette teologiske anliggende. Sammenfattende kan vi karakterisere det utgangspunkt vår temaformulering gir, i følgende dobbeltsats:

1. Bare den som forstår reformasjonens teologiske anliggende innenfor en prinsipielt nødvendig *ökumenisk* problemhorisont, er i stand til å ta reformasjonen på alvor teologisk.⁶

2. Bare den som forstår dagens ökumeniske problemsituasjon på en måte som fører til reell konfrontasjon med reformasjonens teologiske anliggende, er i stand til å ta ökumenikken på alvor teologisk.⁷

II

Til det siste først. Det er blitt alminnelig i de siste år å dele den ökumeniske bevegelses teologihistorie i tre klart adskilte faser. Begrenser vi oss for oversiktighetens skyld til det teologiske arbeide innenfor Faith and Order, lar de seg tegne slik: Den første, som vesentlig arbeidet med en konfesjons-sammenlignende metode, varte frem til mötet i Lund i 1952. Den annen, som under stor entusiasme satset på det felles bibelstudiearbeids metode — som altså ville oppgi konfrontasjonen kirke-mot-kirke til fordel for alle kirkers konfrontasjon med den felles basis — strakte seg over et godt tiår, inntil den fant sin ende i Montreal i 1963, med erkjennelsen av at der ikke gis noen like vei til en kirkens enhet gjennom historisk studium av Det nye testamente. Den tredje, som for alvor ble innledet med Bristol-mötet i 1967 og fremdeles utgjör den videre kontekst for dagens tosidige teologiske prosjekter, kretser omkring spørsmålet om Bibelens autoritet og det hermenevtiske problem.⁸

⁴ Opplysninger fra det begynnende arbeide i den nedsatte fortsettelseskommissjon såvel som senere lære-erklæringer fra Vatikanet synes å tyde på at rapportens bruksverdi er uvis. Vår feilsökning med henblikk på dens teologiske egenverdi skjer forsöksvis på grunnlag av den tankegang Luther uttrykker i sin utlegning av Gal. 5,9: "In Philosophia modicus error in principio in fine est maximus. Sic in Theologia modicus error totam doctrinam evertit", WA 40 II, 46, 17—19.

⁵ I sin mangetydighet forutsetter vi uttrykket som alment akseptert. Til nærmere drøftelse av innholdet jfr. I. Asheim: Gibt es eine ökumenische Theologie?, Lutherische Monatshefte 7, 1968, 159—164.

⁶ Innenfor skandinavisk teologi er dette klarest bragt til uttrykk av Gustaf Wingren, jfr. eksempelvis artikkelen Augustana VII och dagens ekumenik, STK 46, 1970, s. 1—16.

⁷ Foregrepet på interessant vis synes dagens problemsituasjon ut fra den tyske kirkekamps helt spesielle kontekst hos D. Bonhoeffer, jfr. Die Bekennende Kirche und die Ökumene (1935), Ges. Schriften I, 1965, s. 240—261.

⁸ Til inndelingen jfr. Asheim, op. cit. s. 165 f. og opprisset hos J. Barr: Study on the Authority of the Bible, Ekumenisk Orientering, Faith and Order VII, 1969, s. 11—23.

Interessant blir denne utvikling for alvor når man spør etter dens indre logikk. Vårt århundres ökumeniske bevegelse har en betydningfull historie forut for det formelt kirkelig konstituerte ökumeniske arbeide etter den annen verdenskrig. Den teologiske problematikk som lå innebygget i aktiviteten for internasjonal og interkonfesjonell kristen kontakt, og som etterkrigstidens Faith and Order-arbeide har søkt å mestre, er karakteristisk formulert av Dietrich Bonhoeffer i 1932: “Det finnes enda ingen ‘Theologie der ökumenischen Bewegung’. Hver gang Kristi kirke i sin historie nådde frem til en ny forståelse av sitt eget vesen, frembragte den en ny teologi, som svarte til denne nye selvforståelse. En vending i kirkens selvforståelse viser seg som ekte derved at den frembringer en teologi. For teologi er kirkens selverkjennelse av sitt eget vesen på grunnlag av dens forståelse av Guds åpenbaring i Kristus, og denne selverkjennelse setter bestandig og med nødvendighet inn der hvor det foreligger en ny vending i kirkens selvforståelse. Dersom den ökumeniske bevegelse springer ut av en ny selvforståelse hos Kristi kirke, så må og vil den frembringe en teologi. Lykkes det den ikke, vil det være et bevis på at den ikke er noe annet enn en ny tidsmessig kirkelig interessesammenslutning. Av en slik forlanger man ingen teologi, bare et bestemt konkret handlesett til løsning av en konkret oppgave. Det finnes ingen ‘Kirkens nattjenneste-teologi’. Men det er særdeles viktig å se at den ökumeniske bevegelse blir noe vidt forskjellig i det ene og det annet tilfelle.”

Det lå snublende nær å søke ansatsen for det teologiske tankearbeide den nye ökumeniske situasjon forlangte, i den komparative metode. Det 19. århundres teologi hadde lært å tegne kirkehistorien som en organisk vekst- og utfoldelsesprosess. Satt inn i den nye interkonfesjonelle tankekontekst formet bildet seg selv av stammen og grenene, — den ene kirke som i løpet av sin historiske vekstprosess forgrener seg i de mange kirkesamfunn. Den teologiske konsekvens følger også noe nær automatisk: den ene, åpenbarede sannhet tenkes oppsplittet i delsann-

heter, som forefinnes i de enkelte kirkesamfunn. I den aller enkleste forlengelse av denne tankegang blir den ökumeniske bevegelses mål å virkeliggjøre en addisjon av alle de konfesjonelle delsannheter med sikte på å frembringe den ene kirkes fylde. Nærmest måtte det ligge å gjennomføre etter det ideale prinsipp “hver yter etter evne og får etter behov”, dvs. hvert kirkesamfunn medbringer til konfrontasjonen den rikdom det har bevart som sin spesielle formue, og mottar fra andre det av den opprinnelige kapital som det i tidens løp har mistet. Forutsetning for en løsning av den slik forståtte oppgave er at den enkelte “gren” har erkjent sin egenart, gjort seg regnskap for hva den har bevart som sitt spesielle livsgrunnlag, og hva der finnes av livsaft i de andre grener som den savner og trenger å tilføres. Det ligger i sakens natur at diagnosen ikke lar seg stille uten ved sammenlikning.⁹

Det ligger også i sakens natur at der gis klare grenser for hvor langt man kan nå ad denne vei. Konfesjonskunnskapen kan bringe i dagen et rikt stoff til bestemmelse av de enkelte kirkesamfunns egenart. Derav kan umiddelbart følge *negative* teologiske konsekvenser: forskjeller som man på forhånd innbilte seg var av stor teologisk rekkevidde, kan vise seg å være uten vekt. Det som ikke kan følge, er den etterlyste *positive* konsekvens, en “Theologie der ökumenischen Bewegung”. En deskriptiv metode kan bare ved hjelp av kortslutninger gi normative resultater, og i denne sammenheng kan den ikke føre til annet enn statuering av den tankegang man medbragte fra starten av: kirkens vesen er dens historiske utfoldelsesprosess, og utfoldelsen er, så sant den registreres i sin fulle bredde, eo ipso identisk med åpenbarings sannhet.

⁹ Zur theologischen Begründung der Weltbundarbeit, Ges. Schriften I, s. 140 (140—158).

¹⁰ Til analyse av kirkebegrepet bak denne tenkning jfr. E. Wolf: Der Mensch und die Kirche im katholischen Denken, Peregrinatio I, s. 302—337 og samme: Sanctorum communio. Erwägungen zum Problem der Romantisierung des Kirchenbegriffs, Peregrinatio I, s. 279—301.

Bare den aller enkleste ökumeniske positivisme kan ha mot til å bli stående der. Overgangen fra den konfesjonskomparative til den bibelteologiske metode er logisk nødvendig og innebygget i det ökumenisk-teologiske prosjekt fra begynnelsen av. Tillater vi oss å omgå det organiske bilde med noen frihet, er det klart at så snart sannhetsproblemet for alvor melder seg, ligger det nær å søke løsningen ved at man hver fra sitt utgangspunkt som kvist søker innover, nedover, tilbake til det punkt hvor den første forgrening intrådte, og hvor sannheten derfor må forutsettes å foreligge hel og udelte. Den sikreste vei til bestemmelse av kirkens enhet og sanne vesen må være å gå tilbake til utgangspunktet, til roten. Ergo: bare fornyet, felles bibelstudium kan føre videre.

Vi skal ikke undervurdere betydningen av det arbeid som er gjort fra dette utgangspunkt. Den teologiske rekkevidde av den historisk-kritiske bibelforskning på tvers av konfesjonsgrensene lar seg knapt nok måle.¹¹ Men nettopp dette arbeide er det som i tiden fra begynnelsen av 1950-årene — med KVs første publikasjon om Bibelen som basis for ökumenisk arbeide¹² — og til Faith and Order-mötet i Montreal i 1963, viser seg stykke for stykke å eliminere sine egne forutsetninger. Det viste seg — kort og unyansert uttrykt — at den enhet man søkte, heller ikke var å finne i Det nye testamente. James Barr oppsummerer 1950- og 60-årenes erfaring slik: “Mye ökumenisk studiearbeide er satt i gang under den forutsetning at Bibelen var det ene felles og forenende element de adskilte kirker var i besiddelse av, og at felles regler for utlegning ville bety et skritt mot enhet. I senere år har imidlertid denne oppfatning av Bibelen som det enestående forenende element selv blitt gjenstand for tvil. Erkjennelsen av at alle kirker har Bibelen felles, er av tvilsom verdi inntil autoritetsspørsmålet er blitt klarlagt, og håpet om at felles eksegetisk arbeide kunne være veien til en felles forståelse av den kristne sannhet har vist seg å være naivt eller i det minste forhastet.”¹³

Montrealmötes samletema “Skrift, Tradi-

sjon og tradisjoner” gav i 1963 som foreløbig konklusjon at Tradisjonen i ordets fulle teologiske mening er identisk med *Skriften rett utlagt*, og at tradisjonen i denne mening er kriterium for alle tradisjoner i kirken(e). Det springer uten videre i öynene at bruksverdien av en slik konklusjon står og faller med den nærmere bestemmelse av “rett utlagt”. Det leder oss i like linje til konfrontasjonen med reformasjonens teologiske prinsipp.

III

Ved midten av 1960-årene gjesteforeleste Wolfhart Pannenberg i Oslo over temaet “Skriftprinsippets krise”.¹⁴ På grunnlag av en omfattende analyse av den aktuelle protestantiske debatt mente en seriös katolsk iakttager omtrent på samme tid å kunne konstatere at “Die Reformation scheint bis in ihre Fundamente erschüttert. Im Namen des ‘sola scriptura’ sagte sie ihr Nein zu bestimmten *kirchlichen* Traditionen, aber muss sie heute dieses Nein nicht gegenüber der gleichen Häresie *innerhalb der Schrift* wiederholen?”¹⁵ Med beskjedne variasjoner i uttrykksmåten kan man gjenfinne det samme kritiske spørsmål hos markante og konfesjonelt særdeles bevisste lutherske dogmatikere.¹⁶ Spørsmålet springer ut av en

¹¹ Fortsettelsen vil markere reservasjoner vis-a-vis aktuell bruk av “den historisk-kritiske forskning” i tilknytning til “Evangeliet og kirken”. Vår skepsis skyldes ikke at den eksegetiske forskning tillegges for stor betydning, men at den tillegges en *forkjørt* betydning.

¹² Biblical Authority for Today, 1951.

¹³ Ekumenisk Orientering, Faith and Order VII, 1969, s. 14.

¹⁴ Forelesningen foreligger trykt i NTT 66, 1965, s. 106—115 og er senere tatt med i artikkelsamlingen Grundfragen systematischer Theologie, 1967, s. 11—21.

¹⁵ N. Appel: Kanon und Kirche. Die Kanonkrise im heutigen Protestantismus als kontroverstheologisches Problem, 1964, s. 18.

¹⁶ Appel har overtatt det retoriske spørsmål fra W. Andersen: Die Verbindlichkeit des Kanons, Fuldaer Hefte 12, 1960, s. 25—46 — og tilføyet et bekreftende svar for egen regning.

åpenbart ufrakommelig fornemmelse av at vår tids historisk-kritiske bibelforskning er i ferd med å oppløse det man forstår ved reformasjonens “formalprinsipp”.¹⁷ Til grunn ligger her som i den merkbare tendens til på protestantisk teologisk hold til å modifisere og relativere skriftprinsippet under inntrykk av den historisk-kritiske forskning¹⁸ den gjengse oppfatning av reformasjonens teologiske forehavende som et to-trinns: det dreiet seg primært (saklig som kronologisk) om en prinsipiell hevdelse av Skriften som teologisk ene-autoritet, sekundært og på dette grunnlag om en material bestemmelse av den kristne sannhet.

Når vår temaformulering opererer med reformasjonens teologiske prinsipp i entall, er det for å markere en kritisk distanse til talen om reformasjonens to prinsipper. På rent teologihistoriske premisser ble en slik distanse egentlig nødvendig gjort allerede for nær 100 år siden, da Albrecht Ritschl påviste at konstruksjonen formalprinsipp + materialprinsipp har sin rot i den nylutherske teologi fra begynnelsen av det 19. århundre og er uten forankring i reformasjonen selv.¹⁹ Ut fra aktuell systematisk-teologisk overveielse gir den seg som en nødvendig forutsetning for å kunne forebygge de uklarheter som bestandig blir resultatet når begreper og problemstillinger som er blitt en selvfølgelig del av den etablerte teologiske diskusjon innenfor *dagens* ökumeniske kontekst, uten videre tilbakedateres og får bestemme forståelsen av utgangspunktet. De eiendommelig vage og generelle talemåter som særpreger dokumenter fra dagens ökumeniske teologi når forholdet til 1500-tallets kirkesplittelse bringes direkte på bane,²⁰ er et sterkt indisium på at mangelen på refleksjon over forholdet mellom vår egen diskusjons bestemthet av 1970-tallets historiske kontekst og oppbruddstidens bestemthet av 1500-tallskonteksten er en hovedfaktor i den lammelsesprosess som sjenerende ofte oppleves og omtales i moderne ökumenikk. Den blotte henvisning til ulikheten i historisk situasjon gjør i denne sammenheng altfor ofte tjeneste som en blanco-sjekk, som man under rådslagningenes gang kan

påføre hvilke “praktisk-teologiske” beløp som helst.

For reformasjonstidens teologer er det ökumeniske problem påtvunget gjennom en kirkelig situasjon som fremstår som en trusel mot kirkens enhet. I *vår* konstallasjon romersk-katolsk/evangelisk-luthersk er problemet i sin elementære skikkelse et tvingende positivt spørsmål etter realisering av kirkens (tapte) enhet. *Vår* språkbruk ikke bare tillater å bruke ordet kirke i flertall, men slår igjennom alle subtilere teologiske teorier med vanens suverene styringsmakt over tanken. For reformasjonstidens teologiske bevissthet er kirke entallsord²¹ med en slik selvfølgelighet at den endelig avklarede splittelsesrealitet fra midten av 1500-tallet bare kunne bringes til uttrykk i en terminologi

¹⁷ Et representativt uttrykk for resonnementet gir Peter Brunners hypotetiske argumentasjon contra aktuell historisk-kritisk eksegesi innenfor tysk protestantisme: “Die Heilige Schrift als Gesprächsbasis entfiele, damit auch die Möglichkeit der Argumentation von der Bibel gegen Rom. In diesem Fall müsste die Reformation aufgegeben werden”, jfr. diskusjonsreferatet i Fuldaer Hefte 12, 1960, s. 79.

¹⁸ Påtagelig er denne tendens i forarbeidene til Montrealmötet, jfr. kommisjonsrapporten *Schrift und Tradition*, utg. av K. E. Skydsgaard og L. Vischer, 1963, knapt, men desto mer umisforståelig kommer den til orde i “Evangeliet og kirken”, pkt. 17. Sammenhengen mellom de lutherske modifikasjoner av skriftprinsippet og den paralleltåpende katolske resepsjon av uttrykket “sola scriptura” har jeg søkt å analysere i “Kanon im Kanon”, 1972, s. 243 ff.

¹⁹ Über die beiden Prinzipien des Protestantismus (1876), *Ges. Aufsätze I*, 1893, s. 234–247, jfr. S. Berger: *La Bible au seizième Siècle*, 1879, s. 176 ff. og F. Kropatscheck: *Das Schriftprinzip der lutherischen Kirche I*, 1904, s. 422 ff.

²⁰ Forbløffende parallele eksempler: Evangeliet og kirken pkt. 15 og Leuenburger-konkordien pkt. 5. I det siste dokument søkes den generelle omtale av forholdet 1500-tall/1900-tall presisert gjennom drøftelsen av omstridte lærepunkter i avsnitt III (p. 17–28). I det første gir pkt. 7 den lite klargjørende avgrensning at kommisjonen ikke har drøftet det 16. århundres teologiske kontroverser “als solche”.

²¹ Vi kan i denne sammenheng med saklig rett se bort fra den selvfølgelige flertallsbruk av Kirche/ecclesia om de enkelte gudstjenestefeirende forsamlinger.

som opererte med en kirke og to religioner.²² *Vårt* utgangspunkt er en konfesjonelt bestemt teologisk selvbevissthet, svarende til en konfesjonelt avgrenset evangelisk-luthersk kirke, og "reformasjonen" blir automatisk å forstå som fundament under det evangelisk-lutherske kirkebygg. I sin egen selvforståelse er reformasjonen kirkens re-formatio og den nye menighetsorganisering en historisk nødsforanstaltning som i all skrøpeligheit skulle "materialisere" den universelle kirke som en *ecclesia semper reformanda*.²³ Skal vår dialog med reformasjonens teologi bli annet enn tanketømmende forbi-hinannen tale, må vi se i øynene at *vårt* problem "kirkens enhet" befinner seg på et annet — vi kan trygt si: et mindre grunnleggende — teologisk nivå enn reformasjonstidens problem "kirkens enhet".²⁴

Direkte på vår sak igjen: *sola scriptura* uttrykker reformasjonens *ene* teologiske prinsipp, — i likhet med de øvrige varianter av formelen med den berømmelige *particula exclusiva*. Den er ikke svar på et alment spørsmål etter autoritet(er) i kirken, som derefter må kvalifiseres materialt for å kunne gjøre tjeneste som basis for en evangelisk-luthersk teologi, men snarere svaret på det spørsmål som i Montrealmötets terminologi ble til *spørsmålet efter Tradisjonen = Skriften rett utlagt*.²⁵ Med nøyaktig den samme saklige rett lar den seg plassere i den terminologiske kontekst *evangeliet og kirken*, og blir i så fall stående som den reformatoriske teologis svar på hvorfor/hvorledes i tilknytning til virkeliggjørelsen av det nødvendige "gegenüber" evangelium — kirke i historien.

Når "Evangeliet og kirken" på grunnlag av dagens kunnskap om Det nye testaments tilblivelse slår fast: "Damit stellt sich die alte kontroverstheologische Frage nach dem Verhältnis von Schrift und Tradition in neuer Weise. Es kann nicht mehr die Schrift exklusiv der Tradition gegenübergestellt werden, weil das Neue Testament selbst Ergebnis urchristlicher Tradition ist" (pkt. 17), formuleres en overflate-iakttagelse som er uimotsigelig riktig på en måte som forutsetter at bunnen på forhånd er slått ut av reformasjonens teologiske prinsipp.

Om man tillater en viss luthersk frihet i omgangen med bilder: Man konstaterer at den 1/10 av isfjellet som raget over vannflaten er smeltet av varmen fra den historisk-kritiske bibelforskning, og dermed er farvannet rent for ny seilas.

For övrig hörer det til reformasjonstidens teologiske ABC at overleveringen/den urkristne tradisjon/kirken er forut for Det nye testamente.²⁶

IV

Vi har gått en omvei som var nødvendig og derfor i virkeligheten en snarvei til spørsmålsteget i vår temaformulering. Den katolsk-lutherske teologkommissjon bak rapporten "Evangeliet og kirken" med det hermenevtiske nøkkelavsnitt D, "Evangeliets sentrum og sannhetenes hierarki", peker selv på den metodiske vanskelighet som stikker i at katolsk teologi i sin aktuelle interpretasjon av den kristne sannhet hele tiden kan knytte til forpliktende læredokumenter av ny dato, mens lutheranerne for sin del er nødt til å gripe tilbake til 1500-talls-formuleringer dersom de ønsker å knytte sin interpretasjon til dokumenter

²² Den terminologiske tradisjon overlever fremdeles i Norges grunnlov, § 2: "Den evangelisk-lutherske Religion forbliver Rigets offentlige Religion . . .". Til den historiske utvikling jfr. G. Ebeling: *Zur Geschichte des konfessionellen Problems, Wort Gottes und Tradition*, 1966², s. 41—55.

²³ For en videre systematisk-teologisk drøftelse av problemet kirkens enhet i dette perspektiv jfr. "Kanon im Kanon", s. 214 ff.

²⁴ Jfr. her de treffende bemerkninger til hovveddel I av "Evangeliet og kirken" i H. Moxnes' kommentar, NTT nr. 2/3 1973, s. 107—121.

²⁵ Den grundigste, men i den videre debatt dessverre minst påaktede drøftelse av skriftprinsippet i dets reformatoriske kontekst er levert i Ebelings bidrag til den teologiske forberedelse av Montrealmötet, se "Sola scriptura" und das Problem der Tradition, opprinnelig i *Schrift und Tradition*, s. 95—127 og 172—183, opptrykt i *Wort Gottes und Tradition*, s. 91—143.

²⁶ Luthers forståelse har jeg i denne sammenheng søkt å gi en sammenfattende bestemmelse i "Kanon im Kanon", s. 108—115. Materiale til den aktuelle teologiske debatt i 1520-årene samme sted, s. 160 ff.

med en tilnærmet lik status.²⁷ Ansikt til ansikt med den oppgave kommisjonen tar opp — uttrykkelig presisert til det å la det 16. århundres teologiske kontroverser “som sådanne” ligge til fordel for en prøvning av de aktuelle konfesjonelle skillelinjer “i lys av de nyere erkjennelser innenfor bibelteologi og kirkehistorie og på grunnlag av de perspektiver som er åpnet gjennom Det annet Vatikankonsil”²⁸ — er det sannsynlig at denne ulikhet i teologiske arbeidsvilkår både har dypereliggende årsaker og vesentlig mer vidtrekkende konsekvenser i sak enn kommisjonen har gitt uttrykk for. Det er dette vi finner bekreftet i oppbygningen av konstallasjonen sannhetenes hierarki/evangeliets sentrum.

Saken er den at konstallasjonen både frivillig og ufrivillig avspeiler den angitte metodiske vanskelighet. Frivillig forsåvidt som den karakteristisk katolske halvdel og bare den belegges, ved en direkte henvisning til bruken av uttrykket “sannhetenes hierarki” i Det annet Vatikankonsils dekret om ökumenismen.²⁹ Ufrivillig forsåvidt som den annen halvdel, uttrykket “Mitte des Evangeliums” i sammenhengen introduseres som en ren selvfølgelighet, og først i annen omgang kjennetegnes som en typisk luthersk tankebærer.³⁰ — At en slik språkbruk er umulig å ettervise såvel i 1500-tallets forpliktende læredokumenter som i den bakenforliggende reformatoriske teologi, er på kommisjonens egne premisser i og for seg ingen vektig innvending. Men det er forbausende at ingenting tyder på at kommisjonens lutherske medlemmer har registrert dette forhold og gjort det til gjenstand for refleksjon. Hadde man det gjort, måtte uvilkårlig det spørsmål ha meldt seg om termen “Mitte des Evangeliums” overhodet er et *mulig* uttrykk for reformasjonens teologiske anliggende.

Det riktige svar på dette spørsmål kan etter vår oppfatning bare være et ubetinget nei. “Mitte des Evangeliums” er ikke bare en terminologisk umulighet sett i forhold til reformasjonens historiske kontekst, men i like høy grad en saklig umulighet sett i forhold til det vi har kalt reformasjonens teologiske prinsipp. Billedforestillingen sen-

trum/periferi kjenner Luther og den videre reformatoriske teologi i tilknytning til *Skriften* og *skrifttolkningens problem*,³¹ men den lar seg ikke uten en fundamental meningsforskyvning overføres til termen evangelium og det CA VII representativt kaller *doctrina evangelii*. Nettopp i skrifttolkningens problemkontekst er termen evangelium i den reformatoriske teologi uløselig bundet sammen med termen lov og kan ikke “frigjøres” til en nøytral kategori som rommer et kvantiterbart innhold, utstrakt slik at det blir meningsfylt å spørre etter sentrum og periferi. Ikke uten grunn introduserer Luther her et ganske annet geometrisk bilde: evangeliet er et matematisk punkt — til forskjell fra det fysiske punkt, som har utstrekning i rom og derfor er delbart.³²

Det lar seg ikke gjøre med sikkerhet å påvise hvor termen “Mitte des Evangeliums” første gang dukker opp. Sikkert er imidlertid at den i løpet av 1950- og 60-årene har fått fast status innenfor katolsk teologisk språkbruk, med forkjærlighet anvendt for å kjennetegne Luthers og reformasjonens

²⁷ Rapportens innledningsavsnitt, pkt. 11.

²⁸ Jfr. henv. til pkt. 7, anm. 20 ovenfor. Det kan knapt være tvilsomt at det alternativ som oppstilles i dette punkt, er et uekte.

²⁹ Henv. gjelder ökumenismedekretets pkt. 11, et av de viktigste “bevegende” avsnitt i den efterkonsiliære teologi.

³⁰ Bakgrunns materialet, protokoll og referater fra Zürich 1967, viser at de to termer på det punkt hvor de dukker opp i debatten uten videre betraktes som konfesjonelt typiske og følgelig gjøres til gjenstand for spesielle redegjørelser, fra katolsk side ved Johannes Feiner, fra luthersk side ved Vilmos Vajta (referat fra den avsluttende drøftelse 29/11 1967). I den oversikt over aktuelle diskusjonspunkter som er vedlagt protokollen står uten nærmere introduksjon som nr. 2: “Wie verhält sich die katholische Idee der Hierarchie der Wahrheiten zur lutherischen Idee einer Mitte des Evangeliums?”

³¹ Grunnleggende er i denne sammenheng tankeutviklingen i Luthers oppgjør med Erasmus i *De servo arbitrio*, aller mest karakteristisk “bybildet” med torvet og brønnen i midten, jfr. WA 18, 606, 37—39.

³² Jfr. WA 40 II, 46, 25—28. “Doctrina” står i Ls tankegang i sammenhengen for presis det samme som “evangelium”.

spesielle teologiske tendens.³⁰ Med en til visshet grensende sannsynlighet tør vi gå ut fra at det er derfra termen har glidd inn og blitt del av det språklige fellesskaps som har selvfølghetsstatus i dagens ökumeniske teologi og derigjennom også akseptert av lutheranere som uttrykk for en spesifikt luthersk tankegang. For en forståelse av den reformatoriske teologi ut fra katolske premisser gir termen "Mitte des Evangeliums" seg virkelig med selvfølghet. Tolket in bonam partem fremstår den — i likhet med sola scriptura — som en fullt akseptabel mulighet innenfor katolsk teologisk tradisjon. Men den konvergens "Evangeliet og kirken" med rette fastslår mellom tankene "Mitte des Evangeliums" og "Hierarchie der Wahrheiten", er i virkeligheten snarest en konvergens mellom to ulike konsepsjoner som begge er bestemt av en katolsk tankekontekst.

At dette er tilfelle, bekreftes av det umiddelbart påfølgende hovedavsnitt E, "Das Problem der Rechtfertigungslehre". Det felles utgangspunkt i "die Frage nach der Mitte des Evangeliums" (pkt. 26) fortøner seg gjennom fortsettelsen som basert på en etablert skinn-enighet. Når man kan komme ut med det resultat at det på den ene side kan konstateres en vidtrekkende (total?) konsens i forståelsen av rettferdiggjørelseslæren,³¹ på den annen side forblir et åpent spørsmål om det finnes noen konsens m.h.t. dens "Stellenwert",³² forekommer det meg klart at man har havnet i en problemstilling som på den reformatoriske teologis premisser er uten mening. Kan man overhodet ha noen forståelse av det som i reformasjonens språkbruk heter articulus iustificationis (eller for den saks skyld: den paulinske rettferdiggjørelseslære) uten og uavhengig av en forståelse av "Stellenwert" — ? Er det ikke tvert imot så — både i 50-talls-konteksten og i 1500-talls-konteksten — at "røttferdiggjørelseslærens" point for 100 prosent vedkommende nettopp står og faller med dens "Stellenwert"? Er det ikke det som demonstrativt bekreftes når et flertall av kommisjonens katolske medlemmer (4 av 7) til sist, i efterhengte særvota, finner det nødvendig å reservere seg på det ene

punkt hvor kommisjonen gir en konkret anbefaling av praktiske konsekvenser av det fastslåtte fellesskap i teologi?³³

Det er ingen svakhet ved "Evangeliet og kirken" at det hefter dissenser ved dokumentet. Derimot er det en svakhet — etter mitt skjønn en skjebnesvanger svakhet — at uenigheten ikke kommer til orde og blir gjennomarbeidet der den rettelig hører hjemme, nemlig under hovedavsnittene D og E.

V

Gis det en vei videre med det ökumeniske og reformatoriske tema evangeliet og kirken? Ikke utenom en ny besinnelse på de grunnleggende metodiske spørsmål. Ikke utenom en ny og klarere distinksjon mellom bibelteologisk og dogmatisk problemstilling. Det vil si: ikke utenom en gjennomgripende kritisk drøftelse av den teologiske tankegang som ikke bare tillater, men gjør uttrykket "Mitte des Evangeliums" til en selvfølghet.

Inntil denne drøftelse kan komme i gang for alvor, vil jeg anbefale å stille ved siden av hverandre til teologisk eftertanke bestemmelsen av evangeliets midtpunkt som "Guds

³⁰ Jfr. især den karakteristiske artikkel til oppslagsordet "Mitte des Evangeliums" i LThK², B. 7, sp. 493 f. (Franz Mussner), videre H. Küng: Die Kirche, 1967, s. 31 f. og A. Stock: Einheit des Neuen Testaments, 1969, s. 108 f.

³¹ Pkt. 26 taler om "weitreichender Konsens in der Interpretation der Rechtfertigung", pkt. 28 om "weitgehende Übereinstimmung im Verständnis der Rechtfertigung". Diskusjonsreferatene fra Zürich 1967 fastslår alminnelig enighet om at rettferdiggjørelseslæren ikke lenger er kontrovers "als topos der Dogmatik".

³² Pkt. 28. De antydninger til svar som utvikles i tilknytning til begrepet "die christliche Freiheit" i pkt. 30, terminologisk videreført i de følgende deler av rapporten, er for ukvalifiserte teologisk til å gi noen avklaring.

³³ Jfr. de noe ulike særvota fra H. L. Martensen/A. Vögtle, fra H. Schürmann og fra J. L. Witte. At anbefalingen er knyttet til det påtrengende aktuelle problem "interkommunion", er like lite overraskende som at det er dette problem som på katolsk hold provoserer de prinsipielt begrunnede teologiske reservasjoner.

eskjatalogiske frelseshandling i Jesu kors og oppstandelse”³⁷ og følgende provokatoriske sats: “quotquot ignorarunt articulum iustificationis, tollunt e medio Christum Propitiatorem”.³⁸ Skulle på *det* grunnlag spørsmålet efter “Stellenwert” melde seg på ny, kan det være verdt å gjøre til gjenstand for dogmatisk besinnelse den nytestamentlige tekstsammenheng hvor termen “evangeliets sannhet” forekommer.³⁹

³⁷ “Evangeliet og kirken”, pkt. 24. At det i dette punkt to ganger tales om “Fundament und Mitte” gjør ikke uttrykksmåten mindre problematisk.

³⁸ Luther, WA 40 I, 76, 22 f.

³⁹ Gal. 2 (uttrykket i v. 14). Til utdypning tillater jeg meg å henvise til artikkelen “Paulus und Petrus. Gal. 2, 11 ff. als kontroverstheologisches Fundamentalproblem”, StTh 24, 1970, s. 1—69.

Exegetiken ifrågasatt II

AV FRANÇOIS REFOULÉ

III. Invändningar utifrån historisk praxis

Sedan 1968 är den historiska kritiken utsatt för en ny form av opposition. Dennas drag förblir emellertid obestämda, och den sammanför filosofiska traditioner från olika håll. Vår rubrik tar bara upp *en* sida därav. Men även om denna opposition inte låter sig klart etiketteras är dess tendens icke desto mindre tydlig. I följande passus av en skildring, som — har man sagt — hör till området "teologisk fiction", har man lagt dessa ord i en gammal exegets mun:

Hela mitt liv har jag arbetat med att göra det förflutna aktuellt, så noggrant som möjligt. Vad betyder den eller den passusen hos Markus? Vilken var situationen i den kristna församling, till vilken han vände sig? Detta undersökningsförfarande var nödvändigt, och förblir det. Detta arbete är enligt min mening nödvändigt — men det räcker inte. Det gör tyvärr Jesu ord till för alltid förstenad skrift. Det som är väsentligt för mig är ekot från dessa ord *i dag* — deras förmåga att inspirera ett budskap, det liv som de ännu efter två tusen år framkallar.⁶⁰

Invändningen kommer till uttryck inte bara i litterär form. När det för ett par år sedan var tal om att bilda en fransk avdelning av Fédération catholique mondiale pour l'apostolat biblique höjdes flera röster, särskilt från kateketer och ungdomspräster, som ifrågasatte exegeternas anspråk. "Ni erbjuder era tjänster", sade man, "men en förberedande fråga borde ställas: behöver vi dem? Varför skulle de kristna fortfarande fråga er? Är inte Kristus levande, och talar han inte till oss också i dag?" Inför detta

oväntade motstånd kunde man inte då bilda avdelningen i fråga.

Det händer inte sällan att man mot exegeternas vetenskapliga "avläsning" ställer en spontan, eller "vild avläsning", som ifrågasätter katekesens traditionella metod: framställning — tillägnande ("proposition" — "assimilation").⁶¹ Kanske bör i detta sammanhang observeras det mer eller mindre allmänna bruket av "partage d'évangile", under vilken alla får dela med sig av vad texten inger dem och berikas av de andras erfarenhet. Sålunda

utsuddas skillnaden mellan dem som vet (teologerna) och dem som undervisas ... Det finns egentligen varken mästare eller lärjunge, utan bara kristna som söker Jesus Kristus.⁶²

Men vi måste framför allt nämna två nyligen gjorda förklaringar. Den ena kommer från den katolske exegeten A. Paul och har den talande titeln "Pour la Bible: une anti-exégèse";⁶³ den andra från tre protestanter — två franska reformerta bibelstudieledare och en lärare vid Brüssels teologiska fakultet.⁶⁴ I båda förklaringarna anklagas

⁶⁰ G. Bessière, *Le pape réparait*, Paris 1973, s. 161.

⁶¹ Jfr J. Le Du, *Elaboration d'un langage de la foi dans un groupe*, i *Le langage de la foi dans l'Écriture et dans le monde actuel*, *Lectio Divina* nr 72, Paris 1972, s. 67.

⁶² R. Ageneau—D. Bryen, *Un nouvel âge de la mission*, Paris 1973, s. 194.

⁶³ Publ. i *Cahiers Universitaires Catholiques* 1973, nr 4, s. 7—10.

⁶⁴ J. Alexandre, J. Escande, J. Chopineau, *La Bible captive*, publ. i olika protestantiska tidskrifter i maj 1973; art. kommer i *Études théologiques et religieuses* (Montpellier).

den vetenskapliga exegetiken för att hålla bibeln i fångenskap:

Dessa kaskader av förklaringar ... riktas mot ett enda mål: instängandet av texten i en stelnad kommentar; i en veritabel helvetes-cirkel av upprepningar.

Det auktoritetens tyranni, som tränger fram på det sättet, överröstar texten och tvingar den till tystnad — gör den låst och passiv.

— — —
Vi tänker att protestantismen i sitt förhållande till bibeltexten bör överge *den klerikala attityden* och i praxis återfinna troheten mot sina egna grundprinciper och i dagens förvirring tillämpa dem *radikalt*. Dessa principer är: Skriften allena, tron allena, det allmänna prästådömet ... *Skriften allena*: det betyder framför allt att den inte är underordnad något intresse, inte ens ett religiöst. *Tron allena*: det innebär tolkning utan hjälp av läroämbetet. *Det allmänna prästådömet*: ingen annan mänsklig förmedling än det fria ordets, i den dialog som pågår överallt och alltid.⁶⁴

Låt oss till slut citera ett symptomatiskt yttrande av en ung teolog, som i en avhandling tecknar ett teologiskt projekt för "i morgon", ett slags post-nietzscheansk teologi:

Skrifterna i och för sig intresserar oss inte — bokstaven dödar. Men den, som ett Jesus-vittne har väckt till det nya livet — han förmår finna, ju mer hans liv fördjupas, en Skriftens källa som allt rikare springer fram.⁶⁵

Dessa olika yttranden är, som man ser, långt ifrån överensstämmande. Gemensamt för dem är dock att de beskyller den historisk-exegetiska kritiken för "imperialism" och framhåller att den utövar *förtryck*. Denna anklagelse kan förväna oss — hade inte den bibliska förnyelsen efter kriget hälsats som en befriare? Men paradoxen är bara skenbar. E. Troeltsch hade karakteriserat den historiska metoden såsom en surdeg, vilken spränger alla teologiska metoder.⁶⁶ Bibelteologin skulle ju inifrån kunna underminera den traditionella skolastiken och blåsa nytt liv i teologin. Men exegetiken, som i går var omstörtande, synes i dag vara en förtryckare i den mån den gör anspråk på att inneha sanningen och utger sig som den enda och för alla möjliga vägen. När-

mare bestämt förebrår man den för att vilja stänga in den troende i det förflutnas gestalter.

Men även om denna opposition råkar hänvisa till den strukturala analysens metod står den dock i motsatsförhållande till de kritiska invändningar, som denna metod riktar mot den vetenskapliga exegegens. Den strukturala analysen syftar nämligen till att i möjligaste mån eliminera subjektet för att låta texten verka i dess rena objektivitet, så att subjektet — läsaren — har texten på avstånd och själv s.a.s. stannar "utanför" den. Den nya oppositionen däremot gör anspråk på frihet och kreativitet. Därmed uppenbarar den sin härkomst från den rörelse, som sedan maj 1968 brutit ut över Frankrike och t.o.m. över hela den västliga världen. På sitt sätt visar den hur den nya generationen avvisar det förgångna och varje inlärt språk, varje norm som på förhand bestämmer ett beteende, och den är rädd för att se existensen berövad sin mening av en "etablerad lära" eller "sanning", som i förväg ger existensen en bestämd mening. Den nya oppositionen kritiserar varje attityd som inte är "min egen". "Alla medlare avvisas", konstaterade nyligen biskop Matagrín.⁶⁷ Denna opposition gör sig inom sitt eget område till ett slags eko för invändningarna mot allt etablerat vetande, mot varje auktoritetsord, ja mot varje ord, som inte bygger på erfarenhet. Den är besläktad med vissa grupper, såsom "Echanges et Dialogue", som opponerar mot den kyrkliga auktoriteten, därför att denna är en makt som grundar sig på ett exklusivt vetande, en auktoritet som

definieras såsom tjänsten åt en uppenbarad sanning, vars riktiga vidareförande inom församlingen bör säkras.⁶⁸

⁶⁵ Y. Le Gal, Question(s) à la théologie chrétienne, Le Saulchoir 1972, s. 73.

⁶⁶ E. Troeltsch, Über historische und dogmatische Methode i Gesammelte Schriften, II, s. 729 ff., jfr H. Zahrnt, Die Sache mit Gott, München 1966.

⁶⁷ Jacques Duquesne interroge Mgr Matagrín, "Un nouveau temps pour l'Eglise", Paris 1973, s. 29.

⁶⁸ Ibid., s. 67.

Oppositionen påtalar den klerikala frestelsen att ge en omedelbar tolkning åt allt i stället för att låta livet springa fram i sin fullhet. Den är ett uttryck för de ungas vilja att "ändra livet" ("changer la vie"), deras vilja till en annan värld som inte får bli ett obevekligt öde, till en framtid som öppnar sig i glädje, frigjord från det förgångna som håller oss i främlingskap. Det förgångna är tvång, men framtiden är frihetens ort, de möjligheter som vi under ansvar skall kunna förverkliga.⁶⁹

En ny oppositionsrörelse, har vi sagt. Javisst, karakteriserad av sin bredd och av sin förmåga att göra sig hörd. Den är dock inte utan föregångare och torde åtminstone delvis (eftersom vi inte får se bort från Marx' eller Marcuses inflytande) kunna betecknas som ett nytt skott på Nietzsches oppositionslinje.⁷⁰

Såsom en sannskyldig profet för nutiden kritiserade Nietzsche redan på sin tid exegetikens klerikala, "prästerliga", egenart och förebrädde den att den låste in den troende i beroende av prästen, kommentatorn, den skriftlärde — den som har nyckeln till Skrifterna.

"Lagen", "Guds vilja", "den Heliga Boken", "inspirationen" — sådana ord betecknar de förutsättningar, *under vilken* prästen når makten och *genom* vilka han behåller den. "Sanningen är där" — det betyder, var man än kan höra det, att prästen ljuger.⁷¹

Enligt Nietzsche för underkastelse under en skrift till en oöverbinnerlig dualism i tillvaron. Härvisningen till den *redan färdiga* sanningen avleder den troende från nuet, som är den enda ort, där sanningen uppenbarar sig.⁷² Hans frihet blir låst av ett icke kreativt annorlunda — vi visar honom på förhand hans framtid, förbjuder honom att med glädje samtycka till tillvarons ymnighet, förbjuder honom att tänka att

man muss noch Chaos in sich haben, um einen tanzenden Stern gebären zu können.⁷³

Kort sagt, den vetenskapliga exegesen "luktar instängt"! I de förklaringar, ur vilka vi gjort citat, hör vi ett slags eko från det

berömda arbetet Menschliches, Allzumenschliches:

Wenn jene frohe Botschaft eurer Bibel euch in's Gesicht geschrieben wäre, ihr brauchtet den Glauben an die Autorität dieses Buches nicht so halsstarrig zu fordern: eure Worte, eure Handlungen sollten die Bibel fortwährend überflüssig machen, eine neue Bibel sollte durch euch fortwährend entstehen!⁷⁴

När de gör Nietzsches kritik av bokreligionen till sin gör de det för att ta upp den handske, som Nietzsche själv och efter honom den nya generationen kastat till kristendomen. De vill besvara den fråga, som enligt Paul Valadier är den enda viktiga i våra dagar:

Är kristendomen i stånd att inom sig själv finna vad den behöver för att presentera sig för människan såsom den religion, som inte erbjuder henne en *färdig mening*, utan uppmanar henne att i frihet skapa en värld som är en "värld av friheter", vilka bejakar det som är och det som inte är till i första hand för oss.⁷⁵

De som bestrider den vetenskapliga exegetiken siktar alltså mot ett positivt resultat — de vill göra klart att Skriften inte är ett fängelse och inte förbjuder att man accepterar tillvaron såsom risk, såsom skapelse, såsom något öppet. Skriften kan inspirera till en befriande historiepraxis och ge upphov till ett ord, som ur verkligheten lockar fram möjligheter och som visar, att den inte är en samling färdiga svar. I detta syfte kritiserar man först den vetenskapliga exe-

⁶⁹ Jfr R. Garaudy, *L'Alternative*, Paris 1972, s. 147 ff.

⁷⁰ Nietzschestudier har hittills aldrig varit så blomstrande som nu. Se en presentation av några nyutkomna verk i *Critique* nr 313, juni 1973, under titeln *Lectures de Nietzsche*.

⁷¹ *L'Antéchrist*, par. 55 (slutet).

⁷² Jfr P. Valadier, *Nietzsche et la généalogie du christianisme*, en avhandling som utkommer 1974, kap. 4, paragrafen med rubriken *Les pièges de l'Écriture*.

⁷³ Fr. Nietzsches Werke, Leipzig 1895—1913, Bd VI Also sprach Zarathustra s. 19.

⁷⁴ Fr. Nietzsches Werke (se ovan), Bd III Menschliches, Allzumenschliches s. 55.

⁷⁵ P. Valadier, a. a. s. 468 (paginering i stenc. mss.).

getiken, eller rättare sagt: det hermenevtiska projekt som denna inspirerar till, fast gränsen mellan exeGES och hermenevtik förblir flytande (exegeterna går nämligen ofta omärkligt från exegetik till hermenevtik och utformar sin tankegång beroende av en teologi eller ett bestämt semantiskt linjemönster, t.ex. begreppsparet "evangelium — lag").⁷⁶

Kritiska synpunkter på hermenevtiken.

Det fanns en tid, då man tillskrev historikern ett slags orakelförmåga, som skulle göra det möjligt för honom att förstå det förgångna. Ingenting kunde vara felaktigare. Historieforskningens första resultat är att framställa det förflutna i dess annorlunda-vara såsom något nytt och helt annat än det som dithills var immanent under traditionens form.⁷⁷ Historien åstadkommer avbrott: den gör det förflutna *främmande*, därom vittnar exeGESens historia. När den historiska exeGESen frigjort Skriften från tidlöshet, har den markerat avståndet mellan text och läsare, inte bara i fråga om kronologi utan först och främst i förhållande till varje lokal position. Dessa avstånd har ökat till den grad, att våra samtida inte längre är i stånd att förnimma budskapets existentiella betydelse, och budskapet blir för dem något egendomligt främmande.⁷⁸

Därför vill hermenevtiken i dag utplåna olikheterna och reducera avstånden

tillskiljemuren mellan det första och det tjugonde århundradet blir *transparent* — ända tills Paulus talar genom den och nutidsmänniskan lyssnar genom den, ända tills dialogen mellan text och läsare helt kan koncentreras till *saken*, vilken inte kan vara olika då och nu.⁷⁹

Man väntar av hermenevtiken att den bygger en bro mellan förflutet och närvarande och att den i dag på vårt språk⁸⁰ säger samma sak som förr i världen har utsagts under andra omständigheter och med andra ord. Den möjliggör den "repetition", genom vilken nutidsmänniskan kan nå fram till samma avgörelse som under den urkristna

tiden. Detta är också R. Bultmanns tanke.

Gadamer vill visserligen framhäva skillnaden mellan den situation, i vilken den text som skall tolkas, befann sig, och tolkarens i dag — men hans syfte bestäms ändå av identitet och univocitet. Detta syfte är i dag omtvistat, dels därför att det förutsätter en enda sanning i texten och möjligheten att säga den med andra ord, dels därför att syftet inte tar hänsyn till den historiska praxis' skapande förmåga.

A. Mångfaldig innebörd.

Förutsättningen att det finns en enda mening kan ifrågasättas utifrån olika angreppspunkter: utifrån den strukturala analysen, från grammatologin⁸¹ och från Nietzsches språkfilosofi. Författarna till tidigare citerade uttalanden refererar till den strukturala analysen, vilket är berättigat. Hermenevtiken förutsätter nämligen ett avstånd mellan två trösklar: en innebörd ("sens") och en betydelse ("signification"); i och genom denna senare tillägnar sig läsaren den förra, förverkligar den. Det semantiska momentet — den objektiva innebördens — kommer

⁷⁶ Ch. Perrot, a.art., s. 73.

⁷⁷ Jfr M. de Certeau, *Histoire et Mystique* i *Revue d'histoire de la spiritualité* 48 (1972) nr 1, s. 71—74. Samme förf., *Histoire et Structure* i *Recherches et Débats* nr 68, Paris 1970, s. 167—174.

⁷⁸ Jfr F. Refoué, *Guds ord och människors språk* i *Lumen* nr 35, april 1969, s. 100—123.

⁷⁹ K. Barth, *Römerbrief*, 1921, s. IX—X — vi har skrivit "tjugonde seklet" där Barth talar om det sextonde, för att framställa Luther och Calvin som föredömen för moderna teologer.

⁸⁰ "Interpréter et comprendre, cela signifie le dire avec mes propres paroles", försäkrar H. Gadamer i *Le problème herméneutique* i *Archives de Philosophie* 33 (1970) nr 1, s. 25.

⁸¹ Vi kan här presentera J. Derrida (särskilt *L'écriture et la Différence* 1967, *De la grammatologie* 1967, *La Dissémination* 1972, *Marges* 1972), vars inflytande på den unga generationen är stort. Hans verk är för svåra och subtila för att kunna redovisas i korthet. Derrida vill "libérer le signifiant de sa dépendance ou de sa dérivation par rapport au logos et au concept connexe de vérité ou de signifié premier, en quelque sens qu'on l'entende", utan att därmed på det som betyder överföra den prioritet som man tagit från det betydda.

före det existentiella momentet, den personliga avgörelsens moment.⁸² Den strukturala analysen vill inte framvisa en enda innebörd — utan mångfalden i innebörden. Dess uttalade avsikt består just i att klarlägga textens "möjligheter".⁸³ Därför påstår Roland Barthes att

ett verk är evigt, inte därför att det tvingar på olika människor en enda betydelse, utan därför att det suggererar fram olika innebörder åt en enda människa.⁸⁴

Därav "åter-läsningens", repetitionens, glädje. För att stödja sitt antiexegetiska förslag citerar André Paul i sitt uttalande med rätta följande rader av G. Genette, en av den strukturala analysens teoretiker:

Ett verks "tid" är inte själva nedskrivandets bestämda tid, utan läsandets obestämda tid ... Böckernas innebörd ligger framför dem och inte bakom ... En bok har inte en färdig innebörd, som vi måste "underkastas".⁸⁵

I ett annat perspektiv (inte längre på textens egen nivå utan i referens till händelsen) understryker också W. Pannenberg hur den ursprungliga innebörden berikas, hur textens sanning undan för undan avslöjas på grund av den historiska utvecklingen:

Ett särskilt moment får sin betydelse endast i den helhet där det hör hemma ... Därför kan en särskild händelses betydelse bara föregripa en framtida händelse, något som ännu inte existerar; den historiska utvecklingen berikar retrospektivt betydelsen av det skedda och korrigerar det sätt, på vilket innebörden en gång fattades och upplevdes — eller omvänt: varje nuvarande tolkning av ett faktum stannar nödvändigtvis hitom dess sanna och slutgiltiga innebörd.⁸⁶

B. Mångfaldig tolkning.

Vissa teologer, "apologistes de la différence",⁸⁷ såsom M. de Certeau, M. Bellet och Y. Le Gal,⁸⁸ opponerar sig mot det hermenevtiska projektet av andra skäl: mot de hermenevtiska anspråken på att kunna främja en enda giltig tolkning, som skulle kunna accepteras av alla, ställer de mångfalden av tolkningar. Även om man tar hänsyn till inflytandet från den husserlska

eller heideggerska fenomenologin är inflytandet även från Nietzsche uppenbart och nödvändigt att dröja en smula vid.

Enligt Nietzsche har som bekant en framställning, vilken den än må vara, en verklig innebörd endast för och genom en levande person, som tillräknar verkligheten en betydelse i ett visst perspektiv och som i praxis prövar det tillbörliga i framställningens metaforer.⁸⁹ Det kan inte finnas någon mening "i sig" som existerar innan texten existerar. En "sak i sig" är lika absurd som en "mening i sig" eller en "betydelse i sig". Det finns inte något "sakernas tillstånd i sig" — man måste tvärtom först tillfoga en innebörd, innan ett sakernas tillstånd kan vara till ... Essensen, varat, är en perspektivisk verklighet och förutsätter en pluralitet. I grund och botten uppstår alltid frågan: vad är detta för mig?⁹⁰

Varje framställning måste erkänna sig såsom provisorisk, relativ, icke såsom ett vetande, utan endast som ett interpretativt språk, ett metaforiskt språk, helt relativt i förhållande till det perspektiv, vari en betydelse tillskrives den upplevda verkligheten. Det finns inga "råfakta", utan endast tolkningar, och varje människa har sin. Varje levande person framträder såsom så-

⁸² Jfr P. Ricœur, Préface à Bultmann i *Le conflit des interprétations*, Paris 1969, s. 389.

⁸³ Jfr R. Barthes i *Exégèse et Herméneutique*, s. 188 (förf. kallar detta "pluralitetsprincipen").

⁸⁴ R. Barthes, *Critique et vérité*, Paris 1966, s. 51.

⁸⁵ Cit. efter A. Paul a.art. s. 9.

⁸⁶ W. Pannenberg, *Efterskrift till I. Berten, Histoire, révélation et foi, Dialogue avec Wolfhart Pannenberg*, Brüssel 1969, s. 106—107. — Om Panneborgs tankevärld jfr Cl. Geffré, *Un nouvel âge de la théologie*, Paris 1972, kap. 4. Se särskilt W. Pannenberg, *Hermeneutik und Universalgeschichte i Grundfragen systematischer Theologie*, Göttingen 1967, s. 91—122.

⁸⁷ "Apologie de la différence" är rubriken på kap. 7 i M. de Certeau, *L'étranger ou l'union dans la différence*, Paris 1969.

⁸⁸ Se särskilt M. de Certeau, *La rupture instauration ou le christianisme dans la culture contemporaine i Esprit*, juni 1971, s. 1177—1214, och M. Bellet, *Le déplacement de la religion*, Paris 1972.

⁸⁹ Jfr E. Diet, *Nietzsche et les métamorphoses du divin*, Paris 1972, s. 41—49.

⁹⁰ *Volonté de puissance I* par. 204.

dan genom sin idiosynkratiska och perspektiviska uppfattning av sanningen. Var och en kallar sina egna perspektiv för "sanna", och de andras för "falsa".

Varje varelse, som inte är vi, förnimmer uppenbarligen andra kvaliteter än vi och lever därför i en annan värld än vår.⁹¹

Vad vi kallar "sanning" är snarare bara ett fruktbart "fel". Sanningen är alltså en mångfald; det finns lika många vägar till den som det finns sätt att bejaka den. Emellertid är sanningen mångfaldig inte bara av kunskapsteoretiska skäl, utan också därför att verkligheten är mångfaldig.

Die Welt ist uns vielmehr noch einmal „unendlich“ geworden: insofern wir die Möglichkeit nicht abweisen können, dass sie *unendliche Interpretationen in sich schliesst*.⁹²

Denna mångfald av tolkningar kommer man inte ifrån; vi kan se bara med våra ögon.⁹³ Man kan ändå hoppas på att människorna blir klarsynta nog att erkänna relativiteten i sina tolkningar:

Aber ich denke, wir sind heute zum Mindesten ferne von der lächerlichen Unbescheidenheit, von unserer Ecke aus zu dekretieren, dass man nur von dieser Ecke aus Perspektiven haben dürfe.⁹⁴

Vi kan också hoppas att vi en dag når ut över vår sanning, i det vi mångfaldigar perspektiven genom en förändring av fokuscentrum:

Det viktigaste som vi är ute efter är att förstå, att allting håller på att bli till, att förneka oss själva såsom individer — att se världen genom så många ögon som möjligt.⁹⁵

Eftersom vetandet kan utveckla sig endast inom perspektivismen är det enligt Nietzsche resultatlöst att vilja bryta ner det illusions-system, som livet ikläder sig för att bevaras och växa. Men detta betyder inte att alla tolkningar är likvärdiga. Nietzsche skiljer mellan sant och falskt värde, men den distinktionen gör han inte i *sanningens* namn, utan i det livsvärdes, som en viss typ av liv har.

Die Falschheit eines Urtheils ist uns noch kein

Einwand gegen ein Urtheil; darin klingt unsre neue Sprache vielleicht am fremdesten. Die Frage ist, wie weit es lebensfördernd, lebenserhaltend, Art-erhaltend, vielleicht gar Art-züchtend ist.⁹⁶

S. Kofman anmärker med rätta:

Vad som i sista hand gör det möjligt att upprätta en hierarki mellan värdena är olikheten mellan de livstyper som olika värderingar har, när somliga bejakar och andra förnekar mänsklighetens liv. Kriteriet för en sådan hierarkisering är visserligen pragmatiskt, men det är här frågan om en pragmatism som syftar till en *kommande* nytta.⁹⁷

Nietzsche talar ju även om "passionen för kunskapen" och lovprisar filologin — lovprisar *dens* redlighet som inte tvingar på texten en tendentiös tolkning, den som inte heller tvingar texten att säga annat än det han själv har utvalt.⁹⁸ Finns det någon motsägelse i Nietzsches olika utsagor? Det tror vi inte. Hans måhet om objektivitet innebär inte att redan själva urtexten inte är en tolkning. Det finns ingen text som inte är konstruerad, och bakom texten ligger blott kaos. Nietzsches tankegång kan givetvis tolkas på olika sätt. Vi stannar vid S. Kofmans tolkning:

Att verkligen läsa — vilket är målet för varje sträng filologi — är att bakom alla sekundära tolkningar få fram det primära, som är ett symptom på en värderande vilja.⁹⁹

Opponenterna mot den vetenskapliga exegetiken utgår från en problemställning, som liknar Nietzsches, och kommer fram till tre sammanfattande synpunkter:

⁹¹ Ibid. II par. 108.

⁹² Fr. Nietzsches Werke (se ovan), bd V Die fröhliche Wissenschaft, s. 332.

⁹³ Ibid. s. 332.

⁹⁴ Ibid. s. 332.

⁹⁵ Volonté de puissance III par 581.

⁹⁶ Fr. Nietzsches Werke (se ovan) bd VII Jenseits von Gut und Böse s. 12.

⁹⁷ S. Kofman, Généalogie, interprétation, texte, i Critique nr 275, april 1970, s. 366, publ. även i Nietzsche et la métaphore, Paris 1972.

⁹⁸ Jfr J. Granier, Le problème de la Vérité dans la philosophie de Nietzsche, Paris 1966, s. 498 ff.

⁹⁹ S. Kofman, a.art. s. 374.

1) Varje tolkning är nyhetsskapande och frambringar en differens. Vittnar inte Nya testamentet just om detta, eftersom det inte är en enda text utan en samling icke-identiska texter? Markus är inte Johannes. Såsom *Formgeschichte* har visat vittnar varje evangelium och även varje del av detta om det perspektiv och den situation, som var dess författares. Här kan man inte harmonisera! M. de Certeau understryker med skäl att de inre motsättningarna i Nya testamentet inte kan uteslutas till förmån för en av flera poler.

Paulus skulle inte vara mer "kristen" utan Judas eller Petrus, vilka är olika honom och i viss mån hans motsatser.¹⁰⁰

Redan i Nya testamentet uppenbaras ett slags sprängning inom sanningen. Avgränsningen genom kanon väcker i sin tur ett författarskap till liv, vilket inte bara upp-repar utan även modifierar och utvecklar texten. När tolkaren lånar ut sitt levande tal åt den döde för att göra honom när-varande, måste tolkaren själv tala. Hur skulle det nu kunna finnas en närvaro utanför den situation som är hans — inte längre de första tolkarnas, och oberoende av hans identitet, av hans viljetyp?

Exegesens väsen är inte bara att möta texten. Det finns ett någonstans utanför klarspråket, utanför tolkningen,

en "grund på djupet", varur övertygelse och visshet födes — som tar form i religiösa utsagor bara därför att de redan har form i det som inte annars är religiöst.¹⁰¹

Vid sidan av innehållslogiken bör man ta hänsyn till relationslogiken. Detta har J. Le Du fört fram genom att använda en metod som står gruppdynamiken nära.¹⁰² Vad vi alltså än gör och vill kommer vi att vara *annorlunda* än de första kristna: vi är nyskapare.

2) Varje tolkande är, när det verkligen skapar, medvetet om den nya situationen och i en viss mening *godtyckligt*. "Alltid orättvist" för att tala med Nietzsche. Man har sagt att en tolkare, som frimodigt går framtiden till mötes, bara accepterar en enda lag: det kommandes, som återlöser

tiden.¹⁰³ Bara evnuckerna är objektiva. De som skapar är inte sådana som

sich um das „So ist es“ wenig kümmern, zum vielmehr mit heiterem Stolze einem „So soll es sein“ zu folgen.¹⁰⁴

Det vittnar Paulus om, vars tolkning av Gamla testamentet, särskilt i Romarbrevet, för historikern tycks vara helt godtyckligt. Hans sätt att utöva exeges är rätt förvirrande. Den bästa förklaringen ger J. Moltmann:

Evangeliet om en ny framtid åstadkommer ett snitt, ett särskiljande inne i det som hänt och i dess tradition: detta att det skiljer Skriften från lagens bokstav, förkastar detta *gramma* och kommer att göra det självlysande, som *graphè* på förhand hade utlovat . . . Det gör "framtidens i det förflutna" samtidig, men gör det inte till "det förflutna i framtiden". Härav följer en historisk kontinuitet tvärs igenom en historisk diskontinuitet: det förflutna finner sig omformat genom det som kommer.¹⁰⁵

Det är en liknande differentiering som vissa opponenter mot den vetenskapliga exegesen efterlyser.

3) Det kan inte finnas annat än en *mångfald* tolkningar, och ingen av dem kan göra anspråk på att ensam representera det objektiva. Redan Nietzsche sade:

Att i princip förutsätta att det finns en exakt tolkning, dvs. en enda exakt, tycks mig psykologiskt och erfarenhetsmässigt falskt. Man kan faktiskt i ett otal fall bestämma vad som är orätt — men det som är rätt aldrig!¹⁰⁶

Varje tolkning är relativ: att *se* är att *välja ut*. Att förnimma, liksom att minnas, är

¹⁰⁰ M. de Certeau, *La rupture instauratrice* . . . s. 1205.

¹⁰¹ J. Le Du, *Elaboration d'un langage de la foi dans un groupe*, i *Le Langage de la foi dans l'Écriture et dans le monde actuel*, Paris 1972, s. 93.

¹⁰² *Ibid.*, särskilt s. 80—95.

¹⁰³ Y. Le Gal, a.a. s. 74.

¹⁰⁴ Fr. Nietzsches *Werke* (se ovan) bd I *Unzeitgemässe Betrachtungen* s. 357.

¹⁰⁵ J. Moltmann, *Réponse à la critique de la "Théologie de l'Espérance"*, i *Théologie de l'Espérance*, II *Débats*, Paris 1973, s. 263.

¹⁰⁶ *Lettre à K. Fuchs*, 26 août 1885, cit. efter J. Granier, a.a. s. 323.

ett utväljande utifrån en bestämd synvinkel. Det finns ingen "absolut" utsiktspunkt, varifrån jag skulle kunna skaffa mig fullständig överblick. En ortodox attityd (som gör en övertygelse helt oberoende) finner sig på detta sätt diskvalificerad och a priori misstänkt.

Är alltså alla tolkningar likvärdiga? Visserligen inte, men kriteriet kan inte vara en i texten förutsatt sanning. Det som enligt Nietzsches perspektiv ger möjlighet att upprätta en värdehierarki är ingenting annat än det som dessa tolkningar föder fram: liv eller död. Som "sanna" kommer de tolkningar att förklaras, som verkligen har betydelse för människans framtid. Detta är precis det kriterium som nutida teologer stannar för och kallar för "ortopraxi". "Sant" är det som visar sig politiskt frigörande och psykologiskt sunt. Det ligger då ingenting förvånande i att teologer åter tar upp den genealogiska metoden, som introducerades av Nietzsche, Freud och Marx, och låter varje tolkning passera följande säll: Vem talar? Varifrån talar han? Vilken utgångspunkt har han? I vilket syfte talar han?

C. *Det bestående och det annorlunda.*

Om det nu är en illusion att föreställa sig att det kan finnas en enda tolkning, som förmår göra sig till det enda sanna för alla, så är det lika illusoriskt att tro, att samma sak kunde uttryckas med helt andra ord, att tro att översättning bara är ett slags påklädning, att tro "att själva trosinnehållet är en sak, och att en annan sak är den form, i vilken dessa sanningar utsäges".¹⁰⁷ Orden hör hemma i skilda tankevärldar. M. de Certeau lägger märke till att

när vi tillägnar oss dessa ord, tar vi också medvetet emot tankevärldarna. Vi tror oss kunna säga samma sak med helt andra ord; i själva verket medför ändringar av ordsammanhanget omedvetet sådana också av våra tankegångar.¹⁰⁸

Vad han än har för avsikt är översättaren ändå den som finner ett nytt "ord", han är en nyskapande diktare — det har seman-

tiken visat genom att klarlägga ordens flertydighet. Ett ord har ju en bestämd innebörd vid en viss tidpunkt endast på grund av dess motsatsställning till andra ord inom det samtida ordförrådet. Man kunde alltså inte använda samma ord under olika epoker utan att ta hänsyn till dess omgivning, till konstellationen av ord, vilka hålls samman av en ömsesidig dragningskraft — i vilken konstellation detta ord hör hemma.¹⁰⁹ Att bara tiderna igenom upprepa samma formel utgör alltså i sig ingen garanti för att betydelsen består oförändrad.

I en bok som utgavs 1944 och som under efterkrigstiden vållade en häftig debatt hade père Bouillard redan riktat uppmärksamheten mot detta. Han förklarade, att den som tar emot en formel strävar efter att förstå den genom att sätta den in i sin egen begreppsvärld. Han tolkar den efter vad han vet och konstruerar den enligt sitt eget schema. Genom att passera från den ena människan till den andra går ett påstående också från ett system till ett annat. Dess betydelse förblir inte nödvändigtvis densamma.¹¹⁰ Också W. Pannenberg understryker det, och inte mindre kraftigt:

I en förändrad situation säger samma formuleringar, även om de återges bokstavligt, inte mer samma sak som när de ursprungligen skapades.¹¹¹

Är det inte just om detta som historien vittnar? Enligt M. de Certeau:

Även när en reform ställde sig under fälttecknet "tillbaka till Skriften!", så skapade de kristna, som på detta sätt ville "restaurera" andan, ändå nya uttrycksformer. Om detta också skedde enligt modellen "tillbaka till källorna!", tog

¹⁰⁷ Man känner igen Johannes XXIII:s formulering i hans öppningstal vid Andra vaticankonciliet (11 okt. 1962), jfr den officiella latinska editionen 1966, s. 865.

¹⁰⁸ M. de Certeau, *L'étranger ou l'union dans la différence* s. 163.

¹⁰⁹ Jfr J. Barr, *Sémantique du langage biblique*, Paris 1971, särskilt kap. IX.

¹¹⁰ H. Bouillard, *Conversion et grâce chez s. Thomas d'Aquin*, Paris 1944, s. 220—221.

¹¹¹ W. Pannenberg, *Die Krise des Schriftprinzips*, i *Grundfragen* . . . s. 17.

de avstånd från sina omedelbara föregångare, och de åstadkom ett annat språk.¹¹²

Vad vi än gör kommer vi att bli något annat än de första kristna. Och även de konservativa blir mot sin önskan nyskapare. Père Laberthonnière kunde redan vid sekelskiftet till anstöt för den tidens skolastiska teologer konstatera:

Det finns inte två helt lika ögonblick i mänsklighetens liv, inte heller i individernas. Och eftersom situationerna aldrig är desamma, finns det alltid något nytt i vårt sätt att ställa frågor och att besvara dem. Ingen av oss kan undfly sin tid, och även de mest utpräglade traditionalister är alltid nyskapare.¹¹³

Avstånd implicerar skillnad. En omplacering av handlandet medför förändring av talandet. På samma sätt är det nog genom att acceptera att bli annorlunda, som vi är trognast mot de första kristna. Fixeringen utgör inte i sig en garanti för trohet. Nya tider tvingar oss till ett nytt sätt att handla (en ny "praxis", "pratique"), som i sin tur framkallar ett levande tal, som också är nytt.

Ett nytt sätt att arbeta med Skriften.

Om det är sant, som motståndarna till det hermenevtiska projektet hävdar, att det inte kan finnas något tolkande som inte är mångfaldigt och att varje tolkande ger något nytt och i viss bemärkelse "godtyckligt" — om det är sant att man bör bestämma sig för att en gång för alla lägga ut från den "objektiva" eller "subjektiva" exegetikens strand och ta avsked från exegetikens oro för sanningen,¹¹⁴ om det är sant att "framtiden endast kan föregripas i den absoluta farans gestalt",¹¹⁵ så är kritikerna medvetna om att allt vad vi säger verkligen bör kunna refereras till kristendomens ursprungliga och grundläggande händelse för att vi med rätt skall kunna säga oss vara kristna.

Kristendomen är obevkligt bunden vid Kristus, hans kors och hans uppståndelse. Och att lösgöra sig därifrån skulle för den betyda inte bara att förlora sin identitet — det skulle också betyda dess död. Om nu all tradition oundvikligen är nyskapande,

så är det, som endast är annorlunda, inte något nytt.¹¹⁶ Även om den inte fordrar identitet, kräver den en kontinuitet inom den historiska diskontinuiteten. Den implicerar ett nödvändigt förhållande till det annorlunda i det förflutna. Det gäller att förena det prospektiva med det retrospektiva, hopp med minne. Père Marlé skriver:

Den Gud, som kommer till oss och som man i dag gärna riktar sin blick emot, skulle inte han ha någon betydelse för oss? Han skulle vara i stor fara att helt enkelt sammanfalla med våra önskningar och planer, om han inte identifierade sig med den som var, med den som gjorde sig känd genom ett redan uttalat ord, genom sin uppenbarade och utlämnade Son.¹¹⁷

Det kristna hoppet är inte bara ett uttryck för mänskliga önskningar. Det uttrycker fullbordandet av ett löfte, vilket grundar sig på en underpant som människan redan erhållit.

Hur kan man förena nyskapande och trohet? Så lyder den viktigaste frågan för dem som ogillar den historisk-kritiska exegesen. En Nietzsche-text tycks öppna en väg:

Kristendomen är fortfarande i varje ögonblick möjlig. Den är inte bunden vid någon av de skamlösa dogmer som prålar med dess namn . . . Kristendom är praxis och inte doktrin. Den ger oss föreskrifter om hur vi skall handla, inte vad vi skall tro.¹¹⁸

I själva verket betonas *praxis* av alla som ifrågasätter hermenevtiken.¹¹⁹ M. Bellet svarar på frågan "Vad är det att tro på evangeliet?":

Det innebär inte att proklamera att det (evangeliet) var nytt och fortfarande i viss mån är

¹¹² M. de Certeau, a.art., s. 1206, not 30.

¹¹³ L. Laberthonnière, *Le réalisme chrétien et l'idéalisme grec*, Paris 1966, s. 348.

¹¹⁴ Y. Le Gal, a.a. s. 73.

¹¹⁵ J. Derrida, *De la grammatologie*, Paris 1967, s. 14.

¹¹⁶ Jfr P. Beauchamp, *Leçons sur l'exégèse* s. 41.

¹¹⁷ R. Marlé, *La singularité chrétienne*, Tournai 1970, s. 117.

¹¹⁸ *Volonté de puissance*, I par. 369.

¹¹⁹ Jfr F. Refoulé, *Orientations nouvelles de la théologie en France*, i *Le Supplément* nr 105, maj 1973, s. 119—147.

det; det innebär att åter föda en annorlunda värld — att åstadkomma en övergång i den utvecklingsfas, där vi befinner oss.¹²⁰

Men i vilken bemärkelse kan denna praxis kallas "evangelisk"? Att tolka är för Nietzsche att diagnosticera symptomen, att avslöja en viljetyp, en attityd inför livet. Det gäller alltså inte att utfråga Skriften om dess innehåll, dess "sanning" (all teologi, även om det vore Jesu egen, är perspektivisk, präglad av sin tids historia och kulturella situation, en situation som inte längre är vår) — utan snarare att utfråga den om vad den lär om Jesu attityd. Det gäller att nå fram till Jesu *handlande*,

genom att, utan att stanna, gå rakt igenom de apostoliska vittnesbörderna.¹²¹

Det tillvägagångssätt som M. Bellet föreslår går i denna riktning:

När vi vänder oss mot ursprunget, går vi inte tillbaka till vad det egentligen har varit och till den konkreta värld, där det blev till. Ty vad vi återfinner är ett skeende som på ett alltid skapande sätt bör aktualiseras, och inte på ett bokstavligt sätt upprepas.¹²²

Och vidare:

Att omvända sig till Kristus är att känna igen honom i det han gör och därigenom gå ut ur den värld, där jag möter honom (den religiösa världen).¹²³

Den grundläggande händelsen ("l'événement fondateur") visar sig ingenstans inom detta nya handlande (ett skeende händer bara en gång och upprepas inte), men enligt M. de Certeau är den (grundläggande händelsen) ändå förknippad med det nya i den meningen att dessa nya erfarenheter inte bleve till utan den, och att de nya relationerna förutsätter den alltigenom. Mot konstaterandet "du är inte längre här" eller "du är inte här än" korresponderar trons egen utsaga: "inte utan dig".¹²⁴

Att göra en sådan problematik till sin leder nödvändigtvis till en radikalt ny praxis i förhållande till Skriften, en "helomvändning", för att använda J. Pohlars uttryck.¹²⁵ Hädanefter utgör detta att omsätta tron och kärleken i handling det absoluta villkoret

för en rätt förståelse av Skriften. Enligt Joh. 3:21 är det den som gör sanningen som kommer till ljuset och inte den vilken har ljuset som utifrån detta kan handla i sanning. Det skulle alltså inte kunna finnas en färdig kunskap innan vi omsatt tron i handling; det är tvärtom tron som utgör orten och redskapet för en möjlig kunskap om Skriften. Det är när vi omsätter tron i handling som betydelse och resonans träder fram på ett nödvändigtvis nytt sätt i förhållande till apostlarnas vittnesbörd,¹²⁶ vilket inte betyder att detta vittnesbörd skulle ha blivit utan mening. Tvärtom

blir det outhärligt för oss . . . , tecknet på vad vi har att göra och vad vi har att "leva", fastän på ett annat sätt än de (apostlarna).¹²⁷

Tolkandet kan anses vara ett riskabelt möte mellan en text och en läsare som befinner sig i en bestämd situation. Hans situation, hans engagemang, hans handlande tar en text fram i ljuset, men denna kastar i sin tur ljus över händelsen — ett ljus som tillåter läsaren att åstadkomma det svar som Gud väntar av honom.

Det är just när han lever ut sin frihet, tack vare vilken han ger mening åt händelser som utmanar honom därför att de är nya, som den troende upptäcker samstämmigheten mellan sitt handlande och det han i Skriften finner att Kristus väntar av honom.¹²⁸

Enligt biskop Matagrín gäller detta en mycket djup mutation:

Tidigare betydde "att lyda Gud" att under det dagliga livets omständigheter tillämpa ett credo och en moralkodex. I dag gäller det

¹²⁰ M. Bellet, a.a. s. 197.

¹²¹ Y. Le Gal, a.a. s. 75.

¹²² M. Bellet, a.a. s. 195.

¹²³ Ibid. s. 212.

¹²⁴ M. de Certeau, *La rupture instauratrice* . . . s. 1203.

¹²⁵ J. Pohier *L'interrogation de la psychanalyse*, i *Le Supplément* nr 105, maj 1973, s. 166.

¹²⁶ Jfr G. Thill, *La fête scientifique*, Paris 1973, s. 215—224.

¹²⁷ Ibid. s. 216.

¹²⁸ Ph. Warnier, *Le Phénomène des communautés de base*, Paris 1973, s. 96.

först och främst att i trohet mot Guds krav åstadkomma ett av tro och kärlek inspirerat svar.¹²⁹

På så sätt blir Skriftens sanna tolkare inte längre exegeten, vars kunskap blivit underkänd, utan den, vars tro är verksam i kärlek. Sanningen kan inte identifieras med det som undervisas och uttalas — att *vittna* är det enda verkligt goda sättet att framställa tron.¹³⁰ Skriften upphör då — såsom Nietzsche påtalade — att vara en norm som förlamar handlandet, upphör att stänga in den troende i det förgångna och undertrycka varje nytolkande. Den träder fram som en källa av liv och som ett ljus i tillvarons irrgångar.

Några anmärkningar.

Denna nya kritik ställer kyrkorna inför en rad nya frågor, som i stor utsträckning förblivit utan svar. Dessa kritikens positiva önskemål borde trots allt inte avvisas. De avvisas f.ö. inte heller.

Aldrig någonsin har kyrkorna ju fattat sitt uppdrag som att begränsa sig till att ”slå vakt om en bok”. De har alltid känt sitt ansvar att förkunna evangelium för människorna mitt i deras livssituation och att öppna vägarna mot framtiden för dem. Inom den katolska kyrkan har traditionen och den uppgift som tillerkänts läroämbetet också alltid möjliggjort delvis nya svar på de nya frågor, som den historiska situationen ställt.

Det är dock sant att kyrkorna tills nyligen inte var helt medvetna om sitt eget handlande och att för dem det nya var synonymt med kätteri, och att ändring var ett tecken på irrlära. De skulle också ha avvisat tanken på en ”symfonisk sanning”. Det är inte längre så. Det sedan Andra vaticankonciliet alltmer brukade och tämligen tvetydiga begreppet ”tidens tecken”¹³¹ syftade förvisso till att visa, att den troende långt ifrån att bli dömd att stängas in i det förgångnas ”gestalter” i stället är kallad till ett skapande och ansvarigt historiskt handlande. På samma sätt är pluralism även inom teologin inte längre misstänkt, såsom det framgår av

ett nyligen utkommet uttalande från den internationella teologikommissionen om ”Trons enhet och den teologiska pluralismen” (Civiltà Cattolica 5 maj 1973):

På grund av den kristna trons universella och missionerande karaktär bör de av Gud uppenbarade händelserna och orden på nytt inom varje kultur genomtänkas, omformuleras och omsättas, om man vill att de skall ge ett verkligt svar på de frågor, som har sin grund i varje människas hjärta (par. 9).

Att acceptera en sådan pluralism tvingar utan tvekan till att avstå från den traditionella tanken på en enda och oföränderlig mening. Enligt Paul Ricœur nödgas teologerna i dag korrigera och rätta till sin sanningsmodell, och de känner sig manade att bli

”teologiskt medvetna” om att trossanningen är en väg som man skall gå, en kärlekens väg, och att den följaktligen möjliggör en gemensam vandring. Det är en sanning om vår utveckling liksom från knopp till blomma, och om vår framtid. I den meningen är det en sanning som själv blir till.¹³²

Detta perspektiv tycks också vara den internationella teologikommissionens: i det ovannämnda dokumentet heter det bl.a.:

Trossanningen är bunden vid sin historiska väg framåt, från Abraham till Kristus, och från Kristus till parusin. Därför är ortodoxi inte att instämna med ett system, utan att delta i vandringen på trons väg. Det faktum att trossanningen levs som en vandring medför en relation till praxis (handling) och till denna tros historia.¹³³

I många avseenden lockar den väg, på vilken opponenter mot den historisk-kritiska exegesen leder in tolkandet av Skriften, fram — om inte förbehåll, så dock preciseringar — och detta även om man bortser

¹²⁹ J. Duquesne-Matagrin, a.a. s. 85.

¹³⁰ J. Pohier, a.art., s. 169—171.

¹³¹ Se P. Valadiers kritik *Signes des temps, Signes de Dieu?*, i *Etudes*, aug.—sept. 1971, s. 261—279.

¹³² P. Ricœur, i *Exégèse et Herméneutique* s. 294.

¹³³ J. Ratzinger kommer inom kort att utveckla sin tolkning av denna text. Det är troligt att Ricœurs och kommissionens synpunkter endast delvis sammanfaller med ovannämnda teologers.

från de specifikt filosofiska svårigheter som man möter, när man avvisar varje ontologisk framställning:

1) En första punkt borde klargöras. Vi fäster uppmärksamheten på att de som ifrågasätter den klassiska exegesen i människans frihets och i framtidens rättigheters namn gärna åberopar sig på den strukturala analysen. Det är emellertid inte givet att man kan sammanfoga denna och en tolkning som grundar sig på praxis, på handlandet. Vad har en praxisfilosofi och en strukturalistisk "filosofi" gemensamt utöver deras förnekande av all referens till meningsfullhet och till självständig sanning, utöver deras negering av en värld som redan i förväg färdigställts åt människan?¹³⁴

2) Genom att vara ute efter förändring (altérité) i stället för det bestående (identité) rättfärdigar den nya frågeställningen ett mångfaldigt tolkande utan att med förnuftet kunna kontrollera kontinuiteten mellan de nya formuleringar, "vars nödvändighet härleds från de nya historiska omständigheterna"¹³⁵ och de ursprungliga formuleringarna, eftersom uttrycken är analoga i förhållande till objektet och även i förhållandet sinsemellan.¹³⁶ Den nya frågeställningen sätter punkt för illusionen om en enda tolkning, som skulle gälla för alla. Varje gruppering, som ser sin historiska situation och sitt perspektivs begränsning, bör avstå från sitt spontana anspråk på att identifiera sig med det hela. När gruppen erkänner att den saknar något, måste den öppna sig för andra nuvarande och kommande grupperingar. "Sanningen" finns bara inom en *allas* gemenskap. Vilken tolkning som helst har inte utan vidare rätt att säga sig vara helt trogen mot Skriften. En tolkning av texten är inte mångfaldig i vilken godtycklig riktning som helst.¹³⁷ Den strukturanalytiska metoden kan inte auktorisera en sådan slutsats. Man kan inte göra vad som helst med och av en sådan text. Det finns en "textens lag", som ingen kan undandra sig. I lika hög grad som den klassiska exegesen förbjuder oss den strukturala analysen att begära en mening genom att hoppa över en precis och metodisk forskning. I viss bemärkelse är den även mer fordrande, ja

strängare än den klassiska exegesen, och den strävar efter att direkt eliminera tolkarens subjektivism, hans omedvetna subjektiva projektion mot texten, hans frestelse att göra sig till ett centrum, som världen borde anpassa sig efter.

Vidare: om texten är mångfaldig, är den det inte på vilket sätt som helst. När Roland Barthes kommenterar Apg. 10:1—11:8, nämner han en "anagogisk kod" bland andra koder, och han definierar den som

ett system, till vilket alla särdrag, som noggrant uttrycker textens betydelse, hänvisar, ty texten uttrycker och uppvisar sin egen betydelse, vilket inte alltid är fallet.¹³⁸

Det är sant att Roland Barthes tillfogar att

denna betydelse inte är textens sanning, eftersom texten ger betydelsen som en kod.¹³⁹

Ja, men det är därför att man inom den strukturala analysens kunskapsteoretiska område inte kan tala om textens "sanning", eftersom man bortser från framställningens situation och från det sätt, på vilket en viss grupp kan använda texten.

Texten som sådan kan bara hänvisa läsaren till sig själv, utan att kunna leda honom *bortom* texten. Eftersom betydelse definieras som relationer mellan termer finns det ingenting inom texten som skulle kunna vara bärare av en i sig självständig sanning. Men det är inte samma sak så snart en gemenskapsgrupp använder texten. Det är just fallet med bibeln. Den tillhör en gemenskap, och man kan inte lösgöra den därifrån. Det är gemenskapsgruppen som väljer ut den bland världens alla böcker och som "utifrån" avgränsar den. Det är vidare denna gemenskap som hindrar Skriften att

¹³⁴ Jfr A. Vergote, L'inaffabilité entre le désir et le refus de savoir, i L'inaffabilité; Son aspect philosophique et théologique, Paris 1970, s. 386—387.

¹³⁵ J.-L. Leuba, L'inaffabilité, nécessité de la foi et problème de la raison, i L'inaffabilité ... s. 213.

¹³⁶ A. Vergote, a.art. s. 389.

¹³⁷ P. Ricoeur, i Exégèse et Herméneutique s. 295.

¹³⁸ R. Barthes *ibid.* s. 196.

¹³⁹ *Ibid.* s. 257.

bli ett objekt, ett rent dokument, genom att framställa den som ett levande *budskap*. Endast en sådan gemenskapsgrupp förmår det. Ett budskap presenterar inte sig självt såsom sådant, utan det *presenteras* såsom sådant.¹⁴⁰

I strukturellt perspektiv erbjuder en text inget budskap, ingen transcendent intention som vore att fatta existentiellt.¹⁴¹ Det är alltid en utomtextlig instans som gör texten till ett budskap och därigenom i texten inför en dominant, som begränsar textens möjligheter. Det är till slut församlingen som ger texten tillbaka till det levande talet. Skriften blir till levande framställning, budskapet blir förkunnelse. Charles Perrot skriver:

I det hav som vimlar av de betydelse, vilka kritiken förmår klarlägga och kommer att upptäcka, är den av Anden inspirerade kyrkan den enda som kan tolka texten för mig och utpeka dess mening, dess huvudriktning — inte alls därför att kyrkan genom något beslut skulle kunna tvinga på mig *en* betydelse bland alla betydelse, utan därför att den pekar fram emot den slutliga meningen: ordets mening är Ordet självt — Jesus Kristus.¹⁴²

3) Om det är berättigat att hävda att den punkt, ”där man förstår tron — och följaktligen också dess uttryckssätt — inte först och främst består i abstrakta principer utan i praxis, dvs. i ett liv och ett arbete som genomsyras av sanningen”;¹⁴³ om det är berättigat att hävda att de mest klarsynta tolkarna är ”vittnen” och inte vetenskapsmän; att Skriften inte bör betraktas som ett ”minnesmärke över det konstituerande förgångna”;¹⁴⁴ att ”sanningen aldrig kan identifieras med det som undervisas och utsäges”¹⁴⁵ — så borde det vetenskapliga momentet dock inte ignoreras. Förhållandet mellan Skrift och praxis (handling) förefaller oss kunna betecknas som *dialektiskt*. Om än Skriften hänvisar läsaren eller åhöraren till dennes upplevelse, så befinner sig Skriften dock framför honom såsom ett objekt, ett slags part, som förmår sätta hans handlande i fråga. Det bör ske en ömsesidig verifiering: Skriften genom praxis och praxis genom Skriften. Om inte — i

det ögonblick då den troende i Nietzsches fotspår skulle sätta en dogmatisk praxis i förhållande till Skriften i fråga, och så skulle reducera den kristnes handlande till en tillämpning av eller ett försvar av en vedertagen doktrin, skulle han i sin tur duka under för en annan frestelse, som Nietzsche också påtalade, nämligen att — i det han åberopar sig på Skriften — åt sina egna tankar ge en gudomlig sanktion, att ge dem en absolut karaktär, och att utnyttja Gud och Skriften för att rättfärdiga sådana engagemang, vilkas källa i själva verket torde befinna sig någon annanstans. Det är en stor frestelse, ty

människan är utsatt för en nostalgi, en längtan efter en visshet som inte längre hör hemma i det mänskliga, felbara vetandets sfär.¹⁴⁶

Det är svårt för henne att bli hänvisad till sin frihet, till

det riskabla i att fatta beslut och till en historia som måste skapas och som är hennes egen.¹⁴⁷

Det vetenskapliga momentet förefaller oss vara nödvändigt för att bekämpa denna frestelse att godtyckligt utnyttja Gud och Skriften, och för att förhindra att man använder Skriften till ett slags självförsvar. Det är i en ständig spänning mellan ett handlande, där vår skapande frihet tar sig uttryck, och en text vilken visar sig såsom en objektiv part, som enligt vår mening det riktiga sättet att bruka Skriften befinner sig. Om Skriften inom tillvarons labyrint (Nietzsche) inte ger oss en ariadnetråd, spärrar den dock vissa vägar för oss genom att markera vad som är oförenligt. M. de Certeau har framhållit att

¹⁴⁰ Jfr P. Beauchamp, *Leçons sur l'exégèse* s. 18—21.

¹⁴¹ P. Ricœur, i *Exégèse et Herméneutique* s. 307. Se samme förf., *La structure, le mot, l'événement* i *Le conflit des interprétations*, Paris 1969, s. 80—96, och *La question du sujet: le défi de la sémiologie*, *ibid.* s. 233—262.

¹⁴² Ch. Perrot, a.art. s. 128.

¹⁴³ R. Ageneau—D. Bryen, *Un nouvel âge de la mission*, Paris 1973, s. 190.

¹⁴⁴ A. Vergote, a.art. s. 385

¹⁴⁵ G. Thill, a.a. s. 219.

¹⁴⁶ A. Vergote, a.art. s. 381.

¹⁴⁷ P. Valadier, a.art. s. 278.

om tron vore förenlig med vilket val som helst, vore den bokstavligt talat meningslös. Om t.ex. en politisk analys inte kan härledas från tron, bör en kristens politiska analys dock vara samstämmig med hans tro. En förbindelse mellan acceptandet av Skriften och ett socialt handlande måste komma till uttryck.¹⁴⁸

Enligt vår mening består den vetenskapliga och den strukturala exegesens roll i att med hjälp av "textens lag" motstå den troendes ständiga frestelse att i en total autonomi själv bestämma "gott" och "ont".¹⁴⁹

All slutsats förefaller oss förhastad. Visserligen spärrar såväl den strukturala analysens metod som den nietscheanska problematiken några vägar:

den rationalistiska dogmatismens, grundad på begreppet som sådant,

intuitionalismens, som strävar efter att genom religiös erfarenhet nå fram till Gud, och slutligen

fundamentalismens, som gör anspråk på

att — genom att ord för ord direkt avlyssna Skriften — direkt nå fram till Guds Ord.¹⁵⁰

Men är den historiska exegesen också utdömd? Den kristna uppenbarelse är för nära förbunden med historien för att en sådan slutsats nu skulle kunna dragas. Den historiska exegesens kunskapsteoretiska svaghet är given. Men därmed är inte sagt att den inte kan ta upp den strid, som den blivit utmanad till. Visserligen måste den genomgå en förändring — men vi skulle bli förvånade om den inte hade någon som helst framtid.

(Översättning: dominikaner i Lund)

¹⁴⁸ M. de Certeau, *Action politique et vie de foi*, i *Informations Catholiques Internationales* 375, 1 januari 1971, s. 26—27.

¹⁴⁹ Jfr F. Refoulé, *Marx et saint Paul; Libérer l'homme*, Paris 1973, där vi försökt konfrontera det paulinska budskapet och den marxistiska ideologin.

¹⁵⁰ A. Vergote, a.art. s. 388.

LITTERATUR

JOHANN MAIER: *Geschichte der jüdischen Religion. Von der Zeit Alexander des Grossen bis zur Aufklärung mit einem Ausblick auf das 19./20. Jahrhundert (de Gruyter Lehrbuch)*. 641 sid. Walter de Gruyter, Berlin—New York 1972. Pris inb. DM 58, —.

I det välrenommerade förlaget Walter de Gruyters handboksserie "de Gruyter Lehrbuch" återfinns ett flertal bekanta teologiska läroböcker: E. Haenchen, *Der Weg Jesu* (2. uppl. 1968), B. Reicke, *Neutestamentliche Zeitgeschichte* (2. uppl. 1968), G. Fohrer, *Geschichte der israelitischen Religion* (1969), G. Widengren, *Religionsphänomenologie* (1969), L. Fendt—B. Klaus, *Homiletik* (2. uppl. 1970), H. Kittel, *Evangelische Religionspädagogik* (1970), samt W. Trillhaas, *Ethik* (3. uppl. 1970), *Dogmatik* (3. uppl. 1970) och *Religionsphilosophie* (1972). Den vetenskapliga ledningen av serien handhas av den välkände teologiprofessorn Kurt Aland. Johann Maiers omfattande *Geschichte der jüdischen Religion* är utgiven såsom en direkt fortsättning till G. Fohrers *Geschichte*, vilken behandlar tiden fram till den hellenistiska epoken. Maiers arbete får betraktas såsom ett banbrytande försök att ge en samlad framställning av två årtusendens judiska religionshistoria inom ramen av en handbok. Det stoff — källmaterial såväl som litteratur — som författaren haft till uppgift att skikta, gruppera, summera och värdera, är förfärande i sin storlek. Var och en, som har åtminstone en elementär insikt i den efterbibliska hebreiska litteraturens rikedom på det teologiska området, inser omedelbart att det är fråga om en fullkomligt omöjlig uppgift! Ingen människa kan, ens tillnärmelsevis, behärska denna litteratur. Och ändå måste man säga, att författaren på ett förundransvärt, och även beundransvärt, sätt lyckas ordna och behandla sitt enorma material, låt vara grovt schematiskt.

Med en tysk "Wissenschaftlers" hela grundlighet beledsagar författaren på punkt efter punkt sin religionshistoriska framställning med biblio-

grafiska notiser, dels i form av inledande översikter i början av varje större avsnitt, dels i form av fortlöpande noter till själva texten utav en sådan omfattning och utförlighet, att de torde uppta ungefär en tredjedel av hela verket. Dessa litteraturuppgifter sträcker sig nästan *up to date*, närmare bestämt t.o.m. årgång 45 (1969—70) av den judiska bibliografiska serien *Qirjat Sefar*. Naturligtvis har det varken varit möjligt eller önskvärt att uppnå fullständighet vad gäller judisk litteratur av mera ålderstigen karaktär. Men då det gäller nyare litteratur har författaren i regel eftersträvat fullständighet, detta dock i något ringare grad vad beträffar arbeten rörande "das Frühjudentum", då dessa i regel är lättare tillgängliga än verk rörande medeltiden och nya tiden. Det kan knappast tillräckligt framhållas vilken storartad tjänst författaren genom sina bibliografiska sammanställningar har gjort dagens forskargeneration och morgondagens. Förutsatt att det inte uppfattas såsom någon kritisk anmärkning, är man frestad att anta, att det är just den bibliografiska materialsamlingen, som kommer att visa sig vara det allra nyttigaste och mest bestående i detta stora verk. Denna fortlöpande, suveräna litteraturöversikt gör att arbetet, kanske för lång tid framöver, kommer att vara ett nödvändigt standardverk för var och en som vetenskapligt sysslar med judendomen.

Med glänsande klarhet disponerar J. Maier sin framställning. Hans uppgift är sålunda att skildra den judiska religionshistorien från början av hellenistisk tid fram till "upplysningen", som från slutet av 1700-talet började genomsyra stora delar av den judiska världen. Här slutar Maier den egentliga delen av sin skildring, för att inte hans handbok skall få ett ohanterligt omfång. I författarens förord förutses i stället ett särskilt band för de senaste århundradenas religionshistoria.

I ett kort inledningsavsnitt (s. 1—6) beskriver författaren i allmänna ordalag forskningsläget; han diskuterar förbindelsen mellan *halaka* och

haggada; han redogör för sin periodindelning och sin gruppering av stoff; han avrundar med några synpunkter på kontinuitet och förändring i den judiska religionshistorien.

Arbetets första huvuddel (s. 7—91), som bär titeln "*Religionsgeschichte des Frühjudentums in der hellenistisch-römischen Zeit*", begränsas å ena sidan av den för judendomen förändrade situation som inträdde genom Alexander den stores framgångar och å andra sidan av den för hela den judiska världen katastrofala förstörelsen av Jerusalem år 70 e.Kr. Maier behandlar här först den allmänna historiska utvecklingen, vidare en rad framträdande religiösa föreställningar och institutioner, t.ex. frågor om Lagens ställning, om tempelkultens funktion och om synagogans betydelse. Så skildras hela raden av dåtidens välkända "Religionsparteien": zadokiterna, sadducéerna, de eskatologiskt-apokalyptiska strömningarna (dit bl.a. räknas en tidig chasidisk rörelse, Qumran-nigheten, esséerna, zeloterna och sikarierna samt — urkristendomen!), de skriftlärdade lek-männen, och slutligen fariséerna. Första huvuddelen avslutas med en utblick över den judiska diasporan med dess tyngdpunkter i Mesopotamien och i Egypten.

Inte heller vad beträffar arbetets andra huvuddel (s. 92—211), betitlad "*Religionsgeschichte der talmudischen Periode*", tycks författaren ha haft svårigheter att finna historiska gränsmarkeringar: å ena sidan sålunda katastrofen år 70 e.Kr., å andra sidan katastrofen år 638, då det Heliga Landet erövrades av araberna. Även detta stora avsnitt inleds med en historisk överblick, varefter en del av dramats huvudagerande presenteras: rabbinerna, tidens undervisningsväsende, synagogan i dess organisation och byggnadsverk (det senare inte minst utifrån arkeologins vittnesbörd), vidare den rabbiniska litteraturen och den synagogala liturgin.

Härpå följer den egentliga behandlingen av epokens framträdande religiösa "Vorstellungen", där bekännelsen till Guds enhet självklart står i centrum; i övrigt diskuteras här förhållandet mellan transcendens och immanens, Lagens respektive utkorelsens exklusivitet, frälsningshistoria och eskatologi, den enskildes fromhet och folktron samt skilda esoteriska och "heretiska" strömningar.

Det har, typiskt nog, kommit att bli ytterligare en katastrof i det judiska folkets historia, som fått bilda gränsmärke också för den tredje huvuddelens avslutning: fördrivningen från Spanien år 1492. Det är alltså ungefärligen tiden mellan den arabiska erövringen vid slutet

av 630-talet och händelserna i Spanien vid början av 1490-talet, som för Maier utgör den yttre ramen för "*Religionsgeschichte des Judentums im Mittelalter*" (s. 212—399). Denna del inleds, liksom de föregående, med en allmän historisk överblick över perioden, där bl.a. den intressanta frågan om de judiska församlingarnas rättsliga ställning under medeltiden tas upp; en annan punkt av intresse är behandlingen av de gentemot den tongivande judendomen oppositionella strömningarna, framförallt av de judiska "läsarna", karéerna. Kulturellt levde de judiska församlingarna förvisso inte, såsom man kanske föreställer sig, i något "medeltida mörker". Johann Maiers skildring av dåtidens judiska litteratur, liturgiska rikedom, poetiska skönhet, religiösa konst etc. ger föga till övers för tron på medeltiden såsom en stagnationens epok; ännu starkare blir detta intryck genom en utomordentligt sakrik beskrivning av det judisk-religiösa medeltida tänkandet, vare sig detta var filosofiskt orienterat eller det hämtade sin inspiration från tidigare generationers mystiker; antingen nu detta tänkande hade sin brännpunkt i det gudomliga majestätets enhet, eller i frågor rörande Skaparen och hans värld, människans ställning i tillvaron, den gudomliga Lagens roll, eller Israels betydelse ibland världens folkslag. Avsnittet om medeltiden innehåller till slut några snabbskisser över fromhetsliv och folktro, över messianska förväntningar och rörelser, över konfrontationer mellan tidens judar och kristna. Hela denna väldiga översikt är verkligen ägnad att stoppa till munnen på de sena tiders barn, som överlägset talar om medeltidens "mörker". Vad man i stället möter är ett tänkande, ett böneliv och en koncentration på livets djupaste ting, som fastmer låter nutiden stå fram såsom en "nattens" epok.

Den fjärde huvuddelens "*Religionsgeschichte der Neuzeit*" (s. 400—522) behandlar ungefärligen tiden från 1492 (fördrivningen från Spanien) till "upplysningens" begynnande segertåg vid senare delen av 1700-talet. I den inledande historiska översikten skildras tidens judiska "folkvandringar", vidare judarnas situation i det ottomanska riket, i det Heliga Landet samt i Osteuropa. Sedan följer en genomgång av religiös litteratur, liturgi och synagogal konst, varefter en rad religiösa huvudströmningar behandlas; särskilt intresse tilldrar sig därvidlag avsnitten om kabbalismen och om den, nära nog fantastiska, sabbatianska rörelsen, samt, sist men inte minst, om den osteuropeiska chasidismen.

Därmed är författarens huvudarbete avslutat.

För fullständighetens skull erbjuder han dock sina läsare en utblick också över 18- och 19-hundratalsens judiska religionshistoria (s. 523—584), ett område som ju är avsett att senare behandlas separat. Här framträder starkt skildringen av "upplysningen", dels såsom en faktor som kom att förändra den icke-judiska världens syn på judendomen, dels såsom en mäktig kraft inom judendomen själv. Här ges också glimtar från tidens "traditionella" judendom; här behandlas sionismens historia; här ges utblickar över betydande teologiska nyansatser.

Fyra utomordentliga register (s. 585—641) förhöjer ytterligare verkets värde såsom lärobok och uppslagsbok.

Johann Maiers väldiga *Geschichte* vittnar om en lärdom av osedvanliga mått. Det har redan konstaterats, att hans kännedom om källor och litteratur är imponerande; hans glänsande disponeringskonst och förmåga att översiktligt och klart behandla synnerligen komplicerade sammanhang är inte mindre imponerande. Hans språk är emellanåt rent skönlitterärt, emellanåt en aning tungt och torrt, men alltid präglad av lärd noggrannhet.

Det är naturligtvis ogörligt att inom ramen för en anmälan diskutera alla de punkter i ett verk, som det skulle vara frestande att säga något om. Men låt mig i alla fall ta upp några få ting, och inleda med några enfaldiga synpunkter på en grundväsentlig fråga. Har författaren lyckats att skildra den judiska religionens historia? Mitt svar blir med nödvändighet: både ja och nej. Visst har förf. lyckats att klaggörande teckna bilden av religiösa strömningar inom judendomen, av religiösa tänkare, av litterära verk och historiska sammanhang av betydelse. Men är denna bländande klara framställning verkligen en sann avbild av judendomens innersta, av dess verkliga liv, av dess verkliga gestalt, av dess verkliga kraft? Förf. skildrar s.a.s. judendomens anatomi, dess psykologi, dess religionssociologi, dess litterära uttryck och fromhetsyttringar. Och, bortsett från att härvidlag många enskilda detaljer kan diskuteras, är detta självfallet berömligt. Men ändå — när man kommit igenom detta *opus magnum*, frågar man sig: Var detta verkligen den judiska religionens historia? Jag är helt förvissad om att förf. själv upplevt sin begränsning inför uppgiften att skildra den levande judendomen genom tiderna. Men jag skulle önskat, att förf., gång efter gång, tydligare påpekat den verklighetsbegränsning, som ett arbete av detta slag *alltid* måste innebära. Den fattige och prövade fromme juden i en öst-

européisk småby, som kan sin Tora utantill, som läser sina psalmer och böner dag och natt, som ivrigt väntar den kommande Messias och vars hela rikedom i denna värld är Guds Ord och det eviga livets hopp — hur skulle hans "religion" kunna skildras? Och är ändå inte detta "judisk religion" i långt högre grad än de snillrikaste tänkares religiösa system? Ja, detta är egentligen inte alls någon kritik av att förf. inte lyckats nedteckna denna den djupaste och innersta sidan hos den judiska religionen, eftersom detta naturligtvis är en ogenomförbar uppgift; det är endast en stilla undran om inte förf., i saklighetens intresse, skulle ha *inskärpt* hos sina läsare denna sin framställnings begränsning.

Det är ingen tvekan om att förf. anstränger sig att objektivt behandla sitt ämne — utan apologetiska eller osakligt kritiska sidoblickar. Dock tvingas man konstatera, att förf. brister i objektivitet, då han skildrar den kristna tron i dess förhållande till judendomen. Det är t.ex. inte med verkligheten överensstämmande, att Lagen för de kristna i apostolisk tid blott betraktades såsom "bokstav" och "förstadium" (Vor-Stufe), och att Kristus-tron mot denna bakgrund uppfattades såsom "eine neue Religion" (s. 66; jfr s. 88). Detta rimmar illa med Jesu egna ord i Matt. 5: 17 f., likaså med Pauli ord enligt Apg. 14: 14. Vidare är det smaklöst att skildra de kristna såsom "immer allergisch gegenüber jüdischer Kritik" (s. 146).

I ett så väldigt översiktsarbete ligger det nära till hands att ta till mindre precisa och mera svepande formuleringar, t.ex.: "Nach der Eroberung Jerusalems und der Zerstörung des Tempels war die herkömmliche soziale und politische Ordnung und damit auch *das religiöse Leben des Volkes völlig zerrütet*" (s. 92 f., min kurs.). Ett annat sådant yttrande lyder: "Von Philo abgesehen hat das Judentum vor der islamischen Zeit nur vereinzelt Ansätze theologischer Reflexion hervorgebracht" (s. 162).

Ett annat allmänt drag i arbetet, inför vilket man ställer sig frågande, är författarens utpräglade skepsis visavi den äldre judiska traditions-litteraturens tillförlitlighet. Det kan gälla insatserna av "den Stora Synagogans män" (s. 35), traditionskedjan i Mischna-traktaten 'Abot I, 2 ff. (s. 77), uppgifterna i Tosefta och Talmuderna om fromma judiska mäns inträdande i det himmelska paradiset (s. 203 f.; jfr s. 209 f.). I dessa och liknande fall är förf. givetvis i sin fulla rätt att framföra sina dubier, men knappast att a priori förklara traditionerna

såsom legendariska. På ett liknande sätt är det osakligt att fastslå såsom ett faktum, att Danielsbokens stoff är legender (s. 54).

Låt mig avslutningsvis bara peka på några detaljer: Även om det är försvarligt att citera de äldsta liturgiska texterna från Rab Sa'adjas *Siddur* (s. 140 ff.), är det föga sakligt att påstå, att Rab 'Amrams *Sedär* innehåller "ursprünglich wahrscheinlich keine Gebetstexte" (s. 251); det är inte "wahrscheinlich" utan på sin höjd "möglich" (se t.ex. *Sedär Rab 'Amram Ga'on*, ed. D. Goldschmidt, Jerusalem 1971, s. 10 — ett arbete som J. Maier emellertid inte haft tillgång till). Vidare heter författaren till arbetet *The Synagogue Lectionary and the New Testament* inte Finck utan Finch (s. 35, not 67). Uppgiften om i vilken serie E. Werners uppsats "The Doxology in Synagogue and Church" är utgiven har fallit bort (s. 135, not 26); serien heter *Hebrew Union College Annual (HUCA)*. Den avslutande lovsägelsen i *Tefilla* heter *Birkat kohanim* (med ett "n"; s. 149). Slutligen kan nämnas, som en petitesse, att i andra huvuddelens rubrik ordet "PERIODE" felaktigt upprepats (s. 94).

Men när man kommer med sådana anmärkningar mot J. Maiers väldiga *Geschichte*, känner man sig som en avsynare som klagar på några ojämnheter i putsen uppe vid 48:e våningen i en skyskrapa. Maiers religionshistoriska skyskrapa är naturligtvis ett mästerverk: hög, stark och rent av vacker! Men från dess vetenskapliga höjd har man ofta svårt att urskilja den verkliga religionshistoriens medelpunkt: mötet mellan den levande Guden och den lilla människan längst ner på gatan.

Trygve Kronholm

ROSEMARIE KÖHN: *Hebraisk grammatikk. 2. uppl. 127 sid. Universitetsforlaget, Oslo—Bergen—Tromsø 1972. Pris inb. N.kr. 48:—.*

Rosemarie Köhns hebreiska grammatik har närmast formen av ett väldisponerat grammatiskt kompendium, utarbetat med hänsyn till fordringarna i de norska teologistuderandenas hebreiska grundkurs, s.k. "förberedende prøve i hebraisk".

Författarinnan är universitetsstipendiat i "gammeltestamentlig teologi" vid Oslo universitet och har där ett flertal år undervisat i hebreiska.

Arbetet, som i huvudsak följer ordningen för gängse grammatisk framställning, är uppdelat

i 33 mindre avsnitt. Varje sådant avsnitt innehåller inte mera stoff än att det torde kunna behandlas vid ett och samma undervisningstillfälle. Till den samlade grammatiska översikten sluter sig dels en kort inledning, dels en god samling böjningsmönster med en åtföljande kort litteraturlista.

Det som framförallt faller en i ögonen vid studiet av detta arbete är det osedvanligt säkra pedagogiska grepp författarinnan har om sitt material. Framställningen är föredömligt klar och lätt överskådlig.

Sedan ligger det ju i sakens natur, att en kompendieartad grammatik för nybörjare av detta slag måste innehålla så långt drivna förenklingar, att de tenderar att bli förvanskningar. Klara regler måste ställas upp för nybörjaren, trots att forskningen långt ifrån nått fram till klarhet på alla punkter. Det hade varit önskvärt, att detta viktiga faktum tydligare markerats. Man kan t.ex. näppeligen bevisa, att det förhållande att bestämda artikeln ofta saknas i poetiska texter, har sin grund i att "poesien er eldre enn artikkelen" (s. 47). På ett parallellt sätt är det vidare svårt, för att inte säga omöjligt, att bevisa, att det arameiska språket vid senare hälften av 100-talet e.Kr. "så å si fullständig" hade förträngt hebreiskan såsom talspråk (s. 10); sak samma gäller det vanliga påståendet, att Daniels bok hör till den yngsta gammaltestamentliga litteraturen och kan dateras till c. 160 f.Kr. Allt detta är *teorier*, av högre eller lägre sannolikhetsgrad — men dock endast teorier. I ärlighetens intresse skall emellertid framhållas, att förf. gång efter gång vederhäftigt redogör för olika uppfattningar i grammatiska tvistefrågor.

När förf. behandlar det hebreiska alfabetet och de olika bokstävernas uttal, finner man upprepade gånger en korrekt beskrivning av uttalet enligt masoretisk tradition och samtidigt ett konstaterande av att "av oss" uttalas den aktuella bokstaven i stället si och så. Jag är inte okunnig om att denna boskillnad är vanlig i nutida hebreisk undervisning. Men jag kan inte finna den berättigad. Man bör uttala bibelhebreiskan just så noggrant som masoreterna traderat den — så långt detta är känt — annars blir ens uttal med nödvändighet bestämt av ett mer eller mindre rent godtycke.

Det är till stor hjälp för nybörjaren, att förf. i en mängd transkriberade exempel genom ett accenttecken utmärkt betoningen i ordet. Men det hade varit nyttigt, ifall också *biton* utmärktes i vissa lägen; det heter t.ex. *wāyhi-'ārāb* (s. 29). Det hade också varit till nytta, om de

hebreiska ord, där betoningen inte faller på ultima, hade fått rätt betoning markerad; så har skett någon gång (t.ex. s. 95), men ofta saknar man sådan markering, t.o.m. i så vanliga ord som de personliga pronomina 'anáhnu/náhnu, 'atténa, hémma och hénna (s. 38), vidare i sådana anmärkningsvärda infinitiver som *lákæt* (s. 91) och *gášæt* (s. 92); samma sak gäller böjningsmönstren: ibland har betoningen utmärkts (t.ex. s. 113, 114, 118, 121, 122, 125, 126), ibland inte (t.ex. s. 115—117, 119, 120, 123, 124). Detta måste verka förvillande på nybörjaren.

Självfallet är det omöjligt att undvika smärre felaktigheter och feltryck i ett, typografiskt sett, så komplicerat arbete som en hebreisk grammatik. Låt mig endast peka på följande: *ušmartæm* skall vara *ušëmartæm* (s. 31; jfr H. S. Nyberg, *Hebreisk grammatik*, § 3, p), *hā'am* skall vara *hā'ām* (s. 33; jfr anf. arb., § 24, c), *gē'tol* skall vara *qē'tol* (s. 60), *šāba'ti* skall vara *šābā'ti* (s. 66), *šānā'* skall vara *šānē'* (s. 66), *'āsoṭ* skall vara *'āsōṭ* (s. 73) och *mēla'kti* skall vara *mēla'kto* (s. 83).

Men dessa påpekanden får inte uppfattas såsom kritik; de har tvärt om gjorts i den förvisningen, att grammatiken är värd att komma ut i flera upplagor. Det är alltså, som helhet, ett mycket ordentligt och nyttigt arbete som Rosemarie Köhn gjort. Här i vårt land torde boken dock knappast få någon större spridning, eftersom vi har tillgång dels till en utförligare nybörjargrammatik, nämligen Ivan Engnells, dels till en ännu mera tillrättalagd nybörjarbok, nämligen Helmer Ringgrens. Därmed inte sagt, att svenska teol. stud. kan mera hebreiska än sina norska kolleger! Nej, de norske "piker" och "gutter", som verkligen behärskar Köhns grammatik, är kunniga nybörjare.

Tryggve Kronholm

H. S. NYBERG: *Hebreisk grammatik. 2. uppl. 368 sid. Almqvist & Wiksell, Stockholm 1972. Pris inb. kr. 83:—.*

Almqvist & Wiksells förlag har visat ett beundransvärt mod, då det åtagit sig att utgiva en förnyad upplaga av den i särklass mest omfattande hebreiska grammatiken på svenska språket — detta mitt i vårt lands intellektuella vargavinter, då okunnighetens hårda och snåla vindar hotar att pina livet ur allt levande och äkta intresse för studiet av

Gamla Testamentet på originalspråket. Dock torde livet, såsom så många gånger förr, övervintra!

Första upplagan av H. S. Nybergs redan klassiska grammatik utkom 1952. Tyvärr saknade denna ett verkligt register, ett faktum som självfallet kraftigt minskade arbetets användbarhet. Men skadan botades av den uppsalenske orientalisterna Christopher Toll, som sammanställde och separat utgav (1963) ett förträffligt register, på grundval av flera forskares privata register: H. S. Nybergs, E. Riads, B. Albrektsons, B. Johnsons samt Chr. Tolls egna. Det sålunda sammanställda registret innefattade dels en förteckning över citerade bibelställen, dels ett grammatiskt sakregister. Därmed var den väldiga grammatikens allvarligaste brist röjd ur vägen.

Den nu föreliggande andra upplagan av H. S. Nybergs grammatik är ett fotomekaniskt nytryck av 1952 års utgåva, sammanbunden med ett avtryck av Chr. Tolls register. Framställningen är helt oförändrad, så när som på några få rättelser.

Det finns ingen anledning att här i egentlig mening recensera denna berömda grammatik; dess första upplaga har granskats och utförligt presenterats av Gillis Gerleman i denna tidskrift (*STK* 29, 1953, s. 121—124). De *pia desideria*, som där framfördes, har förblivit ouppfyllda (undantagandes det tillagda registret). Detta gäller bl.a. önskemålet om en mera utförlig syntax (inte minst beträffande rent stilistiska synpunkter), så även ett vidare hänsynstagande till komparativt material från andra semitiska språk, därtill en betydligt fulligare framställning rörande det poetiska och profetiska språkets egenheter.

Även om sålunda vissa förhoppningar inte blivit infriade i och med grammatikens andra upplaga, förblir arbetet ett magnifikt verk. Att författaren kallar sin bok "elementär och avsedd att sättas i händerna på nybörjaren" säger nog mera om H. S. Nyberg än om hans grammatik. Jag skulle vilja se de nybörjarehänder av idag, som vågar vidröra denna bok! Nej, för nybörjareundervisning i hebreiska måste vi 1973 använda — de efter 1952 utkomna — arbetena av I. Engnell och H. Ringgren.

Däremot borde H. S. Nybergs grammatik för lång tid framöver få göra tjänst som en sakrik och stimulerande resehandbok vid ett fördjupat inträngande i GT:s språkvärld. Visserligen behandlas i främsta rummet endast prosaspråket i Moseböckerna samt Domare-, Samuels- och Konungaböckerna, men självfallet är denna

stora grammatik till mångfaldig hjälp vid studium av all bibelhebreisk text.

Helt kort kan den redan berömda boken presenteras så: Grammatiken är grundad på den bibelhebreiska tradition, som de s.k. masoreterna bevarat; den är grundad på en "övertygelse om den masoretiska traditionens tillförlitlighet såsom uttryck för levande hebreiska" (s. IV). Framställningen är deskriptiv, inte historisk (med undantag för vokalläran): den vill skildra språket sådant det föreligger i texterna. Enligt vanlig grammatisk ordning, men med ovanlig grundlighet, behandlas här Skrift och uttal (s. 8—22. Men vart har accenttecknen på s. 22 tagit vägen?), Ljudlära (s. 23—43), Formlära (s. 44—229, inklusive ett utomordentligt intressant avsnitt om Ordbildnings- och betydelselära /s. 195—229/, fyllt av självständiga iakttagelser); därefter följer en tämligen fyllig Syntax (s. 230—332, även denna mycket självständigt genomarbetad); Chr. Tolls register (s. 333—368) avslutar arbetet. På flera punkter redovisar H. S. Nyberg forskningsresultat av banbrytande, men till dels häftigt omdiskuterad, karaktär, t.ex. iakttagelser rörande de s.k. ma-nomina, förhållandet mellan hebreiskans "tempora", funktionerna hos den sammansatta nominalnsatsen. Hela framställningen är föredömligt klar och suveränt översiktlig, ibland av naturliga skäl ännu klarare än bibeltexterna själva. En schematisk och tillrättalagd översikt utgör emellertid ingen fara för den, som står i direkt kontakt med den levande, hemlighetsfulla, kraftbemängda bibelhebreiskan: en sådan översikt är tvärtom ett ovärderligt hjälpmedel.

Trygve Kronholm

JOHN BRIGHT: *A History of Israel. Second Edition. The Westminster Press, Philadelphia 1972. 519 sidor, 16 kartor.*

Den första upplagan av *A History of Israel* utkom år 1959. Den har sedan dess utgjort det samlade amerikanska svaret på den tyska exegetikens historieuppfattning. De motsatta uppfattningarna kunde för drygt tjugo år sedan sammanfattas i de ledande namnen W. F. Albright respektive M. Noth. Dessa forskare är numera inte i livet. Debatten mellan dem gällde närmast tolkningen av de gammaltestamentliga traditioner, som behandlar patriarktiden och erövringen. J. Bright har tidigare behandlat metodfrågorna i arbetet *Early Israel*

in *Recent History Writing* (1956) och intressant är därför att se, om nytt material har skapat andra infallsvinklar. Det kan dock sägas med det samma: någon nyorientering är det inte fråga om i den andra upplagan. Boken är dedicerad till minnet av W. F. Albright och hans ande vilar över arbetet samtidigt som M. Noths traditionsanalyser delvis har accepterats.

Boken är indelad i sex huvudrubriker och med prolog och epilog omspannar den tiden mellan 7000 f.Kr. och 135 e.Kr.

Bright har föresatt sig att söka Israels ursprung och av den anledningen ger han stort utrymme åt en skissering av kända fakta i den tidiga främreorientaliska historien. Utifrån denna yttre evidens söker han sedan på ett positivt sätt bedöma de gammaltestamentliga traditionerna. Patriarkerna placeras in under mellersta bronsåldern, ca 1900—1500 f.Kr. Analysen av Genesis-traditionerna grundar sig på källhypotesen. Då den äldsta källan ej går längre tillbaka i tiden än till 900-talet f.Kr., måste vi räkna med ett muntligt och/eller skriftligt traditionsförfarande under nära 1000 år. Någon detaljanslys av traditionerna i historiskt syfte anser han inte vara möjlig, utan han söker med utombibliskt material som jämförelse bevisa, att de är fast förankrade i historien. Bright kan givetvis inte belägga existensen av de gestalter, som omnämnes i Genesis, men han tar upp likalydande amoritiska namnformer. Några av dem kan dateras till mellersta bronsåldern, och de kan ge en antydning om varifrån patriarkerna kommit. Det s.k. Israel-sigillet från Musul (V. Scheil, RA 13 (1916), 5 ff.) från de första Agadekungarnas tid har inte Bright berört. Materialet är magert. Dessutom är liknande namnformer talrika i de ugaritiska texterna från sen bronsålder.

Förhållandet torde vara detsamma i fråga om den s.k. sedvanerätten i patriarkberättelserna. Liknande lagar i Nuzi- och Alalakh-texterna är knappast äldre än från sen bronsålder. Starkare stöd för den antagna kronologien rörande patriarkerna skulle ha kunnat anföras, t.ex. en jämförelse mellan ett gammalbabyloniskt herdekontrakt och Gen. 31, 36—42. (J. J. Finkelstein, JAOS 88 (1968), 30 ff.). Det mesta talar dock för att de anförda jämförelserna hör hemma i sen bronsålder. Det är tänkbart, att sedvanerätten är av äldre ursprung, men det är inte bevisat. Detsamma gäller omnämmandet av kamelen i Genesis. Den tama kamelen är påvisbar först under sen bronsålder.

Arkeologiska data som bevis för patriarkernas historicitet existerar inte. De städer, som de besökte, fanns såväl under mellersta som sen bronsålder. Omnämmandet av Kungarnas väg i Gen. 14 är i det sammanhanget intressant. Den vägen kan ha utgjort en pendang till Via Maris under mellersta bronsåldern men torde senare ha vuxit i betydelse, då filistéerna behärskade den östra medelhavskusten. Det innebär emellertid inte, att det centrala och södra östjordanlandet var utan bofast befolkning mellan 1800- och 1200-talet. Bright vidhåller den uppgiften, s. 118, trots att några moderna arbeten om Östjordanlandet framfört omöjligheten i den teorien, först framförd av Nelson Glueck.

Det finns dock ingen anledning att betvivla, att patriarkerna har utgjort historiska gestalter, som också varit hövdingar för kollektiv, s. 91 f. Men är det förenligt med karaktären av det gammaltestamentliga materialet att söka ge en objektiv historiebild av dem? I ett litet avsnitt "Patriarkerna och Israels tro", s. 101 f., söker Bright sätta in dem i ett sammanhang, som går utöver det historiska. Nog är det så, att det som berättas om patriarkerna spelar större ideologisk än historisk roll. Deras betydelse har närmast varit funktionell. Genom sina vandringar legaliserar de land och platser som israelitisk arvedel. Det gamla Israels senare politiska utveckling bekräftar detta både väster och öster om Jordan. Se M. Ottosson, *Gilead*, 11 ff. Tidsmässigt bör dock fäderna höra hemma under mellersta bronsåldern, men det kan inte bevisas utifrån namnformerna och skildringarna av deras sedvänjor och miljö. I den muntliga traditionskedjan om fäderna har utan tvekan stoff från olika tider och av olika anledningar vävts in. Ideologisk noggrannhet var för tradenterna viktigare än historisk. De ställde inte till materialet någon fråga, som krävde ett objektivt historiskt svar. Vad Bright kallar "The Formative Period", dvs. exodus och erövringen är även svår att historiskt behandla, då traditionerna om Israels tillblivelse i vissa fall är mytologiskt belastade. Utombibliska källor saknas helt. Bright har dock funnit ett slags historisk kärna genom att avmytologisera skeendet. Han förnekar förekomsten av myter i Gamla testamentet, s. 152 f., och anser följaktligen, att övergången av Sävhavet är en historisk händelse, som geografiskt kan lokaliseras till en vik av Menzaleh-sjön, s. 121. Undersöker man det geografiska begreppet *jam suf* i Gamla testamentet, finner man, att det användes om

nuvarande Aqabaviken, varför det är ganska svårt att följa Brights resonemang.

Israels tro utformades i öknen. Begreppet Israel som folk är knutet till Palestina. Det uppstod genom en sammansmältning av öken-grupperna, som förde med sig Jahve-tron, och de sedan lång tid tillbaka i Kanaan bosatta hebreiska grupperna av amoritiskt ursprung, s. 134. Bosättningen ägde rum på 1200-talet efter en våldsam erövring, vilket både tradition och arkeologi bekräftar. Alts hypotes om en långvarig oftast fredlig israelitisk infiltration underkänns. Albright-skolan har alltid i sina utgrävningsrapporter och artiklar påtagliga bevis för en israelitisk erövring och bosättning. Men Bright är hälsosamt återhållsam: "För att vara säkra, har vi inget absolut bevis för att fienden överallt var Israel", s. 129. Några av Albrights standarduttryck är dock med. "Tell Beit Mirsim förstördes genom en intensiv eldsvåda; den följande bosättningen är typisk för det tidiga Israel", s. 128.

En noggrann studie av det arkeologiska materialet från utgrävda platser visar, att förstörelseskikten från sen bronsålder och dess slut ligger ganska nära varandra. Den följande bosättningen är fattig och består mestadels av förrådsgröpar, tell Beit Mirsim, tell Zeror, Hasor etc. Det finns dock inga som helst bevis för att det skulle röra sig om en israelitisk bosättning. Keramiken består av former av sen bronsålderstyp. De höghalsade förråds-krukorna med kragkant (collar rim), en typ i norr och en i söder, ger knappast belägg för att det fanns typiska israelitiska bosättningar. Israelitiska stamgrupper måste dock ha funnits i Kanaan åtminstone i bergsbygden i slutet av 1200-talet, men inget tyder på att de i sin livsföring skilde sig från landets övriga befolkning. Vattencisterner cementerade med släckt kalk hade varit i bruk från slutet av mellersta bronsåldern. Detta är påvisat i Hasor. Jfr Bright, s. 118. En "avideologisering" av Josuabokens traditioner med avsikt att passa in dem i ett historiskt jordnära sammanhang löser knappast frågeställningarna kring den tidiga israelitiska bosättningen. Ej heller har arkeologien lyckats komma närmare frågans lösning.

Den följande historiska utvecklingen rymmer flera intrikata detaljproblem, men det är knappast av den art, att konfrontationen mellan Gamla testamentet och utombibliskt material vållar några större bekymmer. Bright har följt upp sin framställning med senaste arkeologiska data. Ibland har han missat. Han vidhåller uppfattningen, att Salomo bröt koppar i Araba.

Fynd av inskrifter och tempel i Timna tyder på att det var egyptierna, som här bröt malm ca 200 år före Salomos tid. Megiddoetablissementen såsom vattentunnel och förrådshus, de tidigare stallarna, s. 209, not 71 och s. 241, har riktigt placerats in i omridernas era.

Här har endast kunnat medtagas några synpunkter, som kan ställas på J. Brights behandling av materialet. Det torde ha varit en både stor och svår uppgift att arbeta in en egen profil på ett område, som tidigare så suveränt dominerats av W. F. Albright å ena sidan och A. Alt—M. Noth å den andra. Bright har åter lyckats skapa en mycket omsorgsfullt genomarbetad studie av det gamla Israel och dess omvärld. Han är väl hemmastadd i både Gamla testamentet och utombibliskt material av det mest skiftande slag. Litteraturen är mycket omfattande och notapparaten antyder både en stor beläsenhet och en genomtänkt sovring av materialet. Det är endast ett fåtal viktigare arbeten, som saknas. Liksom den förra upplagan kommer även denna att framstå som ett standardverk under lång tid framöver.

Magnus Ottosson

G. AULÉN: *Jesus i nutida historisk forskning*. 207 sid. *Verbum*, Karlskrona 1973.

Det som någon av oss "aktiva" exegeter väl borde ha stått till tjänst med, men som vi stegrar oss för — bl.a. därför att det kräver en sådan vitalitet — det har nu systematikern Gustaf Aulén, 94 år fyllda, gjort. Och som han har gjort det!

Att idag grundligt sätta sig in i evangelieforskarnas debatt om Jesus från Nasaret, det är inte något latmangöra precis. Källmaterialet har under de två senaste mansåldrarna problematiserats till den milda grad. Och allt vad uppfattning heter har villigt lystrat till lekens rop: Fritt fram! Den som idag besöker det här området får lätt intrycket att allting är osäkert och att åsikt står mot åsikt på varje punkt. Till detta kommer att de mera ingående grundundersökningarna brukar vara av en karaktär som bara specialisterna kan forcera. De smakar ungefär som en skål extra prima makadam. Den som vill gå snabbt fram under solen och tillfredsställa sig med lätta uppgifter, göre sig icke besvär på det här fältet.

In på denna tunga leråker har nu vår oförliknelige bror — han är för ung till sitt väsen

för att skorningsfritt kallas fader — Gustaf Aulén gått. Hans andliga vitalitet är som alla vet unik. Att han gett sig i kast med det här ämnet, är i och för sig ingen överraskning. Gustaf Aulén har alltid varit en teologisk allätare. Och om man betänker hur vitt han famnat vid sina motivval under den långa tid han sysslat med *theologia sacra* — han började ju läsa teologi redan på 1800-talet (s. 13) — förstår man varför han på sin höga ålder velat skriva en bok direkt om Jesus från Nasaret. Jag vet att det ligger djup personlig symbolik i detta faktum att Gustaf Aulén denna gång har ställt in teleobjektivet mot den avgörande punkten i alla bilders mitt: mot Jesus, Jesus och ingen annan.

Till det existentiella behovet av att få ägna sig åt den historiska Jesusfrågan har sekundära överväganden kommit. Det irriterar Gustaf Aulén att på det här området diletanterierna och knallpulvret får rubriker och publik, medan den seriösa forskningen lämnas utan avseende. Han finner det orimligt att man slår dövsörat till för "det enorma, samvetsgranna forskningsarbete som utförts under detta sekel — och då inte minst under det senaste tidskedet" — för att i möjligaste mån komma till rätta med Jesusproblemet (s. 9; jfr s. 200). Han har här sett en uppgift: att gå igenom ett brett och representativt urval av moderna undersökningar i Jesusfrågan för att se efter om inte någonting framställs så pass enstämmigt och otvetydigt, att det kan betecknas som säkerställt och historiskt trovärdigt. För att sedan publicera en översiktlig redovisning för dem som vill informera sig. Han liknar sitt arbete vid "ett registrerings- och avvägningsarbete", vid vilket man kan konstatera att somligt är säkerställt, somligt osäkert och somligt hypotetiskt. Det är ju inte bara det säkra som bör redovisas utan även det osäkra och hypotetiska. Och uppgiften att markera var *gränsen* går mellan det säkra och det omtvistade finner Aulén särskilt viktig (s. 10—13).

Det är inte litet Gustaf Aulén varit tvungen att arbeta sig genom för att kunna skriva den här boken. Han har studerat avsevärt många fler böcker än dem han funnit anledning att omnämna eller referera. Han har sökt täcka alla väsentliga kategorier av seriösa forskare: protestanter av olika färg, katoliker, judar. Gränsen har satts till 1960. Det är arbeten publicerade fr.o.m. detta år som kommit i fråga. Det är klart att många exegeter saknar sina namn här eller kommer att finna sig

själva alltför rapsodiskt berörda. Och frågor av typen: Varför har inte det och det tagits upp? kan alltid ställas. Men författaren har velat skriva en hanterlig och översiktlig bok. Han har inte strävat efter att vara komplett utan bara sökt ge "en representativ bild av det nutida forskningsläget" (s. 7). Och det tycker jag han har lyckats med.

Det vill till om en vetenskapsman med egna ambitioner skall kunna referera andra forskare initierat och lojalt. Somliga kan aldrig lära sig den konsten. Det är ju så svårt, det krävs ett äkta intresse för det som ligger utanför en själv, ja t.o.m. för det som ens meningsmotståndare och konkurrenter om reviret väsnas om, det krävs elementär ödmjukhet och respekt för andras sak. Dessa egenskaper hör emellertid till Gustaf Auléns utrustning. Därför möter vi i hans bok tålmodiga, lidelsefria redovisningar av vad en lång rad forskare med de mest olikartade åsikter hävdar. Det har fordrat mycket arbete att läsa på detta sätt och göra dessa korta, väsentliga sammanfattningar. Och presentationen har ju inte formen av uppradade referat. Den tränade systematikern disponerar sitt stoff, går fram så att han ställer stora, väsentliga frågor och låter forskarna komma in med sina olika förslag till lösning på problemen i fråga. Det är krävande att referera på detta sätt — man måste behärska böckerna ordentligt — men vad klarar inte Gustaf Aulén?

Vad blir resultatet av de mödosamma genomgångarna? Att osäkerheten är stor inom Jesusforskningen, meningsbrytningarna skarpa och åsiktsmotsättningarna djupgående, det visste nog många förut. Men att en så pass väsentlig "konsensus" kan skönjas i frågans centrum, det är säkert en nyhet för de flesta (kommer kanske också att bestridas av någon). Redan i sitt första kapitel avslöjar författaren, att han vid sin genomgång funnit en ganska långtgående enighet mellan forskare av i övrigt vitt skilda ståndpunkter om mycket väsentliga saker: (1) om Jesu centrala budskap om det "gudsrike" som var i färd med att komma och om hans egen personliga relation till detta skeende, (2) om innehållet i Jesu etiska förkunnelse, och (3) om viktiga drag i Jesu framträdande och förhållande till de olika riktningarna inom hans judiska samtid (s. 11). Den konsensus — ordet är förstås lite starkt — som Aulén uppvisar i sin bok är värd att förses med utropstecken. Som alla vet, kunde man för 20 år sedan ingalunda tala om någonting sådant. Vi befann oss då rent av i det läget att den tongivande

skolbildaren på området — Rudolf Bultmann — frankt förnekade möjligheten att nå fram till något nämnvärt historiskt vetande om den Jesus som korsfästes under Pontius Pilatus, ja f.ö. inte bara möjligheten att nå fram utan även anledningen att över huvud taget syssla med frågan. Det skulle m.a.o. inte ha varit möjligt att 1953 skriva en sådan bok som Aulén publicerar 1973.

Hur är gången i verket? Volymen börjar med en inledande orientering om syftet med boken och om Jesusforskningens utveckling under 1900-talet (kap. 1). Framställningen består där-efter dels av en genomgång av vad ett stort antal nutida forskare säger i de vitala frågorna om "jordelivets Jesus" (Aulén måste undvika den oklara och belastade termen "den historiske Jesus") (kap. 2—6), dels av en summering och kommentar (kap. 7). De finstilla och tvåspaltiga sidorna 204—207 fylls av det starkt ekonomiserade notmaterialet.

Närmare bestämt finner läsaren följande. I kapitel 2 tar hans ciceron ett friskt grepp. Han refererar först ganska ingående en forskare som är ute efter att fastställa vari det "ojudiska" hos Jesus ligger, alltså en som främst är intresserad av *kontrasten* mellan Jesus och det judiska arv han utgår ifrån. Sedan refererar han två forskare som är ute efter att klarlägga *kontinuiteten* mellan Jesus och det judiska arvet. Dessa referat mynnar ut i en jämförelse mellan de resultat som de två programmen lett till. Jämförelsen får väl ett speciellt intresse därför att det i det förra fallet rör sig om en avancerat radikal företrädare för den s.k. bultmannska skolan (Herbert Braun), i det senare fallet om två exegeter som inte precis har armarna om halsen på Bultmann (W. D. Davies, B. Gerhardsson). Det märkliga är nu att Aulén kan konstatera en anmärkningsvärd enighet mellan dessa forskare — trots deras vitt skilda infallsvinklar. Man skulle väl vänta att de motsatta greppen skulle leda åt helt olika håll. Men så är inte fallet. Källmaterialet har alltså så pass mycket av entydighet, att resultatet blir väsentligen samstämmiga: Jesus kännetecknas av ett radikalt evangelium och ett radikalt kärlekskrav, själva den förbryllande *kombinationen* av dessa två är frapperande, kärlekskravet har en ganska egenartad struktur osv. Och märk väl: detta är inte en fråga om Jesu förkunnelse bara, det här är något som karakteriserar Jesus själv i hela hans framträdande (inklusive hans förkunnelse).

I nästa kapitel låter Aulén olika forskare besvara frågorna, vad det var hos Jesus som

hans motståndare vände sig mot och hur Jesus bemötte kritiken. Detta bör vara ägnat att belysa Jesu historiska profil. De judiska ledarnas opposition mot Jesus kan sammanfattas i fyra punkter. De stötte sig på att Jesus (1) tillät sig handlingar som enligt deras mening stred mot Mose lag, (2) drev ut onda andar — det skedde enligt deras mening med Beelsebuls hjälp —, (3) hade måltidsgemenskap med lagöverträdare och onära människor och (4) förlät synder — något som ju gällde för att vara ett gudomligt prerogativ. Vid redovisningen av hur Jesus enligt olika forskare försvarar sitt handlings sätt och hur han går till motangrepp får Aulén anledning att referera ett antal aktuella undersökningar om Jesu undervisning, bl.a. då om liknelsernas funktion, karaktär och innehåll. Ett avslutande avsnitt handlar om Jesu sista stora utmaning mot sina opponenter: färden till Jerusalem, intåget, tempelreningen, stridssamtalen. (Här berörs även lidandesförutsägelserna och instiftelseorden.)

I kapitel 4 blir det dags för en närmare diskussion av Jesu hållning gentemot de människor han samlar omkring sig, det sanna Israel. Det första avsnittet handlar om Jesu gudsrikesappell och om hur Jesus drar till sig dem som har öron att höra med, i huvudsak "det gemena folket" — med generös plats även för religiöst och socialt deklasserade individer. Det andra avsnittet är ägnat Jesusgemenskapens livsmönster. I centrum står den livshållning som Jesus själv har gjort till sin: agape. De två kärleksbuden har förenats så att kärleken till Gud med hjärta, själ och kraft (mamon) väsentligen förverkligar sig som kärlek till människorna, dvs. *uppförande omvårdnad* om dem. Alla andra fromma förpliktelser får maka åt sig för att dessa grundläggande skyldigheter skall kunna uppfyllas.

Det blir sedan nödvändigt att (i kap. 5) redogöra för vad forskningen säger om Jesu presentation av "Guds rike" och om Jesu egen relation till denna storhet. Aulén påminner i det första avsnittet ("Guds rike — presens och futurum") om de hopplösa svårigheter man här har med terminologin. Beteckningen "Guds rike" ("Himmelriket") är inte bra innehållsligt sett. "Guds herravälde" ("Himlens herravälde") säger bättre vad saken gäller men själva det språkliga uttrycket hör knappast till de ord en modern svensk förstår. Utan att förbruka en mängd sidor på detta segslitna debattämne väljer Aulén utvägen att för egen

del helt enkelt nöja sig med kyrkobibelns terminologi, "Guds rike" ("Himmelriket"). I sammanhanget berör författaren även apokalyptikens problem och den s.k. dualismens (Aulén föredrar med goda skäl uttrycket "antagonism"; s. 117—124, jfr 172—178). I andra avsnittet diskuteras frågan om Jesu egen relation till det "rike" han förkunnar. Aulén visar hur osäkert det är, om ens någon av de många höghetstitlar Jesus får i evangelierna går tillbaka till Jesu eget språkbruk. Men detta mynnar inte ut i något förslag till drastisk reduktion av kyrkans kristologi. Aulén påminner om vad som enligt de många forskarnas ganska eniga bedömning kvarstår som säkert: att Jesus "handlat helt suveränt å Guds vägnar, gåtfullt suveränt både i ord och gärning". "I själva verket föreligger det en ganska vittgående gemensam syn på Jesu hållning, låt oss säga på Jesus såsom *gudsríkets gåtfulla företrädare*" (s. 137, kurs. av mig).

För att inte dra sig undan frågor som läsaren säkert ställer tillfogar författaren sedan ett kort kapitel (6) om "jordelivets Jesus och urkyrkans kristustro". Här behandlas dels den urkristna förvisningen om Jesu uppståndelse, dels frågan om kontinuiteten mellan mannen Jesus från Nasaret och urkyrkans kristustro.

I det omfattande och tungt vägande sjunde kapitlet (s. 152—203) ger Gustaf Aulén till sist en summerande och klargörande kommentar. Han tar upp de huvudproblem referaten i det föregående handlat om: (1) den etiska vision som besjälade och gestaltar hela Jesu framträdande, (2) gudsriket som Jesu företrädare i en suveränitet utan paralleller, (3) förhållandet mellan jordelivets Jesus och kyrkans kristustro och slutligen (4) frågan om Jesusforskningens betydelse.

Under (1) konstaterar Aulén summerande, att vi nu "i allt väsentligt äger en, historiskt sett, fullt trovärdig bild av Jesu etiska undervisning". Jesus anknyter till Israels nedärvda kärleksbud men radikaliserar dem: "kärlekens primat genomförs med suverän säkerhet — som om det hade gällt idel självklara ting". Trots anknytningen till det gamla innebar det "en omvälvning, när han radikalt och konsekvent hävdade att hörsamhet mot Guds vilja måste förverkligas i och genom omsorg om medmänniskor — alltså med hela tyngdpunkten lagd *på det humana planet*", heter det i en fint nyanserad formulering (s. 157). Aulén är härvid mycket angelägen att visa, att detta är tydligt förankrat i ett brett skapelseperspektiv: "Det är Skaparens vilja med sin skapelse

som han vill avslöja när han förkunnar vad det innebär att 'göra Faderns vilja' (s. 159). I detta avsnitt berör författaren vidare de konsekvenser Jesu i och för sig opolitiska budskap måste ha på det politiska planet. Han ger här även fina kommentarer till frågorna om meningen med Jesu död och om den egenartade kombinationen av radikala krav och radikal förlåtelse hos Jesus (s. 179—184). Liksom till frågan om hemligheten med Jesu auktoritet.

Under (2) utvecklar Aulén bl.a. vad det betyder för hela synen på Jesus och kristendomens tillblivelse, insikten, att "Jesus hör med till det evangelium han förkunnat", att han "själv är evangelium". Iakttagelsen att det *i sak* ligger till på detta sätt, avdramatiserar radikalt den nöta stridsfrågan om Jesu mesianitet. Insikten "att han handlade i full medvetenhet om att vara gudsríkets företrädare, dess utkorade redskap, detta öppnar långt vidare perspektiv än något messiaskap kan göra". Härmed relativiseras betydelsen av frågan om de kristologiska höghetstitlarnas ursprunglighet. "Det behöver inte alltför mycket bekymra oss om hithörande problem ligger inom osäkerhetsmarginalen historiskt sett" (s. 179).

Konsekvenserna berörs även i nästa avsnitt (3). Där påpekar författaren att den nytestamentliga förvisningen om Jesu ojämförliga position inte står i konflikt med Israels gamla tro att Gud är *en*. "För urkyrkan var det väsentligt att Jesus i ord och gärning . . . 'kungjort vad Gud är', att han ägt Anden i fullt mått och att hans verk fortsattes i och genom Anden. Detta 'trinitariska' perspektiv framträder klart i Nya testamentet och ger den kristna gudstron dess karaktéristiska profil" (s. 191). Den utveckling som skedde i den kyrkliga dogmbildningen fullföljde alltså ansatser som fanns redan i urkyrkan. Denna kontinuitet mellan Jesus själv och den unga kyrka som förkunnade Kristus var den liberala teologin oförmögen att se (s. 192—193).

De kloka orden i avsnitt (4) till dem som inte kan se vad Jesusforskningen egentligen skall tjäna till, skall jag inte referera, bara applådera.

Ett litet sakfel nederst på s. 185 måste rättas i nästa upplaga. Väktarna vid Jesu grav fick enligt Matt. 28: 3—4 inte se *den uppståndne*; det var en ängel de såg.

Den allt hårdare specialiseringen inom forskningen idag hotar över hela universitetsområdet att driva disciplinerna ifrån varann. Och inom

de teologiska fakulteterna kan vi se en skräcksyn mycket nära. Om RUMO har kommit för att stanna, får vi snart exegeter med synnerligen rudimentära kunskaper i kyrkans och den kristna trons historia och i de systematiska och praktisk-teologiska huvudproblemen. Och vi får systematiker som inte har läst en rad i kristendomens grundläggande urkunder på originalspråket; man blir med ens nästan rörd när man tänker på exegetiklärda systematiker som Aulén, Nygren, Bring och Wingren. Inför dagens perspektiv i universitetsvärlden har man på sina håll börjat ropa på "syntetiker", vetenskapsmän som är inställda på att upptäcka sammanhang och befordra enhet i den allt mer atomiserade kunskapsmassan. En bit åt rätt håll kan vi dock gå lite till mans, om vi dels läser lite från varandras discipliner, dels gör vissa överklivningar in på varandras område. Gustaf Auléns Jesusbok är ett lysande exempel på vad som kan komma ut av en sådan överklivning. Här har den drivne systematikers distans, överblick och förmåga att bena upp, se konsekvenser och systematisera firat triumfer. En motsvarande forskningsöversikt gjord av en exeget skulle nog ha sett annorlunda ut — och varit svårare att utnyttja av andra än exegeter.

Boken "Jesus i nutida historisk forskning" avslutas med några personliga ord om den bild som genom allt dissekerande och allt ordaslammer från forskarnas sida har trätt fram klarare än någonsin för Gustaf Aulén under de senaste årens arbete: Jesus själv, som *avslöjare* och som *frigörare*. "I grunden kan allt vad jordelivets Jesus säger och gör beskrivas med dessa båda ord." Avslöjandet är radikalt; både den förhärdade omänskligheten och den falska fromheten berövas sina masker, samtidigt som det riktiga och meningsfulla livet stiger ut i ljuset, det som består i ömsesidig omsorg och tjänst. På samma gång framträder Jesus som den store frigöraren och upprättaren inför all mänsklig nöd. Och han ger lisa inte bara åt dem som tytt sig till honom på det förblivande sättet utan även åt dem som bara sträcker ut handen efter hörntofsen på hans mantel.

Sveriges kristenhet och den bildade allmänheten i landet har fått en stor present i den Jesusbok som Gustaf Aulén nu har gett oss.

Birger Gerhardsson

CHRISTOPH BURCHARD: *Der dreizehnte Zeuge. Traditions- und kompositionsgeschichtliche Untersuchungen zu Lukas' Darstellung der Frühzeit des Paulus. FRLANT, 103. 196 S. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1970.*

Detta arbete är en s.k. "Habilitationsschrift" vid universitetet i Göttingen. Boken utgör en kraftig utvidgning av en tidigare uppsats om formen i Apg. 9: 1—19, vilket förklarar den rådande disproportionen ifråga om sidomfånget mellan bokens sammanlagt 9 §§.

Det är ett omstritt och inte föga svårarbetat nytestamentligt forskningsområde B. valt att utreda: Apostlagärningarnas framställning av Paulus liv före, under och efter omvändelsen. Genom en strikt och klar metodisk uppläggning lyckas emellertid författaren nå fram till övertygande och beviskraftiga slutsatser, vilka säkert kommer att uppmärksammas av den framtida Lukasforskningen. Det vore fel att påstå att hans resultat i sak innebär något helt nytt; snarare kunde man säga att de slutsatser han drar, som tidigare endast diskuterats av andra forskare, är stundtals imponerande väl underbyggda. Boken kan därför synnerligen väl rekommenderas som ett gott exempel på hur redaktions- och traditionshistorisk metod kan samordnas.

Efter en kort inledning som avslöjar ett säkert grepp om forskningsläget, följer Kap. I "Tradition und Redaktion in Lukas Darstellung der Frühzeit des Paulus", vilket omfattar bokens huvuddel om man ser till sidantalet (sid. 24—168). Förf. går här tillväga på följande sätt: först väljer han ut relevanta avsnitt ur Paulus tidiga liv ("Förföljaren", "Vändpunkten", "Paulus första verksamhet" samt "Utsändningen till folket"); därefter analyseras de texter som kan ifrågakomma till varje avsnitt, varpå tradition och redaktion avskiljes. Slutligen diskuteras textens traditionshistoria samt Lukas egen syn på respektive avsnitt. Förf. bryter sålunda med vissa av företrädarna för ett redaktionshistoriskt betraktelsesätt (bl.a. Haenchen, Conzelmann samt Klein), vilka sökt förstå Lukas enbart utifrån dennes egna intentioner medan frågan om Lukas övertagna traditioner skjutits åt sidan såsom irrelevant.

Kap. II "Ausblicke" med sina blott 16 sid. (Kap. I innehåller 145 sid.) utgör en pendang till kap. I. Kanske författaren menat att kvantiteten i kap. I motsvaras av kvaliteten i kap. II, så att dessa avsnitt gott och väl kunnat ställas bredvid varandra. Detta skulle man kunna instämma i, ty i kap. II och även i de båda

exkurserna: "Der lukanische Zeugenbegriff" (sid. 130—135) som f.ö. anknyter till bokens titel, samt "Lukas Verhältnis zu den Paulusbriefen" (sid. 155—158) i kap. I finner man bokens största förtjänster.

Avsnittet om Paulus omvändelse (§ 4) upptar nästan hälften och bara analysen av Apg. 9: 1—19 a en knapp tredjedel av hela boken. Det kan därför finnas anledning att i korthet se hur Burchard arbetar med denna "klassiska" berättelse om apostlets omvändelse.

B. uppfattar Damaskusberättelsen i anslutning till gängse forskning som en "legend". Däremot ställer han sig kritisk till att man tidigare nöjt sig med att påvisa endast vissa "typiska självständiga motiv" i avsnittet (så Lohfink). Istället söker B. vidareföra H. Windischs "metodiska nyansats" (i ZNW 31, 1932, s. 1—23). Windisch inriktade sig på "legenden" som helhet och undersökte om de enskilda motiven i denna ordnats efter en "bestämd typ" ("form"); därmed är Windisch enligt B. den förste som försökt bestämma Damaskusberättelsen "gattungsgeschichtlich" (s. 55). Nu förkastar emellertid B. Windischs val av jämförelsematerial, dvs. "Heliodorlegenden" i 2 Mack. 3, och beger sig ut på jakt efter ett "lämpligare" parallellmaterial till Apg. 9; härvid avvisas även "Korneliustraditionen" i Apg. 10: 1—11: 18 (s. 54 f). Den text som förf. slutligen stannar vid, dvs. den som skulle ge den bästa förutsättningen för en "form- och religionshistorisk" förståelse av Apg. 9 par. blir: första delen av "Josef och Aseneth" (JA 1—21).

Förf. kan här bygga vidare på "Untersuchungen zu Joseph und Aseneth. Überlieferung-Ortsbestimmung" (WUNT 8), Tübingen 1965; senare publicerade han även "Zum Text von Joseph und Aseneth" (Journal for the Study of Judaism 1, 1970, ss. 3—34). På så sätt blir Burchards fallenhet för just denna text förståelig.

Förf. presenterar en utförlig analys av vissa huvudmotiv i denna text, och påvisar övertygande, hur JA, trots bibliska ordvändningar, i hög grad använder den hellenistiska romanens "motivspråk" (s. 81), samt är uppbyggd enligt "en liknande struktur" (s. 86). Denna struktur vill B. se även i Apg. 9: 1—19 a: "Apg. 9: 1—19 a har inte bara i enskilda motiv . . . , utan även i dess helhet sina paralleller. Närmast står JA 1—21 och dess motsvarigheter att finna i den antika romanen. Naturligtvis kan man inte säga att Damaskusberättelsen (och Korneliustraditionen så långt den löper pa-

rallellt) bildar en 'Gattung' med romantexterna ... Beröringspunkterna är dock så nära varandra att man måste dra slutsatsen: Apg. 9: 1—19 a är betr. sin form ingen text sui generis, utan följer en given struktur. Den står i en judisk-hellenistisk tradition, som upptagit mysterieelement, sannolikt ur Isisreligionen" (s. 87). Dessa resultat utgör fundament för B:s därpå följande exeges av Apg. 9: 1—19 a (ss. 88—105) samt par. (ss. 105—118).

Genom att jämföra Apg. 9: 1—19 a med de båda andra versionerna i 22: 2—16, samt 26: 12—18, drar B. slutsatsen att Lukas övertagit Apg. 9: 1—19 a såsom en redan fast utpräglad tradition (ss. 118 ff). De två varianterna förutsätter ingen sådan fast tradition emedan de inte följer den struktur som B. påvisat i JA 1—21 samt Apg. 9: 1—19 a; de utgör istället Lukas egen tolkning av traditionen i Apg. 9: 1—19 a. Varifrån härstammar då enl. Burchard Lukas övertagna Damaskustradition i Apg. 9? Här tar förf. stickordet "lidande" i Apg. 9: 16 till utgångspunkt, och pekar samtidigt på det faktum att "bilden av den lidande aposteln" är karakteristisk för den efterapuliniska tiden (se bl.a. Kol. 1: 24; Ef. 3: 1, 13; 2 Tim. 3: 11 f; 1 Clem. 5: 7). Burchard hävdar sålunda: "Den tradition som Lukas upptog i Apg. 9: 1—19 a, kunde tillhört dylika yttrandens omgivning. Den förtäljde Paulus omvändelse som inledningskapitel till romanen om hans liv, vilket var bestämt av lidandet för Jesu namn" (s. 127).

Trots att Burchards resultat i ovan relaterade del av boken synes både intressanta och värda uppmärksamhet i fortsättningen, kan man inte undgå att ställa sig kritisk till vissa punkter i synnerhet i förbindelse med jämförelsen JA 1—21 och Apg. 9: 1—19 a. När förf. menar sig utnyttja "formhistorisk metod" (s. 88) är det viktigt att läsaren gör klart för sig att B. överhuvudtaget inte arbetar med begreppet "Gattungen". Det förefaller snarare som om han skapat syntesen "typ" ur begreppen "form" och "Gattung" (jfr härtill ss. 53, 57, 86 ff). Ett annat metodbegrepp som då och då skymtar fram är "struktur" (ss. 57, 86 f). Frågan är om man pga. en "likartad struktur" verkligen kan dra form- och religionshistoriska slutsatser. Det torde finnas många texter med en liknande struktur utan att vare sig direkt eller indirekt samband behöver antagas vara förhanden. B. tycks ibland vilja pressa texterna på strukturella likheter trots att det finns avgörande och inte oväsentliga skillnader. Utan tvekan är Apg. 9: 1—19 a en mycket stramare formulerad text.

Förf. har heller inte kunnat dölja detta faktum (jfr s. 87: "verschiedene Größenordnung"); han tycks dock vilja bortse ifrån det.

Ur rent innehållslig synpunkt blir man ganska tveksam inför B:s på fullt allvar gjorda jämförelse mellan Aseneths "ovilja mot det motsatta könet" och Paulus förföljelse av de kristna (s. 86); det för nästan tankarna till Sigmund Freuds psykoanalytiska teorier. Eller när Paulus Kristus-vision jämfställs med det avsnitt i JA 1—21 där Aseneth får se Josef, varvid denne avböjer att motta hennes kyss (!), en handling som väcker Aseneth till insikt om sin synd och resulterar i hennes omvändelse (s. 86, jfr s. 70).

B. har uppenbarligen stark förkärlek för just hellenistiska paralleller till Apg. 9, starkare än för de gammaltestamentligt-judiska. Dan. 10 borde t.ex. ha beaktats något utförligare än i form av en fotnot på s. 91 samt en kort notis på s. 96 f. Senjudiska palestinsiska apokalypter erbjuder just betr. "omvändelsevisioner" ett väl så intressant material i det aktuella sammanhanget (t.ex. 1 Hen. 14: 8 ff). B:s jämförelsematerial (JA 1—21) till Apg. 9 fördunklar vidare delvis den typ av vision det är fråga om i Damaskusberättelsen. Här borde man för att komma vidare istället undersöka religionshistoriska paralleller i de senjudiska omvändelsevisionernas "Gattungen". (Jfr härtill K. Berger, Die Auferstehung des Propheten und die Erhöhung des Menschensohnes. Del II: "Der traditionsgeschichtliche Ursprung der Auferstehungsvisionen".)

Mer återhållsamhet vid en form- och religionshistorisk bedömning av Apg. 9 med JA som bakgrund torde även ur andra synpunkter vara berättigat. JA:s religionshistoriska bakgrund är inte kartlagd. Även texten till JA är osäker. Dessutom kan skriften ej dateras med säkerhet. Philonko t.ex. daterar JA till början av 200-talet e.Kr., medan förf. själv avgör dateringsfrågan betydligt generösare: JA anses av B. ha tillkommit mellan slutet av 100-talet f.Kr. och början av 200-talet e.Kr. Under denna tid skulle enl. B. den antika romanen ha blomstrat. Frågan är då om Lukas (!) kan ha övertagit en tradition som redan var fast präglad av den antika romanens struktur?! En eventuell kristen påverkan på JA kan inte heller utslutas. Man må beakta en sats som denna: "Den himmelske mannen ... Därefter tecknade han med högra pekfinger ett kors på honungen; märket blev som blod."

Jämförelsen mellan Apg. 9: 1—19 a och JA 1—21 står alltså på vacklande fötter. Slut-

satsen "formhistorien visar att texten (Apg. 9) till sin struktur är en omvändelseberättelse, inte en kallelse" (s. 88), har man tidigare på andra grunder kommit fram till och är sålunda inget nytt. Resultatet kan nås genom en enkel strukturanalys.

Finns det många frågetecken till avsnittet om jämförelsen mellan Apg. 9 och JA 1—21, så visar resten av boken ett utmärkt grepp om forskningsläget och de avgörande problemen i Apg. Man får intrycket av att B. i sin exeges till mycket liten del är påverkad av den form- och religionshistoriska jämförelsen mellan Apg. 9 och JA 1—21. Några resultat som delvis överraskar och delvis bestyrker redan antagna slutsatser må nämnas. Enl. B. var Lukas inte enbart "en skicklig skriftställare" utan även en "försiktig och förståndig historiker som presterade ett solitt historiskt rekonstruktionsarbete". Fastän Lukas som historiker sålunda omvärderas i positiv riktning, fasthåller förf. dock vid att Paulusbrevet utgör en bättre källa, utöver vilkas stoff "Lukas nur wenig zu bieten hat" ("Lukas bara kan tillägga föga") (s. 173). Detta vittnar dels om en föredömlig helhetssyn, dels om att engagemanget för Lukas (Apg.) inte mörklägger Paulusbrevets värde.

Enl. B. intresserar sig Lukas för Paulus *historiska roll*. Den nyare forskningen uppfattar Paulus oftast som avhängig av apostlarna, men så gör inte B. Han går även på denna punkt emot strömmen i det att han hävdar "det trettonde vittnets lika ställning". Paulus är inte enbart *oavhängig* av apostlarna han är t.o.m. förmer än dessa, eftersom han är den ende som verkligen uppfyller Apg. 1: 8 (ss. 168, 173 f).

En annan intressant slutsats är att den tid i vilken Lukas skriver inte är någon missionstid. För Lukas "hör Paulus till den apostoliska tiden, och samtiden, som inte är kännetecknad av mission, börjar först efter apostlagärningarnas slut" (s. 180 f). Apostlagärningarna är vidare inte skriven av en apologet för icke-kristna enl. B., utan det är för kristna som "Lukas" skrivit en "kateketisk uppbyggelsebok" (s. 185). Målsättningen med apostlagärningarna skulle ha varit att uppmuntra till att hålla ut "i en tid av väntan och tålmod" (s. 185).

Den kritik som här har riktats särskilt mot jämförelsen mellan Apg. 9 och JA 1—21, får inte undanskymma bokens värde i dess helhet. I det hela är det nämligen en detaljerad studie av nyckeltexter i Apg. Man är tacksam för den utförliga diskussion som förs med många

forskare, inte enbart de välkända, beträffande Lukas synsätt i olika frågor. Den citerade litteraturen täcker ett vidsträckt fält och kan anses vara "up to date". Ett register över bibelställen och "moderna författare" avslutar förtjänstfullt boken och gör det möjligt att lätt hitta speciella problem som sammanhänger med vissa texter eller forskare.

Walter. G. Übelacker samt Bertil A. Wiklander

BENGT STOLT: *Svenska biskopsvigningar. Från reformationen till våra dagar. 206 s. Proprius förlag, Stockholm 1972. Ca-pris 51: 50.*

Sitt arbete, "Svenska biskopsvigningar från reformationen till våra dagar", inleder docenten i matematik vid universitetet i Uppsala Bengt Stolt med dessa ord: "Den biskopliga vigningsföljden hör med till det arv som den svenska kyrkan bevarat från förreformatorisk tid. Genom alla århundraden har en biskop vigts till sitt ämbete genom bön och händers påläggning, utförd av biskopar som själva insatts i sitt ämbete på samma vis." Resultatet förefaller sålunda vara känt på förhand och förf.:s uppgift har varit att fastslå, att det är rätt i facit. Möjligen skulle man därför våga påstå, att om de svenska biskoparna vigts i vederbörlig ordning, är det knappast någon särskilt angelägen uppgift att fastställa dagen för vigningen i varje enskilt fall. Så är tydligen dock inte förhållandet och förf. har inte skytt någon möda att söka reda på "fakta rörande den biskopliga vigningsföljden i den svenska kyrkan". Detta till trots kvarstår alltfört luckan i vigningssuccessionen för tiden 1554—1575. Förf.:s enda bidrag till lösningen av detta problem utgöres av följande meningar (s. 32): "Men är det inte troligt, att Johan till konsekrateurer utsåg biskopar, vilka redan erhållit vigning, även om den bara skett 'efter Luthers sed'? Ett annat handlingssätt borde ha föranlett åtminstone någon kommentar, som bevarats till eftervärlden." Kommentaren härtill är denna. Alla svenska biskopar deltog i 1575 års vigning: fyra som konsekrateurer och tre som ordinandi. Så förhöll det sig med det argumentet. Övriga "fakta, som kan tydas så, att ytterligare några av ordinarierna möjligen varit biskopsvigda" (s. 30), har förf. föredragit att publicera i en mera undagömd publikation. Då dessa fakta är av samma karaktär som nyssnämnda påstående, skall de här förbigås med tystnad. Sanningen är nämligen, att några

fakta om ordinariernas vigning ännu inte påträffats och förf.:s vigningstabell börjar för säkerhets skull 1583. Även i denna finns det 16 frågetecken beträffande dag eller år och dag. Då det gäller själva vigningstabellen har dock förf.:s möda gett ett ganska gott resultat och han har på en punkt kompletterat S. A. Hollanders arbete av år 1874 om biskopar och superintendenter i Sverige och Finland, ett arbete som förf. inte nämner. I vigningstabellen har förf. hämtat sitt material från mycket skilda håll. I stort sett är också uppgifterna korrekta och väl dokumenterade.

Då tabellen omfattar nära 300 namn, är det naturligt, att den är ofullständig och behäftad med felaktigheter och inkonsekvenser. Skarabiskopen Paulus Pauli ordinerades i S:ta Maria kyrka i Stockholm den 4/8 1612 och Växjöbiskopen Olaus Cavallius ordinerades den 15 maj 1704 och inte den 15 april. Om den förste utnämnde biskopen i Kalmar H. Schütte uppger förf., att han "tydligt" inte biskopsordinerades (s. 40). Han förekommer följaktligen inte i tabellen. D. Lundius i Strängnäs upptas däremot i tabellen med uppgift "ej vigd" och A. Rydelius i Lund med uppgiften "möjligen ej vigd". Varken Lundius eller Rydelius ordinerades. Det samma gäller om N. Braun, L. Tammelin, J. Browallius och J. Poppelman men alla återfinns i tabellen. Om Poppelman skriver förf., att frågan om dennes ordination kan f.n. inte besvaras (s. 55). Terserus ordinerades inte 1659 till biskop i Linköping utan till biskop i Åbo (se s. 72).

Trots en del oriktigheter och inkonsekvenser bör det emellertid understrykas, att förf. i den utarbetade tabellen över svenska biskopsvigningar från och med 1583 gjort ett grundligt arbete och uppvisat, vilka biskopar som verkligen blivit vigda. Luckan för tiden 1554—1575 och en del frågetecken i tabellen visar emellertid, att det var fel och är fel i förf.:s facit. Med det anförda skulle rec. helst ha velat sluta. Bristerna i den historiska framställningen är dock av sådan karaktär, att även de måste påpekas. Några exempel skall därför anföras.

Biskop Vincentius av Gardar vistades inte i Sverige "under hela 1520-talet" (s. 25). Han omnämnes inte efter riksdagen i Västerås 1527. Notisen om Johannes Magnus' visitationsresa 1526 finns inte i Olavus Petris (s. 26) utan i Peder Svarts krönika. Magnus Sommar "tvingades" (s. 27) aldrig att lämna landet utan dog i Krokeks kloster. Konrad von Pyhy och Georg Norman inkallades inte "för att omorganisera

den svenska kyrkan" (s. 28) och Normans första uppgift var inte "att söka avskaffa biskopsämbetet". Biskop Sven Jacobi i Skara "degraderades" (s. 29) inte till senior utan avsattes från sitt biskopsämbete. Gustav Vasa avskaffade inte endast biskopsnamnet (s. 30). Han avskaffade biskopsdömena och införde en helt ny stiftsorganisation med ordinarier som stiftschefer och inordnade dessa i det civila lönesystemet liksom konungens läkare och sekreterare. På s. 49 skriver förf.: "I 1571 års kyrkoordning stadgas ingenting om platsen för biskopsvigning. Inte heller föreskrives, vem som skall förrätta biskopsvigning. Den som förrättar vigningen kallas helt enkelt ordinator." I KO heter det emellertid så här: "Var han (= electus) då ock där (av överheten) gillad, stadfäst och med öppet brev i stiftet insatt varje skall han vid domkyrkan (i stiftet) eller var honom är bäst beläget av någon annan biskop, en eller flera, uppenbarligen genom händers åläggning ordinerat varda." Att KO liksom KL av 1686 endast talar om ordinator hör samman med att det var konungen som bestämde både om ordinationen och vem som skulle förrätta den. Att ärkebiskopen förrättar biskopsvigningarna vilar i Sverige på sedvane-rätt.

På s. 27 skriver förf. om 1532 års biskopsvigning, om vilken man ingenting vet, följande: "Möjligheten finns, att här för första gången företagits ändringar i de medeltida biskopsvigningsritualen." På några sidor längre fram heter det däremot: "Vid den närmast tidigare vigningen, 1536, hade knappast några ändringar av det medeltida vigningsritualet hunnit vidtagas." Om "en i övrigt okänd herr von Stade i Regensburg" (s. 71) kan läsaren få upplysningar i Allgemeine Deutsche Biographie och hos Elgenstierna. Någon begäran från domkapitlet om ordinationsrätt för lundastiftets domprost har förf. inte påträffat (s. 47). Han nämner dock biskop Olov Celsius' begäran 1792, att domprosten Petrus Munck skulle få förrätta prästvigningarna i Lund. Detsamma gjorde emellertid domkapitlet 1803 efter Munks död. Kungl. Maj:t svarade med att förordna växjöbiskopen Mörner att i Lund förrätta prästvigningen. Detta visar, att både biskopar och domkapitel ännu i början av 1800-talet ansåg, att prästvigning på konungens uppdrag kunde förrättas av en domprost. Biskop Franzén och hans domkapitel i Härnösand yrkade också i sitt yttrande över KOF av 1845, att äldste prästvigde ledamoten i domkapitlet skulle förrätta prästvigning, om biskop

inte fanns eller var förhindrad. Svensk Kyrkotidning tog likaledes avstånd från "den romerska katolicismens falska lära om det på apostolisk succession grundade episkopatets uteslutande kallelse- och ordinationsrätt". Först under innevarande århundrade segrade definitivt den av Gustav III och Gustaf IV Adolf förfäktade uppfattningen, att prästvigningen var en uteslutande biskopen tillkommande rätt.

Även en terminologisk fråga måste här beröras. Förf. talar nämligen om *Agricolas* och *Juustens* "biskopsvigning" och påstår, att båda "vigdes till biskopar" 1554, fastän ordinator, strängnäs-biskopen *Botvid Sunesson*, själv kallar sig "*vocatus episcopus*" för att därmed ange, att kallelsen och inte ordinationen var det som konstituerade biskopsämbetet och fastän både *Agricola* och *Juusten* var utnämnda till ordinarier eller superintendenter. Att en ordinarier eller superintendent vigts till biskop har aldrig skett i Sverige. Förutsättningen för att en superintendent skulle vigas till biskop var, att hans superintendentia upphöjdes till biskopsdöme. Så handlade *Johan III* 1568, *Karl XI* 1678 och *Gustav III* 1772. Det kan här tillfogas, att då kyrkolagskommittéerna på 1720-talet föreslog, att superintendenterna liksom biskoparna skulle ordinerats, tillstyrktes förslaget av prästeståndet vid riksdagen 1731 under förutsättning, att superintendenterna inte fick bära titeln biskopar (se *A. Thomson*, *Till frågan om 1731 års KOF*, LUÅ 1953).

Ytterligare ett exempel på förf.:s historiskrivning skall här påtalas. I vurningstabellen uppges, att strängnäs-biskopen *Lundius* inte blev vigd. På s. 56 får läsaren veta, att *Lundius*, "om uppgiften är riktig, är ett undantag". Så är dock ingalunda förhållandet. Förf. har själv påpekat, att kalmars-biskopen *Schütte* utnämndes "tydligt utan att biskopsvigas" (s. 40) och att frågan om göteborgsbiskopen *Poppelman*'s vigning inte för närvarande kan avgöras. Förhållandet är följande.

Lundaprofessorn *J. Poppelman* utnämndes till biskop i Göteborg i april 1711, anhöll hos *Kungl. Maj:t* att få ordinerats i Lund av biskop *M. Steuchius* men fick avslag. I dec. 1715 utnämndes *J. Linnerius* i Lund, i sept. 1716 *T. Rudeen* i Linköping och i juni 1717 *D. Nordlindh* i Strängnäs. I samband med ett svarsbrev till Högste ombudsmannen i okt. 1717 tog *M. Steuchius* som blivit ärkebiskop i dec. 1714 i domkapitlet upp frågan om *Poppelman*, *Linnerius* och *Rudeen* skulle få förbli ordinerade. Förf. ifrågasätter, om inte "möjligen" *Poppelman* i konceptet är en felskrivning för *Nord-*

lindh. Skrivelsen till Högste ombudsmannen har nämligen förf. förgäves sökt i RA. Skrivelsen finns, där den bör finnas, bland skrivelser till Högste ombudsmannen i RA och ger klart besked om att ärkebiskopens och domkapitlets förfrågan gällde *Linnerius*, *Poppelman* och *Rudeen*. Av handlingarna framgår det mycket klart, att ärkebiskopen fann det betänkligt att ordinerar en person som under sex år skött en biskops alla uppgifter, däribland prästvigningarna. Högste ombudsmannen befriade också ärkebiskopen från hans bekymmer och förklarade i sitt svar, att en eventuell uppmaning till de utnämnda biskoparna endast skulle ställas till de "nyligen" utnämnda, dvs. *Linnerius* och *Rudeen*. Någon sådan anmodan utfärdades dock icke. *Poppelman* var 1717 inte ordinerad och blev det aldrig.

Med anledning av förf.:s redogörelse för ärkebiskops *Spegels* yttrande i domkapitlet den 20 sept. 1711 (s. 50 f) över *Poppelman*'s anhållan om ordination i Lund av biskop *Steuchius* skall några påpekanden göras. Det av förf. anförda citatet ur domkapitlets protokoll lyder: "1. . . . at ordinatio episcopo" (skall vara *episcoporum*) . . . "skett av *archiepiscopo*. 2. at det är *prerogativa Sedis Upsalis*" (skall vara *sedis archiepiscopalis*). Återstoden av detta yttrande har förf. av någon anledning föredragit att referera. Referatet av *Spegels* tredje argument för en ordination i Uppsala lyder: "Som tredje skäl anföres väglag och resesvårigheter." Detta argument förefaller snarare vara hämtat från *Poppelman*'s ansökan om ordination i Lund än från *Spegels* yttrande. Väglaget och resesvårigheter kan väl knappast ha berett ärkebiskopen men väl *Poppelman* en del bekymmer. Yttrandet i protokollet har också mycket litet gemensamt med förf.:s referat. Ärkebiskopen yttrade nämligen: "Ordination må ske, då tjänligaste väglag är och har ej hast." *Spegels* enda biskopsordination ägde också rum den 1 juni 1712 men utan *Poppelman*. Det var förvisso inte heller "den långa våren" (s. 48) som utgjorde ett hinder för prästkandidaterna i Borgå att 1733 resa till Sverige men väl "den långa vägen".

Det torde av det anförda ha framgått, att den uppgift som docenten *Bengt Stolt* ställt sig inte varit lätt. Han har emellertid gjort sitt bästa för att tvinga ett ganska motspänstigt material att tjäna en på förhand omfattad teori. Historikern måste dock arbeta enligt andra principer och dessa måste gälla, även då en matematiker skriver historia.

Sven Kjellerström

KRESTEN NORDENTOFT: *"Kierkegaards psykologi"* G. E. C. Gad, Köpenhamn 1972.

"I humanistisk forskning er resultater til syvende og sidst værdiløse" börjar Nordentoft sitt stora Kierkegaard-arbete, och citerar så en annan litteraturforskare som är mycket aktuell i Danmarks forsknings- och högskoledebatt just nu, Søren Baggesen. Denne har, ivrigt applåderad av humanister i alla politiska läger, gått till frontalangrepp på hela den hierarkiska universitetsstrukturen och framför allt på disputationsförfarandet som den naturliga och nödvändiga nyckeln för akademisk "kompetens". "Disputationsprincipen är namnet på en diabolisk livsprincip som genomsyrar forskningsinstitutionerna och de människor som befolkar dem; och om kritikerna av dessa institutioner menar allvar med sin kritik, så är det disputationsprincipen de skall försöka spränga — i institutionerna och i sig själva." (Kritik VIII, 1968 "En ny organisation av humaniora".)

Nordentoft gör visserligen allvar av frågan om "diputationsprincipet"; föreliggande bok läggs inte fram som doktorsavhandling trots att den med sin voluminösa omfattning (518 sid. + index) och stora källkritiska noggrannhet antagligen kunde framläggas i 4 olika discipliner: Litteraturhistoria, psykologi, systematisk teologi eller filosofi. Samtidigt polemiserar han mot Baggesens tes om att den humanistiska forskningsprocessen i sig och de frågor den reser skulle vara resultat nog och säger (sid. 12) "Min bog er hverken disputats eller antidisputats, men et forsøg på at meddele det skriftlige nedslag af en langvarig dialog med Kierkegaard". Jag tror att denna bakgrund är viktig om man skall kunna förstå bokens uppläggning och rättvist bedöma den.

Att Nordentoft har fört en långvarig och djupgående dialog med Kierkegaard och Kierkegaard-forskarnas "inre krets" blir tydligt nog redan vid genomläsningen av innehållsförteckningen. "Naar barnet skal vænnes fra . . .", "Syndens continueerlighed", "Fortvivlelsens skikkelser", och "Helbredelsen i Grunden" är några av de åtta kapitelrubrikerna, alla särpräglade Kierkegaard-uttryck som är välbekanta för den vane Kierkegaard-läsaren men i all sin poetiska uttrycksfullhet knappast säger en modern läsare något om vad som kan väntas bli behandlat.

Häri består kanske också mer allmänt Kierkegaard-forskningens stora problem: Går Kierkegaard och hans nyckeltermer att översätta så

att han inte bara blir begriplig utan också har något att säga i dagens mångfasetterade teologiska, filosofiska och psykologiska debatt. Om inte, verkar det skäligen meningslöst att producera jätte-arbeten av det här slaget.

Det är uppenbart att Nordentoft vill besvara den här ställda frågan jakande; och den engelskspråkiga sammanfattningen inleds med en kort programförklaring enligt vilken "The aim of the present study is to give an account of Kierkegaards psychological thought and to discuss its implications for 'a Christian view of life'". Däremot synes han mena att dessa "implications" är sådana att de endast kan utvinnas i en maieutisk process där läsaren i en mödosam kamp med sig själv långsamt tvingas framföda ett medvetet ställningstagande till de framförda psykologiska bestämningarna. Metoden är ju helt Kierkegaards egen och Nordentoft verkar i likhet med honom mena att någon egentlig genväg inte gives. Hur det är med den frågan överlåter jag gärna åt läsaren, men jag kan inte dölja att ett besvärande intryck lätt blir följderna när objektsplan och metaplan, normativt och deskriptivt på detta sätt blandas samman. Jag vill inte beskylla Nordentoft för "låg metateoretisk medvetenhet" men peka på en litterär (och vetenskaplig?) tradition där en sådan formell form snarast göres till en dygd.

Nu är Nordentofts bok ingen akademisk avhandling men den är heller ingen lättfattlig Kierkegaard-framställning som lämpar sig som handbok i Kierkegaards psykologi. Innehållsligt är den visserligen en guldgruva för den som är intresserad av hans psykologi men den hårdflirtade innehållsförteckningen tillsammans med bokens stora format gör den ytterst svår att hitta i, också efter en grundlig genomläsning. I sammanfattningen lyckas han enligt min mening väl med det han hävdar är omöjligt, nämligen att kortfattat (24 sidor) genomgå huvudpunkterna i Kierkegaards psykologiska labyrintvärld, och den som vågar sig på äventyret att ta itu med boken rekommenderas börja här.

Beroendet av Freud

Det förefaller oundvikligt att vid bedömningen av ett psykologiskt system ta sin utgångspunkt antingen i en egen tolkning av detta system eller i ett mer eller mindre konkurrerande system. För att bedöma värdet av enskilda psykologiska teorier måste denna värdering oundvikligen baseras på någon form av värde-

skala, implicit eller explicit. Nordentoft har medvetet valt Freud som nyckeln till förståelsen av Kierkegaard men den förres rent pragmatiska värderingsmetod har ersatts av Kierkegaards mer existentiella. M.a.o. bedöms en teori som intressant inte därför att den skulle förklara fler företeelser än en konkurrerande teori men för att den anses ha större betydelse för den enskilde individens förståelse av sin egen "existens". Detta synes redan i utgångspunkten vara en så avgörande skillnad mellan herrar Kierkegaard och Freud att en stor försiktighet i jämförelsen borde vara påkallad. Nordentoft verkar se faran men går ändå rätt in i den.

Ett speciellt problem måste givetvis terminologin utgöra. Om Kierkegaard och Freud någon enstaka gång skulle använda samma term betecknar den sannolikt helt olika saker. Ett typexempel kunde vara termen "ångest", som ju hos Kierkegaard bl.a. står för det ofrånkomliga symptom på människans självmedvetande hon i syndens tillstånd måste lära sig att leva med, alltså något i grunden positivt för att det tvingar människan till ställningstagande, (Exempel på existentiell värdering) medan Freud snarast skulle se ångesten som ett symptom på olösta och omedvetna konflikter av något slag och därmed värdera den som något negativt. (Exempel på en psykoanalytisk värdering.)

Ibland vänder dock Nordentoft denna terminologiska olikhet till en styrka, och ger tolkningsförslag av oklara Kierkegaard-termer med hjälp av mer välkända hos Freud. Så sker t.ex. då han diskuterar Kierkegaards svåra Mozart-avhandling och de där förekommande personlighetsplanen "åträ", "reflexion" och "Ande" (sid. 71 ff samt noter) och jämför dem med Freuds kända (om också långtifrån entydiga) uppdelning av personligheten i "Das Es", "Das Ich", och "Das Über-Ich", eller då han pekar på skillnaden mellan Kierkegaards tre erotiska faser och de hos Freud förekommande pregenitala faserna, oral, anal och fallisk. Speciellt den senare är en viktig distinktion och jag ertappade mig själv med att före Nordentofts kommentar verkligen ha gjort just den jämförelsen.

Denna ständiga jämförelse med Freud som Nordentoft boken igenom briljerar med måste anses vara ett tveeggat svärd som noggrant utnyttjat blir till en styrka men stundvis kan bli förödande. Utgår man emellertid från det rimliga antagandet att fler människor känner Freuds än Kierkegaards teorier bör givetvis

en dylik disposition göra Kierkegaards psykologi tillgänglig för fler än det fåtal som på egen hand har tid och möjlighet att sätta sig in i Kierkegaards asystematiska system.

Hänvisningar, noter och litteratur

Av stort intresse för Kierkegaard-forskaren blir boken genom sina yppigt förekommande hänvisningar både till källmaterialet och annan sällan anförd litteratur. Diskussionen med andra forskare förs i stor utsträckning i noterna, vilket väsentligt bidrar till överskådligheten. Litteraturlista saknas tyvärr och den intresserade får själv från noterna hämta uppgifter om den anförda litteraturen. Sakregister saknas också vilket framför allt när det gäller Kierkegaards och Freuds nyckeltermerna skulle vara en stor vinning. Nu behandlas ett och samma begrepp på ett otal skilda ställen i boken utan att man via vare sig innehållsförteckningen eller det lilla personregistret kan få uppgift därom.

Lennart Koskinen

ELLEN LARSON: *Etiska argument i den svenska freds- och försvarsdebatten under åren 1957—1970*. 216 sid. Acta Universitatis Upsaliensis, Uppsala 1973. (Bokhandelsupplaga hos Verbum.)

Intresset för etikens frågeställningar har ökat starkt under senare år såväl i den allmänna debatten som i det vetenskapliga arbetet. I Uppsalafakulteten har också ett bearbetande av såväl etiska principfrågor som raden av innehållsetiska problemkomplex kommit igång på allvar under de senaste åren under Ragnar Holtes ledning. Den avhandling för teologie doktorsexamen som här skall anmälas liknar, av hittills framlagda undersökningar i detta seminarium, mest Margareta Ringströms licentiatavhandling från 1970 med rubriken Moraldebatt i kristen samfundspress 1964—1966. En argumentanalytisk undersökning.

Ellen Larson, som först lagt fram det material hon nu presenterat i tryckt form som licentiatavhandling 1972, har alltså företagit sig att gå igenom den svenska freds- och försvarsdebatten under senare år. Det betyder att hon startar när debatten om atomvapen i svenskt försvar satte igång på allvar i slutet av 50-talet. Hennes skildring av denna debatt i de två avsnitten Den allmänna moraliska debatten och Den kyrkliga debatten utgör avhandlingens

största kapitel. Efter ett kort mellankapitel om debatten om "Röda Korsstaten Sverige" följer en redogörelse för och analys av den andra stora debathärvan under denna tid, nämligen om vapenvägrarfrågan, vilken inleds med en kortfattad historik om den relativt komplicerade debatten kring lagstiftningen om rätten till vapen- resp. värnpliktsvägran. Avhandlingens två sista kortare kapitel behandlar Debatten om civilmotstånd och Debatten om våld/icke våld i u-landssituationer.

Det största arbetet bakom denna framställning utgör utan tvekan den ambitiösa genomgången av det omfattande dags- och veckotidningsdebattstoffet. Med hjälp av Skytteanums pressarkiv har förf. sökt systematiskt gå igenom vad som sagts i de behandlade frågorna i pressen under dessa år. Jämfört med detta pressmaterial är antalet utgivna debattböcker rätt begränsat. Avhandlingen avslutas också med vad förf. kallar "en frekvensundersökning av pressens aktivitet angående frågorna om kärnvapen, vapenvägran, civilmotstånd och revolution i u-länder". I ett antal diagram redovisas här dagspressens aktivitet i dessa frågor partivis jämte de kristna veckotidningarnas motsvarande material. Utan tvekan kan man genom att studera dessa staplar göra en del intressanta jämförande observationer av vilket intresse olika delfrågor tilldragit sig i resp. partipress och av vilka frågor som mest engagerat resp. samfundstidningar. Möjligen kan man dock undra, om dessa resultat är tillräckligt intressanta för att motivera arbetsinsatsens omfattning. Det dominerande intresset knyter sig under alla omständigheter inte till dessa kvantitativa redogörelser utan till de många delanalyser i avhandlingen, som tillsammans kan ge oss en uppfattning om de behandlade debatternas kvalitet.

I Inledningen presenteras uppgift och metod. Avsikten med undersökningen sägs vara att "ge en bild av etiska utvecklingslinjer och argument" i den svenska debatten under denna period. Naturligtvis måste förf. därvid ta upp en rad utrikes- och militärpolitiska aspekter. Som urvalsprinciper i materialmängden nämns sammanlagt tre: dels de två kvantitativa, att flera personer skall ha drivit ett argument och att argumentet föranlett debatt. Dels nämns lite senare den mer kvalitativa principen att det behandlade stoffet "på ett djupgående sätt skall ha påverkat den svenska debatten". Dessa principer för stoff- och argumenturvalet är naturligtvis vaga men ändå rimliga, och förf. synes i det stora hela ha tillämpat dem på ett

förnuftigt sätt. — Vad man saknar i inledningen är främst en redogörelse för forskningsläget på området. Förf. är först med att presentera dessa debatter i sin helhet, men beträffande atomvapendebatten kunde hon haft en hel del glädje och nytta av att i sin framställning medvetet anknyta till de synpunkter Per Ahlmark lagt fram i sin bok *Den svenska atomvapendebatten från 1965*.

Vad man främst saknar i kapitel 1, som redovisar debattens uppkomst och utveckling, är några antydningar om den internationella bakgrunden till de svenska debatterna. Ämnesområdet är ju i hög grad internationellt, och även om den svenska debatten ensam är stor nog för att räcka för en framställning av detta slag, hade det varit upplysande med några korta internationella utblickar. Vi bör göra vad vi kan för att undvika provinsialism i forskningen.

Det är inte möjligt att i en sådan här anmälan diskutera alla de många detaljanalyserna av den etiska debatten, som förf. genomför i sitt arbete. Allmänt kan sägas att hon anstränger sig att bedriva objektiva analyser och påvisa de etiska principer som ligger bakom resp. ställningstagande. Något av avhandlingens starkaste sida är de sammanfattande karakteristiker som efter hand ges av debatterna. Dessa är i det stora hela väl avvägda och påvisar ofta på ett klart sätt debatternas skiftningar och centrala frågor. Dessa sammanfattningar är av stort värde, eftersom både förf. och läsare lätt hade kunnat drunkna i det stora debattmaterialet.

Jag skall nu nöja mig med följande kortare antydningar om de genomförda analyserna.

I kapitlet om atomvapendebatten är framställningen av den s.k. kyrkliga debatten mera strikt och väldisponerat genomförd än framställningen av den allmänna moraliska debatten. Delvis synes det senare ha att göra med en viss osäkerhet hos förf. om vad som egentligen skall avses med "den moraliska debatten" i detta problemkomplex. Främst *en* fråga intresserar vid behandlingen av denna allmänna debatt, nämligen om förf. förmår upprätthålla tillräcklig balans vid framställningen av de två parternas inlägg, alltså atomvapenanhängare och -motståndare. Eftersom de förra numera framstår som debattens förlorare är det av särskilt intresse att fråga sig, om de görs rimlig rättvisa i analyserna. Vissa skevheter i framställningen och en tendens till bristande balans vid kritiken av de två parterna påpekade jag vid disputationen, och respondenten tycks

mig knappast ha vederlagt dessa påpekanden.

Det finns som antytts rader av detaljer i analyser av det här slaget som kan diskuteras, men som knappast har det allmänna intresse att jag vill ta utrymme i anspråk med att diskutera dem här. Låt mig därför nöja mig med att påpeka, att referaten och analyserna i denna avhandling inte alltid har den grad av distinkthet och skärpa, som man särskilt måste önska vid framställningen av kontroversiella frågor. Att en del termer hade behövt eller vunnit på klarare definitioner, och att det i några sammanfattningar förekommer omdömen som inte har täckning i den föregående framställningen.

Kapitel 4 om Vapenvägrarfrågan avslutas med en vapenvägrarenkät, som förf. själv genomfört med ett 50-tal vapenvägrare i Bagartorp 1970. Enkätens resultat har dock begränsat intresse, då vi inte vet något om de intervjuades representativitet för hela klassen av vapenfria värnpliktiga. Dessutom kan ju en sådan här enkät sägas falla utanför framställningens ram i strikt mening.

Varje kapitel i denna avhandling avslutas med en uppställning av pro- och contraargument till de behandlade ämnena. Dessa har därvid sammanfattats i en rad distinkta teser. Det kan inte förnekas att dessa argumentöversikter ger en tydligare bild av de argument pro och contra de olika teserna än avhandlingens många delanalyser ensamma hade förmått. Samtidigt ligger en del problem i sådana här argumentöversikter, som i avhandlingen inte ens antyds, men som jag här till sist i korthet skall påpeka.

Först och främst hade det — tycks det mig — varit rimligt att förf. hänvisat till Tord Simonssons arbete Kyrkomötet argumenterar från 1963, som såvitt jag vet är det enda svenska arbete före Larsons som i stor omfattning genomfört sådana här argumentöversikter. Larson hade också något kunnat anknyta till Simonssons problemmedvetna diskussion av frågor som sådana här översikter skapar. (Samtidigt är det naturligtvis en konventionsfråga hur mycket man egentligen skall förvänta sig av en avhandling av den nya sorten. Om inte annat kan förf. hänvisa till det begränsade utrymme som står henne till förfogande.)

Frågor som jag emellertid gärna hade sett åtminstone antydda i Larsons framställning är följande: draget av tolkning av argumentens innebörd och draget av konstruktion när de relateras till varandra i en pro et contraöversikt hade behövt framhävas. Frågan om argumentöversikternas fullständighet — som

ju måste skiljas från argumentens representativitet — hade behövt diskuteras. Klart är att dessa översikter hade kunnat göras långt mer omfattande. När förf. tolkar den logiska relationen mellan två argument i och med att hon kallar det ena ett pro- eller contraargument till det andra, uppstår det problem angående t.ex. argumentens relevans, som inte ens antyds. En uppställning i tabellform kunde genomföras för var och en av de logiska slutledningar som är underförstådda vid varje argument. (Det menar jag förstås inte att förf. skulle ha gjort.) När vi då formulerar det underförstådda argument med hjälp av vilket slutledningen blir giltig, ser vi innebörden i frågan om huruvida det framförda argumentet är relevant eller inte. Är det de debatterandes uppfattning om relevans vi skall efterlysa? — Den vet vi ofta inget om. — Är det vår egen uppfattning om relevans som är intressant? — Knappast, ty det är inte analysators eller läsares privata tyckanden, som här kan skapa någon ökad klarhet.

Frågor som dessa kan som sagt vara värda att överväga, särskilt om vanan skulle breda ut sig att sammanfatta resultaten av sådana här analyserande framställningar i argumentöversikter av det här slaget.

Sammanfattningsvis sagt saknar denna avhandling varken förtjänster eller brister, och bäggedera skall ju på traditionellt sätt framhävas. Jag hoppas ovanstående genomgång gett en uppfattning om var jag menar att respektive kvaliteter är att finna.

Jarl Hemberg

IVAR ALM: *Från Freud till Jung. Några kapitel ur djuppsykologins historia. 208 sid. Almqvist & Wiksell, Uppsala 1973.*

Teol. dr Ivar Alm fullbordade före sin död en populärvetenskaplig introduktion i den s.k. djuppsykologins olika riktningar. Med denna bok och dess betecknande titel "Från Freud till Jung" fullföljer Alm den uppgift han sedan sin tidstypiska avhandling 1936 tagit sig: att inför svensk publik presentera djuppsykologiska och teologiska problem under anslutning till C. G. Jungs teorier. Alm vill sätta igång en debatt om hithörande frågor och bemöta ovederhäftig kritik av Jung (s. 23). Som Alf Ahlberg säger i sitt förord fyller boken därmed en lucka i svensk litteratur.

"Från Freud till Jung" innehåller först en allmän introduktion i djuppsykologin, varvid

även utvecklingen i Sverige kortfattat berörs. Därefter följer tre kapitel om Freuds teorier och debatten om dem. Härvidlag omtalar Alm, att Freud inte levde som han lärde, ett påpekande som måhända röjer en miss av poängen med Freuds insats. Förenklat kan man om denna säga att målet för Freuds teori och praktik var att göra vederbörande patient fri från de "neuroser" han med sina teorier om det omedvetna etc. försökte förstå. Presentationen lider överhuvudtaget av brister; bl.a. sägs ingenting om terapins förlopp. Teorierna efter 1920 är väl summariskt refererade.

I ett avsnitt tar förf. upp frågan hur dogmhistorien tar tolkats av t.ex. Theodor Reik och Erich Fromm, som båda förenar psykoanalytiska och marxistiska utgångspunkter. Faderreligionen får representera den härskande klassens intressen och sonreligionen det revolterande proletariatets.

I historieskrivningen av den teologiska debatten kring Freud är det naturligen den reformerte prästen Oskar Pfister, Freuds vän, som får första kapitlet. Pfister såg psykoanalysen som i första hand en behandlingsmetod, som kunde avslöja neurotiska avarter av kristen tro. Hos Alm saknar man behandling av Pfisters grundläggande arbete om ångesten och dess upplösning genom idé- och dogmhistorien.

Svenska teologers Freud-kritik refereras, bl.a. Einar Billings representativa farhåga att frälsningen i detta sammanhang förvandlas till en psykologisk process under bortseende från att det är Gud som verkar och inte människans tro på honom e.dyl. Arvid Runestams "Psykoanalys och kristendom" sägs av Alm till stora delar vara en "abstrakt skrivbordsprodukt, smyckad med en del poetiska vändningar" (s. 65) och full av ångest inför drifterna. Även om Runestams bok behöver kritik hade den förtjänat en rättvisare behandling av Alm, vars nedvärdering dock är symtomatisk. Alm är oftast psykolog medan Runestam försöker att teologiskt bearbeta nyvunna djuppsykologiska rön.

I ett följande kapitel behandlas socialpsykologiskt orienterade djuppsykologer, främst Adler, Horney och Fromm, vilka kallas "holister" av Alm, eftersom de vill se personligheten som en enhet med nertoning av inompsykiska faktorer. Särskilt Adler och hans lärjunge Künkel har sökt närma sig ett teologiskt sätt att tänka och har vederbörligen uppskattats av teologerna. Enligt Alm finns det paralleller mellan Adlers och Ritschls betoning av gemenskapens betydelse.

Alms kritik av Fromm går ut på att denne inte skulle ha förstått relationen mellan frihet och beroende. Schleiermachers religionsdefinition uttrycker enligt Fromm en auktoritär karaktärs heroism, medan Alm instämmer i Söderbloms påstående att ju fullständigare beroendet är, desto större blir friheten. Men Fromm skiljer, som Alm också påpekar, mellan rationella och irrationella auktoriteter. Den rationella tron är en "fast övertygelse, grundad på produktiv intellektuell och emotionell verksamhet" (s. 92), en definition som Alm med alla sina jämförelser kunde jämfört med den amerikanska liberala kulturtraditionen med fenomenen som "självförverkligande" etc. högt på värdeskalan.

Det måste sägas att förf.:s behandling av Fromms teorier är bara ett exempel på att Alm inte tycks ha satt som mål för boken att den skall ge en allsidig presentation av respektive författares verk. Snarare tar han upp en bok här och en där, en idé här och en där och diskuterar dem med associationer åt olika håll. Det kunde blivit väl så intressant men med hänsyn till bokens pionjärställning hade en grundligare analys och presentation varit att föredraga.

De fem sista kapitlen ägnas åt Jungs teorier. Inte heller Alm har helt kunnat skingra dimmorna kring dessa, men det hör förmodligen till deras fascinerande egenart att de skall vara något beslöjade. Ibland får man dock läsa Jung själv för att förstå vad Alm kan ha menat. I fortsättningen diskuteras här inte korrektheten i Alms Jung-framställning. I stället väljs ut ett av de många teologiska problem som aktualiseras av Jung-materialet. Det gäller monism/dualism-frågan i samband med gudsbilden (t.ex. s. 114 ff, 142 ff, 169 ff). På denna punkt skiljer sig Jung mest från traditionell luthersk teologi.

Jung talar om en tillvarons omedvetna bakgrund med termen "fullhet" eller "enhet". Ur enheten bildas motsatser, som kan beskrivas på olika sätt och som också innebär dualismen gott—ont. Frågan är vilket perspektiv som dominerar hos Jung, det primärt monistiska eller det sekundärt dualistiska. Individens av det kollektivt omedvetnas dynamik påverkade symbolföreställningar ger ofta bilder av en primär enhet.

"Skuggan" representerar drag, som kan beskrivas som jagets motpol. Den arketypska skuggan är Självetvs motsats, dvs. Guds motsats, det djävulska. Vägen till "individuation" innebär bl.a. ställningstagande i frågan om skuggan

skall integreras eller stötas bort. Utmärkande för Jung är att han betonar det positiva i skuggans innehåll. Detta kan hänga samman med gudsbildens paradoxalitet och en möjlig dualism hos Gud, vilket i så fall skulle återverka i hela skapelsen. Symboler för Gud är ofta präglade av motsatsernas förening, dvs. de sekundära dualismerna hålls samman i en primär enhet. Detta kan studeras t.ex. i en dikt som Artur Lundkvists Agadír-svit.

Härtill kommer Jungs tanke att Gud genom inkarnationen vill sona sin egen "orättvisa" behandling av t.ex. Job och dualismen hos sig själv genom att gå igenom människans lidanden och gudsövergivenhet. Också hos Kristus tycks dock motsatserna gott—ont finnas, även om Jung i första hand beskriver honom som motsatsernas medlare. Målet för människan är att genom Andens verk bli lik Kristus, vilket bl.a. innebär att det onda och goda försonas, så långt det onda kan integreras i den nya män-

niskan. Vad detta betyder förklaras inte närmare.

Alms ståndpunkt i den teologiska diskussionen om Jung och Freud är onekligen betecknande. Hos Jung har man funnit stöd för religionen, medan Freud anses ha ryckt undan grundvalarna för densamma. Det finns dock de teologer som har en annan mening. Det intressanta med de senaste årens utveckling av vad som med ett exploaterat modeord kunde kallas dialogen mellan teologi och psykoanalys är inte minst att teologerna och socialfilosoferna börjat bearbeta bitar av Freuds teori, särskilt dess kärnpunkt, den terapeutiska processen med dess interpersonella dynamik. Denna senaste vändning behandlar inte Alm. Redan vid sin utgivning blir därför boken ett monument över ståndpunkter, som särskilt med hänsyn till Freud har betydligt modifierats.

Göran Bexell

DISKUSSIONSINLÄGG

Hur bör en religionsvetenskaplig lärobok se ut?

AV PER FROSTIN

Det teologiska studiet står för närvarande inför en av sina mest genomgripande reformer. Under de närmaste åren måste följaktligen en rad nya läromedel produceras för att tillgodose de nya krav som RUMO ställer. I det läget är det särskilt angeläget att klargöra vilka krav som bör ställas på läroböcker och andra hjälpmedel i undervisningen. I detta perspektiv blir Robert Heegers recension av min *Kristendom och marxism. Från konflikt till dialog* (STK 1973, s. 91 f.) särskilt intressant genom den skarpa kritik som han riktar mot utformningen av ifrågavarande lärobok. Med hänsyn till RUMO tror jag det vore lyckligt om Heegers recension kunde stimulera till en debatt om läromedlens funktion och utformning. Däremot är det oroande att Heeger ej förefaller ha uppmärksammat att jag har en annan uppfattning om hur en lärobok skall se ut än den som han har, trots att jag i mitt förord redovisat min målsättning. Han bedömer därför hela tiden *Kristendom och marxism* utifrån förutsättningen att jag valt att skriva en lärobok i enlighet med hans läroboksideal.

Heegers läroboksideal framgår framför allt av de frågor som han anser att jag försummat, bl.a. följande:

- "Vilka teorier — antingen de har gjorts gällande eller ej — vore enligt förf. relevanta för konfrontationen av parterna?"
- "Hur skall dessa teorier bedömas?"
- "Hur kan de göras så bra som möjligt?"
- "Vilka av dem måste eller kan enligt förf. rimligen räknas till livsåskådningar som han med skäl skulle vilja kalla 'marxistiska' eller 'kristna'?" (s. 93, kurs. av PF.)

Dessa frågor uppfattar Heeger som "mycket viktigare" än frågan om hur kristna och marxister faktiskt argumenterat i olika sammanhang. Läroboksförfattarens uppgift blir därmed inte att presentera en debatt och de teorier som möter i denna debatt. Hans grundläggande uppgift är i stället att fungera som en domare över debatten. Han skall tala om vilka teorier som är relevanta, "antingen de har gjorts gällande eller ej". Han skall bedöma dessa teorier. Han skall söka göra dem "så bra som möjligt". Han skall avgöra vilka teorier som "rimligen" kan kallas kristna och vilka som "rimligen" kan kallas marxistiska. Hittills har jag inte sett någon modern, akademisk lärobok i religionshistoria, exegetik, kyrkohistoria eller symbolik som haft en målsättning av detta slag. Däremot torde marxism-avsnittet i R. Heeger—H. Hof, *Ismer. Existentialism, humanism, marxism* kunna uppfattas som ett uttryck för Heegers läroboksideal.

Utifrån ovanstående målsättning prövar Heeger *Kristendom och marxism*. Han redovisar en rad fundamentala anmärkningar. Bl.a. finner han bokens disposition otjänlig för att nå ovannämnda målsättning. Han har alldeles rätt. Däremot har han fel när han upprepade gånger talar om denna målsättning som "Per Frostins huvudfråga", "Per Frostins sakfråga" etc. Han är irriterad över att boken ej ger tillräckligt underlag för att besvara "Per Frostins huvudfråga" utan att märka att lärobokens målsättning inte är att mynna ut i slutsatsen: Så här måste Du uppfatta förhållandet mellan kristendom och marxism.

I mitt förord har jag redovisat en annan målsättning. Inledningsvis påpekar jag hur den intensiva diskussionen om kristendom och marxism skapar "problem för en läroboksförfattare som vill ge en så allsidig presentation av diskussionen som möjligt. Han kan ju aldrig bortse från att hans eget perspektiv på ett av-

görande sätt bestämmer framställningen ... För att i största möjliga mån motverka ensidighet innehåller läroboken en rad texter, som representerar olika positioner i debatten. Därmed vill jag ge de olika debattörerna tillfälle att själva få presentera sin uppfattning." (s. 7). I centrum för boken står m.a.o. ett antal texter som speglar olika positioner. Av pedagogiska skäl har jag emellertid funnit det nödvändigt med en sammanbindande framställning, som ger historisk bakgrund till texterna, pekar på avgörande likheter, konfronterar texterna med varandra etc. Denna sammanbindande text, liksom redigeringsprinciperna, bestäms naturligtvis av mitt perspektiv och därför har jag inte velat ställa den, utan texterna, i centrum. Två av lärobokens längsta texter återger dessutom alternativa perspektiv, från sovjetmarxismen resp. från anti-kommunistisk teologi. Studenterna uppmanas att jämföra dessa perspektiv med lärobokens för att få ett kritiskt och självständigt förhållande till alla tre perspektiven.

Min kritik av Heegers ovannämnda frågor är att de ej bör stå i centrum för en lärobok, av bl.a. två skäl: (1) För de flesta studenter är troligen de akademiska läroböckerna den viktigaste kunskapskällan i deras yrkesutövning. Enligt min uppfattning förpliktar detta förhållande läroboksförfattaren till största möjliga allsidighet. Han kan inte som författaren till en vetenskaplig avhandling utgå från en viss kring-syn bland sina läsare och därför med metodisk ensidighet ställa sin egen teori i focus. Det vore olustigt — för att använda ett milt uttryck — om många prästers och lärares bild av livsåskådningsdebatten på ett nästan totalitärt sätt skulle präglas av respektive läroboksförfattarens perspektiv. I en enhetskultur vore det kanske inte så katastrofalt men i den nuvarande pluralistiska livsåskådnings-situationen skulle det leda till allvarliga luckor i prästers och lärares allmänbildning. (2) Kunskapssociologer påpekar hur varje vetenskaplig institution tenderar att utbilda en viss konsensus, en skolastisk tradition som inte ifrågasätts. Ur vetenskaplig synpunkt måste detta uppfattas som en beklaglig tendens, vilken försvårar omprövning och nytänkande. Därför är det angeläget att läroböckerna och den akademiska undervisningen över huvud i största möjliga mån söker göra rättvisa åt de uppfattningar som är främmande för institutionens lärare, så att studenterna ges en reell möjlighet att ifrågasätta sådana uppfattningar som är allmänt accepterade på institutionen. Annorlunda uttryckt:

Kan målsättningen att fostra till kritiskt tänkande begränsas till att söka skola in studenterna i lärarnas och lärobokförfattarnas kritiska tänkande mot andra teorier i samtiden? Eller bör denna målsättning tolkas radikalare, så att den inbegriper en kritisk granskning även av läroboksförfattarnas och lärarnas egna teorier?

Det är möjligt att Heeger och jag här skulle välja olika svar. Delvis kanske denna skillnad kan förklaras med att vi av allt att döma uppfattar livsåskådningsdebatten olika. Heeger räknar tydligen med att en position i denna debatt kan betraktas som "vetenskaplig" medan däremot de andra snarast väl får uppfattas som enbart "ismer". Han kritiserar nämligen *Kristendom och marxism* för att förbigå de vetenskapliga texterna i frågan, "med några få undantag". Han påpekar att texten av hans lärofader professor J. M. Bochenski hör till dessa fåtaliga, vetenskapliga texter. Tydligt räknar han inte texterna av professorerna Gollwitzer, Metz, Rahner, Moltmann, Garaudy, Luporini etc. som "vetenskapliga" i den mening som Bochenski-texten är det. Han är vidare upprörd över att jag under samma rubrik, "anti-kommunistisk teologi", ställt samman texter av Bochenski, Wurmbrand etc. utan att beakta "den radikala kvalitetskillnaden". Denna upprördhet kan väl enklast förklaras med att — enligt Heeger — Bochenskis kritik av marxismen är vetenskaplig medan däremot Wurmbrands, Tönnesens m.fl.:s kritik ej har denna dignitet. De får därför ej redigeras samman under samma rubrik. Heegers läroboksideal innebär av allt att döma att "de vetenskapliga texterna" skall utgöra lärobokens plattform utifrån vilken de olika "ismerna" bedöms. Han förefaller ej ha observerat den frestelse till nedlåtenhet som ligger i ett sådant synsätt.

Skälet till min redigering är emellertid att jag har en annan uppfattning, som jag redovisat i bokens förord. Jag förklarar där skillnaden mellan olika positioner i debatten utifrån deras skilda frågeställningar, eller om man så vill, perspektiv. I och för sig tror jag det är möjligt att ge rationella argument för en viss frågeställnings användbarhet framför en annan men en sådan argumentation kan knappast undgå ett visst drag av relativitet och därför ej ha den absoluta karaktär som en åtskillnad mellan "vetenskap" och "ismer" torde ha. Eftersom Bochenski och Wurmbrand, såvitt jag kan se, i stort sett har samma perspektiv på marxismen har de placerats under samma rubrik utan att jag fördenskull vill förneka att Bochenskis kritik av marxismen

har en väsentligt bättre teoretisk underbyggnad. Utrymmet och denna artikels målsättning tillåter tyvärr inte en närmare behandling av dessa grundläggande problem. Låt mig endast göra ett kort påpekande: I samband med debatten om min doktorsavhandling hävdade några kritiker att öppet redovisade förutsättningar i vetenskaplig forskning skulle leda till manipulation av läsaren. Jag hävdade då att öppet redovisade förutsättningar tvärtom borde ge läsaren bättre möjligheter till en självständig, kritisk bedömning. Denna debatt förefaller mig bestyrka en sådan uppfattning, åtminstone vad avser läromedel.

Även i övrigt torde åtskilliga av Heegers förståelsesvårigheter bero på att han ej upp-

märksammat bokens egna förutsättningar och inre sammanhang. Om t.ex. avsnittet "Frihet som 'konkret' möjlighet" förstås utifrån lärobokens framställning om vad Marx menar med "konkret" (s. 52 f) blir det ej så gåtfullt som Heeger framställer det. Det utesluter naturligtvis inte att både i dialogen kristna—marxister och i min framställning om denna dialog finns åtskilliga uttryck som skulle kunna vinna på en betydande precisering. Troligen skulle Heegers anmärkningar ha kunnat vara till hjälp härvidlag, om de kombinerats med en större lyhörighet. I Heegers läroboksideal ligger emellertid, såvitt jag kan förstå, en frestelse till arrogant nedlåtenhet och därmed också en frestelse till bristande lyhörighet för oliktankande.