

# Gammaltestamentlig livssyn\*

AV GILLIS GERLEMAN

Från en biskopsvisitation berättas, att biskopen vid det sedvanliga besöket i socknens skola bad att få överta lektionen i en av klasserna. På schemat stod naturkunskap, och biskopens första fråga löd: "Kan någon nämna ett av våra vanligaste husdjur?" Tystnaden som följde på biskopens fråga blev djup och långvarig. Biskopen tyckte sig kunna utläsa både misstroende och indignation ur de förvånade barnansiktena. Slutligen räckte en flicka tveksamt upp handen och svarade: "Synden". Tanken att en biskop kunde tala om något så profant och oandligt som hundar och katter föreföll alltför orimlig. Med husdjur måste han mena något annat, något "religiöst".

I bibelforskningens historia har denna anekdot upprepat sig mer än en gång. Att Höga Visans sånger skulle handla om den jordiska kärleken, var och är för många en olidlig tanke. De måste ha en fördold mening, antingen det nu som judiska utläggare menade är fråga om Jahves samtal med Israel, eller de som kristna bibeltolkare gjorde gällande, återger en dialog mellan Kristus och själen. Och när Gamla testamentet talar om Israels strider mot filistéerna och de andra grannfolken, är det, menar somliga, i själva verket fråga om kampen mellan Gud och Satan. Husdjuret "synd" har många varianter.

Att de många världsliga berättelserna i Gamla testamentet på en modern läsare gör ett oandligt och ytligt intryck, måste bero på att vi i viktiga avseenden står främmande för den livssyn som var det gamla Israels. Det är framför allt på två punkter som vi har avlägsnat oss från den gammaltestamentliga verklighetsuppfattningen. Den första ligger i öppen dag och har ofta på-

pekats. Under påverkan av grekisk filosofi har det religiösa "förrinnerligats", blivit en själen exklusiva angelägenhet, medan det yttre, kroppsliga i och för sig inte har någon religiös referens. Israel har aldrig gjort denna reträtt till det inre. Israeliten hade inget behov att genom en religiös omtolkning ge Höga Visans kärlekssånger hemortsrätt i hans gudstro. Och lika självklart uppfattade han militära framgångar mot filistéerna som gudomliga frälsningshandlingar, utan att krigsoperationerna först måste spiritualiseras och beskrivas i religiöst-mytologiska kategorier. Den förträngda, exklusiva uppfattningen av det religiösa artikulerar sig i våra dagar bl.a. i den egendomliga förkärleken för det formlösa, det ofärdiga, det oordnade och i föraktet för det stabiliserade, det reglerade och institutionella. Det är som om man menade, att evangeliet kan fungera endast i en sfär av kaos och formlöshet men blir verkningsslöst, så snart institutionellt ordnade former växer fram.

Det är emellertid inte detta fenomen, reträtten till det inre, som skall stå i centrum i denna framställning. Det finns en annan omständighet, som kanske på ett ännu mer avgörande sätt skiljer oss från den gammaltestamentliga livssynen, och som jag tror knappast har blivit beaktad så som den förtjänar. Det som mer än något annat präglar Israels syn på tillvaron, är dess konsekventa vägran att erkänna existensen av självständiga makter vid sidan av Jahve. Till skillnad från sina grannfolk i den gamla främre orienten och också till skillnad från både

\* Artikelns återger med ett par smärre tillägg ett föredrag i Teologiska sällskapet den 8 maj 1972.

senjudendomen och urkristendomen visste det gammaltestamentliga Israel inte av någon ond makt som härjar och driver sitt spel i världen och som står emot både Gud och människor. För babylonierna och kanaéerna är världen en valplats, där det goda och livsfrämjande ut kämpar en oförsonlig och dramatisk kamp med det onda och livsförstörande. Det är ett drama som framför allt utspelas i naturen: naturförloppet med årstidernas växlingar är en reflex av kampen mellan goda och onda makter. Eller man kanske hellre borde säga, att fenomenen i naturen har objektiverats och personifierats och blivit aktörer i ett mytologiskt drama. Kampen är inte begränsad till den yttre naturen. Den sträcker sina verkningar in i människornas värld. Varken det sociala livet eller den enskildes personliga förhållanden är oberörda av denna kamp mellan goda och onda makter, mellan liv och död. När den kananeiske dödsguden Mot kämpar mot livsguden Baal, är hans attacker ett hot också mot människorna.

Det är alltså till denna dualism som Israel har sagt ett bestämt nej. Och Israels egenart, Gamla testamentets unika ställning bland all världens religionsurkunder beror till inte ringa del på denna vägran att stämma in i den mytdiktande kören. Ett och annat mytologiskt element har väl kommit in i Gamla testamentet. Men bara som löryckta fragment eller poetiska arabesker utan någon som helst religiös funktion. Och några självständiga bidrag till mytdiktningen har Israel aldrig gett. Det är som om detta folk saknade mytologisk fantasi. Men riktigare är att söka anledningen i Jahve-religionen. Israels omytologiska syn på tillvaron sammanhänger utan tvivel med och är en konsekvens av det första budet i dekalogen, grundbudet: du skall inga andra gudar hava jämte mig. Så som Israel uppfattade detta bud, förbjöd det inte bara dyrkan av andra gudar, utan också tron på existensen av någon som helst maktfaktor vid sidan av Jahve. Bredvid honom fanns inget utrymme för några självständiga makter i tillvaron.

Hur är det att leva i en sådan värld — i en värld, där inga anonyma makter driver sitt

dunkla spel, utan där allt sker efter Guds vilja? Vi ska inte hänge oss åt någon skönmalning. En sådan förbjuder Gamla testamentet självt. Och framför allt ska vi inte, som ofta har skett, stämpla denna "monism" som en utslätande rationalistisk världsförklaring, som söker överskylla det ondas verklighet. Inget folk visste väl mer om tillvarons elände än Israel. Finns det något folk som mer klarögt har skildrat det mänskliga lidandet? Man kan tänka på Job eller Psaltaren eller på den illusionslösa realismen i den gammaltestamentliga historie-skrivningen, t.ex. den långa skildringen i 2. Samuelsboken av stridigheterna vid den åldrande kung Davids hov. Men ändå — är det inte så, att grundinställningen, den principiella attityden till tillvaron har betydelse för vårt sätt att uppleva det som händer? Om vår principiella inställning är förtroende, ter sig inte då händelserna anorlunda än om vi från början möter dem med skepsis eller fruktan. Israel visste mycket om mörkret och eländet i tillvaron. Men Israel förstod allt detta på sitt eget vis. Inte ens i sina djupaste anfäktelser har detta folk fixerat det onda som en självständig makt vid sidan av Jahve. Olyckorna och lidandet, hur bittert det än var, har aldrig tagit gestalten av en ond makt, som opererar på egen hand. Allt är Guds verk, allt styres av honom. Det är ur den vetenskapen Israel hämtar sin förtrostan, sitt förtroende för tillvaron, vad som än händer. Osäkerheten och vilsenheten, förnimmelsen av något anonymt hotande, känslan att vara en lekboll för dunkla makter eller ett blint öde — all denna livsångest, som vi så ofta finner i de andra fornorientalska religionerna — för att inte tala om oss själva och vår alienation och andliga hemlöshet — allt detta letar vi förgäves efter i Gamla testamentet. Israeliten vet, att han alltid har med Jahve att göra. Det är han som står tätt bakom allt som sker, det må vara ljuvt eller lett.

Detta förtroende för tillvaron kommer i Gamla testamentet till uttryck på många sätt och präglar den gammaltestamentliga livssynen. På ett helt annat sätt än vi upplevde israeliten relationen till tingen och

skeendet som ett rent personligt förhållande, i vilket tingen, skapelsen inte bara är objekt för människans aktivitet, utan lika ofta är subjekt, som på ett rent personligt sätt vänder sig till oss, har något att säga oss, provocerar oss. Skapelsen var inte stum. Den interpreterar sig själv. Kunde man uppfatta, vad den hade att säga, då visste man, att man tryggt kunde förtro sig åt dess lärdomar: Fråga boskapen, den må undervisa dig, och fåglarna under himmelen, de må upplysa dig; fiskarna i havet må giva dig besked. Vem kan inte lära genom allt detta, att det är Herrens hand som har gjort det? (Job 12, 7—9).

Tron på att man ur tingen och skeendet kunde utläsa bestämda lärdomar, regler som man för sitt eget bästa gjorde väl i att lyda, finns i hela Gamla testamentet. Klarast kommer den till uttryck i vishetslitteraturen, som Gerhard von Rad har visat i sitt sista stora arbete *Weisheit in Israel* (1970). Vad är de många vishetssentenserna i Ordspråksboken annat än försök att i pregnanta satser formulera de lärdomar man kunde hämta ur det som mötte människan i livet? Man sökte efter regler, övergripande ordningar, som skulle låta det till synes oförklarliga och tillfälliga och slumpartade framstå som meningsfullt. Det stora flertalet sentenser i Ordspråksboken handlar inte om de stora livsfrågorna, om Gud eller världen, utan om rent vardagliga ting — att högmod går före fall, att lätt fånget är lätt förgånget, att ett fat kål med kärlek är bättre än en gödd ox med hat. Det finns andra partier i Vishetslitteraturen — de anses i allmänhet vara av yngre datum — där tonen är anspråksfullare, där de många små reglerna som kunde utläsas ur vardagens erfarenheter har samlats i bilden av Visheten. Kvinnan som kallar på människorna och bjuder dem till sig, är som von Rad betonar en sammanfattande personifikation av skapelsens självvittnesbörd. Hon är den i världen immanenta urordningen, världsordningen, skapelsehemligheten. Hur personligt israeliten upplevde relationerna till Visheten, blir allra tydligast i de märkliga texter som framställer dessa relationer som ett subliment kärleksförhållande. Visheten,

skapelsehemligheten inte bara talar till människorna. Hon älskar dem: Jag älskar dem som älska mig, och de som söka mig, de finna mig (Ordspr. 8, 17). Hon bjuder människorna till sig och för dem in i sina innersta gemak.

Hur långt bort har vi inte kommit från denna syn på tillvaron! Vad vet vi om detta förtroliga samspel mellan människan och skapelsen, om naturen som uppenbarelsmedium? Vi klagat över vår andliga hemlöshet och övergivenhet, över att Gud inte finns i världen. Och är det inte så, att vi på allt sätt har sökt stöta ut honom i ett förborgat rum, i en nästan total fördoldhet? Om vi ska tilltro naturen att ha en utsaga om honom, går vi så långa omvägar. Vi frågar fysiker och naturvetare. I deras laboratorier, i de sista atomhemligheterna, där kan vi möjligen tänka oss, att naturen kunde uppenbara något om Gud. De gammaltestamentliga vishetslärarna behövde inte gå så långt. De visste om en gudomlig vishet på mycket nära håll, en uppenbarelse som kom i deras väg, en vishet i gathörnen och på torgen: Visheten höjer sitt rop på gatan, på torgen låter hon höra sin röst. I bullrande gathörn predikar hon; där portarna i staden öppna sig, där talar hon sina ord (Ordspr. 1, 20 f.). Så konkret och påtagligt var skapelsens självvittnesbörd för israeliten. Den förmedlar en uppenbarelse från Gud: när jag ser din himmel, dina fingrars verk, månen och stjärnorna, som du har berett, vad är då en människa, att du tänker på henne? (Ps. 8).

Men kanske ännu märkligare är de många ställena i Psaltaren och annorstädes, där skapelsen är människans partner inför Gud, där människan och den övriga skapelsen sida vid sida tar del i lovsången inför Gud: Loven honom, sol och måne, loven honom, alla lysande stjärnor. Loven Herren från jorden, I havsdjur och alla djup, eld och hagel, snö och töcken, du stormande vind, som uträttat hans befallning, I berg och alla höjder, I fruktträd och alla cedrar, I vilda djur och all boskap, I kräldjur och bevingade fåglar, I jordens konungar och alla folk, I furstar och alla domare på jorden, I ynglingar, så ock I jungfrur, I gamle

med de unga. Ja, de må lova Herrens namn, ty hans namn allena är högt, hans majestät når över jorden och himmelen (Ps. 148, 3.7—13). Här är något av det mest karakteristiska i Israels uppfattning av skapelsen. Och den är rotad i Gamla testamentets monistiska livssyn, den hör hemma i en värld, där våldet helt och odelbart tillhör Gud. I en dualistisk, sönderbrusten värld är synen på skapelsen inte längre densamma som i Gamla testamentet. Hos Paulus möter vi helt andra tongångar. Han talar om skapelsens trældom, om dess suckan och vända: skapelsen har ju blivit lagd under förgängelsen, icke av eget val, utan för dens skull, som lade den därunder; dock så att en förhoppning skulle finnas, att också skapelsen en gång skall bli frigjord från sin trældom och komma till den frihet, som tillhör Guds barns härlighet. Vi veta ju, att ännu i denna stund hela skapelsen samfällt suckar och vändas (Rom. 8, 20—22).

Att israeliten levde i en personlig kontakt med djuren och tingen, att skapelsen artikulerade sig för honom, betydde inte att alla gåtor var lösta och att man kunde läsa i skapelsen som i en öppen bok. Inget folk har väl i högre grad än Israel varit medvetet om de mänskliga resursernas begränsning, när det gäller att förstå och fatta tillvaron. Israeliten visste, att vart han än vände sig, stötte han mycket snart på en gräns, bakom vilken allt var hemlighetsfullt och oåtkomligt för mänskligt vetande. Nu är det så, att som så mycket annat i Gamla testamentet, har också hemligheten, det gåtfulla en något annan innebörd än den vi lägger i ordet. Israeliten har upplevat hemligheten på ett annat sätt än vi gör. Och här är det åter von Rad, som har gjort en intressant distinktion. För oss är gåtorna i tillvaron i grund och botten onaturliga, de strider mot våra mekaniskt verkande naturlagar och därför inger de oss en känsla av obehag eller rentav fruktan. Det var annorlunda för israeliten. Det hemlighetsfulla och gåtfulla i tillvaron ingav honom inte obehag, det skrämde honom inte. Det fascinerade honom. T.o.m. gåtorna, ja också det förskräckande har, vad Gamla testamentet kallar *kābōd*, härlighet. Det är karakteris-

tiskt, att när Gamla testamentet skall skildra naturen och dess under, går tonen lik-som av sig självt över i tillbedjan och lovprisning. Det är överallt i Gamla testamentet bara ett mycket kort steg mellan naturbeskrivning och lovsång.

Därmed är vi framme vid den egentliga orsaken till, att Gamla testamentet talar om "hemligheten" på ett annat sätt än vi gör. Vi talar gärna om naturens hemligheter, om tingens gåtor. Ett sådant uttryckssätt är, som von Rad påpekat, främmande för Gamla testamentet. Israeliten talar om Guds hemligheter (Weisheit in Israel 146, 371). Naturens och tingens hemligheter hade för honom ingen självständighet, ingen verklighet. De var indragna i den stora hemlighet som omger Gud själv. De ställer människan direkt och omedelbart inför Gud, inför den outgrundlige, som undandrar sig all mänsklig kalkyleringskonst. I Israels kunskapsteori har tron en bestämd och självklar plats, inte bara på det sättet, att gudsfruktan är vishetens begynnelse, utan gudsfruktan har också en kritisk funktion: den håller vid liv medvetandet, att i den värld som omger oss dominerar hemligheten. Det fascinerande i de gammaltestamentliga israeliternas sanningssökande är, att vi här möter ett försök att med alla medel genomforska tillvaron, men där sökaren alltid räknar med att när som helst plötsligt ställas inför den helt inkommensurable Guden.

Vi återvänder till vår utgångspunkt: Israels nej till en dualistisk uppdelning av tillvaron i en god och en ond, en av Gud styrd och en mot Gud fientlig sfär. Jag har sökt visa, att israelitens förtroende för tillvaron, hans hemkänsla i världen sammanhänger med denna monistiska verklighetsuppfattning. Men därmed är inte allt sagt om Israels monism. Vi ska inte glömma, att Israel fick betala för sin vägran att räkna med onda makter i tillvaron. Och priset var högt, så högt, att väl inget annat folk på jorden har orkat betala det. Om det inte finns några onda makter i tillvaron, som kan göras ansvariga för vad som sker, då måste också det onda, olyckan och lidandet ha sitt upphov hos Gud. Profeterna säger

det rent ut: Jag är Herren, och eljest ingen, jag som danar ljuset och skapar mörkret, jag som giver lyckan och skapar olyckan (Jes. 45, 7). Och Amos frågar: Drabbas en stad av något ont, utan att Herren har skickat det? (3, 6). Job vet om detsamma. Vilken lättnad hade det inte varit för honom, om han hade kunnat skylla sina oförtjänta olyckor på anonyma, onda makter! Han hade då inte behövt — på ett sätt som ibland överskrider gränsen för det blasfemiska — anklaga Gud för grymhet. Och hans vänner hade inte behövt anklaga den plågade Job för att ha syndat och för att ha gjort sig förtjänt av sina olyckor. Men ingen, varken Job eller hans vänner kommer på idén, att söka roten till olyckan hos någon annan, hos någon makt utanför Gud. För Israel var det trots allt lättare att acceptera, att gudsbilden ibland fördunklades, än att Guds frihet och suveränitet led intrång.

Det finns en gammaltestamentlig text som lätt kommer i tankarna i detta sammanhang. Det är berättelsen om Abrahams offer i Gen. 22. Liksom Job blev Abraham förd in i ett ofattbart mörker. Och den som förde honom in i det var inte en ond demon, utan Gud själv. Gud befallde Abraham, att han med egna händer skulle ta livet av sin son. Det hade i och för sig varit nog, om berättelsen enbart hade denna mänskligt emotionella sida. Men den har också en religiös sida. Isak var löftets son. Alla Guds frälsningsplaner med Israel var intimt förbundna med Isaks liv. Måste inte Gud genom denna befallning plötsligt bli omöjlig att ta på allvar? Är inte nu allt slut? Berättaren ser det inte så. Abraham lät inte Gud fara. Tigande gick han rakt in i det mörker som Gud hade i beredskap för honom. Om också alla löften störtade samman, om Guds frälsningsplan gick om intet, så stod likväl lydningen som Abraham var skyldig Gud kvar. Abraham har inte förnekat Guds rätt, att när han vill ta tillbaka sina gåvor, att handla så som han vill. Vem säger till honom: vad gör du? Abraham släpper inte Gud. Han håller fast vid honom även i det yttersta mörkret.

Det är svårt att förstå, hur man med en

text som denna och andra liknande i Gamla testamentet för ögonen kan påstå, att monismen innebär en rationalisering av tillvaron eller att den är ett försök att överskylla det ondas verklighet. Är det verkligen så, att Abrahams och Jobs och de många andra gammaltestamentliga frommas fasthållande vid sin monistiska gudstro mitt i all olycka inte är något annat än bristande verklighetssinne? Vi kan förundra oss över, att de inte revade seglen, men vi bör akta oss för att tro, att det berodde på kortsynthet. Bakom både Jobsboken och Gen. 22 står teologer som har blickat djupt in i Guds hemligheter.

När vi talar om det onda, är det dubbeltydigt. Det kan vara olyckan och eländet, men det kan också vara synden. Och där återkommer frågan. Om det inte finns någon mot Gud fientlig makt — varifrån kommer då synden? Om vi med den frågan efterlyser en ontologisk bestämning av synden, då har Gamla testamentet inget svar. Vi kan erinra oss syndafallsberättelsen i Gen. 3. I den kristna utläggningen har ormen spelat en dominerande roll som representant för den onda sataniska makten. I ormens gestalt dyker, menar man, samma ogenomsådbara motsats mot Gud upp, som vi har i djävulen. Kan man uppfatta berättelsen i Gen. 3 på det sättet? Ormen som förledde Eva till synd var, sägs det uttryckligen, en av de varelser som Gud hade skapat. Att han var ondare än andra djur, sägs inte, långt mindre, att han var en satanisk makt. Att frestelsen kom ifrån ormen, berodde på att han var klokare och listigare än andra djur. Ormens klokhet var ordspråksmässig i Israel. Den ringa vikt berättaren lägger vid den anonyme förföraren är inte utan en bestämd avsikt. Han vill undvika, att den moraliska skulden flyttas från det ställe, där den enligt gammaltestamentlig mening hör hemma: hos människan. Syndafallet berodde på Eva och Adam, på deras olydnad, deras obetänksamhet, deras dårskap. När man läser samtalet mellan Eva och ormen, får man lätt Ordspråksbokens beskrivningar av den fåkunnige i tankarna. Den fåkunniges, dårens beteende bottnar egentligen inte i en in-

tellektuell defekt. Det beror på bristande förmåga eller vilja att foga sig i de regler och ordningar som normerar tillvaron och som har blivit fastställda av Gud. Denna vägran att erkänna och respektera givna regler hämnar sig. Den drar människan in i ett skeende som hon snart inte kan kontrollera. Ingen skall tro, att frånvaron av en ond, gudsfientlig makt betyder att synden bagatelliseras i Gamla testamentet. Israeliten vet, att varje ond handling — liksom varje god handling — utlöser ett förlopp som förr eller senare återverkar på den som har utfört handlingen, och som inte längre går att bemästra. Jeremia kan beteckna olyckan som Gud sänder över folket som en frukt av deras anslag (16, 19). En annan gång säger han, att Gud skall utgjuta deras ondska över dem (14, 16). Gamla testamentet försöker aldrig lägga ansvaret och skulden på någon annan än människan själv. Aldrig framställs människan som ett offer för en mot Gud och människor fientlig makt. Israel visste ju inte av någon sådan. Talet om att hata synden och älska syndaren skulle för israeliten vara helt obegripligt och orimligt. Det är mot denna bakgrund vi måste se de s.k. fiendepsalmerna i Psaltaren, "hatpsalmerna" som man också brukar kalla dem och som man ofelbart brukar anföra för att belysa det svalg som man menar finns mellan den gammaltestamentliga vedergällningsläran och den kristna kärleken. Vad man glömmar är, att Israel inte hade utvägen att rikta udden mot onda utommänskliga makter. Synden lät sig inte objektiveras i gestalten av en ond makt. Den manifesterade sig inte på annat sätt än i människornas onda handlingar. Gamla testamentet uppfattar inte synden som en ockupation genom en fientlig makt — utan som en förorening. Det är svårt att hitta något ställe, där Gamla testamentet talar om trældom under synden, eller om frälsning och förlösning från synden. Där talas så mycket mer om rening från synden. "All vår rättfärdighet var såsom en fläckad klädnad" (Jes. 64, 6). När förbundets ängel kommer, skall han befria folket från synden, inte genom att besegra en ond ockupationsmakt

som håller Israel i slaveri: "Han skall vara såsom en guldsmeds eld och såsom valkares såpa. Och han skall sätta sig ned och smälta silvret och rena det, han skall rena Levi söner och luttra dem såsom guld och silver, och sedan skola de frambära åt Herren offergåvor i rättfärdighet" (Mal. 3, 2 f.). Och finns det en mera oförbehållsam syndabekännelse än Ps. 51? Psalmisten talar om min missgärning, min synd, mina överträdelser: "Utplåna mina överträdelser — två mig väl från min missgärning — rena mig från min synd — skära mig med isop, så att jag bliver vitare än snö". Det är denna uppfattning av synden som något i människan inherent som alltigenom präglar den gammaltestamentliga kulten med dess offer och reningsceremonier, allt detta som moderna människor så lätt stämplar som oandligt och ytligt. Det orena var för Israel det mest elementära uttrycket för det som misshagade Jahve.

Och en sak skall vi inte glömma: mot denna konkreta uppfattning av synden svarar en lika konkret visshet om förlåtelse. Det är väl överflödigt att anföra citat. Psaltaren genljuder av glädjen över Guds förlåtelse. Hur är det idag? Har vi lyckats göra det klart, att den svenska kyrkan är, för att tala med Einar Billing, Guds förlåtelse till Sveriges folk? Man kunde i detta sammanhang citera några ord av Gustaf Wingren: "Det är ett paradoxalt förhållande, att här oavbrutet ropas ut syndaförlåtelse i alla städer och socknar landet runt och att det samtidigt år efter år på alla platser, där detta sker, vandrar skaror av människor, som pinas av oförlåten synd och som icke lösas ur sin pina. Oftare än man anar sitta dessa skuldtyngda människor och höra såväl predikan som absolution utan att ett ögonblick tänka tanken, att Guds förlåtelse gäller *deras* synd. Det måste fattas något också i förkunnelsen, när dylik oförmåga att höra är för handen" (Predikan 110). Ja, det är svårt att bli kvitt misstanken, att detta paradoxala förhållande har ett samband inte bara med vår förkunnelse, utan också med vår teologi. Kan det bero på, att vi inte har talat om synden lika klart och konkret som sker i Gamla testamentet,

inte attribuerar skulden till människan själv? I det nyss citerade arbetet beskrivs skulden på följande sätt: "skulden innebär, att hon (människan) inför Gud ser det stora, allmänmänskliga, ja kosmiska motstånd mot Gud, i vilket hon är indragen, och att hon märker, att *hon själv vill* motståndet, att i aktiviteten contra Gud hennes egen ingår på samma sätt som alla de andras, så att alltså alla kunde i lika mån ursäktas sig med syndens karaktär av tvång och öde. Skulden innebär kort sagt, att människan förstår, att *hon själv* är Adam, såsom berättelsen i Gen. 3 predikar för henne" (ibid. 109). Och om förlåtelsen heter det i samma stycke: "förlåtelseordet är det vapen, som först måste sättas in mot det sataniska väldet, det vapen, med vilket fienden utjagas ur *samvetet*". Citaten är typiska för den "dualistiska teologien", särskilt av lundensiskt märke. Genomgående handlar det om kamp och gigantiska fiender. Det känns nästan som en antiklimax, att efter denna lektyr återvända till Gamla testamentet. Om fiendliga makter som skall utdrivas ur samvetet sägs där ingenting, inte heller om syndens gigantiska dimensioner. Men där sägs, att synden är min, och skulden likaså. Synden finns hos människan, den kommer av hennes egen olydnad och dårskap, och den visar sig i hennes onda gärningar. Varje handling — ond som god — har, som vi sett, enligt israeliten en inneboende tendens att breda ut sig och verka vidare; den utlöser ett skeende, en kedjereaktion som förr eller senare återverkar på den som hade utfört handlingen, och inte bara på honom, utan också på hans omgivning. Med en något dubiös term brukar man tala om den gammaltestamentliga vedergällningsläran eller vedergällningsdogmen. Det dubiösa ligger inte i ordets första led. Om vedergällning talar Gamla testamentet ofta: De onda bli förvisso icke ostraffade, men de rättfärdigas avkomma får gå fri (Ordspr. 11, 21). De ogudaktiga varda omstörtade, och äro så icke mer, men de rättfärdigas hus består (Ordspr. 12, 7.) Dubiöst är däremot ordets andra led. En lära eller dogm i betydelsen av en abstrakt teori är det nämligen inte fråga om. Israe-

liten är mycket litet böjd för att teoretisera, och vad Gamla testamentet säger om kausalsammanhanget i tillvaron har ingenting med teoretiska spekulationer att göra. Det gör faktiskt anspråk på att grunda sig på erfarenheter som Israel ständigt på nytt fann bekräftade i det dagliga livet. Israels föreställningar om det godas och det ondas väsen är för oss nästan häpnadsväckande pragmatiska. Det goda uppfattades aldrig som ett enbart moraliskt fenomen. Att en människa var god innefattade naturligtvis också moralisk integritet, personlig redbarhet som en inre egenskap, men godheten manifesterade sig alltid utåt. Gott är det som åstadkommer gott, ont är det som förorsakar skada (Weisheit in Israel 106). Gott och ont visar sig däri, att gemenskap, egendom, framgång, rykte byggs upp eller förstöres. Det är alltså inte enbart eller i första hand fråga om något djupt i människans inre förborgat. Gott liksom ont är sociala fenomen, sociala tillstånd. Man letar förgäves efter etisk exklusivitet i Gamla testamentet. Israeliten vet, att man inte skall vedergälla en oförrätt. Det är för honom inte en hög etisk grundsats, utan ett utslag av något helt annat, nämligen förtröstan på och förtroende för en ordning, som han vet att Jahve har fastställt och vakar över, förtroende för det goda som en livsfrämjande kraft, vetskapen om det godas helande och läkande makt. Det är karakteristiskt, att när Gamla testamentet talar om detta, är det — om vi ett ögonblick bortser ifrån profeterna — inga flammande appeller och paroller, inga högspända imperativer. Det är indikativer. Det är erfarenheter som fixeras: Genom barmhärtighet och trofasthet försonas missgärning, och genom Herrens fruktan undflyr man det onda (Ordspr. 16, 6). Den som skyler vad som är brutet, han främjar kärlek, men den som river upp gammalt, han gör vänner oense (Ordspr. 17, 9).

Men profeterna då, säger någon. Är inte Amos och Jesaja fyllda av sedligt patos, när de vänder sig mot förtryck och orättvisor? Finns där inte flammande appeller och imperativer? Jo, utan tvivel. Domsprofeterna har mycket att säga om sin tids

samhällsproblem, och de vänder sig skningslöst mot de sociala missförhållandena. Men de betraktade dem på ett något annat vis, än vi i allmänhet föreställer oss. De riktar udden inte mot ett förvänt samhällssystem eller en korrumpierad världsordning, utan mot människan. Den verkligt ansvarige är enligt profeterna människan själv, som i sin dårskap vägrar att foga sig i de ordningar som Gud till hennes eget bästa har fastställt. Amos talar om dem som säljer den fattige för ett par skor, som sträcker ut sig på pantade kläder och dricker bötfärdas vin i Guds hus, som gör efamåttet mindre och priset högre och förfalskar vikten. Så konkret och — måste vi inte tillägga — så realistisk är den gammaltestamentliga livssynen och människosynen. Och så närgången. ”Edra händer äro fulla av blod”, säger Jesaja, ”tvån eder då och renen eder. Skaffen ert onda väsende bort från mina ögon. Hören upp att göra vad ont är, visen förtryckaren på bättre vägar, skaffen den faderlöse rätt, utfören ankans sak” (1, 16—17). Vad profeterna talar om och vänder sig mot, är inte en för Guds vilja främmande världsordning eller ett i princip ont samhällssystem, utan det är konkreta synder, begångna av människor och omöjliga att abstrahera från människorna. Det som behöver förändras är människorna och deras handlingar. Det som hotar människan, är människan själv, hennes egen dårskap och olydnad. I Gamla testamentet hör vi människor be Gud skydda dem för deras egen ondska: ”Sätt, Herre, en vakt för min mun, bevaka mina läppars dörr. Låt icke mitt hjärta vika av till något ont, till att öva ogudaktighetens gärningar” (Ps. 141, 3 f.). Lika realistiskt talar israeliten om synder och orättfärdigheter som han möter hos andra och ber Gud om hjälp från dem: ”Rädda mig, Herre, från onda människor, bevara mig för våldets män, för dem som uttänka ont i sina hjärtan och dagligen rota sig samman till strid. De vässa sina tungor liksom ormar, huggormsgift är inom deras läppar” (Ps. 140, 1—4). Psalmisten talar i klartext, inte om synden, utan om syndare. Han har inte objektiverat syn-

den. Den är alltid knuten till ett mänskligt subjekt. Det är karakteristiskt, att hebreiskan inte har någon generell beteckning för ”synd”, men väl ett flertal ord för människans ondska: *päsa*, *äwön*, *chet*, *nēbälā* osv. Alla dessa ha det gemensamt, att de refererar sig till människan själv som aktivt subjekt: upproriskhet, förvändhet, överträdelse, dårskap.

Men det är tid att sluta. Mitt syfte har varit att visa på några väsentliga och karakteristiska drag i den gammaltestamentliga uppfattningen av tillvaron. Då och då har väl också skymtat, att denna uppfattning inte utan vidare går att identifiera med den urkristna. Kanske har en och annan fått intrycket av en oförenlig motsättning. Till detta vill jag bara allra sist göra en kort reflexion. Jag tror, att den nytestamentliga dualismen har renodlats och överbetonats, inte minst här i Lund, och att den har fått en utformning, som inte helt stämmer med Nya testamentets eget vittnesbörd. I både senjudendomen och urkristendomen var dualismen ett uttryck för ett fördjupat syndmedvetande. Den kom känslan av skuld till mötes. Det är på den punkten jag tror, att vår förkunnelse och vår teologi har svårt för att förmedla det nytestamentliga budskapet. Är det inte tänkbart, att man kan framställa synden och ondskan så gigantiska, med sådana kosmiska dimensioner, att de blir ofattbara, överkliga? Och kan det inte tänkas, att den starka accentueringen av kampmotivet gör att vi i det myckna vapenskramlet har svårt att uppfatta det enkla budskapet om vår skuld, vår synd, vår orenhet?

Och kan det till sist inte gå så, att striden som sådan får ett religiöst egenvärde? Bevittnar vi inte idag, hur man på många håll både bland teologer och andra, är benägen att betrakta kampen och revolten som något eo ipso kristet? Revolutionsteologien är så vitt jag kan se inte helt utan samband med en överbetonad dualism, med en livssyn alltså som från början var ett uttryck för ett fördjupat medvetande om synden, inte synden hos andra, utan hos mig själv. Det ligger en bitter ironi i denna teologi.



# Martin Käblers teori om det överhistoriska i kristendomen

AV BENGT HÄGGLUND

År 1892 publicerade Martin Kähler, teologi-professor i Halle, en skrift med titeln "Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche biblische Christus".<sup>1</sup> Det problem han där behandlade hade väckts genom den historisk-kritiska bibelforskningen, framför allt genom dess försök att ur evangelierna med hjälp av källkritik och psykologiska överväganden konstruera en historisk bild av Jesu person.

Kähler, som i mycket föregrep den nyare exegetikens kritik av den s.k. *Leben-Jesu*-forskningen, ställde den enkla frågan: motsvarar försöken att skapa en *Jesus-biografi* den kristna trons bild av Jesus eller evangeliernas eget syfte? Har den "historiske Jesus" någon relevans för tron? Hans svar är nekande: "Ich leugne, dass es der Zweck der Evangelien sei, als Urkunde für eine wissenschaftlich hergestellte Biographie Jesu zu dienen".<sup>2</sup>

I stället för den historiske Jesus sätter Kähler den levande Kristus, som möter människan i förkunnelsen som den alltjämt närvarande och verkande men samtidigt den bibliske Kristus, dvs. den som Bibeln i dess helhet vittnar om.

Bibelns syfte är inte att ge oss information om historiska fakta. Den är "Urkunde für den Vollzug der kirchengründenden Predigt".<sup>3</sup> Kähler förebådar den nutida kerygmatiske teologin genom sitt betonande av predikan som den adekvata fortsättningen av Bibelns egen "förkunnelse". "Als Kerygma, als Ausrichtung des göttlichen Auftrages an seine Herolde und Abgesandten, gewinnt das uralte Schriftwort seine Bedeutung in der Kirche".<sup>4</sup>

Käblers kritik av *Leben-Jesu*-forskningen var ambivalent: han ansåg att försöken att utforma en *Jesus-biografi* var godtyckliga konstruktioner, på samma sätt som han ansåg den bysantinska kristendomens dogmatiske Kristusbild som en nybildning, främmande för Bibelns egen Kristus-gestalt, "den levande Kristus".<sup>5</sup> En underförstådd synpunkt i denna kritik är att man med en bättre metod och med en bättre förståelse av vad texterna har att säga borde kunna komma till rätta med problemet, dvs. skapa en tillförlitlig bild av vem Jesus är. Kritiken är m.a.o. rent vetenskaplig, historisk: *Leben-Jesu*-idén är en falsk historiekonstruktion, som bäst avvisas genom en tillförlitligare, mer rättvisande tolkning av texterna.

Käblers kritik bygger delvis på synpunkter sådana som den nu anförda. Han vill i hög grad betona, att *uppenbarelsen* bygger på historiska fakta. Den bibliske Kristus, som han ställer emot den "så kallade historiske Jesus", är för honom "der geschichtliche", vilket bl.a. också betyder just den som texterna vittnar om. Hans kritik är en kritik

<sup>1</sup> Leipzig 1892. 2. Auflage 1896. Neudruck: Hg. von E. Wolf. Theologische Bücherei, Band 2, 2. erweiterte Auflage München 1956. Här citeras sistnämnda upplaga med sidangivelser till bokens andra upplaga 1896 inom parentes. Ordningen mellan skriftens olika delar har omkastats i nytrycket, som först återger det ursprungliga föredraget och därefter den utförliga inledning, som i 2. upplagan 1896 tillfogats.

<sup>2</sup> Kähler, *op.cit.* 104 (23)

<sup>3</sup> *Ibid.* 103 (22)

<sup>4</sup> *Ibid.* 108 (26)

<sup>5</sup> *Ibid.* 16 (44)

mot vad han uppfattar som falsk historie-skrivning.<sup>6</sup>

Men det viktigaste argumentet tycks dock för Kähler vara ett annat. "Der geschichtliche Christus" hör hemma i ett sammanhang, som delvis ligger utanför det historiska. Även om våra källor varit rikhaltigare, så att vi kunnat få en tillförlitlig bild av den historiske Jesus, skulle trons uppfattning om Kristus inte därmed förändras. Felet med Leben-Jesu-idén är icke endast, att den är konstruerad, utan att den överhuvud framställer Jesus endast som historisk person. Tron hänför sig inte till det historiska skeendet utan till något som går utöver det historiska. Dess innehåll är "übergeschichtlich".<sup>7</sup>

Motsatsen "historisch — geschichtlich", som vi möter redan i titeln till Kählers ovannämnda arbete, har övergått i en annan motsats, nämligen mellan "historisch, geschichtlich" å ena sidan och "übergeschichtlich" å den andra.

Ambivalensen i Kählers kritik av Leben-Jesu-idén ligger i att två frågor däri blandats samman: å ena sidan frågan om den liberala bibelkritikens historiska tillförlitlighet, å andra sidan frågan om vilken roll det historiska överhuvud spelar i de kristna trosutsagornas sammanhang.

En hel rad av enskilda teologer och teologskolor, som varit verksamma under första delen av detta århundrade, ja ända fram till våra dagar, har kunnat anknyta till Kähler och finna besläktade tankar hos honom. Även om han inte haft så stort inflytande genom direkta lärjungar eller skolbildning har han i sitt tänkande föregripit en hel rad av de idéer, som blivit avgörande för den teologiska utvecklingen under 1900-talet. Den formhistoriska skolan, den dialektiska teologin, ja t.o.m. den kerygmatiske teologin i Bultmanns radikala form, men även historiskt inriktade teologer som Billing i Sverige, de konfessionella lutheranerna i Tyskland, Pannenberg-skolan och Oscar Cullmann har kunnat finna anknytning hos Kähler. Att så skilda åskådningar kan räkna släktskap med hans teologi beror på komplexiteten i hans uppfattning om uppenbarelse och historia och mångtydig-

heten i hans kritik av den liberala Leben-Jesu-forskningen.<sup>8</sup>

Kählers huvudsyfte i den ovannämnda skriften från 1892 är att beskriva trons Kristus-gestalt i dess motsättning till den historiska kritikens Jesus-biografi. Den Kristus, som den kristne tror på, är emellertid inte en konstruktion utifrån from erfarenhet eller dogmatisk tradition utan är verkligen Bibelns Kristus, den i verklig mening historiske. När Kähler skiljer mellan "historisch" och "geschichtlich", betecknar det förra uttrycket snarast en konstruerad och därför skenbar eller falsk historia, medan det senare betecknar den i adekvata termer framställda historiska verkligheten. Man kunde också uttrycka det så: den framställning, som är enbart "historisch" blir i detta fall falsk, därför att den verklighet, som man utger sig för att beskriva inte är enbart "historisch". Den är nämligen till sin karaktär samtidigt "übergeschichtlich".

Trons Kristus är den predikade Kristus, och Bibelns Kristus är likaledes den predikade Kristus, eftersom Nya testamentets texter är ett slags förkunnelse, inte historiska berättelser. Bl.a. Lukasevangeliet utgör en svårighet vid en sådan tolkning, men Kähler berör den endast med lätt hand.<sup>9</sup>

Det finns en annan sida av Kählers kritik i skriften från 1892, som kanske har större aktualitet än hans kritik av den liberala Jesus-tolkningen. Det finns andra konstruktioner uppbyggda på evangelietexten, som inte är radikala eller kritiska, utan välmenande och positiva, t.ex. den psykologiserande Jesus-skildringen, det novellartade utbroderandet av evangelietexten, som ofta

<sup>6</sup> De två termerna "historisch" och "geschichtlich" användes för att uttrycka skillnaden mellan det som endast tillhör det förflutna och det som genom sina efterverkningar anses ha betydelse för nutiden.

<sup>7</sup> Ibid. 19 (48)

<sup>8</sup> En översikt över den nutida teologins relationer till Kähler finns hos Johannes Wirsching, *Gott in der Geschichte. Studien zur theologiegeschichtlichen Stellung und systematischen Grundlegung der Theologie Martin Kählers* (Forsch. z. Geschichte und Lehre des Protestantismus, 10. Reihe Band XXVI) München 1963, 27ff.

<sup>9</sup> Kähler op.cit. 103 (22), Anm.; 75 (91), Anm.

möter i predikan och tillmäts ett uppbyggande värde. Häri finner Kähler en om-tolkning, som är analog med den som Leben-Jesu-forskningen gör sig skyldig till. "Der historische Jesus der modernen Schriftsteller verdeckt uns den lebendigen Christus."<sup>10</sup> Han säger t.o.m. att han ofta inte kan se någon skillnad mellan s.k. positiva och negativa teologer. Båda utför ett slags förfalskning. När "die Christusnovelle die Kanzel besteigt" är syftet, att åhöraren skall få en levande bild av trons föremål, men i själva verket bortskymmes den sak, det gäller i förkunnelsen. "Die analogisierende Seelenmalerei" är ovidkommande i en predikan om den bibliske Kristus.<sup>11</sup>)

Den anförda synpunkten visar, att Kähler inte flyr in i kerygmat för att undvika det historiska utan tvärtom är angelägen om trohet mot texterna och en redbar undersökning av historiska fakta. Men den avgörande synpunkten är för honom denna: Trons Kristus — som också är evangelier-nas Kristus — när vi inte fram till enbart genom historiska undersökningar. De bibliska texterna är det ofrånkomliga medium, varigenom vi får kunskap om Kristus, men vi är inte beroende av historikernas slutsatser rörande dessa texters historiska tillförlitlighet. Vad texterna vittnar om framstår som "fakta" oberoende av vetenskapliga undersökningar. Kähler accepterar t.o.m. föreställningen om ett "stormfritt område", inom vilket tron kan uppföra sin byggnad.<sup>12</sup> Till detta stormfria område hör dels ett visst bestånd av historiska fakta, nämligen de bibliska texterna, traditionen om Jesus, dels bekännelsen till Kristus, den uttalade tron. På detta "historiestoff" och "lärostoff" bygger tron.

Det vore dock fel att anta, att Kähler med detta ville förorda en kyrklig teologi vid sidan av vetenskapen, oberoende av dess metoder och kriterier. Med sin hänvisning till den bibliske Kristus, som också är den historiske, vill han inte bara understycka trons självständighet gentemot vetenskapen utan även ge rekommendationer åt den teologiska vetenskapen.<sup>13</sup>

Genom sin kritik av den konstruerande Jesus-biografin har Kähler med en för

dåtiden osedvanlig skärpa ställt problemet tro och historia. Det har också sagts, att han var den förste som riktade teologins uppmärksamhet på denna fråga.<sup>14</sup>

Som vi har sett gav han i skriften 1892 ett mångtydigt svar på det problem han ställt, något som ännu mer understrykes av hans omfattande och grundläggande undersökning *Die Wissenschaft der christlichen Lehre*, som utkom 1883, och i en omarbetad upplaga 1893.<sup>15</sup>

I ljuset av den senare utvecklingen ter sig mångtydigheten eller snarare mångsidigheten i Käblers lösningsförsök snarast som en förtjänst. Han har inte själv hemfallit åt några av de ensidiga förklaringar, som senare teologskolor — ibland under åberopande av Kähler — gett uttryck åt.

<sup>10</sup> Ibid. 16 (44)

<sup>11</sup> Ibid. 48 (70); 26 (54)

<sup>12</sup> Ibid. 78 (94), Anm.a

<sup>13</sup> "Mein Angriff gilt *nicht* jeder wissenschaftlichen Bearbeitung der evangelischen Stoffe und meine Anpreisung *nicht* dem Gespenste eines Dogma vom Erhöhten, aus den Erfahrungen des frommen Herzens abgeleitet. Vielmehr befehle ich lediglich die konstruierende kritische Biographie, welche überdem nach dem Grundzuge ihres Auffassens mit dem Neuen Testament in Widerspruch steht; und ich versuche gerade den biblischen Christus als den einzig geschichtlich glaubwürdigen und erreichbaren zu erweisen. Mein Absehen geht durchaus *nicht* bloss auf die Selbständigkeit des Glaubens gegenüber der Theologie, sondern *auch* sehr bestimmt auf die Feststellung des richtigen wissenschaftlichen Weges. Jenes bleibt freilich immer und für alle und so auch für mich das weitaus Wichtigste." Kähler, op.cit. 2 uppl. 1896, 96f. ("Historischer Skepticismus" und "dogmatische" Grenzüberschreitung oder vorsichtige Grenzberichtigung? Detta parti ingår ej i nytrycket 1956) — Joh. Lindblom, Inledande grundtankar i Martin Käblers teologi, Bibelforskaren 1906, s. 441—468, är en samtida analys av Käblers grundtankar och vetenskapliga program.

<sup>14</sup> F. Kattenbusch, *Die deutsche evangelische Theologie seit Schleiermacher*. 4. Aufl. Giessen 1924, 60, cit. fr. H. Leibold, *Offenbarung und Geschichte als Problem des Verstehens. Eine Untersuchung zur Theologie Martin Käblers*, Gütersloh 1962, 36, Anm.1

<sup>15</sup> M. Kähler, *Die Wissenschaft der christlichen Lehre von dem evangelischen Grundartikel aus im Abrisse dargestellt*. 2. Aufl. Leipzig 1893 (Kähler, *Wissenschaft*)

Det är just i frågan om tro och historia som Kählers teologi kan sägas förebåda många av de teologiska teoribildningar, som låg till grund för de skolor och program, som kom att dominera utvecklingen under förra delen av detta århundrade. Den formhistoriska bibeltolkningen, kerygmateologin i dess olika utformningar, Guds-ords-teologin hos Karl Barth, den existentiala interpretationen hos Bultmann utgjorde mer eller mindre ensidiga lösningsförsök till det problem, som ställts av den historiska bibelforskningen och som på ett förebildande sätt formulerats av Kähler.

Vad som här intresserar oss är Kählers eget komplexa svar, som även om det inte gav någon slutgiltig lösning, likaväl bättre än många senare teorier och systematiska förklaringar kan ge en inblick i detta för kristendomen centrala problem. Av olika skäl synes det lämpligt att koncentrera undersökningen till det begrepp, som enligt Kähler själv i sig sammanfattade det för kristendomen karakteristiska och samtidigt i sin mångfasetterade uttydning rymde hans svar på frågan om tro och historia, nämligen begreppet "übergeschichtlich".

Det av Martin Kähler nybildade uttrycket "übergeschichtlich", som hos honom får beteckna den uppenbarels betydelse han tillskriver den historia, som Bibeln omvittnar, kan sägas sammanfatta problematiken i Kählers bibeltolkning och därmed i hans teologi. Termen användes jämte andra likvärdiga uttryck i *Der sogenannte historische Jesus 1892* men utvecklades på ett mycket mera utförligt sätt i hans stora arbete *Die Wissenschaft der christlichen Lehre*. I andra upplagan av det förstnämnda arbetet, som utkom 1896, har han tillfogat en ur det större arbetet hämtad definition: "Dieser Ausdruck ist gebildet, um das zu bezeichnen, 'was zwar ohne die Geschichte gar nicht vorhanden wäre, aber dessen Bedeutung nicht aufgeht in die eines Gliedes in der Kette geschichtlicher Wirkungen oder auch eines geschichtlichen Ansatzes, weil in ihm sich das Allgemeingültige mit dem Geschichtlichen zu einem Wirksam-Gegenwärtigen zusammenschliesst'."<sup>16</sup>

Ehuru denna beskrivning kan gälla som en grunddefinition, ger den dock icke en rättvisande bild av det mångskiftande innehållet, som Kähler lägger in i begreppet övergeschichtlich.

Man har ej sällan tolkat detta begrepp så, att Kähler därmed skulle beteckna det kristna trosinnehållet som något tidlöst, i samma mening som en logisk sanning eller ett komplex av idéer är oberoende av tiden och av historiska fakta. Man har förden skull kritiserat Kählers tankegång. Bl.a. Gogarten och Bultmann avvisar beteckningen "übergeschichtlich" på denna grund. Som Leipold utförligt visat, saknar denna kritik underlag hos Kähler själv. Redan den anförda definitionen utsäger, att det "överhistoriska" förutsätter historien och står i relation därtill.<sup>17</sup>

Det för kristendomen utmärkande är att trons föremål utgör något som har skett i det förflutna (= historiska fakta) och samtidigt har en förblivande betydelse, som omfattas i tron. Den förblivande betydelsen utgör det överhistoriska, som alltså ingalunda kan betecknas som ett komplex av tidlösa idéer. Uttrycket "übergeschichtlich" vill på en gång ange, att trons objekt är något historiskt och att det är något mer än fakta i det förflutna. I och för sig kunde termen ange att något är tidlöst och i meningen står "över historien". En sådan tolkning vill Kähler emellertid undvika, och hans användning av termen visar, att han fastmer vill starkt betona trons förankring i historien.

Vilka motiv har föranlett Kähler att prägla termen "übergeschichtlich" och i vilken innebörd använder han den? En hel rad av tolkningar erbjuder sig redan om

<sup>16</sup> Kähler, *Der sogenannte historische Jesus* 1956, 19, Anm.a (48, Anm.1). Jfr H. E. Weber, *Historisch-kritische Schriftforschung und Bibelglaube*, Gütersloh 1914, 66; Leipold, op.cit. 93ff.; Wirsching, op.cit. 138f. — Leipold säger om "übergeschichtlich": "Es ist der Zentralbegriff schlechthin, mit dem Kähler nicht nur die Problematik der Geschichtlichkeit der Offenbarung ausdrücken will, sondern auch deren Lösung, d.h. die Einzigartigkeit dieser Geschichte als Offenbarungsgeschichte", op.cit. 93

man går till de definitioner, som anföres i Die Wissenschaft der christlichen Lehre. Men som Leopold med rätta har framhållit framträder uttryckets mångskiftande betydelse inte genom de formella definitionerna enbart utan först mot bakgrunden av hela den trosuppfattning som Kähler utvecklat i sin teologi.

Det är emellertid lättast att förstå hans tankegång, om man utgår från en serie av tolkningar, formulerade i anslutning till olika definitioner och beskrivningar för att sedan nå fram till en mera konklusiv förståelse av begreppet.

T1. Med "übergeschichtlich" menas, att ett historiskt faktum i det förflutna har en allmängiltighet innebörd.

"Um nun einen kennzeichnenden Ausdruck für diese bestimmt gegebene Beschaffenheit der göttlichen That in Christo zu gewinnen, nennen wir diesen lebendigen Zusammenschluss des Bleibend-Allgemeingiltigen und des Geschichtlichen in einem Wirksam-Gegenwärtigen das *Uebergeschichtliche*. Es soll mit diesem Ausdrücke die wirkliche und notwendige Bezogenheit auf die Geschichte angedeutet sein, . . ."<sup>17</sup>

Det bör förutsäckas, att man i hithörande resonemang ofta förväxlar två slag av allmängiltighet. Antingen kan därmed avses att något alltid — dvs. för all framtid — gäller, eller att något gäller oberoende av all tid. En logisk sanning eller ett matematiskt axiom kan sägas gälla på ett tidlöst sätt, har ingenting med tid eller historiska skeenden att göra. Men man kan också tänka sig att en utsaga är allmängiltig i den meningen, att den antages vara giltig för alla framtida epoker och för alla människor, oberoende av tidsomständigheter eller av vilken plats de bor på. I det senare fallet är det inte någon motsägelse att tillskriva historiska fakta eller utsagor ett slags allmängiltighet. Den betydelse vi tillmäter en historisk händelse kan avse en mycket lång tidrymd och kan även tänkas sträcka sig till all framtid och till alla människor. En allmängiltighet av det förstnämnda slaget kan däremot inte förbindas med historiska, kontingenta fakta.

Sammanhanget visar, att Kähler avser en allmängiltighet av det senare slaget. Han talar nämligen om vad som äger giltighet i relation till människolivet i dess allmänna former (dess natur). Samtidigt är den allmängiltighet, som tillkommer det överhistoriska, av sådant slag, att den inte kan anges eller beskrivas utifrån en allmän antropologi eller etnologi. Överhuvud gäller, att filosofiska kategorier inte är adekvata, då det gäller att uttrycka det överhistoriska i kristendomen.

"Dem Uebergeschichtlichen im Christentume sind aber die philosophischen Verallgemeinerungen des Erfahrungsinhaltes nicht gewachsen; es erfordert eine eigenartige Zusammenschau des Geschichtlichen mit den Thatsachen des darauf bezogenen inneren Lebens."

Allmängiltigheten avgränsas i detta fall också från den allmängiltighet, som kan tillskrivas den mänskliga erfarenhetens innehåll, i den mån det utgöres av allmängiltiga idéer eller åskådningar.<sup>18</sup>

Med allmängiltighet menas i detta sammanhang fastmer, att trosutsagorna är relevanta för människan överhuvud genom att de på något sätt hänför sig till hennes natur. Då de likväl inte kan förklaras utifrån hennes allmänna förutsättningar eller förstås som ett komplex av idéer, erfordras en annan kategori för att beskriva dem. Det är denna kategori Kähler anser sig ha funnit i termen "übergeschichtlich".

Då det visar sig, att den allmängiltighet som avses är en sådan, som kan tillskrivas historiska fakta och som har referens till människans tillvaro i tiden, blir slutsatsen, att termen "übergeschichtlich", sådan den beskrives i T1, knappast är särskilt klargörande. Det intressanta är inte termen i de allmänna betydelser man kan lägga in i den, utan det sätt varpå Kähler tolkar den och infogar den i en teologisk helhetssyn.

T2. Det överhistoriska betecknar, att ett visst historiskt faktum har betydelse i den

<sup>17</sup> Leopold, op.cit. 118f.; 138; 141ff.

<sup>18</sup> Kähler, Wissenschaft, 13 (§13)

<sup>19</sup> Ibid. 11f (§11, 12)

förhandenvarande situationen. Härmed ut-säges knappast något nytt utöver T1. Om ett historiskt faktum har allmängiltighet, ligger däri, att det på något sätt har betydelse för varje människa och för varje ny tid. Vad som avses innehållsligt sett är, att Kristus är "gegenwärtig wirksamer Vermittler der Wechselbeziehung mit Gott".<sup>20</sup> "Betydelsen" ligger alltså däri att historien möjliggör den kristnes gemenskap med Gud i Kristus.

Kählers syfte tycks hela tiden vara att hålla samman det historiska med dess förblivande och i nuet verksamma betydelse. Men intrycket av den nya term han skapar för att formulera detta kan lätt bli det motsatta, att han skiljer mellan historien som "nuda facta" och dess betydelse.<sup>21</sup>

Det återstår att visa på några tolkningar av mera innehållslig art.

T3. Det överhistoriska betecknar det transcendentia i ett inomvärldsligt skeende, t.ex. att detta skeende framstår som ett Gudshandlande eller har frälsande betydelse.

Som framgår av denna beskrivning låter Kähler begreppet "übergeschichtlich" bli en beteckning för uppenbarelsen överhuvud. I och därmed innefattar det också det personliga gudsumgänge, som utmärker den kristna tron. Därför kan man som Leipold uttrycker det säga, att hela Kählers dogmatik, hans "Wissenschaft der christlichen Lehre" egentligen handlar om det överhistoriska.<sup>22</sup>

Det är utmärkande för Kähler, att han vid behandlingen av frågan om det överhistoriska som identiskt med Gudshandlandet eller det frälsande i historien omedelbart förknippar detta med tron. Den kunskapsteoretiska frågan är inte blott en följdfråga till det ontologiska resonemanget utan är invävd däri på ett komplicerat sätt.

På det tidigare anförda ställe i Die Wissenschaft der christlichen Lehre, som har karaktären av en definition av "übergeschichtlich" (se ovan s. 156), konstaterar Kähler att de för kristendomen avgörande historiska fakta är förknippade med en allmänmänsklig betydelse, som inte kan förklaras utifrån människans natur eller betecknas

som allmänna åskådningar eller idéer. Inte heller kan denna betydelse vara något slumpartat som — av en tillfällighet — upprepas i varje kristen människas liv. — Den enda möjliga slutsatsen blir därför att ifrågavarande historiska fakta äger en beskaffenhet, som höjer dem över det historiskas tillfällighet och begränsning. "Da nun in den Allgemeinheiten der Grund für dieses besondere Verhältnis nicht gesucht werden darf, muss jener geschichtlichen Thatsache eben eine Beschaffenheit eignen, welche sie der Beschränktheit und Zufälligkeit des Geschichtlichen entnimmt."<sup>23</sup>

Man får här det intrycket, att det överhistoriska är något som tillkommer vissa historiska fakta, nämligen dem som tillhör uppenbarelsehistorien och som omtalas i trosurkunderna. Därför är det överraskande, att nästföljande sats lyder på följande sätt: "Und eben das [nämligen den överhistoriska beskaffenheten hos vissa fakta] bedeutet innerhalb des Christentumes der Glaube an Christium."

Likväl är det synbarligen inte Kählers mening, att först tron skulle konstituera det överhistoriska. Det blir känt först genom tron, men det förhåller sig dock icke så, att tron blott förmedlar kunskap därom. Kristus är den verksamme förmedlaren av ett växelförhållande mellan människan och Gud. Det föreligger därför i tron ett levande förhållande till det överhistoriska, ej blott en kunskap därom, analog med den vi får genom sinneserfarenhet eller genom begreppsmässigt vetande.

Denna trons relation till det överhistoriska kan aldrig frikopplas från de historiska fakta. Den heliga historien är ej blott incitament till tro utan en betingelse, varför utan trons föremål inte skulle finnas till. Därför kan man säga, att det överhistoriska

<sup>20</sup> Ibid. 13 (§13)

<sup>21</sup> Frågan om relationen mellan historiska fakta och deras betydelse har kommit att spela en viktig roll i den nutida debatten, ej minst i uppgörelsen med Bultmanns tolkningsprogram. Jfr t.ex. W. Pannenberg, Heilsgeschehen und Geschichte, Kerygma und Dogma 1959, s. 218—237; 259—288

<sup>22</sup> Leipold, op.cit. 107

<sup>23</sup> Kähler, Wissenschaft, 13 (§13)

är något som tillkommer de historiska fakta.

Kähler uttrycker detta så att de utöver sin historicitet, dvs. sin egenskap av fakta i det förflutna, äger ett allmängiltigt värde. De har detta värde därför att den personlige Guden handlar i detta skeende och genom Kristus förlämnar detta värde, dels till skeendet, dels i och därmed också till alla som genom tron kommer i förbindelse därmed. "Eben hierdurch wird diese Geschichte in ihrem Wert über die blosse Geschichtlichkeit, d.h. über die Bedeutung eines Gliedes in der Kette geschichtlicher Wirkungen oder auch eines geschichtlichen Ansatzes hinausgehoben. In dem Gehalte dieser Geschichte bietet sich für die allgemein menschlichen Formen mehr als ein geschichtlich wechselnder Inhalt, es bietet sich ein bleibender allgemeingiltiger Gehalt; aber dieser verhält sich nicht spröde gegen das Geschichtlich-Lebendige, wie die Ideen. Denn sein Träger ist der persönliche Gott und seine Darbietung ist der lebendige Christus".<sup>24</sup>

Frågan om det överhistoriska tillkommer händelserna själva *eller* tron ställes inte explicit av Kähler. Det är för honom ett både — och. På denna punkt erinrar hans teori om Erlangen-teologins kombination av frälsningsfakta och tros erfarenhet, något som närmare framgår av det som säges under T5 i det följande.

Då Kähler ibland uppfattas som föregångare till existensteologin, bör det emellertid tillfogas, att accenten hos honom ligger på de historiska fakta som fundament för tron.<sup>25</sup>

Redan av det hittills sagda framgår att det överhistoriska ur en synpunkt blir identiskt med det frälsningshistoriska. Det är dock signifikativt, att sistnämnda uttryck också kan få substantivisk form, "frälsningshistorien", och betecknar då hela den historia i vilken Kristus är centrum, medan termen "übergeschichtlich" icke hos Kähler motsvaras av någon substantivform "die Uebergeschichte". Talar man om det överhistoriska abstraherar man visserligen från de historiska fakta som sådana, men samtidigt gäller att det i det konkreta inte förekom-

mer utanför dessa fakta. Om man använde substantivformen "överhistoria" skulle det felaktiga intrycket uppstå, att det vore fråga om ett särskilt skeende ovanför det vanliga.

Ett likartat missförstånd har f.ö. också termen "Heilsgeschichte" blivit utsatt för. Denna term användes på olika sätt. Ibland förstås därmed en historia, som ligger vid sidan av "die Gesamtgeschichte", ett slags symbolisk historia, som tecknas i Bibelns berättelser och utgör en historisk inkludnad av de allmänna frälsningssanningar som tron hänför sig till. Andra tolkar "frälsningshistoria" mera konkret som en del av "die Gesamtgeschichte", ett litet avsnitt av den allmänna historien, vilket bildar stommen i de bibliska berättelserna. Den har en särskild dignitet såsom en sammanfattning av hela den gudomliga världsplanen. Uttrycket kan såsom pars-pro-toto-term sägas omfatta hela människans historia.

Kähler synes stå för den konkreta tolkningen av "Heilsgeschichte" som en del av den allmänna historien. Den avgränsar sig därifrån endast genom den särskilda "betydelse" frälsningshistorien har för den enskilde, såsom bärare av Guds-uppenbarelser.<sup>26</sup>

T4. Det överhistoriska är ett "värde", som tillkommer vissa historiska fakta och därmed höjer dem över det rent historiska.

Om tron heter det: "Er ist damit bezogen auf geschichtliche Thatsachen und deren Ueberlieferung, aber immer zugleich auf den Wert derselben, welcher über ihre Geschichtlichkeit hinausliegt."<sup>27</sup>

Det framgår att detta värde endast finns till för tron och är ett "uppenbarande" värde, dvs. tillkommer de historiska fakta, därför att de ingår i en Guds-uppenbarelse. Om bekännelsen säges det, att den är ett vittnesbörd om "det överhistoriska värdet hos de historiska fakta".<sup>28</sup>

<sup>24</sup> Ibid.

<sup>25</sup> Jfr R. Hermann, Art. Kähler i RGG, 3. uppl.

<sup>26</sup> Jfr Leipold, op.cit. 107ff.

<sup>27</sup> Kähler, Wissenschaft, 17 (§18)

<sup>28</sup> Ibid. 21 (§22)

I bekännelsen omvandlas de historiska utsagorna (eller utsagor av annat slag) till direkta uttryck för tron, vari impliceras, att de fakta bekännelsen refererar till har relevans för den bekännande och därmed ett värde "som går utöver historiciteten" (se ovanstående citat).

Föreställningen om ett värde, som tillkommer historiska fakta, kunde tolkas så, att först det subjektiva tillägnet i tron skulle förläna ifrågavarande fakta detta värde. Kähler har synbarligen inte menat detta: värdet är för honom lika objektivt givet som de historiska fakta med vilka det sammanbindes. Skillnaden är att historiska fakta hör till sinneserfarenhetens eller vetandets område, medan värdet uppfattas först i tro och har sitt korrelat i tron.

Frågor som utifrån moderna värdeteorier inställer sig inför Kählers uttryckssätt bör givetvis inte primärt påverka tolkningen därav. På hans tid torde det ha tett sig relativt problemfritt att använda värdekategorin som hjälpmedel vid beskrivningen av trosverkligheter.

T5. Det överhistoriska består däri att det historiska har en relation till det inre livet.

Kähler uttrycker det så, att det överhistoriska i kristendomen — som ej kan förklaras genom filosofiska allmänna kategorier — "erfordert eine eigenartige Zusammenschau des Geschichtlichen mit den Thatsachen des darauf bezogenen inneren Lebens".<sup>29</sup>

I kristendomen försiggår en växelverkan mellan det historiskt givna (dvs. något som ägt rum i det förflutna) och det inre livet hos den som tror. Först genom att iaktta och undersöka det inre livet kan man förstå det historiskt givna i kristendomen som en uppenbarelse, som "die übergeschichtliche Beziehung Gottes auf uns".

Det förhåller sig med denna bestämning på samma sätt som med den föregående (det överhistoriska = ett värde): När relationen till det inre livet säges vara något som utmärker det överhistoriska, kunde det se ut som om först den subjektiva trosfarenheten gjorde kristendomens historiska fakta till något överhistoriskt, dvs. till ett

Guds-handlande. Detta är dock icke Kählers mening. Det överhistoriska kommer icke till stånd genom den inre erfarenheten. "Denn sein Träger ist der persönliche Gott und seine Darbietung ist der lebendige Christus."<sup>30</sup> Men det överhistoriska framträder först i den mån de historiska fakta får betydelse för det inre livet, dvs. uppfattas i tron såsom frälsningsfakta. De båda tankegångarna är hos Kähler — liksom i Erlangenteologin — egendomligt invädda i varandra.

Det hela skulle bli klarare, om tankegången utvecklades på följande sätt:

Man kan beskriva det överhistoriska på två vägar. Antingen kan man — med tron som tyst förutsättning — beskriva de historiska fakta som tillika bärare av ett överhistoriskt värde, som Guds-uppenbarelse och som frälsningsskeenden, eller kan man beskriva det inre livet, sådant det öppnar sig i tron. I det senare fallet skulle man komma till samma resultat som i det förra: tron stöder sig på historiska fakta, men innebär samtidigt en relation till det som går utöver historien, en personlig förbindelse med Gud. Det råder sålunda en intim växelverkan mellan det överhistoriska såsom en egenskap hos de historiska fakta och såsom "Thatsachen des inneren Lebens".<sup>31</sup>

Kähler står fjärran från en rent subjektivistisk eller existentiellistisk tolkning av det överhistoriska. Endast genom ett ensidigt urval bland hans idéer har man senare kunnat tolka honom i denna riktning. På sätt och vis ger han en existentiell interpretation av de historiska utsagorna, men detta är för honom endast den ena sidan av saken, den ena aspekten på en verklighet, som är otillgänglig för den vanliga sinneserfarenheten.<sup>32</sup>

Det faktum att det överhistoriska endast framträder i relation till det inre livet utesluter inte, att det representerar en extra-

<sup>29</sup> Ibid. 11 (§11)

<sup>30</sup> Ibid. 13 (§13)

<sup>31</sup> Ibid. 11 (§11)

<sup>32</sup> Jfr Leipold, op.cit., som utförligt behandlar sambandet mellan Kähler och den existentiella interpretationen men också distansen mellan dem, 110ff.; 116ff. Se även 158



mental verklighet. Ett indicium på att så är fallet är, att det är den bibliske Kristus och de historiska fakta, som hör samman med han jordiska verksamhet, vilka uppenbarar det överhistoriska, ja, *är* det överhistoriska i uttryckets konkreta mening.

Vissa karakteristiska drag i Kählers definition av trosbegreppet kan ytterligare klargöra hans tankegång. Ett uttryck som möter i detta sammanhang är det förut anförda "Thatsachen des inneren Lebens". Det överhistoriska är knutet till en historisk uppenbarelse men är samtidigt en verklighet i det inre livet. Det är tron som möjliggör en erfarenhet härav, inte genom att själv skapa den utan genom att tron är ett tillägnande av det värde eller den frälsningsbetydelse, som dessa fakta har.

Eftersom det endast är via det inre livet man kan erfara det överhistoriska, kan det sägas, att kunskapen därom ernås genom en själviakttagelse, inriktad på det överhistoriska.<sup>33</sup>

Enligt vissa yttranden kan det förefalla som om det överhistoriska utgjorde en egenskap hos vissa historiska fakta (värde, allmängiltighet, transcendens etc.), enligt andra åter som om det vore "Thatsachen des inneren Lebens". Oscillerandet mellan dessa båda synpunkter innebär icke någon dold motsägelse hos Kähler, eftersom tron alltid innebär "eine Zusammenschau des Geschichtlichen mit den Thatsachen des darauf bezogenen inneren Lebens".<sup>34</sup> Uttryck som påminner om en ren erfarenhetsteologi växlar med uttryck för en objektivisering av trosföremålet, som erinrar om förkantiansk ortodoxi.

Man kan t.ex. jämföra följande två satser, som båda är hämtade från inledningen till *Die Wissenschaft der christlichen Lehre*:

[Kristus har ej blott predikat om Gud utan är i sin person "mit seiner Geschichte und Vorgeschichte die Offenbarung oder Selbstbekundung Gottes".] "In dieser Bestimmung tritt hervor, dass in dieser Religion die eigentümlich bestimmende Macht nicht der Religiosität ihrer Anhänger eignet, sondern von dem Gegenstande des Glaubens ausgeht; und demnach ist mit dem Christentume Christus selbst Gegenstand unsrer

Wissenschaft. . . . Hienach ist genauer gesagt der in Christo offenbare Gott der letzte eigentliche Gegenstand der Christentums-Wissenschaft."<sup>35</sup> —

"Das Eigentümliche der theologischen Erkenntnis besteht mithin darin, dass man das geschichtlich gegebene Christentum vermittels denkender Verarbeitung von Thatsachen des inneren Lebens, die sich mit demselben in Wechselwirkung erkennen lassen, als die übergeschichtliche Beziehung Gottes auf uns versteht."<sup>36</sup>

Utan att det direkt utsäges, kan man av Kählers framställning sluta till att det enligt honom i det inre liv, som den kristne genom tron får tillgång till, råder ett slags identitet mellan det överhistoriska värdet i vissa historiska fakta och det inre livets fakta (Thatsachen des inneren Lebens). I varje fall kan man på detta sätt finna en rimlig tolkning av de utsagor, i vilka direkt säges, att det överhistoriska består i förhållandet mellan förkunnelsen om Kristus och det inre livet. M.a.o. i själva det faktum, att dessa historiska fakta har relation till (och betydelse för) det inre livet, ligger det överhistoriska. Den subjektivistiska tolkning av denna tankegång, som kunde ligga nära till hands, träffar emellertid inte Kählers teori i dess helhet. Hans innehållsliga bestämning av det överhistoriska visar detta.

Som redan tidigare nämnts talar Kähler icke om en "Übergeschichte" i substantivisk form. Man har ofta tolkat hans tankegång så, att han tänker sig ett metafysiskt skeende ovanför det empiriska historieförloppet. Som framgår av det föregående är detta icke fallet. Det överhistoriska är inte tidliga händelser utan en med historien förbunden och genom historien förmedlad verklighet av annat slag. Vi har ovan sett att han i vissa uttalanden ger det överhistoriska enbart en axiologisk innebörd. Även om beteckningarna "värde" eller "betydelse" inte är de enda kategorier han använder för att beskriva det överhistoriska, visar de,

<sup>33</sup> Kähler, *Wissenschaft*, 15 (§15)

<sup>34</sup> *Ibid.* 11 (§11)

<sup>35</sup> *Ibid.* 8f. (§8)

<sup>36</sup> *Ibid.* 15 (§14)

att han inte jämställer det med "händelser" eller tänker sig det i ontologiska kategorier.

Endast om man går till de konkreta beskrivningarna, kan man få ett grepp om vad som menas med det "överhistoriska". Den dominerande bestämningen är att det sammanfaller med den i tron närvarande Kristus. I honom förbindes det historiskt kontingenta, som hans jordeliv utgör, med det evigt giltiga, för varje enskild tillgängliga värde, som hans närvaro i tron innebär.

Denna närvaro är en verklighet i människans inre liv. Den kommer till stånd genom tron och är möjlig att erfara endast på grundval av tron. Genom själviakttagelse (Selbstbeobachtung) kan man vinna kunskap om det överhistoriska, under förutsättning att den omedelbara relationen till Kristus genom tron finns förhanden i det inre.<sup>37</sup>

Den Kristus-närvaro, som utgör det överhistoriska innehållet i tron, är emellertid samtidigt historiskt förankrad. För att bli klar över detta bör man undersöka, hur kristendomen först inträdde i historien. Det skedde icke genom att en skola av Jesus-anhängare utbredde hans lära. Inte heller var den ursprungliga kyrkan ett nytt, av Jesus grundat religionssamfund. Den avgörande faktorn var, att den uppståndne och till himmelen uppfarne Herren var närvarande hos de sina och alltjämt verkade.<sup>38</sup> Den gemensamma erfarenheten härav grundade och upprätthöll den kristna församlingen. Kristus-närvaron är en historisk faktor men samtidigt något överhistoriskt, eftersom den är något vida mer än den verkan en historisk händelse eller en framstående personlighet kan utöva inom ett efterföljande tidsskede. Den är — med en av Kähler präglad kort definition av "übergeschichtlich" — "eine wirksame Gegenwart des Ewigen".<sup>39</sup>

Det överhistoriska betecknar det för kristendomen specifika. Man kan väl utgå från att Kähler bildat termen just för att finna en kategori, som anger att kristendomen är något sui generis. Innehållsligt sett kan dess innebörd beskrivas såsom Glaube an Christum. Detta är den enkla

betydelsen av das Übergeschichtliche. Så mycket mer komplicerad är som vi har sett den allmänsemantiska bestämningen av uttrycket.

Det har framgått av det föregående, att termen "übergeschichtlich" ur många synpunkter är helt otillfredsställande som beteckning för det innehåll Kähler själv lägger in däri. Det är därför inte underligt, att den ofta blivit kritiserad, varvid i de flesta fall gäller, att kritiken är berättigad, såvitt den är en kritik av själva termen, men däremot knappast träffar Käblers teori i dess sakliga innebörd.

Vi kan sammanfatta:

Termen "übergeschichtlich" ser ut som en ontologisk kategori — men är hos Kähler insatt i en personalistisk och axiologisk tankegång.

Den tycks tala om något som befinner sig i en sfär ovanför historien — medan Kähler därmed just avser att betona sambandet med historien.

Den förefaller att vara en allmän filosofisk kategori — medan dess syfte är att beteckna något som är unikt, nämligen det för kristendomen egenartade.

Käblers rikt nyanserade reflektioner över problemet tro och historia är alltjämt ägnade att bringa klarhet i frågan, kanske i högre grad än de många mera ensidiga lösningsförsök, som sett dagen i nyare teologi. Den fråga som från nutida utgångspunkter inställer sig inför de svårigheter, som Kähler visar på och söker komma till

<sup>37</sup> "Man fasst folglich den Glauben nicht richtig, wenn man ihn als ein Werkzeug oder gar als Quelle der Erkenntnis bezeichnet, er ist und bleibt nur die Voraussetzung und die Bestätigung einer solchen, welche sich mittels der Selbstbeobachtung auf das Uebergeschichtliche richtet", *ibid.* 15f. (§15)

<sup>38</sup> "Vielmehr entsteht die Christenheit als eine Gemeinschaft von Menschen, welche auf seine Verheissung hin und durch ihre derselben entsprechende eigne Erfahrung gewiss worden waren, unter der fortgehenden Wirkung des ihnen gegenwärtigen erhöhten Herrn zu stehen", Kähler, *Wissenschaft*, 92 (§95)

<sup>39</sup> A. Kähler (Hg.), *Der Lebendige und seine Bezeugung in der Gemeinde 1937*, 367

rätta med, är följande: Finns möjligen lösningen närmare till hands än den komplicerade teologiska debatten ger vid handen, i dess oscillerande mellan erfarenhetsteologi och historicism? — Har man inte i alltför hög grad glömt bort, att det finns en gemensam nämnare för de historiska fakta, som kristendomen bygger på, och den aktualiserade trons erfarenhet, nämligen språket? Ett och samma komplex av utsagor kan, utan att en paradox inträder, på en gång vara en berättelse om fakta i det förflutna och ett trosskapande budskap, som verkar i det närvarande.

Den fråga som står bakom tanken på det

”överhistoriska”, nämligen hur en händelse i det förflutna kan tillskrivas värde eller betydelse för alla tider, för den troende i nuet, blir mindre förbryllande, om man fäster uppmärksamheten på att det är Ordet som är förmedlare av denna betydelse och det medium vari tron lever.

Förvisso kan trons föremål sägas vara ”överhistoriskt” i den mening, som Kähler lägger in i termen, men på den punkt där denna förklaring lämnar oss i sticket, kan det vara på sin plats att i stället reflektera över vad det innebär att Ordet, också i dess egenskap av språklig verklighet, är trons medium och fundament.

# LITTERATUR

---

HORST GECKELER: *Strukturelle Semantik und Wortfeldtheorie*. Wilhelm Fink Verlag. München 1971. XIII, 255 sid.

I det exegetiska arbetet spelar den språkliga analysen, framför allt den semantiska, en framträdande roll. Bland lingvister har det under årtionden förts en animerad diskussion om semantiska metodfrågor, ett tankeutbyte som har åtskilligt att ge den språkligt inriktade exegeten.

Geckelers arbete kan sägas utgöra en inte alltför svårbegriplig introduktion till detta område. Boken utgör ett separattyck av den allmänlingvistiska inledningen till ett större arbete, *Zur Wortfelddiskussion. Untersuchungen zur Gliederung des Wortfeldes „alt—jung—neu“ im heutigen Französisch*, München 1970 (Internationale Bibliothek für Allgemeine Linguistik, Band 7). I anslutning till sin lärofader E. Coseriu vill Geckeler fördjupa ordfältsteorien sådan den utformats framför allt av Trier och Weisgerber. Denna fördjupning vill Geckeler åstadkomma genom att förbinda ordfältsstudiet med en strukturell innehållsanalys vilande på de funktionella oppositionernas princip. I stor utsträckning har framställningen tagit den resonerande forskningsöversiktens form.

Liksom Ullmann föreslår Geckeler en relationell betydelsedefinition, men i motsats till denne tar Geckeler framför allt hänsyn till ordens funktion inom ordfält och definierar "Bedeutung" såsom "reine Beziehungen auf der Inhaltsebene", såsom ett reciprokt förhållande mellan olika "signifiés" (p. 79 f).

Författaren anslår stort utrymme åt att diskutera de invändningar som framförts mot ordfältsteorien. Han har här tänkvärda ting att säga framför allt till frågan om semantiska "luckor" och till problemet att avgränsa ordfälten inbördes.

Bokens mest centrala kapitel är det fjärde med en skiss över en strukturell ordfältsmetod.

Geckelers metod är uppbyggd kring begreppen lexem, archilexem, sem och klassem. Något som exegeten här måste lägga märke till är påpekandet, att ett språks förråd av facktermer faller utanför den strukturella semantikens intresseområde, eftersom fackordförrådet inte är lingvistiskt strukturerat. Detta gäller t.o.m. de militära rangbeteckningarna, som ju ibland tagits som paradexempel på strukturering inom ett ordfält.

Geckeler ger också en framställning av och en kritik till den aktuella utvecklingen inom amerikansk forskning med "componential analysis" och transformationsgrammatikernas semantiska teorier.

Trots oklarheter på ett par punkter, framför allt i fråga om neutralisation och synkretism (p. 196 ff), framstår Geckelers arbete som en mycket välkommen översikt över ett även för exegeter mycket angeläget forskningsområde. Det bör tilläggas, att Wissenschaftliche Buchgesellschaft i Darmstadt tagit upp arbetet på sin repertoar.

Tryggve N. D. Mettinger

*Det apokryfiska Johannesevangeliet. I översättning från den enda kända arabiska handskriften i Ambrosiana. Med inledning och anmärkningar. Av Oscar Löfgren. Natur och Kultur. Stockholm 1967. Pris 30:—.*

Den som anmäler en bok först när förlaget börjat sälja den för en tredjedel av det ursprungliga priset blir kanske misstänkt för att ha känt olust inför uppgiften. Misstanken är oberättigad, om den riktas mot den som här recenserar professor Oscar Löfgrens ovan nämnda arbete.

Även författaren har länge varit sysselsatt med boken. Under ett studiebesök i det ambrosianska biblioteket i Milano sommaren 1939

stötte han på en hundra år gammal uppgift om att bibliotekets värdefulla samling av orientalska handskrifter också innehöll ett apokryfiskt Johannesevangelium på arabiska. Han fann det egendomligt, att ingen ännu intresserat sig för det, gjorde några summariska anteckningar om dess innehåll, gav vid återkomsten till Sverige offentlighet åt sitt fynd i en intervju i Svenska dagbladet och satte sig i förbindelse med biblioteksprefekten Giovanni Galbiati med begäran om fotografiska kopior. Men i Ambrosiana hade man uppmärksammat intervjun, Löfgrens intresse gjorde Galbiati intresserad, och trots att denne dittills inte publicerat en enda orientalsk text ville han nu själv ombesörja utgåvan av det apokryfiska Johannes-evangeliet och vägrade tillmötesgå Löfgrens begäran. Om någon ännu drömmer om den friska luften på vetenskapens höjder, må han begrunda vad Löfgren i en uppsats i Svensk exegetisk årsbok 1942 har att berätta om monsignore Galbiatis beteende i fallet Vangelo apocrifo di S. Giovanni.

Det skulle dröja ända till år 1957 innan Galbiati kunde publicera sin facsimileutgåva jämte latinsk översättning och kommentar. Den tunga foliovolymen kallas av Löfgren med all rätt den ståtligaste edition av en apokryfisk text som någonsin sett dagen, en god reklam för italiensk bokkonst och ett kraftprov av den då sjuttiosexårige utgivaren. Att Löfgren funnit många fel och brister i tolkningen framgår av de talrika noter, som han fogat till sin egen översättning.

Arabiska handskrifter utges oftast utan att man inom olika vetenskapliga discipliner får den möjlighet att tillgodogöra sig och i större sammanhang utnyttja texternas innehåll, som en översättning erbjuder, och Löfgrens erinran i sin recension av Galbiatis utgåva i *Orientalistische Literaturzeitung* 1961 duger dåligt som ursäkt: Arabische Texte zu übersetzen ist aber, selbst für den Arabisten von Fach, keine Sinecure. I detta fall behövs ingen ursäkt: två översättningar föreligger redan, och Löfgren utlovar en tredje, en på ett av de stora kulturspråken.

Kanske vore ändå en ursäkt här på sin plats. Man kunde ha väntat, skriver Löfgren, att få se teologerna kasta sig över det nya evangeliet med god aptit, när det blev tillgängligt i Galbiatis latinska översättning. Så skedde inte: i Schneemelchers två år senare utkomna bearbetning av evangelierna i den tredje upplagan av Edgar Hennecke: *Neutestamentliche Apokryphen* är det inte ens omnämnt. Orsaken kan väl inte vara språksvårigheter, även om Löf-

gren naturligtvis har rätt i att latinet inte läses lika lätt som förr. Måhända överskattar han teologernas aptit.

En annan förklaring är också tänkbar. Teologerna har länge haft möjlighet att bilda sig en uppfattning om apokryfens innehåll och värde, eftersom Sylvain Grébaut för ett halvsekel sedan i *Patrologia orientalis* utgav och till franska översatte stora delar av en etiopisk översättning av den arabiska text, som Löfgren nu översatt till svenska. Och då den arabiska texten enligt Löfgrens egen åsikt har koncipierats så sent som på tusentalet eller ännu senare — handskriften är kopierad år 1342 — kan den inte öka våra kunskaper om urkristendomen. Redan i den nyssnämnda uppsatsen i *Svensk exegetisk årsbok* varnade Löfgren eftertryckligt för alla sådana förväntningar.

Men vilka teologer skulle då detta evangelium kunna intressera? *Systematikern* kommer att bli besviken. Löfgren framhåller, att apokryfens författare tycks avskiktligt ha utslutit sådant stoff i de kanoniska evangelierna, som är av didaktisk karaktär: liknelserna, bergspredikan, avskedstalet. Och det eskatologiskt färgade tal av Jesus på Oljeborget, som i Löfgrens översättning upptar tjugoåtta sidor, och som översättaren anser bäst belysa författarens teologi, innehåller visserligen många parafrafer på Jesusord — även många saligprisningar — men föga nytt i sak. Man nästan beklagar, att Löfgren på ett ställe i berättelsen om synderskan i Simons hus utelämnar den arabiska negationen — trots placeringen ovanför raden förefaller den vara helt autentisk — och översätter: åt syndare som känner lust att ångra sig. Galbiatis översättning med bibehållen negation ger åt stället en intressantare innebörd: *peccatoribus, quibus voluntas non esset poenitendi*.

*Dogmhistorikern* torde finna det föga anmärkningsvärt, att Johannesapokryfen nämner Marias himmelsfärd: fastän dogmen om hennes *assumptio* proklamerades först år 1950 har den fromma traditionen berättat om detta upptagande åtminstone sedan 400-talet. Även den år 1854 proklamerade dogmen om Marias *immaculata conceptio* har en lång förhistoria, men recensenten är inte nog hemmastadd i mariologins labyrinth för att våga påstå, att den Marias dubbla jungfrulighet, som flera gånger nämns i ett bara i den etiopiska översättningen bevarat textparti — Grébaut: *doublement* (vierge: en corps et en esprit), Galbiati: *dupliciter* (virginem, corpore et animo), Löfgren: den tvåfalt jungfruliga — indicerar både moder

med bevarad mödom och kvinna utan arvsynd. Mot detta kunde i varje fall anföras, att apokryfen låter Maria dö före himmelfärden — döden borde inte drabba den av arvsynd obefläckade gudamodern. Att en och annan av den romerska kyrkans teologer resonerar på samma sätt synes det försiktiga ordvalet i bullans definition av tidpunkten för Marias assumptio ge en antydning om: *expleto terrestris vitae cursu*. I den på citat rika argumentering, som föregår definitionen, betraktas hennes död som någonting naturligt, medan tanken, att den döda kroppen skulle ha stannat kvar i graven, avisas — Marias jungfrulighet och värdighet som gudamoder gjorde en snabb räddning undan föruttnelsen nödvändig. Och här hade Pius XII kunnat citera Johannesapokryfen: lärjungarna hinner knappt svepa och jorda Marias kropp förrän Tomas, som på skyar återvänder från Indien, får se henne fara uppåt, buren av änglahänder; när lärjungarna på hans uppmaning öppnar graven, är den tom.

*Kyrkohistorikern* finner många tecken på apokryfens sena tillkomst. Bergspredikans tveklösa rekommendation av bön bakom stängda dörrar i den egna kammaren har förfalskats till en kyrklig propagandafra: Ve dem, som hör slagträets ljud men inte skyndar till bönen i kyrkorna. En enda bön i mina kyrkor räknar jag lika med tusen böner därhemma. — Somliga saligprisningar syftar uppenbarligen till att bibliskt legitimerade prästerliga förmåner: Saliga de som kläder mina präster, saliga de som ger dem del av sina ägodelar, saliga de som motager dem i sitt hus en dag under varje period av fyrtio dagar. — Jesus själv går i god för prästens ojämförliga status: Ve de kvinnor och män som, då de ser mina heliga präster nalkas, icke reser sig för dem. Ty prästen är ett heligt tempel, och jag är dold däri.

*Exegeten* märker snart, att beroendet av de gammaltestamentliga skrifterna är ännu starkare i Johannesapokryfen än i Nya testamentets kanoniska texter. Medan Lukasevangeliet i sin skildring av vad som hände på vägen till Emmaus kortfattat meddelar, att Jesus började genomgå Moses och alla profeterna och uttydde vad som i alla skrifterna var sagt om honom, tillhandahåller apokryfen hela citat ur Psaltaren, Jesaja, Hosea och Habakuk. Men anspelningar är vanligare än citat. Den identifikation av frälsare och skapare, som man finner anstatter till i Johannesprologen och i brevet till hebréerna, har inte sällan genomförts i apokryfen, där den ur graven uppståndne Moses pekar på Jesus och säger: Denne är den som formade

vår fader Adam med sin hand i tidens början och som skapade honom till sin avbild. I berättelsen om hur Jesus smörjes av synderskan Maria kombineras smörjelsen med det gammaltestamentliga smörjelsehornet i stället för med alabasterflaskan; på Golgata blir Jesus fäst vid en av de stänger, som uppbar arken. och gravstenen säges vara den sten, ur vilken tolv källor sprang fram åt Israels barn i öknen. Löfgren hänvisar till relevanta delar av Exodus och Numeri och till Skattgrottan, en av den syriska teologins viktigare skrifter, i vilken stenen från öknen och arkens bräder spelar samma roll som sten och stång i Johannesapokryfen, men vi lyssnar här till ett avlägset eko av den judiska haggadans uppgifter: när israeliterna fortsätter sin vandring, följer dem klippan; slår de läger, placerar sig klippan nära ingången till tabernaklet, där arken förvaras — ett slags synopsis av ark och klippan alltså, jämförbar med apokryfens synopsis av stång och sten. Från samma haggadiska tradition utgår Paulus; i hans typologiska tolkning blir den fäderna åtföljande klippan Kristus själv.

Den av animistiska drag i kristen litteratur intresserade *religionshistorikern* får kanske störst utbyte av det apokryfiska Johannes-evangeliet. Där talar får och gaseller. Där rullar Oljebergets stenar ned i Josafats dal och ropar hosianna. Där ger Jesus liv åt bilder av människa, lejon, örn och tjur och befäller dem att snabbt bege sig till den plats, där patriarkerna ligger begravda, och kalla dem att i templet vittna om honom inför skeptiska judar; de kallade infinner sig ögonblickligen. Löfgren förefaller besvärad av sådant och framhåller, att den övertro som möter i Johannesapokryfen dock ligger på ett avsevärt högre plan än den man finner i Tomasevangeliet, där Jesus uppträder som en trollkarl av det mest stötande slag. Men inte heller i de kanoniska evangelierna är trollkarlen Jesus en okänd gestalt. Som ett exempel på Jesu hårdhet mot sin tids kapitalister torde en och annan modern teolog tacksamt ha noterat, hur han låter en tusenhövdad ande av orent slag fara in i en svinjord, och hur denna i sin hastigt påkomna galenskap störtar sig utför en brant och omkommer.

En efterskrift till evangeliet uppger, att det är översatt från syriska till arabiska, vilket Galbiati accepterar. När Löfgren i en artikel i *Orientalia suecana* 1960 bland andra argument för sin uppfattning framhåller, att evangeliets arabiska text flyter så naturligt och idiomatiskt, att översättaren — om evangeliet vore en översättning — *etwas von einem Sprachmeister ge-*

wesen sein muss, invänder man gärna, att den svenska texten, som ju obestriddigen är en översättning, förtjänar samma höga vitsord. Någon gång ler man kanske: Du har gjort din sak bra, Judas! — Gnugga och ät! — Tomas, håll nu uppståndelsen för sann! — Någon gång finner man en semitism: Hon kallade dess namn Jesus — där har Galbati nomen indidit Jesu — och någon gång ett tryckfel, ett lätt och luftigt sådant: Aeropagen.

Waldemar Sundberg

ROBERT P. SCHARLEMANN: *Reflection and Doubt in the Thought of Paul Tillich*. 220 sid. Yale University Press. New Haven and London 1969. Pris \$6.75.

Allteftersom utgivandet av Tillichs Gesammelte Werke (Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart) skrider framåt, har man mera allmänt börjat uppmärksamma förut förbisedda inslag i hans tidigare författarskap, som i stor utsträckning inflöt i olika periodica, såsom "Die Überwindung des Religionsbegriffs in der Religionsphilosophie" (Kant-Studien 1922) och "Das religiöse Symbol" (Blätter für deutsche Philosophie, I, 1928). Detsamma gäller skrifter som "Das System der Wissenschaften nach Gegenständen und Methoden" (1923), "Religionsphilosophie" (1925), "Kairos und Logos" (1926) och "Religiöse Verwirklichung" (1930), som är oundgängliga för förståelsen av "Systematic Theology". Till de forskare, som mera målmedvetet orienterat sig i Tillichs tyskspråkiga produktion, hör Robert P. Scharlemann, professor vid universitetet i Iowa och författare av en avhandling om "Thomas Aquinas and John Gerhard". Scharlemann har före publicerandet av "Reflection and Doubt in the Thought of Paul Tillich" dokumenterat sina kunskaper om hans teologi i artiklar i Kerygma und Dogma (1965), Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie (1966) och Journal of Religion (1966 och 1968). I den föreliggande boken ger Scharlemann på åtskilliga punkter en intressant belysning av Tillichs tänkande. Att den förmodligen kommer att höra till den Tillichlitteratur, som man i framtiden kan komma att återvända till, beror både på att dess förf. har idéhistoriska kunskaper, som är tillräckligt grundliga för att han skall kunna infoga Tillich i ett större historiskt sammanhang, och på att hans metod, en "konstruktiv analys", ger ho-

nom möjlighet att på ett originellt sätt klargöra väsentliga systematiska sammanhang i den undersökta tankevärlden.

Med avsiktlig förenkling delar Scharlemann in litteraturen om Tillich i två grupper, "expository studies" och "critical studies". Det typiska för den senare gruppens Tillich-kritik är, att den sker ut från en inte explicit redovisad ståndpunkt, som när den uppdagas, visar sig vara mera sårbar än Tillichs egen position. Den första gruppen utgår från denna och använder Tillichs begreppsvärld, "his own position and conceptual equipment", för att utveckla och belysa hans ståndpunkt. Inom vardera genren finns det böcker som höjer sig över genomsnittet, och man kan enligt Scharlemann inte på någondera vägen komma mycket längre än man redan gjort. "The expository studies have clarified as much of Tillich's thought as can be clarified by remaining within his own thought structure and vocabulary, and the critical studies have fairly well defined the extent to which Tillich is not a biblical positivist and the extent to which, measured by the narrower canons of logical positivism, he does or does not talk nonsense and confuse categories" (s. IX). Scharlemanns "konstruktiva analys" är inte "purely expository" utan positivt kritisk, och han genomför den med tillhjälp av en egen terminologi.

I Scharlemanns metaspråk ingår två "sets of terms". Det ena har att göra med "the two poles that are involved when I think anything at all", i dagligt tal kallade "subjekt" och "objekt". Dessa termer låter inte vissa nödvändiga distinktioner komma till uttryck, varför Scharlemann ersätter dem med "the *subjectival* and the *objectival* poles or elements of thought". Det "subjektiviska" betecknar det, som är på "jag"-sidan av den i tänkandet implicerade relationen, det "objektiviska" det, som är på relationens andra sida. Härigenom är det möjligt att ge uttryck åt att det finns "objectival subjects" såväl som "subjectival objects". I relationen mellan mig och en annan person ingår sålunda ett "subjectival subject", som är jag själv, och ett "objectival subject", som är den andre. Denna relation skiljer sig från en relation med ett "subjectival subject" på den ena sidan och ett "objectival object" på den andra. Skillnaden är enligt Scharlemann densamma som föreligger i Bubers distinktion mellan jag—du- och jag—det-förhållanden. I sådana fall, där jag helt enkelt är "the dead recipient of something's or someone's action upon me", är jag ett "subjectival object" och

relationens andra led ett "objectival subject".

Scharlemanns andra "set of terms" uttrycker "the kinds of acts through which the subjectival and objectival are related to each other" och utgörs av det begreppspar, som möter i bokens titel, "critical reflection" och "doubting response". Genom den förra försöker jag få grepp om den objektivitet, som min tanke bearbetar, genom den senare svarar jag på den subjektivitet, som verkar på mig, och som framstår som "power" och "presence", ord som Scharlemann använder synonymt med "objectival subject". "Critical reflection" och "doubting response" motsvarar närmast den existentiella eller ontologiska analys och den kritiska fenomenologi, som Tillich i "Systematic Theology" korrelerar med varandra. Samtidigt ansluter sig detta andra "set of terms" till den fråga, som det historiska betraktelsesättets genombrott gjort akut: "What certainty is left for thought after men have become conscious that thinking itself is historical?" Reflexion är den process, genom vilken jag förstår, vad som är verkligt. Det objektiva verkliga skiljer sig från det illusoriska genom att det inte förändras av reflekterandets akt. Denna historiska karaktär gör emellertid, att den ena akten avlöser den andra i tidens ström: "I can never think my present act because it has already gone when I think it." Detsamma sker med mitt "doubting response", genom vilket jag reagerar på en "objektivisk närvaro". "If reflection answers the question of what is real, the response shows where or who the true presence is." Sann närvaro skiljer sig från falsk, genom att den inte bleknar bort, när jag reagerar på den, men tiden gör också varje ögonblicklig reaktion till något förflutet. Det betyder, att hela den "objektiviska sfären" hotar att relativiseras av tiden, både dess objektivitet — varat — och dess subjektivitet — Gud. Den utveckling, som kulminerar i Hegels "absoluta reflexion" och Schleiermachers "absoluta reaktion", förefaller att få sin logiska upplösning i Nietzsches tes, att Gud är död: "there is no certain objectivity and no certain presence, only temporality which can neither be understood nor responded to" (s. XIII).

Scharlemann påpekar, att den gamle Schelling var mycket nära den lösning på problemet, som Tillichs system innebär. Han förbisåg emellertid, att tanken inte blott reflekterar utan också reagerar (that thought is not only reflective but also responsive). För Tillich står det klart, att "by reflecting I ultimately grasp *being* and by doubting I respond to *God*; varat är därvid

alltså med Scharlemanns terminologi "the objectivity of the objectival sphere", och Gud "its subjectivity". Från den dialektiska teologin har Tillich fått ett alternativ till den spekulativa idealismen; den förra formulerade den kristologiska paradoxens begrepp och insåg, att tänkande är reaktion lika väl som reflexion. Den tenderade dock genomgående att "subordinate objectifying thought to responsive thought". Enligt Tillich når historiskt tänkande fram till visshet om verklighet, resp. närvaro, först om detta tänkande underlåter att konstruera "an 'absolute' whole" eller underordna "reflection to response, or conversely" och i stället korrelerar båda med varandra genom att låta dem svara mot en paradox. "Being is given to reflection as a self-negating being, a paradox; and God is present for response as a self-removing presence, a paradox. These are knowable certainties for historically conscious reflexion and response because they embody temporality in an object and a presence. What such paradoxes embody is precisely the temporality of my acts which I can never catch. They are an objectival presentation of my subjectivity in its temporality, the manifestation of God and being to temporal being" (s. XVII).

Det intressantaste i Scharlemanns bok är kanske det historiska perspektiv, i vilket han ställer in Tillichs korrelationsmetod: filosofisk fråga — teologiskt svar, när denna belyses ut från schemat reflection—response. Att fråga blir med detta perspektiv en grundläggande form av kritisk reflexion, att få svar en grundläggande form av "distancing response". I den religiösa "responsen" relateras det "subjektiva subjektet" — jaget — till det "objektiva subjektet", vars "power" övervinner den distans, som jaget upprättar mellan objektsfärens subjektivitet och sig själv: "existential questions and religious answers are movements in which the subject-object structure is opened to its depth, in one case as abyss, in the other as ground; in both cases all elements of subjectivity and objectivity are involved" (s. 138).

Korrelationsmetodens tre grundläggande frågor: being, existence, life och svaren härpå: God, the Christ, Spirit har till förutsättning att "being" uppfattas som ändlighetens struktur och "God" som djupet i denna struktur. Frågan om varat är frågan om vad som är bakom subjektivitetens och objektivitetens polara struktur, och svaret är Gud. Även om frågan här fått en teoretisk formulering, är den "man's own questioning concerning the foundations of his finite being". "It is asked in anxiety and answered



with courage, regardless of the theoretical form in which it may be put" (s. 147). I sådana utsagor som "God is being-itself" och "God is the personal itself" möts enligt Tillich religion och ontologi. Detta innebär med Scharlemanns terminologi, att den varats objektivitet, som vi söker överallt, och den subjektivitet (också inom objektsfären), som vi konfronteras med, är förknippade med varandra. Reflexionens cirkel är inte sluten utan öppen, så att den yttersta verklighet, som är föremål för vår reflexion, är en makt, på vars närvaro vi reagerar. Uttrycket "ultimate concern", som Tillich låter beteckna uppfattningen att Gud är "the paradoxical unconditional", går som bekant tillbaka på tyskans "das, was uns unbedingt angeht". Scharlemann betonar, att Tillich i USA upptäckte flexibiliteten hos det engelska ordet "concern"; det är användbart i sitt filosofiskt-teologiska sammanhang, därför att det har både subjektiva och objektiva referenser. "It is my being-concerned-about as well as that-which-concerns-me—the state of concern as well as the object eliciting concern." Relationen mellan den subjektiva och objektiva meningen är också reciprok. "The object about which I am concerned is the object which concerns me. 'Ultimate' or 'unconditional' qualifies both sides of the concern. Whatever object can concern me unconditionally is no longer simply objectival, and whenever I am unconditionally concerned my state of concern is no longer simply a subjective state" (s. 45).

Tillichs "highly controverted statement, 'God is being-itself'" relaterar alltså den varats objektivitet, som vi söker, med den subjektivitet, som kommer oss att reagera. Det mest kontroversiella i satsen är, hur man skall förstå förknippandet av en religiös symbol med ett ontologiskt begrepp. Scharlemann går särskilt in på William P. Alstons kritik av framställningen i "Systematic Theology", en kritik som går ut på att Tillich skulle försöka översätta religiösa symboler till ontologiska termer i strid med sin grundläggande uppfattning, att "every symbol opens up a level of reality for which nonsymbolic speaking is inadequate" (formuleringen är Tillichs egen). Vid utläggningen av konkreta religiösa symboler är Tillich enligt Alston oförmögen att tillämpa den nämnda principiella uppfattningen, och Tillich ansluter sig därför till den traditionella mening, enligt vilken det symboliserade också kan uttryckas med ickesymboliskt språk. Alston illustrerar detta med herdegestalten, som får representera den gudomliga försynen: här är

herden symbolen, och det som symboliseras är "God's providential care for his creatures". "Since we can know God's providential care in a nonsymbolic way, we can say that this is what the symbol symbolizes." Mot detta resonemang gör Scharlemann med rätta gällande, att Alston missar det som för Tillich är den avgörande punkten. För den senare är poängen inte, att det som det religiösa språket symboliserar inte skulle kunna uttryckas ickesymboliskt, utan att det inte kan uttryckas ickekorrelativt. Det innebär, att vår kontakt med det obetingade genom ontologiska begrepp och vår kontakt med det genom religiösa symboler inte kan återföras på varandra. En religiös symbol kan inte omformas till ett ontologiskt begrepp och ett ontologiskt begrepp inte omformas till en religiös symbol, utan att man upphäver det som är väsentligt för symbolen, resp. begreppet. "Our responding to objectival subjectivity" kan med andra ord inte reduceras till "our grasping of objectival objectivity". De kan endast relateras till varandra korrelativt: det obetingade som vi grips av och det obetingade som vi griper om — "God" och "being" — "are united in the depth of objectivity and subjectivity". En levande kunskap om detta "djup" innefattar både subjektiva och objektiva termer, som inte kan ersätta varandra utan ömsesidigt tolkar varandra. Alston förbiser, att "God's providential care" inte är ett mindre symboliskt uttryck än herdegestalten. Vad "providential care" är, kan vi veta ickesymboliskt, men skillnaden mellan "somebody's providential care" och "God's providential care" är lika stor som skillnaden mellan bilden av en herde och Gud. Alltså kan uttrycket "providential care" inte fungera som en ickesymbolisk beteckning för vad som menas, när Gud liknas vid en herde. Denna symbolik kan nämligen endast förstås genom att den korreleras med en ickesymbolisk motpart, sådan som tanken på eller övertygelsen om att varat är "ultimately meaningful" (s. 75).

Om alltså mycken kritik av Tillichs "highly controverted statement, 'God is being-itself'" i själva verket inte träffar Tillich, såsom exemplet med Alston visat, kan man dock enligt Scharlemann peka på vissa med satsen sammanhängande frågor, som Tillich inte kommit till rätta med. En fråga har att göra med det faktum, att i utsagan "Gud är" "the concept of being is expressed as action. He /Tillich/ lets 'God' and 'being' stand as representatives of two ways of relating to reality, correlated with each other by their common relation to the man

who uses them and by their ultimate identity in the ground of both of them. However, Tillich does not deal explicitly with the fact that being is here expressed as a verb, or as action" (s. 90). En annan fråga ger Scharlemann tillfälle att på en avgörande punkt använda det av honom införda metaspråket. Det gäller Tillichs exempel på att i t.ex. bibliska texter "ontologiska element är implicerade i religiösa uttryck". En sådan utsaga som Jesu ord, att en sparv inte faller till marken "without the knowledge of the Heavenly Father" är "indirekt ontologisk", eftersom den innebär "that God is not only a person but also a participant in everything that happens". "The conception of God as the hidden subject of all actions is an ontological conception." Härav följer, menar Scharlemann, att "God" och "being" också korreleras på ett sätt, som Tillich inte ägnat tillräcklig uppmärksamhet: Gud som ett "du-subjekt", som är religiöst, korreleras med varat, som är ontologiskt, med tillhjälp av en föreställning om Gud som "han-subjekt", vilket åtminstone implicit är ontologiskt. Scharlemann anser nu, att om man talar inte blott om subjekt och objekt, såsom Tillich gör, utan om "subjectival subjects and objects as well as of objectival subjects and objects", så kan man skilja mellan "being" som objektivitetens djup och "God" som subjektivitetens djup på relationens båda sidor. Scharlemann föreslår därför avslutningsvis i sin "Concluding Evaluation", att Tillichs ontologiska struktur, som konstitueras av "the two terms of 'self' and 'world', ersätts med en "self-world—other-self triad". Den grundläggande strukturen skulle då inte utgöras av blott subjekt och objekt utan av subjekt, objekt och parasubjekt. Såsom Scharlemann påpekar bleve det "a different systematic construction", som fölle utanför ramen för en "konstruktiv analys" av Tillich. Den skulle emellertid inte sakna intresse.

*Benkt-Erik Benktson*

SVEN ÅSTRAND: *Kristus och världen. En studie i Dietrich Bonhoeffers teologi. IV + 194 sid. Stencilerad avhandling för teologie doktors-examen, ventilerad i Lund den 19 december 1970.*

Enligt Åstrand är det välbelagt i både källor och sekundärlitteratur, att "Kristus och världen" är Bonhoeffers huvudtema. Bestämmer man hans syn på relationen mellan Kristus och

världen, fixerar man grundproblemet i hans teologi och eo ipso den grundstruktur, som går igenom hela hans produktion. Mest påfallande är därvid, hur han ponerar en enhet mellan Kristus och världen: "världen/mänskligheten är 'indragen' i Kristus" (s. 3). Kristologin står alltså i centrum för hans tänkande, men inte i trång mening, så att frågan skulle gälla förhållandet mellan mänskligt och gudomligt i Kristi person, utan i vidare mening, så att problemet rör Kristi person och verk i deras förhållande till de nu levande människornas värld. Man har enligt Åstrand blivit förledd av Bonhoeffers uppskattning av den gammalkyrkliga kristologin och särskilt Chalcedonense, så att man trots sig kunna lokalisera grundproblemet i hans teologi till frågan om "arten av enheten mellan gudomligt och mänskligt i Kristi person". "Dialektiken inom enheten" skulle i så fall utgöras av "motsättningen mellan gudomligt och mänskligt". Åstrand vill i stället bestämma enheten som "enhet mellan Kristus och världen, mellan *Kristi liv som Gud och människa för oss* å ena sidan och *världen i dess kamp för sig själv* å den andra". Dialektiken blir då inte en dialektik mellan gudomligt och mänskligt utan mellan kors och uppståndelse, död och liv, dom och nåd (s. 4).

Sedan Åstrand i det inledande kapitlet presenterat forskningsläget, diskuterat kontinuitetsfrågan och på antytt sätt angett undersökningens inriktning, börjar han dennas första huvuddel, "En enda verklighet", med en analys av Bonhoeffers verklighetsförståelse. Kap. II, "Idé eller verklighet" handlar om "Den gränslösa människan", "Människans självförståelse" och "Människans gräns". Utgångspunkten är Bonhoeffers uppgörelse med idealismen, som låter all verklighet dragas in i jaget. För den i jagets slutna cirkel instängda människan finns det två vägar till självförståelse, ontologins och transcendentalismens; ingendera gör rättvisa åt människans egenskap av historisk varelse utan är uttryck för ett icke-socialt betraktelsesätt. Allt går ut på den redan förverkligade eller ännu inte förverkligade idén. Såsom allmänna livshållningar är båda vägarna religiösa i den meningen, att människan vid sin kunskaps och förmågas gränser söker förankring i något bortom allt mänskligt. I Grisebachs filosofi finner Bonhoeffer ansatser till ett genombrytande av den kunskapsteoretiska transcendensuppfattningen. Mötet med duet "in der Gegenwart" öppnar vägen till förståelse av människans existensvillkor, och Åstrand antyder, att det härifrån fanns en möjlighet för Bonhoeffer att

komma vidare till den av honom sedermera omfattade tanken på "etisk transcendens" och på liv i "Dasein-für-andere", som är hjärtpunkten i "Uppenbarelsen i Kristus" — de senast anförda orden står såsom underrubrik till kapitlet. De följande tre kapitlen i del 1 behandlar "Världen i Kristus" (III), "Kristus i världen" (IV) och "Kristus och religionen" (V). Förutom religionsbegreppet hos Bonhoeffer är det skapelse och inkarnation samt uppenbarelsens gestalt, som här skildras ut från det överordnade perspektivet "En enda verklighet". "Pseudolutherdomens" tvårumsstänkande får bli infallsvinkeln till studiet av tendensen att göra verkligheten i Kristus till något partiellt — en del av människans egen verklighet. Endast synen på "männkligheten som Kristi kropp" kan övervinna laborerandet med delverkligheter. Den av Kristus "realiserade" enheten "aktualiseras" i världen genom den Helige Ande. Allt hänger på att Kristus möter i konkret mänsklig verklighet och inte förflyktigas till en abstrakt idé; Åstrand visar, att arkandisciplinen härvidlag spelar en viktig roll; den avslöjar kyrkans samhörighet med världen, medan religionen fördöjer den.

Den andra delen, "Världen under dom och nåd", består av tre kapitel: "Kristus och det onda" (VI), "Världen utan Gud" (VII) och "Gud i världens mitt" (VIII). Underrubrikerna ger även här en antydning om undersökningens gång; de tre huvudtemata är "Uppenbarelsens fördoldhet", "Korset" och "Uppståndelsen". Om ansatspunkten för teologin är "en enda verklighet", kunde kristet och världsligt tyckas sammanfalla. En riktig syn på Bonhoeffers uppfattning om gränsen mellan Gud och värld och om gränsens övervinnande förebygger enligt Åstrand detta. Forskningsläget är på denna punkt "minst sagt förvirrande", i det att tolkningarna går från monism utan rum för egentlig dialektik till dualism, som ointetgör enhet. Analysen av olika tolkningsförsök är genomgående skickligt utförd och intresseväckande. Under diskussion med olika bonhoefferspecialister uppvisar Åstrand, hur Jesu tillvaro för världen innebär såväl enhet med den som dom över den. Enheten är en av Gud genom Kristi uppståndelse av intet skapad enhet. Den i sig själv inkrökta människan måste dö, så att Gud skall kunna skapa — ex nihilo — människan för andra. Kristi ställföreträdande är identiskt med hans "antagande" av männkligheten. Denna "Schuld- und Strafstellvertretung im prägnanten Sinne" är på samma gång det mänskliga livets skapande struktur, som vi genom

Kristus går in i. Uppståndelsen hänvisar människan till trohet mot jorden och den dömda skapelsen. Att tro på Kristi uppståndelse innebär bl.a. att taga emot hela livet såsom Guds gåva. Bonhoeffers omdiskuterade sats: "vor und mit Gott leben wir ohne Gott" skall enligt Åstrand förstås mot denna bakgrund. Den "Gud" vi lever utan är inte "arbetshypotesen Gud" — att avstå från en hypotes vållar ingen anfäktelse — utan den Gud, som dömer och låter oss i existens för andra dela Kristi gudsövergivenhet.

"Kristi efterföljelse" är rubriken över tredje och sista delen, som avhandlar "Världen under Guds bud" (IX) och "Kyrka för världen" (X). Det tionde kapitlets två avsnitt handlar om "Världens fördolda mitt" och "Den icke-religiösa interpretationen". Eftersom jag i fortsättningen skall ägna särskild uppmärksamhet åt relationen mellan denna del och framställningen i övrigt, övergår jag till det avslutande kapitlets sammanfattande framställning av kontinuitetsfrågan och av grundstrukturen i Bonhoeffers teologi. Åstrand finner, att Bonhoeffers författarskap trots sin variationsrikedom uppvisar en kontinuerlig prägel, och att man inte har anledning att tala om några "språng" i hans utveckling. Vad "Widerstand und Ergebung" beträffar, har Åstrand redan i inledningen angett uppgiften så, att det gäller, dels hur det nya i fängelsebrevet skall förstås och fixeras, dels hur det nya skall bedömas. Är det sådant att det ifrågasätter grunderna för Bonhoeffers tidigare teologi, eller innebär det, att "nya och överraskande problem dyker upp inom ramen för väsentligen samma teologiska frågeställning som tidigare" (s. 11). Efter genomförd undersökning kan Åstrand fastställa, att det senare är fallet. Det nya i "Widerstand und Ergebung" är "religionslösheten som historiskt faktum": "Där det avgörande nu sker, där människor nu tvingas bearbeta sina problem och söka lösning på dem, där finns så långt vi kan se ingen plats för Gud och hans kyrka". I detta läge kan Bonhoeffer väl ge konkreta förslag till hur kyrkan skall organiseras men ingen slutgiltig lösning. Kyrkan har att i liv för världen dela Kristi svaghet och utstötthet ur världen i förvisning om att Gud just i sin svaghet bereder sig makt och rum i världen (s. 105). Frågan är fortfarande, hur Kristus skall taga gestalt i världen, och den teologiska grundstrukturen visar sig också här vara "synen på Kristus och världen som en enda verklighet, konstituerad av Kristi, den inkarnerades, liv för världen, varvid hans liv för världen samti-

digt är radikal dom över världen och nyskapelse av världen, kors och uppståndelse" (s. 110).

"Helhet" och "enhet" är högfrekventa ord i Åstrands avhandling, och det skall här uttryckligen fastställas, att den ger oss en helhetsbild av Bonhoeffers teologi och låter oss se sammanhang, där många bedömare nöjt sig med att påtala förmenta inkonsekvenser. Det är inte minst den centrala delen om "Världen under dom och nåd", som fångar in väsentliga delar av Bonhoeffers teologi, vilka gärna faller utanför blickfältet, när man försöker tolka fängelsebrevens teologiska utsagor utan att beakta deras samband med den föreliggande grundsynen. Ett omistligt inslag i denna är också det stoff, som presenteras under rubriken "Kristi efterföljelse". En vanlig uppfattning är, att det hos Bonhoeffer sker en intresseförskjutning från kyrkan till världen. Perioden närmast före Etiken och fängelsebrevet blir då gärna något slags parentes eller rent av återfall till "kyrkligt" tänkande, då Bonhoeffer skriver "Nachfolge" och "Gemeinsames Leben". Mot detta hävdar Åstrand, att världen är med från första början och genom att låta titeln på den såsom Fremdkörper i detta tänkande ofta uppfattade skriften "Nachfolge" bli överskrift över hela den sista delen inskräper han, att den sista perioden inte innebär något brott med det föregående tänkandet. Det är ett djärvt och enligt anmälares mening tilltalande grepp, som likväl är förenat med vissa komplikationer. Vi återkommer till dem.

Först förtjänar upptakten till hela avhandlingen att diskuteras — "En enda verklighet". Åstrand konstaterar här inledningsvis, att Bonhoeffers termer ibland kan verka vara hämtade från ett metafysiskt system. Detta gäller inte minst hävdandet av verkligheten som en enda, påpekar han och tillägger: "Ändå är det inte en samlande vision av världens yttersta verklighet han söker bortom det konkreta livets motsägelsefullhet. Hans syfte är i stället att frilägga vägen in mot konkret mänsklig verklighet" (s. 12). Detta är fullständigt riktigt, men Åstrands eget språkbruk är inte sällan sådant, att det döljer denna insikt. Det gäller framför allt användningen av termerna verklighet, enhet och helhet, som hos Bonhoeffer förekommer i bestämda sammanhang och försedda med bestämmningar, som begränsar den mångtydighet, som onekligen präglar termerna i fråga. När man som Åstrand eller Rainer Mayer låter "En enda verklighet", resp. "Christuswirklichkeit" bli infallsvinklar eller rubriker för hela

Bonhoeffers teologi, blir resultatet, att man talar mycket mer om "verklighet" och "verkligheter", än Bonhoeffer själv gör, och dessutom genomgående på ett mera mångtydigt sätt. Det är svårt att inte betrakta den inledande satsen i första delen såsom ett "overstatement": "Allt hänger hos Bonhoeffer på förståelsen av verkligheten som *en*" (s. 12). Tillsammans med rubriken "En enda verklighet" synes detta inledande påstående föra tankarna i fel riktning. Hela problemet med Bonhoeffers påstådda monism kan upplösas, om man underlåter att sätta en på det ena eller andra sättet specificerad "verklighet" i spetsen för undersökningen. Man behöver då inte heller offra så mycket åt substantivsjukan utan kan skriva, att något blir verkligt eller förverkligas i stället för "blir verklighet" (s. 93), och man kan tala om allt mänskligt i stället för "all mänsklig verklighet" (s. 73), att Gud är alltings Skapare i stället för "all verklighets Skapare" (s. 69), att människan kämpar för sin existens eller för sig själv i stället för "sin egen verklighet" (s. 62), och att man möter medmänsklig i stället för "medmänskligens verklighet" (s. 34). "Hela människan" behöver då inte bli "människans helhet" (s. 86 f), och man kan på samma sätt undvika eller närmare bestämma det mångtydiga ordet enhet, som än kan betyda solidaritet, än beroende (s. 56 f), än samband (s. 34), osv.

De nu nämnda terminologiska frågorna är inte oväsentliga utan hör med till bedömningen av förf:s metod. Förf. är medveten om att det "endast i begränsad utsträckning /år/ möjligt att utan vidare ställa texter från olika perioder bredvid varandra". För att inte isolera texterna från deras sammanhang utgår han i de flesta avsnitt från ett längre citat och ser till att urvalet blir representativt med avseende på tillkomsttid. En förutsättning för att detta skall kunna ske, är, påpekar han, att Bonhoeffers tänkande är kontinuerligt (s. 2); stor omsorg ägnas ju som vi sett åt denna fråga, vilken också, med rätta, vill det synas, besvaras jakande. Den immanenta metoden har trots det sina risker. Terminologi och frågeställningar varierar i olika situationer, och därför att Bonhoeffer skriver åtskilligt i Etiken med udd mot tvårums-tänkandet, är det knappast sannolikt, att "En enda verklighet" är den lämpligaste vägen in i hans tänkande i stort.

Att Bonhoeffers termer ibland förefaller förf. vara hämtade från ett metafysiskt system, beror på att Åstrand inte alltid låter den dialogsituation, som Bonhoeffer står i, tydligt framträda.

Detta har till följd, att den speciella klangfärg, som vissa bonhoefferska termer så småningom — på senare tid — får, läses in på ställen, där melodin går i en helt annan tonart. Detta gäller bl.a. ordet "religion", exempelvis på s. 17, där "det religiösa missförståndet av kyrkan" i "Sanctorum Communio" sammanställs med "das Hinterweltlertum" i "Dein Reich komme!" I SC talar Bonhoeffer om två missförstånd, "ein historisierendes und ein religiöses Missverständnis der Kirche". Det senare missförståndet innebär, att kyrkan förväxlas med Guds rike. Ordet religiös är här inte minusladdat; Bonhoeffer ser bakom vantolkningen "religiöst patos och allvar".

Detta är inte ett unikt exempel på att begrepp och frågeställningar från Bonhoeffers senaste skrifter får bli referenspunkter vid tolkningen av ställen i de tidigare skrifterna, som har en egen begreppsvärld. Särskilt påfallande är tendensen att tolka in Etikens kritik av tvårums-tänkandet i "Akt und Sein". Förf. menar sig i den senare skriften finna en kritik av att livet får sönderfalla i å ena sidan "religion" och å andra sidan "Alltäglickeit", och av att "die Alltäglickeit" underordnas under "religionen". Denna tanke återkommer i flera sammanhang och beläggs genomgående med ställen i "Akt und Sein". När detta arbete avslutningsvis infogas i "grundstrukturen i Bonhoeffers teologi" heter det, att "för människans reflexion finns bara 'religion'" (s. 107). Inte bara polemiken mot tvårums-tänkandet utan också fängelsebrevens uppfattning, att den "religiösa akten" alltid är något partiellt (WE, s. 246), läses in i AS. Den senare tanken kan t.o.m. förrycka tolkningen av Etiken. I kapitlet om "Kristus och religionen" sägs, att "religionens karaktär av självträffärdigande gör den till 'Grenzereignis'" (s. 37). Här hänvisas till "Das 'Ethische' und das 'Christliche' als Thema" (E, s. 206), varefter med ännu en hänvisning till AS konkluderas: "Människans värld sönderfaller i å ena sidan 'religion', å andra sidan 'Alltäglickeit'". Åsikten att religionen endast är något partiellt kan inte beläggas med det ifrågavarande stället i E. Det talas över huvud inte om religion i detta sammanhang utan om det etiska fenomenet, och detta fenomenets karaktär av gränsfenomen är till yttermera visso något, som kraftigt bejakas. Det är emellertid framför allt begreppet "Alltäglickeit" i AS, som inte låter sig infogas i mönstret minusladdad "religion" och plusladdad "vardag", den förra tillika något partiellt, den senare åsyftande "hela det vardagliga livet" (s. 25). Bonhoeffer har i AS helt andra

syften än att bekämpa synen på "religion och vardag som skilda verkligheter" (s. 87).

När Bonhoeffer introducerar termen "Alltäglickeit" i AS (s. 46 i 3 uppl.; sakregistret saknar hänv. till denna sida), är det i samband med analysen av vissa tankegångar i "Sein und Zeit", och den fortsatta användningen av termen betingas av en mer eller mindre utsagd uppgörelse med Heidegger. Att det inte kan vara fråga om människans vardagstillvaro i största allmänhet, så att det som Bonhoeffer ville säga skulle vara, att vi inte får hamna i "religion och vardag som skilda verkligheter" (s. 87), framgår redan av att "die Alltäglickeit" uppfattas som ett *problem*, sammanhängande med frågan om jagets kontinuitet och existentialitet. Även i "Die Frage nach dem Menschen" arbetar Bonhoeffer med detta "alltätighetens problem": till skillnad från Scheler har Heidegger lyckats förena kontinuitet och existentialitet (GS, III, s. 69). Det är dock först "in der Gemeinde", som "die Alltäglickeit" blir *övervunnen*. Man kan alltså inte i AS belägga åsikten, att livet inte skulle få "sönderfalla" i "religion" och "Alltäglickeit"; det är här den senare storheten, som representerar "sönderfallet", nota bene av jaget: "In dem Zerfall meines Ich in die Alltätlichkeit ist", säger Bonhoeffer med hänvisning till Gal. 2: 20, "die unzerreissbare Einheit gewährleistet".

Det är tid att återvända till den allmänna gången i Åstrands undersökning. Jag har gett uttryck åt en viss tveksamhet i fråga om utgångspunkten i "En enda verklighet" men stor uppskattning av det centrala partiet om "Världen under dom och nåd". Särskilt intressant finner jag det origineella greppet att låta framställningen av Bonhoeffers teologiska grundstruktur krönas av ett avsnitt om "Kristi efterföljelse". Att sätta "Nachfolge" som den avslutande övergripande rubriken innebär ett överlägset skickligt avvisande av alla försök att betrakta fången i Tegel som en paradoxmakare, sysselsatt med att fabricera diverse slagord till tjänst för kommande Gud-är-död-teologer. Bonhoeffer framstår hos Åstrand som teologen, som i cellen under bön, psalm och bibelmeditation kämpar med att teologiskt komma till rätta med efterföljelsens och lärjungaskapets villkor i den s.k. myndiga världen. Att framställningen av "Världen under Guds bud" (kap. IX) inordnas under begreppet "Kristi efterföljelse", leder emellertid enligt min mening till vissa svårigheter. Den betydelsefulla roll, som begrepp sådana som iustitia civilis och usus primus legis spelar i Bonhoeffers teologi kan inte

komma till sin rätt med den nämnda över- och underordningen. Förf. drivs genom denna att absolutifiera vissa barthianskt klingande ut-sagor om "Gottes Gebot" och att underlåta att konfrontera dem med de många ställen, där Bonhoeffer — ofta utan namns nämnande — arbetar med den rätta tolkningen av Luthers regementslära och av förhållandet mellan lag och evangelium. Åstrand menar sig i kraft av sin immanenta metod kunna avstå från att taga ställning till frågan om Bonhoeffers relation till andra teologer (s. 2, jfr s. 5). I själva verket innebär dock subsumerandet av "Världen under Guds bud" under efterföljelsen ett ställnings-tagande till frågan om den föreliggande teologiska strukturen har barthiansk eller luthersk prägel. Fundamentala lutherska strukturelement rymms inte inom den av Åstrand konstruerade ramen. Det tycks a priori utslutet att till "de positiva bidrag Bonhoeffer själv ger till en samsyn av 'andligt' och 'världsligt'..." skulle kunna höra exempelvis en nytolkning av Luthers regementslära i linje med konstaterandet i Etiken (E, s. 212 /64/), att läran om de två rikena måste fattas "im Sinne einer polemischen Einheit". Detta sägs under uppgörelsen med det falska rumstänkandet och är ägnat att justera den referensram, med vilken uppgörelsen hos Åstrand behandlas: beskyllningarna mot Bonhoeffer för monism (Mayer) och för sammanblandning av regementena (Müller). Här är för övrigt också ett exempel på att Bonhoeffer själv i förekommande fall företar nödvändiga preciseringar av mångtydiga termer av typen "enhet".

Det blir också en högst ensidig bild av Bonhoeffer, om man bestämmer relationen mellan Kristus och världen i hans teologi på ett sådant sätt, att man tar upp hans kritik (i "Nachfolge") av att "en s.k. reformatorisk teologi" låter det kristna livet *uppgå* i *iustitia civilis* men förtiger hans kraftiga betonande av att *iustitia civilis* är en nödvändig grundval för allt samliv — inte minst i "den myndiga världen". Den rätta referensramen för kritiken av Barth i brevet av den 5.5.1944, därför att hos honom världen i viss mån är "sich selbst überlassen", är det ställe i Etiken, där det heter: "Im primus usus bezeugt die Kriche, dass sie die Welt nicht sich selbst überlässt" (E, s. 346 /254/). Också temat motstånd och underkastelse måste ses med regementslärans dubbla perspektiv. Gränserna mellan motstånd och underkastelse har med det andliga regementet att göra — med Ordets armod och med undret. Bonhoeffer talar i "Gemeinsames Leben" (s. 59) om "die dauern-

de Auseinandersetzung mit dem Es"; genom-brottet genom "das harte Es zum gnädigen Du" sker genom *bön*. Frågan om motstånd och underkastelse gäller emellertid också insatserna i det världsliga regementet — motståndet mot det onda tillsammans med såväl kristna som inte kristna i en värld, där Guds verk utförs också av människor, som inte är Kristi efter-följare. Motståndet är ett motstånd to the bitter end; tanken att underkastelsen skulle kunna vara en underkastelse under "det bestående", ja, rent av under "det onda" (s. 89 ff), hör till sådana orimligheter, som på det hela taget lyser med sin frånvaro i Åstrands genom-tänkta avhandling. Underkastelse under det onda vore en form av världsflykt, som usus primus förbjuder. Det världsliga regementet bjuder motstånd till varje pris. Det andliga regementet erbjuder tillflykt till och underkastelse under den Gud, som i sin högra hand har "das machtlose, wehrlose Evangelium von der Auferstehung, vom Wunder".

Benkt-Erik Benktson

LARS-OLLE ARMGARD: *Antropologi. Problem i K. E. Lögstrups författarskap. 266 sid. Glee-rups, Lund—Gyldendal, Köbenhavn, Lund 1971.*

Det vanliga talet om teologins isolering saknar nog ofta täckning i verkligheten. I varje fall återspeglar det förmodligen i allmänhet mera enskilda forskares känsla av ensamhet än äm-nets brist på anknytning till människolivets olika sidor. Få fakulteter torde ha ett stoff, som lika mycket som teologens är av gränsöverskridande natur och inbjuder till "tvärvetenskaplighet". Isolationistiska teologiska tendenser kan bero både på önskan att värna om det specifikt kristna — Barths beskyllning mot "nyprotestantismen" för att ha förvandlat teologin till antropologi är ett aktuellt exempel — och på oförmåga att befria en universellt användbar metod från dess "babyloniska fångenskap" hos en antikristen livsåskådning. Ett nära till hands lig-gande exempel på det senare är den analytiska filosofin, om vilken det i Bejerholm—Hornig, "Wort und Handlung" med rätta sägs, att det är ett misstag att tro, att den utgör "den integrerenden Bestandteil einer positivistischen Weltanschauung oder sei nur von positivistischen Voraussetzungen her zu begreifen". Det är ju ett känt förhållande, att missuppfattningar kan visa sig vara mycket seglivade och inte över-

vinns genom deklamationer utan först genom ett stycke effektivt praktiskt arbete. Armgard har i sin avhandling praktiskt visat, att det är möjligt att analytiskt behandla ett tänkande som K. E. Lögstrups, som är så laddat av den europeiska kontinentens filosofiska problemställningar och terminologi. Genom sitt metaspråk och de regelbundna preciseringarna av termers innebörd har Armgard gett en i ordets bästa mening konstruktiv presentation av Lögstrups författarskap, som återges med en för det svenska diskussionsläget avpassad terminologi och med en infallsvinkel — den antropologiska —, som svarar både mot den faktiska beskaffenheten av Lögstrups tänkande och mot den svenska teologiska situationens krav. Såväl genom sin metod som genom sin systematisering av Lögstrups i olika sammanhang framförda synpunkter på en i skapelsetankens livsförståelse innesluten antropologi har Armgard gjort en antiisolationistisk insats av stora mått.

Under Armgards disputation karakteriserades i olika sammanhang Lögstrups teologiska insats som en återerövring av filosofiskt och teologiskt omistliga domäner. Ole Jensen talade om "Lögstrups bestræbelser for en tilbageerobring af den sansede og følte virkelighed", "en tilbageerobring", som "er forudsætningen for, at man kan tale om skabelse" (jfr STK 1971, s. 62 ff). Själv sade jag: "I Lögstrups starka betoning av betydelsen för gudstron, 'dass das allerwinzigste von allen Dingen, das allerunbedeutendste von allem Vorfindlichen überhaupt da ist' (cit. av A. s. 59), kan man se ett utslag av en för Lögstrup typisk tendens att återerövrade den del av skapelsen, som glidit ur också teologens händer, när filosofin upphörde att göra sig mer eller mindre 'förnuftiga tankar' om Gud, världen, människan och allen Dingen überhaupt, för att tala med Wolff." Denna återerövring har genom Armgard blivit den teologiskt bildade nordiska allmänhetens egendom.

Som framgår av det sagda har Armgard förbehållit sig rätten att belysa centrala problem i Lögstrups författarskap även med hjälp av egna exempel och illustrationer "liksom att använda en egen terminologi" (s. 12). Att han tagit sig denna rätt och utövat den på ett mycket förtjänstfullt sätt, har varit en svår och arbetskrävande uppgift, och det är genom att lösa den, som han gjort sin avhandling så betydelsefull, som den säkerligen kommer att visa sig vara. Jag skall i fortsättningen gå in på en terminologisk fråga, som sammanhänger med några av de problem, vilka Armgard utreder; det gäller den filosofiska strömning, som han

avser, när han talar om "det existentialfilosofiskt inriktade tänkandet". Detta är ett språkbruk, som han genomför med sin vanliga konsekvens. Lögstrups egen terminologi växlar även här; det kan man konstatera redan genom att kasta en blick på relevanta titlar i bibliografin (s. 243 ff). Lögstrup har sina skäl för den terminologiska variationen, och i just detta fall synes Armgards enhetliga terminologi rymma vissa problem.

I artikeln Existentialfilosofi i NTU hänför Lögstrup termen existentialfilosofi primärt till Heideggers filosofi och påpekar, att beteckningen tjänar till att avgränsa denna filosofi från all existentiell filosofi, inte minst sådan som denna representeras av Karl Jaspers. Han tillägger, att om man ej med existentialfilosofi vill förstå en filosofi, vars avsikt är att analysera den mänskliga existensen i dess rent formala struktur utan vill beteckna en filosofi, som i existensens namn gör upp med hela den transcendental-filosofiska idealismen från 1800-talet, så hör förutom Jaspers också Grisebach, Ebner och Buber med till riktningen; existentialfilosofi används då synonymt med beteckningen existensfilosofi. Det är denna senare, vidare, mening, som Armgard använder termen i; för uttrycket "det existentialfilosofiskt inriktade tänkandet" talar inte minst den nyckelroll, som Heidegger spelar för strömningen i fråga. Saken kompliceras dock dels genom Sartre och den franska existentialismen, dels genom Tidehverv rörelsen. Bakom båda står Kierkegaard, och det synes svårt att undvika termerna existentialism, resp. existensfilosofi. I NTU finns också en särskild artikel, skriven av Hygen, med rubriken "Eksistentialisme".

När Armgard tar upp Lögstrups behandling av Sartre och av Camus (s. 87 f, 91 f) undviker han att tala om "det existentialfilosofiskt inriktade tänkandet"; Lögstrup själv talar i dessa och andra sammanhang om existentialism. Det är emellertid tydligt, att med Armgards språkbruk måste också Sartre och Camus höra till "det existentialfilosofiskt inriktade tänkandet", och det förefaller mig, som om vissa sakliga differenser genom den använda terminologin riskerar att utslätas till förfång för det adekvata återgivandet av Lögstrups åskådning på denna speciella, ganska viktiga punkt.

Armgards avsikt är att göra en rent immanent undersökning; hans syfte är inte att konfrontera Lögstrups författarskap och den där föreliggande antropologin med andra författarskap och andra antropologier (s. 12). Han menar sig kunna konstatera, att Lögstrup "i en stor del

av sitt författarskap begagnar ett språk, som vuxit fram ur det s.k. existentialfilosofiskt inriktade tänkandet". Vad Lögstrup därvid gör, är att han som beaktansvärda betraktar "de iakttagelser och problem, vilka samlats upp och uttryckes i detta språk". Det är detta, som gör det berättigat "att beskriva Lögstrup som i vissa avseenden på linje med existentialfilosofiskt inriktat tänkande". Däremot accepterar Lögstrup på vissa av Armgard redovisade punkter inte "de tolkningar av iakttagelserna, de lösningar av problemen och de 'system', som han möter i det existentialfilosofiska språket" (s. 185 f). Denna nyanserade framställning är, synes det, bra mycket mera träffande än Søes understatement, att Lögstrup "i ret høj grad søgt frem ad sine egne veje" men dock hör hemma i "den af eksistensfilosofien befrugtede teologi" (ibm not 39). Lögstrups originalitet är för stor för att han skall kunna mantalskrivas på detta sätt; hans tänkande kommer mig att tänka på Heideggers ord i slutet av "Der Spruch des Anaximanders" i "Holzwege": "Nach Abhängigkeiten und Einflüssen zwischen den Denkern zu fahnden, ist ein Missverständnis des Denkens". Armgards framställning av Lögstrups "språk" gör detta full rättvisa; slutet av § 25 förefaller mig helt enkelt vara en beundransvärt skicklig karakteristik. En kritisk fråga är dock just den mycket allmänna formuleringen "existentialfilosofiskt inriktat tänkande", som döljer, att det åtminstone delvis är olika problem, som Lögstrup sysslar med, när han å ena sidan ställer Kierkegaard och Heidegger i relation till varandra, å andra sidan med varandra konfronterar Kierkegaard och Sartre. "Det existentialfilosofiskt inriktade tänkandet" rymmer i själva verket heterogena storheter, och formuleringen tenderar därför att utsudda distinktioner, som Lögstrup gör, t.ex. i citatet ur "Kunst og Etik" s. 195 (not 51), där han anger, vari han skiljer sig från den kierkegaardiske existentialisten.

Min invändning kan också formuleras så, att urvalet av Lögstrup-texter, där Heidegger berörs, fått en viss slagsida. I samtliga fall utom ett har det råkat bli sammanhang, där Lögstrup kritiskt tar ställning mot Heidegger (jfr fr.a. s. 28 och 206 f samt 198 not 55). När nu dessa noterats, borde Heideggers utomordentligt stora positiva betydelse för Lögstrup ha antytts på annat sätt än genom den allmänt hållna hänvisningen till att han begagnar ett språk, som vuxit fram ur det s.k. existentialfilosofiskt inriktade tänkandet. Det är fara värt att detta av Armgards läsare uppfattas såsom endast en

mera formell anknytning, som spelar en liten roll i jämförelse med de redovisade sakliga avståndstagandena.

I § 26 behandlas Lögstrups fenomenologiska analys och därvid meddelas, att Lögstrup inte så sällan hänvisar till bestämda fenomenologiska analyser av Jakob Knudsen, som enligt Lögstrup är en av de mest betydande teologer, som Danmark haft, och av Hans Lipps. Här kunde med fördel också Heidegger ha nämnts. A propos Lipps hänvisar Armgard till Lögstrups bidrag till det teologiskt-psykologiska symposiet på Danmarks lärarhögskola i januari 1969, "Fænomenologi og psykologi". Här utreder Lögstrup de metodiska skillnaderna mellan fenomenologi och psykologi mot bakgrund av utvecklingen från Husserls utvidgning av den kantska apriorismen och Max Schelers fortsatta utvidgning av denna till det emotionella området och sedan vidare från denna Wesenschau, som ingenting har med den omedelbara iakttagelsen att göra, till den existentialfilosofiska fenomenologins existensexeges (s. 129). Tillsammans med Hans Lipps är uppenbarligen Martin Heidegger den främste representanten för den fenomenologi, som Lögstrups egen metod närmast hör samman med. I notapparaten till Armgards avhandling med dess generösa och välkomponerade urval av utdrag ur Lögstrups skrifter kan man bl.a. studera den senares kamp mot vetenskapens falska monopol på att uttala sig om verkligheten och hans hävdande av att det filosofiska övervägandet bara är utläggning: i stämningar, känslor och affekter är det en inneboende förståelse, som kan utläggas; denna utläggning är inte av vetenskaplig utan av filosofisk karaktär (s. 199 not 58). Detta sägs närmast med anledning av Bollnews avhandling om Lipps men gäller också Heidegger (jfr t.ex. § 31 i Sein und Zeit, Das Da-sein als Verstehen: "Verstehen ist immer ein gestimmtes"). Jag skulle vilja hävda, att "Sein und Zeit" trots Lögstrups odiskutabla självständighet och hans i många avseenden mycket radikala kritik av Heidegger haft en mycket stor saklig betydelse för Lögstrup. Det gäller både en rad grundtankar rörande exempelvis existensen och tiden och den bakomliggande synen på förhållandet mellan filosofi och vetenskap. Avgörande är att Lögstrup delar Heideggers utgångspunkt i "Sein und Zeit": "Wissenschaftliche Forschung ist nicht die einzige und nicht die nächste mögliche Seinsart dieses Seienden, also des Daseins" (§ 4). Det kan tilläggas, att vad Lögstrup kallar det naturliga språket skildrar Heidegger så: "Das Bedeu-



tungsganze der Verständlichkeit *kommt* zu Wort. Den Bedeutungen wachsen Worte zu. Nicht aber werden Wörterdinge mit Bedeutungen versehen" (§ 34).

Den terminologiska fråga, som jag tagit upp för att få tillfälle att — naturligtvis endast glimtvis — belysa och diskutera Armgards framställning, är alltså inte utan saklig relevans, och det hade enligt min mening varit lyckligare, om termen existentialfilosofi reserverats för Heideggers, Lipps och andras fenomenologiska metod och fenomenologiska analyser och termerna existensfilosofi och existentialism använts om filosofin hos Tidehverv och Kierkegaard. Frontlinjen går för Lögstrup inte mellan å ena sidan allt vad existensfilosofi heter, å andra sidan övrig filosofi, utan inom vad Armgard kallar det existentialfilosofiskt inriktade tänkandet finns så skilda tendenser som traditionsfientlighet och individualism, som Lögstrup kritiserar, och fenomenologiska analyser och ett sätt att angripa frågan om den s.k. verkligheten, som han finner föredömliga. Lögstrup vill, såsom Armgard riktigt framhåller, etablera en samtalsituation, ja, en gemensam plattform för de olika filosofiska traditionerna att mötas på, den kontinental och den skandinaviskt-anglosaxiska. Så som Lögstrup ser saken, är det så vitt jag förstår viktigt att skilja mellan den fenomenologi, som lever vidare i existentialfilosofin (jfr s. 189 not 41), och den kierkegaardska existentialismen (s. 195 not 51). På det sistnämnda stället ser man, hur Lögstrup distanserar sig från såväl positivisterna som existentialisten. Det är avslutningen i "Kunst og Etik", som Armgard här citerar, närmare bestämt slutet på partiet om "Eksistentialistisk teologi". Man kunde ha önskat, att Armgard citerat några rader till ur denna uppgörelse med *positivism* och *existentialism*, där Lögstrup visar, att en positivistisk hållning svarar till en kierkegaardsk existentialism som hand till handske. Det är bara en sak, som den kierkegaardske existentialisten begär av positivisterna, och det är att han skall hålla fingrarna borta från "ögonblicket", "tillvarons nu". Är man kierkegaardsteolog har man, menar Lögstrup, ingen uppgörelse med positivismen på bred front om alla människolivets förhållanden — och om naturen och om universum. Genom motsättningen mellan kunskap och existens etablerar positivisterna och existentialisterna tillsammans en neutral zon mellan religion och vetande. Lögstrup återkommer till denna tanke i det utdrag, som Armgard ger ur "Auseinandersetzung mit Kierkegaard" (s. 81 not 22),

där det talas om hur man mellan kristendom och naturvetenskap upprättar "ein breites Niemandland, eine kampfreie Zone". Jag tror, att avhandlingen skulle ha blivit ännu bättre, om sådana uttalanden som de anförda kommit förf. att låta "det existentialfilosofiskt inriktade tänkandet" upplösas i sina olika beståndsdelar, existentialistiska och fenomenologiska. Det är ju inte minst genom fenomenologiska analyser, som Lögstrup söker återerövra "den sansede og følte virkelighed", som vi fjärmats från också genom positivism och existentialism, men som Armgards "Antropologi" ger så många och inspirerande inblickar i.

*Benkt-Erik Benktson*

EINAR BILLING: *Luthers lära om staten i dess samband med hans reformatoriska grundtankar och med tidigare lärur. Andra bearbetade och utvidgade upplagan utgiven av Gösta Wrede. 416 sid. AB Verbum, Stockholm 1971.*

"Lutherische Monatshefte", som är den tyskspråkiga lutherdomens ledande informationskrift, ger i nr 5/72 en översikt över kyrkostatförhandlingarna i Sverige och avslutar denna med en eftertrycklig hänvisning till Einar Billing. Det föreligger här, sägs det i artikeln, en teologisk konception som med tanke på den kommande omorganisationen förtjänar ett noggrant beaktande. Redan 1965 erinrade historikern Wittram i Göttingen om B. Detta är bara två av de kontinentala röster som framhåller B:s oförminskade aktualitet. Skälet till att de får komma till tals i denna recension är att man här och där i Sverige tycks uppfatta B. som en teologisk storhet av enbart regional betydelse.

Den svenska litteraturen om B. är rikhaltig. Desto mera glädjande är det att i dessa tider då tryckning av teologiska verk av rang blir allt svårare att finansiera, man kunnat publicera fortsättningen av B:s doktorsavhandling från 1900. Man kan här — snart en generation efter B:s död — se ansatserna till en teologisk konception, som redan då utövade ett starkt inflytande på samtiden och ledde till en fruktbar utveckling.

Först en blick på editionens tillkomst. Utöver den 1900 publicerade doktorsavhandlingen — som utgör bokens första del — föreligger nu även den av B. på sin tid handskrivna fortsättningen. Till denna refererade B. redan 1900 i förordet och innehållsförteckningen. Biskopin-

nan Gerda Billing lät efter makens död renskriva manuskriptet på maskin. Denna "andra" del omfattar i föreliggande utgåva 140 tryckta sidor. B:s planer för sitt bidrag till "Luthers lära om staten" gick emellertid vida längre. Tyvärr föreligger inga av B:s manuskript till en avslutande tredje del — endast en mängd excerpt-lappar med hänvisningar till EA:s Luthercitat, som B färdigställde som ett slags förarbete till en avslutning. Här tar nu huvuddelen av utgivaren doc. Gösta Wredes arbete vid. Ur den existerande samlingen av luthercitat gör han ett urval, ordnar dem efter den i innehållsförteckningen återgivna helhetsstrukturen för verket, och bifogar med stöd av denna citatsamling en utvecklande och avslutande text. Det enorma arbete som denna edition varit förbunden med upptäcker man inte vid första ögonkastet. I sin inledning fäster Wrede uppmärksamheten på den hjälp han haft av andra. Därtill hör det systematiska förarbetet med citatexcerpterna och dessas utskrift, som nuvarande professor i religionshistoria Harald Biezais gjorde på 40-talet. De hade, som Wrede säger, stor betydelse för utformningen av den tredje delen. Till dessa prestationer hör också en för föreliggande edition utarbetad överföring av EA-citat till WA-citat, något som betydligt underlättar arbetet för den moderne lutherforskaren, och vars värde inte kan överskattas.

Enligt vad B:s vänner försäkrat, lämnade denne först efter ständiga omarbetningar ut sina manuskript till tryckning. Här förelåg nu, skriver han 1900: "mycket mera, än det jag hunnit göra fullfärdigt till tryckning... fullständigt utarbetat i ett första manuskript..." Ur varje stycke i detta nu äntligen publicerade manuskript lyser B:s upptäckarglädje över de talrika "fynd" som det intensiva umgänget med Luther inbringat honom. För honom rör det sig i det stora hela mindre om att kritiskt diskutera de kring sekelskiftet — framför allt på kontinenten — aktuella luthertydningarna. För B. handlar det i en mera omfattande betydelse snarare om Luther själv. Wredes edition för oss således än en gång fram till B:s grundläggande teologi. Dessutom begåvar han oss emellertid med en *Lutherbok*.

B:s doktorsavhandling är, som vi erinrar oss, en beskrivning och kritisk diskussion av reformatoriska samhälls- och statsteorier. Huvudvikten ligger därvid på Thomas av Aquino. Till denna än idag läsvärda översikt ansluter sig ett första avsnitt om grunderna i Luthers lära om staten. I fem punkter, från de teologiska grundprinciperna fram till källproblemen

redogörs för vad som var av betydelse för Luthers uppfattning.

B. börjar i den 1971 för första gången publicerade andra delen med en överblick över Luthers framställning av regementenas "likhet och olikhet", vilka han överför på statens organisation och kyrkans ställning. Han skildrar utförligt de hos Luther förekommande samhällsformerna — imperieidén, kejsardömet, furstar, borgare, bönder etc. Syftet blir för honom att tydliggöra överheten som begrepp och funktion. Slutligen tas frågan om nödvärn upp, och dess förhållande till lydnessplikt analyseras.

Den stort upplagda andra huvuddelen i B:s omfattande innehållsförteckning beskriver till att börja med det världsliga regementets ursprung. B. tecknar den bibliska bakgrunden till denna uppfattning hos Luther och framhäver också klart den antropologiska ansatsen. "Historien om det världsliga regementets uppkomst blir för Luther så till en del av det stora världsdramat, där Gud och människan äro de handlande personerna: människans insats är synden, synden i ständig stegring, Guds är hjälpen, även den i ständig stegring. I den uppenbarade historien, i bibeln, måste Luther så söka svaret på frågan om det världsliga regementets ursprung..." (s. 311 f). I dessa ord återspeglas B:s egen teologiska ansats.

Hur långt det världsliga regementets maktsfär når och var den korsar de båda andra stånden eller regementena — denna fråga behandlar B. i det sista avsnittet av den andra delen i 1971 års utgåva. Här utvecklas spörsmålet om vilken betydelse stånden har för samhällslivet i dess helhet, och hur man skall förstå förhållandet mellan andligt och världsligt regemente.

Den tredje delen av avhandlingen är, vad texten beträffar, Gösta Wredes verk. Wrede försöker med hjälp av B:s citatsamling fylla ut de i doktorsavhandlingen 1900 efterlämnade rubrikerna. Han hade därvid till sitt förfogande 48 blad med hänvisningar till ställen i Lutherverkets EA-utgåva. En del av dessa blad — det av Wrede begagnade urvalet — kommer fram i fotnoterna, som inordnats under respektive underrubrik. B:s övriga excerpter har måst förbli obeaktade. Men det har lyckats Wrede att följa de intentioner B. hade 1900 och föra det samlade verket till en övertygande avslutning.

Det är inte först under detta århundrade som man förebrått lutherdomen för att tydligast avslöja sina svagheter i sin lära om staten. Desto viktigare framstår varje försök till klargörande av Luthers position — helt oavsett den

historiska vidareutvecklingen. Denna Luthers grundposition tydliggörs av B.: Staten har sin plats i Guds världsliga regemente. Den är en bit av Guds skapelse och skall som sådan ordna människornas samlevnad. Utan den skulle corpus politicum falla sönder. Då emellertid även gudlösa, hedningar, hör till staten, måste Guds regemente här begagna sig av andra medel än i Kristi rike. I stället för Guds ord och prediko-ämbetet träder här överheten och lagen.

B. förklarar att dessa skilda medel och deras användning inte är ämnade att uppmana till en skilsmässa mellan kyrka och stat. En kristen som vänder sig bort från världen bryter mot det Guds bud som uppmanar honom — via det andliga regementet — att älska sin nästa. Samtidigt är människan förpliktad att underordna sig det världsliga regementet, att påta sig ämbeten och funktioner och noga fullgöra sina medborgerliga plikter. Detta gäller inte enbart för normalfallet. Även om staten inte efterkommer sina av Gud pålagda ordningsuppgifter, träder den kristne i verksamhet — denna gång i nödvärn och motstånd. B. lyckas i sin framställning av Luthers statsuppfattning påvisa vilken rättslig status den kristne har under statens herravälde. Motsvarande gäller för de samfundsordningar och organisationsformer som lyder under båda regementena. Kyrka och stat står båda under Guds herravälde, men på grund av olikheterna hos de båda corpora och de dem tillhörande personerna regerar Gud emellanåt med olika medel.

På detta sätt föreställde sig B. förhållandet kyrka—stat, och förberedde därmed också den nutida teologins vidareutveckling av denna fråga. De funktioner som kyrka och stat var för sig fyller antyds klart, liksom det hot de båda är utsatta för. Särskiljandet av regementena, så som B. här ser dem, kommer således ej heller i framtiden att utmynna i vare sig en pietistisk världsflykt eller en kvietistisk överhetslydnad. Det kan tvärtom komma att fästa vår uppmärksamhet på en förstärkt solidaritet med vår världs nöd och leda till en ökad förpliktelse och större ansvar gentemot kyrkans och statens politiska problem nu och i framtiden.

*Hans Chr. Deppe*

OLOF PETTERSSON: *Tro och rit. Religionsfenomenologisk översikt. 358 sidor. Almqvist & Wiksell, Stockholm 1972.*

Fastän religionshistoria — liksom även reli-

gionspsykologi — alltid tillmätts endast en ringa plats bland de akademiska disciplinerna i vårt land, t.ex. i jämförelse med hur förhållandena är på vissa håll på kontinenten, har dock ämnet på grund av många färgstarka forskare förmått intaga en aktad plats inom den internationella forskningen. Det är därvid också fullt möjligt, att bland företrädare för religionshistorien i vårt land finna olika skolbildningar markerade, vilka väl går att inpassa i större internationella sammanhang.

År 1901 utnämndes Nathan Söderblom till professor i "teologiska prenotationer och teologisk encyklopedi" vid universitetet i Uppsala. Ehuru det skulle komma att dröja ända till 1938 innan uppsalaprofessurens benämning ändrades till "religionshistoria med religionspsykologi", var dock ända sedan 1903 religionshistoria officiellt professurens huvudämne. De riktlinjer för ett religionshistoriskt studium, som drogs upp av Nathan Söderblom, skulle komma att bli direkt skolbildande internationellt sett och har i Sverige under åren bevarats och vidareutvecklats av olika företrädare för ämnet både i Uppsala och Lund (där en professur i disciplinen inrättades 1913). Det skulle emellertid visa sig bli i Lund som denna skolbildning efterhand definitivt fick sitt säte genom professor Erland Ehnmark (död 1966). Linjen från Söderblom fram till Ehnmark är frapperande tydlig redan vid en jämförelse mellan den förres arbete "Studiet av religionen" (1908) och den senares "Att studera religionshistoria" (1963). Denna religionshistoriska forskningslinje kännetecknas av ett vittomfattande och samtidigt djupgående studium av religionerna genom ett sammanvävande av de i religionerna alltid ingående historiska och psykologiska faktorerna. Visserligen kan religionshistoria och religionspsykologi mycket väl stå särskilda, men de kan också med fördel studeras som gripande in i varandra. De blir därmed varandras förutsättningar och samtidigt varandras korrektiv. Det finns ingen historia utan psykologi och ingen psykologi utan historia. Målet för forskningen är, för att tala med Ehnmark, "att söka inifrån förstå de olika religiösa uppfattningarna". Människans ställning i tillvaron och hennes existentiella villkor får därmed en speciell belysning i religionshistorien. "Finns det något gemensamt för religionerna?" frågar Ehnmark i sin inledning till "Världens stora religioner". Det finns tveklöst många olikheter, men, säger Ehnmark, "det finns

något gemensamt: längtan efter frid och fred, efter en försoning med tillvaron, efter ett sätt att finna sig tillrätta med detta underliga liv. Och det underligaste av allt är att människan, ensam av alla varelser, kan se sig själv, se sig stå mitt inne i tillvaron, kan veta att hon är en mycket obetydlig del av det hela och ändå undra: varifrån kom jag, vart går jag, varför kom jag hit? Vad skall jag göra med mitt liv? Den som inte övertygas av något av de svar som givits och ges, kommer ändå inte ifrån själva frågan." Liknande tankegångar framträder också ofta hos Söderblom. Här må blott nämnas den välkända universitetspredikan "De stackars dödlige", vilken börjar med följande anslag: "Vi äro härnere. Finns det någon däruppe? Vi äro härute i livet. Finns det någon därinne i tillvarons medelpunkt?" (Till Söderbloms speciella särdrag hör bl.a. hans sätt att ej strängt särskilja vetenskapliga och homiletiska uttalanden från varandra.) Att låta ett religionshistoriskt studium arbeta med religionernas svar på sådana frågor utgör ett dominerande kännetecken för denna skolbildning. Det var ytterst denna forskningssyn, som Söderblom med sitt sista stora arbete "Den levande Guden" ville skänka sin eftervärld såsom sitt "religionshistoriska testamente". Att detta blivit förvaltadt har redan ovan antytts. En liten men betydelsefull passus hos Ehnmark må ytterligare understryka denna skolas medvetenhet om hur det religionshistoriska studiet bör vara inriktat. Medan Ehnmark klart framhäver betydelsen av filologin för religionshistorisk forskning, påpekar han dock, att huvudsaken aldrig får bli "en mängd namn och termer utan de åskådningar som representeras av dem". Därvid utgör det religiösa undret i betydelsen av det övernaturligas inbrytande i den förnuftiga verkligheten en lämplig och avgörande infallsvinkel för ett religionshistoriskt studium av hela tankebyggnader och av enskilda individers sätt att lösa sina villkor här i tillvaron.

Innesluten i denna forskningstradition är också docenten i religionshistoria med religionspsykologi vid Lunds universitet *Olof Pettersson*, vars senaste arbete, *Tro och rit*, vidareför arvet från Söderblom-Ehnmark. Boken utgör en religionsfenomenologisk översikt och är avsedd att vara en introduktion till det religionsfenomenologiska studiet, vilket i vårt land saknar särskild professur och därför inordnas inom religionshistorien. Religionsfenomenologins uppgift har fattats på många oli-

ka sätt, och Petterssons omdöme, att denna forskningsgren ännu är "en diffus vetenskap, som ej funnit sin metod", torde vara helt korrekt. Pettersson bestämmer religionsfenomenologin till att vara "religionens olika sätt att framträda". Medan religionshistorien primärt arbetar med de enskilda religionernas historia, "religionernas liv och utveckling", gör religionsfenomenologin tvärsnittundersökningar i enskilda fenomen, t.ex. bönen, offret etc. Därvid kan relevanta religionsjämförelser, dvs. sådana som alltid tar hänsyn till den position fenomenet intar i den helhet där det återfinns, bidra till ökad insikt i innebörden av en viss religiös företeelse. Vad är det t.ex. som gör, att offret återfinns i alla religioner? Pettersson avgränsar sig helt från den äldre tids religionsforskning, som på olika sätt missbrukade jämförelserna genom att lösrycka vissa faktorer ur sina sammanhang och därmed dels erhålla felaktiga resultat, dels framställa enskilda religioner på ett inadekvat sätt. Det är i detta sammanhang inte svårt att minnas Söderbloms påpekande i förordet till hans "Översikt av Allmänna Religionshistorien": "Jag hoppas, att en upplyst buddhist icke skall finna sin tro oriktigt återgiven i denna sammanställning med kristendomen. Min regel har här som eljest varit att söka giva åt envar åskådning fullt ut vad den tillkommer." Den, som något kände Ehnmark, vet vilken betydelse han tillmätte just detta yttrande av Söderblom.

Petterssons framställning av religionsfenomenologin är baserad på två förutsättningar. Han låter sitt arbete orienteras efter religionens teoretiska innehåll (vad han benämner "den suprahumana verkligheten") och detta innehålls framträdande hos individ och samhälle. Vidare stipuleras en religionsbestämning, vilken till sin typ kan sägas ligga i linje med de definitioner, som framställs av företrädare för den empiriska religionspsykologin i USA. Den enskilde individen och dennes upplevelsevärld skjutes i förgrunden, ett drag som för övrigt också väl framträder i skolbildningen från Söderblom.

Det skall omedelbart framhåvas, att Petterssons bok utgör en mycket grundlig introduktion till det religionsfenomenologiska studiet. Här må i förbigående nämnas, att litteraturlistan upptager mer än 750 arbeten, däribland alla större arbeten ur olika skolbildningar inom religionsfenomenologin. Ej ens den mest pretentiöse läsare torde undgå att imponeras av det breda kunskapsregister, som Petters-

son framvisar. Själv specialist på Afrikas religioner men även med arbeten bl.a. om samernas religion och om Moder Jord-problemet, har Pettersson länge sysslat ingående med en hel del av de frågeställningar, som reses inom religionsfenomenologin.

Boken omfattar sex huvudkapitel, av vilka de tre första, om den suprahumana verkligheten, om den religiösa kulturen och om mytens plats i tro och rit utgör arbetets huvudpartier. Här avhandlas också många betydelsefulla problem. Den gamla frågan om förhållandet mellan religion och magi får en god analys med möjlighet att följa forskningsutvecklingen alltifrån J. G. Frazers teori om magin såsom artskild och en föregångare till religionen och fram till nutida forskare, bland vilka t.ex. W. J. Goode markerar de många överensstämmelserna mellan religion och magi och E. Norbeck definitivt framhäver det omöjliga i att skilja mellan de båda. Den senare synpunkten understrykes också av Pettersson: "Såväl det man kallar 'religion' som det man kallar 'magi' är utslag av människans strävan att få del av den suprahumana verklighetens hjälp för att komma till rätta med problem och svårigheter här i livet." Det är ej svårt att i dessa ord om religionen såsom svar på människans existentiella frågor känna igen utgångspunkten för den religionshistoriska forskningssyn, som tidigare framträtt hos Söderblom-Ehnmark.

Det första kapitlet inrymmer bl.a. också en intressant forskningsöversikt av teorier om gudstrons uppkomst. Pettersson markerar såsom två parallella linjer i de olika religionernas historia å ena sidan gudstron och å andra sidan själs- och andetro, förfäderskult etc. Han påpekar också, att de båda till synes mot varandra stående föreställningslinjerna ingalunda behöver leda till någon konflikt hos den enskilda människan. De är ju dock båda ytterst uttryck för ett beroendeförhållande till en suprahuman verklighet. Pettersson behandlar hela detta svåra problem med suverän enkelhet. Med specialkunskaper i Afrikas religioner — i gradualavhandlingen *Chiefs and Gods* (1953) markeras bl.a. frånvaron av genuina högguds-föreställningar hos de sydöstra bantu-stammarna — riktar han en allvarlig tankeställare till de forskare, som mest sysslat med höggudsteorier, att dessa utelämnat sådant material (bl.a. från naturfolkens område) som ej har något att meddela om höggudar. Därigenom "kommer framställningen av höggudstrons förekomst och karaktär

stundom att bli snedvriden". Därtill torde ingalunda heller de vetenskapsmän, däribland den svenske forskaren Geo Widengren, som — med utgångspunkt från uppfattningen att höggudstron är den äldsta åtkomliga gudstron — kraftigt vänt sig mot evolutionistiska teorier, själva vara helt fria från en evolutionistisk uppfattning. Hur skall man annars se deras kronologiska placering av högguden i utvecklingen?

Petterssons egen religionshistoriska grundsyn är visserligen öppen för höggudsteorier, vilka till sin art måste sägas vara intellektualistiska och vilka ytterst går tillbaka på den store religionshistoriske pionjären E. B. Tylors lärjunge A. Lang, men Pettersson arbetar ej med problemställningar kring religionens väsen efter en intellektualistisk linje, utan såsom t.ex. Tylors andre kände lärjunge, R. R. Marett, och på svensk botten Söderblom efter en psykologisk linje. Ehnmark — måhända starkt influerad av Söderblom — summerar: "den psykologiska betraktelsen når ett steg längre".

Speciellt intressant och synnerligen väl utformat är partiet om de olika riterna. Dessa indelas efter livets och årets rytm i två stora huvudgrupper: krissituationernas riter och de cykliska riterna. Av de två i den religiösa kulturen ingående elementen, effikaciteten, dvs. riten såsom ögonblickligen verkande, och det föregripande elementet, varigenom människan vill söka garantera en lyckosam framtid, framträder det förstnämnda tydligt i krissituationernas riter. Dessa riter är i första hand att se som ett inslag i den oavbrutna kamp mot demoniska makter, som genomgående synes vara ett primärproblem inom religionerna. Speciellt vid olika statusbyten, t.ex. från barn till vuxen, från ogift till gift, blir människans situation i tillvaron akut otrygg. Ritualiseringar av dessa statusbyten, s.k. rites de passage, säkerställer därvid den enskildes situation i tillvaron, räknat såväl socialt som religiöst om nu en sådan uppdelning överhuvud är rimlig. Detta avsnitt är mycket rikt på intressanta exempel från olika kulturområden. Just exempel mångfalden är påfallande i hela Petterssons arbete och vittnar med all tydlighet om hans djupa beläsenhet.

De cykliska riterna är i första hand präglade av det föregripande elementet. Genom ett kultdrama, där myten s.a.s. träder i funktion, återupprepas i rituell form, vill man nyskapa världen, återställa tillvarons ordning, garantera en god skördesäsong etc.

I denna senare typ av riter ser man hur myt och rit är beroende av varandra. Det är då dock fråga om en bestämd typ av myter, eftersom det också finns myter som saknar kultisk anknytning, s.k. "litterära" myter, exemplifierade i Petterssons bok av undergångsmyterna från bl.a. babylonisk och fornnordisk religion. Beroendeförhållandet myt-rit är vidare att hänföra till den tolkningsmodell, som bygger på den funktionalistiska synen på myterna. Förutom denna senare redovisar Pettersson även de strukturalistiska och psykoanalytiska myttolkningarna. Det är dock uppenbart, att Pettersson själv företräder den funktionalistiska synen.

Bokens tre senare kapitel, tillsammans en fjärdedel av sidutrymmet, behandlar de heliga skrifternas plats i tro och rit, förhållandet individ och religion samt religionssynkretism och religionsmöten. Bland flera goda avsnitt här är det befogat att särskilt nämna partiet om religionernas människouppfattning, där klara och välvalda exempel på några få sidor ger en god inblick i denna stora fråga. Intressanta avsnitt är vidare den koncentrerade behandlingen av de olika profetörrelserna samt presentationen av religionsmöte och gudsbild i afrikanska stamreligioner. Här anar man Petterssons djupa förtrogenhet med materialet.

Petterssons bok utgör ingalunda någon torr läsning, vilket lätt blir resultatet av en med termer och begrepp späckad religionsfenomenologisk framställning. Tvärtom är arbetet starkt fängslande, vilket torde vara ett sammanlagt resultat av författarens breda kunskaper, hans klara framställningsförmåga samt den historiskt-psykologiska forskningsinriktningen. Boken är definitivt ett mycket gott tillskott till den akademiska läromedelssidan.

Helt befriande är det att i en introduktionsbok slippa de diakritiska tecknen i samband med transkriptionerna. I avancerade avhandlingar är naturligtvis sådana tecken oundvikliga, men i böcker som kan bli kurslitteratur även på lägre betygsnivåer är tecknen ofta utslag av snobberi och akademiskt frimureri utan möjlighet till förståelse för den oinvidige. Här synes Petterssons synpunkter vara värda att föras vidare: "dylika tecken blott förvirrar den som inte är förtrogen med språket ifråga och är alldeles onödiga för det aktuella språkets kännare, vilka ju rimligtvis, när de möter ett transkriberat ord, genast för sin inre syn ser ordet i det aktuella språkets egen skrift." Ehnmark kunde förvisso ha sagt det-

samma. Den forskningsanda som kännetecknar Söderblom och Ehnmark, är överhuvud ingjuten i hela detta Petterssons stora och mycket gedigna arbete. Det vittnar också om en fortlöpande, obruten och numera lundensisk tradition inom den religionshistoriska forskningen. Det synes därför också helt följderiktigt och är direkt glädjande, att detta arbete av Pettersson tillägnats minnet av Erland Ehnmark, "humanisten, läraren, vännen".

Hans Åkerberg

## Korta anmälningar

*Schriftauslegung für Predigt — Bibelarbeit — Unterricht. Herausgegeben von Ludwig Schmidt. Ehrenfried Klotz Verlag, Stuttgart, 1967—1968. Pris DM 20—28,80 per band.*

Av arbetets fem band ägnas ett åt texter från Genesis 1—11, två åt psaltartexter och två åt passionstexter från såväl Gamla som Nya Testamentet. Medarbetarna är mestadels präster, i stor utsträckning verksamma i skolundervisning eller högre utbildning. Utläggningen börjar med en inledning, filologisk, exegetisk och metodisk, och leder fram till ett konkret utkast för predikan eller lektion. Framställningen är både bred och koncentrerad. Utgångspunkten är den kristna evangeliska förkunnelsen, men den långa raden medarbetare ger olika teologisk nyans åt de enskilda textutläggningarna.

Bo Johnson

IRMGARD CHRISTIANSEN: *Die Technik der allegorischen Auslegungswissenschaft bei Philon von Alexandrien. (Beiträge zur Geschichte der biblischen Hermeneutik. 7.) 191 sid., J. C. B. Mohr, Tübingen 1969. Häftad DM 39,—, inb. DM 45,—.*

Arbetet, som framlades som dissertation i Kiel 1964, utgör en grundlig genomgång av den allegoriska tolkningens övergripande principer och konkreta tolkningsmetoder. Först mot bakgrund av den platoniska filosofien blir det möjligt att gripa syftet med och dimensionen i den allegoriska skriftutläggningen.

Bo Johnson

## Översikt över svensk teologisk litteratur under år 1971

Översikten omfattar teologiska skrifter utgivna under år 1971 enligt Svensk bokförteckning (alltså ej tidskrifts- eller tidningsartiklar), dels svenskspråkiga, även översättningar av utländska författare, dels av svenskar författade skrifter på annat språk. Periodiska publikationer, skolböcker, prediko- och andaktslitteratur medtages icke. Debattböcker och populärvetenskaplig litteratur har medtagits i den mån som de bedömts vara av intresse för den teologiska debatten och vetenskapliga forskningen. Nya upplagor har tagits med om de varit utökade, reviderade eller på annat sätt omarbetade.

Översikten har redigerats av amanuens Lenart Molin, Lund.

### BIBELLITTERATUR, EXEGETIK

- Ahlström, Gösta W.*, Joel and the temple cult of Jerusalem. 151 s. Leiden, E. J. Brill 1971.
- Bäckman, Helge*, Utläggning av Johannesbrevet. 103 s. Sthlm, Verbum 1971.
- Beijer, Erik*, Pauli värld och verk. 294 s. Sthlm, Verbum 1971.
- Bernsprång, Erik*, De tolv profeterna. Kommentarer för bibelläsaren. 409 s. Sthlm, Filadelfia 1970.
- Davies, William David*, Bergspredikan. Ett bidrag till fördjupad förståelse. Övers. av Stig Lindhagen. 175 s. Sthlm, Verbum 1971.
- Ekman, Olle & Ivarsson, Henrik*, Bibelstudier för konfirmander. 3 omarbetade uppl. 71 s. Sthlm, Verbum 1971.
- Första Mosebok*. En kommentar. Av Anders Jørgen Bjørndalen. Övers. av Frithiof Dahlby. 320 s. Sthlm, Verbum 1971.
- Gerleman, Gillis*, Aktuella problem i gammaltestamentlig forskning. 63 s. Sthlm, Gummesson 1971.
- Gerleman, Gillis, Andersson, Torsten & Nyström, Samuel*, Kommentarer till predikotexter ur Gamla testamentet. 204 s. Sthlm, Verbum 1971.
- Gürtner, Bertil*, Markus evangelium. (i Tolkning av Nya testamentet) 207 s. Sthlm, Verbum 1971.
- Hallberg, Daniel*, Bibelns människor. Studier kring bibliska gestalter. Del 1. 44 s. Sthlm, Filadelfia 1970.
- Hawthorne, John Nigel*, Om bibel och veten-

- skap. Övers. av Börje Svensson. 52 s. Sthlm, EFS-förl. 1971.
- Hedenquist, Göte*, Arvet från Israel. 47 s. Sthlm, Schalom 1971.
- Hinker, Wolfgang & Speidel, Kurt*, Om bibeln haft rätt. Övers. av Margareta Edgardh. 131 s. Sthlm, Verbum 1971.
- Hultgård, Anders*, Croyanances messianiques des Test. XII patr. Critique textuelle et commentaire des passages messianiques. Akad. avh. Uppsala univ. 194 bl. Uppsala 1971.
- Lindblom, Johannes*, Erwägungen zur Herknunft der Josianischen Tempelurkunde. 82 s. Lund, Gleerup 1971.
- Lindhagen, Stig*, Profeten Amos. 90 s. Sthlm, Verbum 1971.
- Lundmark, John*, Israel och profetian. 53 s. Sthlm, EFS-förl. 1971.
- Mettinger, Tryggve*, Salomonic state officials. A study of the civil government officials of the Israelite monarchy. Akad. avh. Lunds univ. 186 s. Lund, Gleerup 1971.
- Neill, Stephen*, Vad vet vi om Jesus. Övers. av Alf Ahlberg. 94 s. Sthlm, Verbum 1971.
- Odeberg, Hugo*, Kristus och skriften. Red. av Tryggve Kronholm. 7 revid. och utökade uppl. 118 s. Sthlm, Verbum 1970.
- Riesenfeld, Harald*, I bibliskt perspektiv. 243 s. Sthlm, Verbum 1971.
- Sjögren, Per-Olof*, Fången på Makeros. 76 s. Sthlm, Verbum 1971.
- Ström, Ingmar*, Du är min stora glädje. Markus om Jesus. 134 s. Sthlm, Verbum 1971.

### RELIGIONSHISTORIA MED RELIGIONSPSYKOLOGI

- Arbman, Ernst*, Ecstasy or religious trance. In the experience of the Ecstatics and from the psychological point of view. Vol. 3. Ecstasy and psychopathological states. 434 s. Sthlm, Sv. bokförl. 1970.
- Clark, Walter Houston*, Religionspsykologi. Övers. av Thorleif Pettersson. 384 s. Sthlm, Sv. bokförl. 1971.
- Collén, Lisa*, Un condensé des caractéristiques essentielles des conceptions religieuses du peuple des Sakata. Akad. avh. Uppsala univ. 67 s.+2 uppsatser. Uppsala 1971.
- Dialog mellan muslimer och kristna*. Övers. av Alf Ahlberg. 130 s. Sthlm, Verbum 1971.
- Edsman, Carl-Martin*, Asiens huvudreligioner av idag. 196 s. Sthlm, Almqvist & Wiksell 1971.
- Edsman, Carl-Martin*, Modern religionsdialog

- i 1600-talets sydostasien. 79 s. Sthlm, Katolska bokförl. 1970.
- Hedenquist, Göte*, Kyrkan och judarna. 2 omarb. och utökade uppl. 79 s. Sthlm, Schalom 1971.
- Levi-Strauss, Claude*, Totemismen. Övers. av Monica Johansson. Uppsala, Argos 1971.
- Mysticism*. Based on papers read at the symposium on mysticism held at Åbo on the 7th—9th September 1968. Ed. by Sven S. Hartman and Carl-Martin Edsman. 258 s. Sthlm, Almqvist & Wiksell 1970.
- Ochsner, Knud*, Afrikansk livssyn. Övers. av Margareta Edgardh. 72 s. Sthlm, Verbum 1970.
- Ohlmarks, Åke*, Gudatro i nordisk forntid. 102 s. Sthlm, Gummesson 1970.
- Parrinder, Geoffrey*, Religion i Afrika. Övers. av Alf Ahlberg. 244 s. Sthlm, Gummesson 1971.
- Parrinder, Geoffrey*, Religioner i vår tid. En bok om nutida världsreligioner. Övers. av Sten Rodhe. Göteborg, Gummessons läromedel 1971.
- Pinsent, John*, Grekisk mytologi. Till svenska av Bengt G. Söderberg. 140 s. Sthlm, Rabén & Sjögren 1971.
- Pinsent, John*, Grekiska myter och sagor. Övers. och granskning av Birgitta Tamm-Hallström. 160 s. Sthlm, Forum 1971.
- Prabhavananda, Swami*, Bergspredikan och Vedanta. Kristi budskap i Ramakrishnas efterföljd. Övers. av Gunnar Andersson och Inga Heikel. 106 s. Sthlm, Proprius 1970.
- Skjerpe, Olav*, Jehovas vittnen och vad de lär. Övers. av Frithiof Dahlby. 124 s. Sthlm, Verbum 1971.
- Skjerpe, Olav*, Mormonismen. Sanning eller lögn? Övers. av Frithiof Dahlby. 113 s. Sthlm, Verbum 1971.
- Sundén, Hjalmar*, Teresa från Avila och religionspsykologien. 40 s. Sthlm, Almqvist & Wiksell 1971.
- Vivekananda, Swami*, Ingivelsens ord. Sammanställning och övers. av Astrid Setterwall Ångström. 190 s. Sthlm, Proprius 1971.
- ning. Utg. av Sven Kjällerström. 346 s. Lund, H. Ohlsson 1971.
- Eine niederdeutsche Birgitta-Legende aus der Mitte des XV. Jahrhunderts*. Herausg. von Axel Mante. CLXVIII, 428 s. Sthlm, Almqvist & Wiksell 1971.
- Från reformation till enhetssträvanden*. Forskningsöversikt från Kyrkohistoriska institutionen, Uppsala 1956—1970. 76 s. Uppsala 1970.
- Gellerstam, Göran*, Från fattigvård till församlingsvård. Utvecklingslinjer inom fattigvård och diakoni i Sverige 1871—omkr. 1895. Akad. avh. Lunds univ. 306 bl. Lund 1971.
- Hellström, Jan Arvid*, Biskop och landskaps-samhälle i tidig svensk medeltid. Akad. avh. Lunds univ. 422 s. Sthlm, Nord. bokh. 1971.
- I mänsklighetens tjänst*. Örebromissionen i fyra världsdelar. 99 s. Örebro, Libris 1971.
- Johansson, Maj-Lis & Johansson, Eskil*, Asien idag. 170 s. Sthlm, Norman 1970.
- Klockars, Birgit*, Birgitta och hennes värld. 202 s. Sthlm, Almqvist & Wiksell 1971.
- Lagergren, David*, Konflikt i Kongo. Mission och stat under gummikrisen. 269 s. Sthlm, Westerberg 1971.
- Lenhammar, Harry*, Genom tusen år. Huvudlinjer i Nordens kyrkohistoria. 132 s. Uppsala, Academic press 1971.
- Lindén, Ingemar*, Biblesism, apokalyptik, utopi. Adventismens historiska utformning i USA samt dess svenska utveckling till o. 1939. Akad. avh. Uppsala univ. 494 s. Sthlm, Almqvist & Wiksell 1971.
- Lundén, Tryggve*, Nikolaus Hermansson, biskop av Linköping. En litteratur- och kyrkohistorisk studie. 143 s. Lund, Gleerup 1971.
- Murray, Robert*, L'église suédoise. Son histoire et son organisation. 116 s. Sthlm, Verbum 1970.
- Murray, Robert*, Samfundet Pro fide et christianismo under 200 år. 91 s. Sthlm, Verbum 1970.
- Nilsson, Torsten*, Missionen är död — leve missionen. 71 s. Sthlm, EFS-förl. 1971.
- Pleijel, Hilding*, Kävsjökaplänan Abr. Alméns almanackor. Småländsk kyrkosed och prästgårdstradition under gustaviansk tid. 118 s. Sthlm, Verbum 1971.
- Schieche, Emil*, 400 Jahre Deutsche St. Gertruds Gemeinde in Stockholm 1571—1971. Festschrift. 63 s. Sthlm, Tyska S:a Gertruds församl. 1971.
- Thérèse av Jesusbarnet*, Självbiografiska skrifter. 248 s. Råå, Karmelitklostret 1971.
- Werner, Arnold*, Under sju ärkebiskopars tid.

## KYRKOHISTORIA, MISSIONSKUNSKAP

- Axelsson, Sigbert*, Kulturkonfrontation i Nedre Kongo. 194 s. Uppsala, Tvåväga 1971.
- Dahlquist, Siri*, En arbetsdag i Guds rike. Några drag ur Gunnar Dahlquists liv och gärning. 74 s. Sthlm, Verbum 1971.
- Den svenska kyrkoordningen 1571 jämte studier kring tillkomst, innehåll och använd-*



- Minnen och upplevelser. 251 s. Sthlm, Verbum 1971.
- SYSTEMATISK TEOLOGI OCH RELIGIONSFILOSOFI
- Armgaard, Lars-Olle*, Antropologi. Problem i K. E. Løgstrups författarskap. Akad. avh. Lunds univ. 266 s. Lund, Gleerup 1971.
- Benktson, Benkt-Erik*, Varat och tiden. Introduktion till Martin Heidegger, Sein und Zeit. 80 s. Lund, Gleerup 1971.
- Billing, Einar*, Luthers lära om staten i dess samband med hans reformatoriska grundtankar och med tidigare läror. 2 bearb. och utvidgade uppl. Utg. av Gösta Wrede. Sthlm, Verbum 1971.
- Bonhoeffer, Dietrich*, Liv i gemenskap. Övers. av Ingemar Lindstam. 85 s. Lund, Gleerup 1971.
- Cleve, Fredric*, Reformation och filosofi i Enevald Svenonius' teologi. 109 s. Åbo, Åbo akad. 1971.
- Eklund, Stig & Lönnebo, Martin*, Tro i vår tid. 199 s. Sthlm, Verbum 1971.
- Etik och kristen tro*. Utg. av Gustaf Wingren. 305 s. Lund, Gleerup 1971.
- Giertz, Bo*, Trons ABC. En studiebok i kyrkans tro för lekmän. 140 s. Sthlm, Verbum 1971.
- Hall, Thor*, A framework for faith. Lundensian theological methodology in the thought of Ragnar Bring. 265 s. Leiden, E. J. Brill 1970.
- Hammar, Hans Börje*, Personlighet och samfund. J. A. Eklund och hans tillflöden. Akad. avh. Lunds univ. 315 s. Sthlm, Verbum 1971.
- Hardt, Tom G. A.*, Venerabilis & adorabilis eucharistia. En studie i den lutherska nattvardsläran under 1500-talet. Akad. avh. Uppsala univ. 315 s. Sthlm, Almqvist & Wiksell 1971.
- Nylund, Bo*, Teologi genom seklerna. 93 s. Uppsala, Tvåväga 1971.
- Olsson, Herbert*, Schöpfung, Vernunft und Gesetz in Luthers Theologie. 588 s. Sthlm, Almqvist & Wiksell 1971.
- Ström, Åke V. & Borgenstierna, Gert*, Kyrkans lära. Lättfattligt utlagd för ungdom. 25 omarb. uppl. 95 s. Sthlm, Verbum 1970.
- Tankar om livet efter döden*. Av Olof Pettersson, Gillis Gerleman, Birger Gerhardsson, Benkt-Erik Benktsson. 87 s. Sthlm, Verbum 1971.
- Tägt, Nils*, Vi tror på den Helige ande. 164 s. Sthlm, Gummesson 1971.
- PRAKTISK TEOLOGI, EKUMENIK
- Andra Vatikankonciliet*s dogmatiska konstitution. Om kyrkan. 2 uppl. granskad och förbättrad av Josef Gerlach. 123 s. Sthlm, Katolska bokförl. 1970.
- Arvastson, Allan*, Imitation och förnyelse. Psalmhistoriska studier. 174 s. Lund, Gleerup 1971.
- Att vara församlingsfadder*. Red. av Ottar Ottersen. 132 s. Sthlm, Verbum 1970.
- Bergstrand, Göran*, Att respektera varandra. Hur man bemöter människor med olika trosbekännelser på sjukhus. 19 s. Sthlm, Verbum 1970.
- Borgenstierna, Gert*, Kyrkan framåt. 33 s. Sthlm, Gummesson 1971.
- Broberg, Arne*, Kyrka — stat, dags att ta ställning. Inför det ekumeniska perspektivet. 91 s. Sthlm, Verbum 1970.
- Bugge, Arne*, Moskva — det tredje Rom. Den ortodoxa kyrkan i Ryssland. Övers. av E. F. Richard Cedergren. Sthlm, Verbum 1971.
- Ekström, Ragnar, Edvall, Pehr & Palmqvist, Arne*, De stora möjligheternas kyrka. 62 s. Sthlm, Verbum 1971.
- Evian* — före och efter. Red. och utg. av Kjell Ove Nilsson. 221 s. Sthlm, Verbum 1971.
- Finlandssvenskarnas religion*. Preliminär rapport från en undersökning angående inställningen till religion och samhälle i Svensk-Finland 1969. Utförd av Gunnar Grönblom m.fl. 25, 29 s. Helsingfors, Församlingsförb. 1970.
- Fostra till tro*. Kristen undervisning i ett sekulariserat samhälle, belyst med studier inom Lutherska världsförbundet. Red. av Ebbe Arvidsson. 84 s. Sthlm, Verbum 1971.
- Gustafsson, Berndt*, Svensk kyrkogeografi. Med samfundsbeskrivning. 2 omarb. uppl. 151 s. Lund, Gleerup 1971.
- Gärtner, Bertil*, Kris leder till Kristus. Herdabrev till Göteborgs stift. 106 s. Göteborg, Pro caritate 1971.
- Hedman, Frida*, Psykologi och själavård i Amerika. Särtryck ur Teologisk tidskrift, s. 226—249. Åbo, inst. 1971.
- Härdelin, Alf*, Liturgi idag — tecken och stötesten. 84 s. Sthlm, Katolska bokförl. 1970.
- Insen, Arne*, Fruktad frihet. Tillbakablickar, klipp och kommentarer. 246 s. Sthlm, MR:s bokförl. 1970.
- Johansson, Gunnar*, Varandra till tjänst. Besökstjänstkurs för församlingsmedhjälpare. 33 s. Sthlm, Verbum, 1971.

- Kilpeläinen, Irja*, Att lyssna och att hjälpa. Handbok i själavård. Övers. av Erik Ewalds, Agneta Ström. 206 s. Sthlm, Verbum 1971.
- Kyrkan kostar*. En ekonomisk studie av svenska kyrkans församlingar 1969. SOU 1971: 29. 99 s. Sthlm, Allmänna förl. 1971.
- Kyrkan och förskoleåldern*. Under red. av Christina Ekstrand. 131 s. Sthlm, Verbum 1971.
- Kyrkokunskap*. Bekännelse, struktur, gudstjänst. Utg. av Carl-Gustaf Andrén. 334 s. Lund, Gleerup 1971.
- Lyttkens, Carl Henrik*, Barnen och nattvarden. 95 s. Sthlm, Verbum 1971.
- Martling, Carl-Henrik*, Diakon, veniat, assistentpräst. Till frågan om den kyrkliga lekmanaförkunnelsen förr och nu. 248 s. Lund, Gleerup 1971.
- Nicklasson, Gösta*, Missionsförbundet och ekumeniken. Sthlm, Gummesson 1971.
- Nilsson, Per-Olof & Wallin, Göte*, Hur styrs församlingen? En studiebok om de kyrkliga kommunernas verksamhet. 128 s. Sthlm, Verbum 1971.
- Redin, Jan*, Kyrklig förnyelse. Hur gick det sedan? 47 s. Uppsala, Pro Veritate 1971.
- Samtal om samverkan*. Svenska kyrkan — Svenska missionsförbundet. Red. av Gösta Hedberg. 88 s. Sthlm, Gummesson 1971.
- Sjögren, Per-Olof*, Som ett träd. En studiebok om själavård. 111 s. Sthlm, Verbum 1971.
- Spinell, Sigvard*, Vägen vidare. Uppgifter och möjligheter i prästmötesperspektiv. 195 s. Sthlm, Verbum 1971.
- Sundstedt, Arthur*, Pingstväckelsen och dess vidare utveckling. 283 s. Sthlm, Norman 1971.
- Wadensjö, Bengt*, Toward a world Lutheran communion. Developments in Lutheran cooperation up to 1929. Akad. avh. Uppsala univ. 371 s. Sthlm, Verbum 1971.
- Werner, Mårten*, Fältprästens berättelser. 82 s. Sthlm, EFS-förl. 1971.
- Widgren, Fritiof*, Kyrkvården genom tiderna. 83 s. Sthlm, Verbum 1970.
- Wingren, Gustaf*, Fram mot en enad kyrka. Variationer över Matt. 28: 18—20. 31 s. Sthlm, Gummesson 1971.
- ALLMÄNT, AKTUELL DEBATT
- Bergmark, Ingemar*, Människa och miljö. Tankar kring Guds omsorg och människans ansvar. 15 s. Göteborg, Pro Veritate 1971.
- Bonnevier, Jan*, Bröd och frälsning. 225 s. Sthlm, Verbum 1971.
- Camara, Helder*, Kapplöpning med tiden. Övers. av Ann-Marie Thunberg. 118 s. Sthlm, Gummesson 1970.
- Ekman, Nils Gösta*, Experiment med Gud. Oxfordgrupprörelsen. 81 s. Sthlm, Gummesson 1971.
- Götegård, Bengt & Henningsson, Lars-Åke*, Apparaten kyrkan. Intervjuer med några av dess makthavare. 289 s. Sthlm, Gummesson 1971.
- Kallelse*, studium, gärning. Till Svenska missionsförbundets teologiska seminariums 100-årsjubileum. Red. av Harry Lindström. 243 s. Sthlm, Gummesson 1971.
- Krook, Caroline, Lyckhage, Christa & Lyckhage, Knut*, Stängda dörrar. Om medmänsklighet och kriminalvård. 160 s. Sthlm, Verbum 1971.
- Mossberg, Kurt*, Andedöpt? Vad säger bibeln? 39 s. Sthlm, EFS-förl. 1971.
- Människan i fritiden*. Red. av Stig Lundén. 77 s. Sthlm, Verbum 1971.
- Rättvisa och fred*. En ekumenisk rapport. Övers. o red. av Anne-Marie Thunberg. Rapport från SODEPAX' överläggningar 1970 i Baden bei Wien. 86 s. Sthlm, Gummesson 1971.
- Sundström, Erland*, Den karimatiska vägen. 157 s. Sthlm, Gummesson 1971.
- Sundström, Erland & Lindgren, Åke*, Idérörelser i USA. Kyrkoliv — nykterhet. Två rapporter i framtidsst. 76 s. Sthlm, Informationstjänst 1971.
- Thunberg, Anne-Marie*, Den olösta konflikten. En etisk analys av abortutredningen. 41 s. Sthlm, Gummesson 1971.
- Tänk om*. Om moralisk upprustning. Red. av Gerd Jonzon. 48 s. Sthlm, Idé och kultur 1971.

## Praktarkurs — i två år?

Varje förslag som idag försöker reformera de teologiska studierna vid våra universitet förändrar samtidigt också helhetsbilden av vad teologi är. Det kommer att bestämma den teologiska forskningens inriktning och föremål i våra fakulteter. Samtidigt kommer det att påverka vad religionskunskapslärarna skall undervisa om i våra skolor. Slutligen kommer en studiereform att kraftigt medverka till en reform av kyrkans verksamhet och framtid. Följande bidrag är en del av den ekumeniska dialog om reformer av de teologiska studierna som vi också i detta sammanhang inte kan undvara.

Deltagarantalet på praktarkursen i Lund hösten 1972 är ovanligt stort. Det kan bl.a. bero på att praktarkursen i framtiden ev. kommer att sträcka sig över ett helt år. Reaktionen är alltså förståelig. Den som — liksom jag — har en 2 1/2-årig praktarkurs bakom sig, kommer likväl ihåg en så utsträckt lärotid med glädje. Vinsten med den överstiger vida nackdelarna av ekonomisk osäkerhet och den fullständiga omställningen från universitetet till en helt ny miljö.

Den som i Västtyskland har beslutat sig för prästämbetet avslutar sina universitetsstudier inför en kommission, sammansatt av stifts- och universitetsteologer. I tre dagar examineras han muntligt och skriftligt i alla ämnen. Dessförinnan har kandidaten att lämna in en trebetys-upsats över tilldelat ämne, en predikan med exeges och meditation och ett lektionsutkast för en undervisningstimme.

Efter denna "första" teol.kand.examen ("pro venia legendi") fortsätter kandidaten (som nu kallas "Vikar") med en avlönad, 2—2 1/2 år

lång praktisk prästutbildning i sitt stift. Universitetet har inte längre något inflytande på denna utbildnings former och mål. Efter de två åren upprepas den första examen — med de praktisk-teologiska ämnena tillagda. Och först i anslutning till denna "andra" teol.kand.examen ("pro ministerio") prästviges kandidaten. Men då kan han också genast överta ledningen av en församling, bli ordförande i kyrkorådet, etc.

Fram till 1969 delades praktiktiden i ett års "teori" vid prästseminariet och ett års "praktik" under uppsikt av en församlingspräst i en av stiftets församlingar. Ett halvt år reserverades för examensarbete och olika praktiktjänstgöringar — sex veckors industripraktik, åtta veckors skolpraktik och fyra veckors socialpraktik vid olika kommunala sociala instanser (polis, barnavårdsnämnd, nykterhets- och narkomanvård, ungdoms- och äktenskapsrådgivningscentral, m.m.).

Under de tre senaste åren — jag talar nu bara om mitt eget stift (die Braunschweigische Evangelisch-Lutherische Landeskirche), men allt det följande gäller "cum grano salis" också för alla andra stift ("Landeskirchen") — har man gjort försöket att dela upp denna praktarkurs på ett nytt sätt. Kandidaten skulle ha möjlighet att i *en församling* samla de erfarenheter, som var viktiga för hans kommande tjänst. Därför stationerades han under hela utbildningstiden i en församling och kallades varje gång bara för kort tid till prästseminariet. Här hade han tillfälle att sortera och kritiskt värdera de gjorda erfarenheterna. Bara under sommarmånaderna, när församlingsarbetet löpte mer eller mindre av sig själv, lade man in en sammanhängande, över flera veckor utsträckt studievistelse på prästseminariet.

Härvid visade sig följande svårigheter: För det första var det inte möjligt att anpassa seminarieundervisningens rytm till församlingsarbetets tidsplan på ett sådant sätt, att alla kan-

under olika faser av sin utbildning hade skiftande inställningar till den och därför reagerade helt olika på de olika utbildningserbjudandena.

*Den andra svårigheten* låg däri att — precis som förr — en djup klyfta uppstod mellan förmedlandet av kunskaper och deras användning. Men just detta hade man velat undvika genom utplaceringen av kandidaterna. Så tjänade vistelserna i prästseminariet — som hittills — till att inhämta kunskaper, medan arbetet i församlingen bara skulle visa hur kandidaten förstod att använda det han där hade inhämtat. Teori och praktik gled isär. Under de ändå korta studiedagarna kom dessutom inte de kunskaper i de praktisk-teologiska ämnena seminariet skulle ge till sin rätt. Förståeligt nog ville kandidaterna i första hand se de problem behandlade, som hade mött dem i deras egna församlingar; likväl hänförde sig dessa problem ofta bara mycket indirekt till seminariet mera abstrakta lärostoff.

*Den tredje svårigheten* låg i den bristfälliga koordineringen mellan seminariet och handledarna. Det kom inte till stånd planering av sådant, som var obligatoriskt och kunde utföras samtidigt av alla kandidaterna. För handledarna gällde det användandet av kunskaper, didater regelbundet och samtidigt kunde delta i den. Dessutom visade det sig att kandidaterna inte att förmedla sådana. Men just därtill skulle ju den församling, där kandidaten arbetade under uppsikt av handledaren, bidra på ett avgörande sätt.

I det följande beskrives den preliminära ordning, som nu håller på att prövas och vari man sökt avhjälpa ovannämnda brister. Även om den endast är provisorisk, kan den vara av ett visst intresse, särskilt med tanke på den nyordning av den praktisk-teologiska utbildningen, som är aktuell även i Sverige.

### *Utbildningsmål under första året*

Här lär sig kandidaten först att iaktta, fasthålla och kritiskt interpretera församlingens livsformer. Han lär sig att se den teologiska dimensionen i sina iakttagelser, att uttrycka dem riktigt och att infoga dem i sina arbetsuppgifter på ett sådant sätt, att denna dimension ej förlorar sin relation till församlingens verklighet. Dessutom utbildas han i att behärska alla de uppgifter, som väntar i utövandet av tjänsten som församlingspräst. Dit hör t.ex. att han kan förklara innebörden och den historiska härkomsten av förrättningar och att han kan för-

bereda dem självständigt. Samtidigt kommer han att lära sig att begrunda och uttrycka sitt eget ställningstagande till alla dessa uppgifter. Dessa mål vill man nå på *tre vägar*:

*Först erbjuder man kandidaten ett "instrumentarium" av metoder*, som skall underlätta för honom att iaktta, bearbeta och utvärdera uppgifter inom hans framtida arbetsområde. Detta "instrumentarium" får visserligen inte övervärderas; det skall vara kandidaten till hjälp i hans umgänge med material och problem, med enskilda personer och grupper. Hit hör:

1. Tolv, över hela höstterminen fördelade studiedagar vid Pädagogische Hochschule i Hildesheim. Här lär sig kandidaten att analysera egna och andras arbetsförlopp och att på motsvarande sätt fördela användning och insats av medel och personer vid planeringen av bestämda församlingsaktiviteter. Kursen tjänar alltså till att systematiskt inöva arbetstekniska grundinsikter, vilka är av nytta vid planeringen och genomförandet av de olika arbetena i församlingen.

2. En två-veckors kurs i CPT (Clinical Pastoral Training) i prästseminariet. Här får kandidaten hjälp att se och behandla själavårdsproblem, som möter honom i arbetet. Samtidigt kan kandidaternas gruppbildningsprocess stärkas och styras; det har visat sig att det under de 2 1/2 årens praktartid uppstår en stark och varaktig samhörighetskänsla mellan kandidaterna, som är av stor betydelse för det senare arbetet och samarbetet i stiftets kyrkliga arbete.

3. En en-veckas kurs i samtalsledning. Kursen tjänar förmågan att samtala och till att förbättra umgänget med människor och problem. Därutöver ger den anledning att kritiskt granska kandidatens eget sätt att umgås med människor.

4. Tio veckors praktik i olika skolor (upprepas under andra året). Här lär kandidaten känna skolan som en avgörande faktor för förståelsen av den sociala och kulturella bakgrunden hos sina konfirmander. Han meddelar själv undervisning — i det han själv är utbildad i — och har möjlighet att utveckla sina metodiska och didaktiska färdigheter och låta dem utsättas för en sakkunnig granskning.

*Den andra vägen är att med handledarens hjälp lära känna det prästerliga arbetsfältet.* I praktikutbildningen kommer också i framtiden principen att bibehållas, att man lär känna det prästerliga arbetsfältet i själva lokalförsamlingen. Därigenom blir handledarens per-

son av största betydelse, vare sig han nu är kyrkoherde på platsen eller grannpräst med handledarfunktion. Han har att sörja för att kandidatens föreställningar om kyrklig verksamhet inte förlorar sambandet med församlingens verklighet. Men han måste samtidigt ge akt på att kandidatens särskilda anlag och intressen främjas på ett lämpligt sätt och utnyttjas med sikte på församlingsarbetet. Vilken roll spelar alltså handledaren i kandidatens praktiska utbildning? Här ett par exempel — de måste specificeras från fall till fall. Kandidaten

- deltar i handledarens predikoarbete och undervisning (genomgång före och efter); samtidigt får han hjälp med sin egen predikan, framför allt i form av efterhandsbedömning.
- deltar i handledarens hembesök och berättar hur hans egna besök har förlupit.
- tas in i planeringen och förberedelsen av handledarens församlingsarbete. Han får reda på något om förutsättningarna för olika konceptioner och informeras om deras konsekvenser. Samtidigt utvecklar han — med handledaren — egna projekt.
- deltar i handledarens förrättningar; utförliga samtal gör honom förtrogen med deras innebörd och gestaltning och underlättar inövandet och det egna utförandet av förrättningar.
- deltar dessutom i företag av ekumenisk art på nivån över den enskilda församlingen — t.ex. i ett landsbygdskontrakt eller i en samfällighet av flera stadsförsamlingar; men deltar också i samarbete med statliga eller kommunala institutioner och korporationer.
- införes i uppläggandet av en budget och andra organisatoriska och förvaltningstekniska arbeten. Samtidigt lär han sig att utarbeta ett bedömningsschema för att snabbare kunna få grepp om en församlings situation.

*Den tredje vägen går över formulerandet av den egna ståndpunkten.* Härvid bör man främst ta hänsyn till följande svårigheter: Den långa vistelsen vid universitetet och det där nödvändiga teoretiska umgänget med verkligheten har till följd en viss brist på praktisk erfarenhet hos kandidaten. Det är svårt för honom att förstå vad de under studierna inhämtade kunskaperna betyder för den kyrkliga vardagen. Dessutom ställer sig kandidaten nu frågan, om de grunder som en gång förde honom till teologistudiet fortfarande är giltiga inför denna kyrkliga

verklighet. I det läget kan han få hjälp genom erbjudandet om ytterligare information och genom impulser till att göra upp med andra positioner. Kandidaten måste alltså gång på gång konfronteras med andra idéer om församlingsarbete och med de teologiska grundinsikter som bär dem. Vid mottagandet och bemästrandet av sådan information behöver han hjälp och handledning — därvid fungerar prästseminariet som samtals- och kontaktpas. Här utvecklas lösningsmöjligheter för aktuella problem i lokalförsamlingen och i hela kyrkan; men här sker också mötet mellan kandidaten och de talrika stiftsorganisationer, som sörjer för aktiveringen och koordineringen av de olika arbetsformerna på stiftsplanet. På detta sätt får han en bred, ämnesuppdelad information om vad som sker på alla områden av det kyrkliga arbetet, från barn- och ungdomsarbete till pensionsverksamhet. Och först då, efter framställning och jämförelse av de olika ansatserna och ståndpunkterna, kan man av kandidaten förvänta en förstärkt reflexion över den egna positionen och en integration i det kyrkliga arbetet som helhet.

### *Utbildningsmål under andra året*

Den praktisk-teologiska utbildningens andra år tjänar framför allt till att pröva och främja de under tiden inhämtade färdigheterna. Starkare än hittills krävs nu av kandidaten ett eget, ansvarigt handlande, dvs. att man t.ex. ger honom ett bestämt, tidsmässigt och tematiskt begränsat arbetsuppdrag, som han har att utföra självständigt. Vid fastställandet av uppgiften skall man självfallet orientera sig efter kandidatens färdigheter och intressen.

Dessutom granskar kandidaten före den andra examen, som fordrar ca ett halvårs förberedelse, sin under tiden intagna ståndpunkt med avseende på huruvida den är teologiskt och praktiskt hållbar och genomförbar. Den andra examen är speciellt upplagd för att underlätta kandidatens redovisning av vunna insikter och kunskaper och hjälpa honom att uttala dem.

Slutligen växer kandidaten under tidens lopp alltmer in i en församlingsprästs uppgifter. Nu kommer det att visa sig, huruvida han har lärt sig att handskas sakriktigt med församlingslivets historiskt framvuxna former, och huruvida han också, i samarbete med andra, kan upptäcka och förklara andra och nya gestaltningar av församlingens liv.

*Utbildningsvägarna under andra året tjänar uteslutande utprovet av det under första*

året vunna "instrumentariet" av metoder. Dit hör

1. *Grupper för genomgång av modellfall* ("Fallbesprechungsgruppen"). Det är kretsar av präster, kyrkliga medarbetare och lekmän, som eventuellt består också utöver utbildningstiden. Här diskuteras föreställningar om den prästerliga tjänsten och dess möjligheter i omedelbar kontakt med kyrklig praxis, genom att man tar upp enskilda, konkreta modellfall.

2. *Socialpraktiken*: en fyra veckors arbetsvistelse på kommunala eller statliga byråer (kriminalvård, socialvård, nykterhets- och narkomanvård, äktenskapsrådgivning, m.m.).

3. *Kortare arbets- och studievistelser hos de s.k. "kyrkliga verken"*, dvs. stiftets centrala institutioner för diakonalt arbete, ungdomsarbete, utbildningsfrågor, sociala frågor, arbete bland män och bland kvinnor, — alltså de i stiftets arbete funktionalt inordnade kyrkliga tjänsterna inom diakonins och den offentliga verksamhetens område. Dessa informationer är likaså tänkta konfrontationer med hela det kyrkliga arbetets omfattande fält. De erbjuder kandidaten på ett instruktivt sätt en mängd andra lösningsförsök och utprovade arbetsformer, vilka å ena sidan uppfordrar till att ständigt på nytt ompröva den egna ståndpunkten, men som å andra sidan också klargör sammanhanget mellan det egna arbetet och hela kyrkan, och på detta sätt vill vara stimulans, stöd och hjälp.

Det andra utbildningsåret avslutas med en konferens, på vilken seminariet och dess medarbetare, kandidaterna och handledarna gemensamt försöker fastställa vilka vägar som man nu kunde hålla fast vid och vilka vägar som uppenbarligen förde in i återvändsgränder; vilka mål man fick syn på och vilka överväganden som är av vikt för fortsättningen av den teologiska utbildningen efter den andra examen. Därmed slutar en etapp i prästens ständiga teologiska och praktiska vidareutbildning, vars tjusning och betydelse just trots och på grund av sin tidsmässiga längd inte skall förbises. Den kan verkligen inte förberedas nog grundligt.

Dessa reformplaner har nu hunnit prövas under en termin och har sedan ingående diskuterats vid en under sommaren 1972 anordnad utbildningskonferens, sammansatt av seminarieleddare, handledare och kandidater. Syftet med denna konferens var dels att granska de uppnådda resultaten, dels att föreslå förbättringar för framtiden.

*Hans Christoph Deppe*

## Ett teologiskt forskningsprojekt

Projekt- och beställningsforskning är något som omhuldas starkt i dagens universitetspolitik. Mot det traditionella mönstret, där den enskilde forskaren ensam svarar för självvalda uppgifter, ställs övergripande ämnen, formulerade av statliga myndigheter med sikte på lagarbete. Dessa ämnen väljs gärna inom nutidssektorn; en av avsikterna med den förda politiken är uppenbarligen att göra forskningen mera "sambällstillvänd". Arbetsuppgifter av detta slag är tidsbegränsade. Personal tillsätts, resurser beräknas och delundersökningar planeras i princip på samma sätt som sker inom administrativt eller industriellt projektarbete. Men man räknar också gärna med spridningseffekter utöver de beviljade resursernas ram. Avhandlingar och uppsatser vid de berörda institutionerna skall i möjligaste mån knytas till lagarbetet.

Denna politik har gjort sitt intåg också på teologins område. Riksbankens jubileumsfond står för ett stort projekt om livsåskådningar, förlagt till Uppsala. Statens humanistiska forskningsråd startade 1970 ett annat projekt, som här skall presenteras. Ämnesrubriken är "De religiösa uttrycksmedlen i det nutida samhället". Det är en mycket vid formulering, som kan tolkas till att omfatta praktiskt taget hela det religiösa nutidsläget. Arbetet är också tänkt att vara starkt tvärvetenskapligt; uttrycksmedel för religionen kan man ju finna både på det individualpsykologiska och det sociologiska planet, likaväl som inom alla de konstarter, som de olika humanistiska ämnena studerar. Detta är naturligtvis en svårighet, och projektets lokalisering till de båda teologiska fakulteterna sammantagna gör inte saker enklare. De många små avdelningarna kan lätt göra större projekt hemlösa: en liten institution förmår inte bära upp dem, men det är också svårt att etablera samarbete över ett fält, som kan föra tankarna till Tyskland före Bismarck.

Dessa förutsättningar har tvingat fram ett arbete med metodfrågor och teoretiska utgångspunkter, som blivit långvarigare än det annars skulle behövt bli. Projektet har helt enkelt gjort en uppgift akut, som i och för sig länge varit kännbar: att formulera arbetsmål och metoder, om vilka så många teologer som möjligt kan enas, och som därtill helst skall ge dem en klar och acceptabel position i förhållande till humanistiska grannvetenskaper. De uppenbara svårigheterna med denna uppgift har kanske gett näring åt en viss avvaktan-

de skepsis mot projektet från institutioner och enskilda. I dagens läge har emellertid linjerna klarnat. De teoretiska grundfrågorna kan klart anges, och en rad undersökningar är i gång, som på olika sätt söker tillämpa det teoretiska förarbetet. Därmed minskar nu inte behovet av ännu fler forskare, som i sina examensarbeten kan fylla ut vita fläckar inom det stora forskningsområdet. Under projektets återstående tid finns fortfarande utrymme för kandidatuppsatser, men också påbörjade doktorsavhandlingar kan hinna tillföra projektet delresultat och kanske samtidigt hämta inspiration av dess övergripande problemställningar. Sådana lösare samarbetsformer, där avhandlingarna slutförs individuellt efter projekttidens slut, strider ju på intet sätt mot tankegångarna om lagarbetets välsignelse.

Dessa rader, liksom tidigare redogörelser för projektet i andra sammanhang, vill naturligtvis väcka intresse för samarbete kring dess övergripande frågeställningar. Det syftet nås kanske enklast genom en kort sammanfattning av just dessa problemställningar.

Den enklaste av dem kan kallas den samtids-historiska. Frågan om de religiösa uttrycksmedlens roll i det nutida samhället blir då liktydig med denna: hur skall dagens religiösa situation beskrivas och förstås? Vilka faktorer är väsentliga i den rådande krisen, och vilka historiska utvecklingslinjer har lett fram till den? Uppgiften blir att fånga, hur 60-talets oväntade våg av nya ideologier kommit att avlösa 50-talets kalla religionskrig, som väl i sin tur måste ses mot bakgrunden av 40-talets blågula statskyrkorenäsans. Den institutionella religionens tillbakagång måste bli ett huvudtema i denna utveckling, men också dess förmåga att vitaliseras genom konflikt och dialog med livsåskådningarna i det nya, pluralistiska läget. Marxismen och psykoanalysen måste beaktas som två huvudströmningar, i förening med internationella mystiska rörelser. En uppgift är att se vilka nya kristendomsformer som uppkommer i konfrontationen med dem, en annan att undersöka i vad mån deras kristendomskritik har empiriskt underlag.

Inom projektet har förutsättningar för sådana studier skapats genom analys av religionsbegreppets komponenter och genom ett undersökningsinstrument, där vi sökt sammanställa de temata, varigenom intressanta förändringar, likheter och olikheter kan registreras. En materialsamling av predikningar bildar hörnstenen i det empiriska arbetet: här finns ju den institutionella religionens mest artikulerade ut-

trycksform. Olika delundersökningar tar fram dess politiska och socialpsykologiska aspekter, dess semantiska funktioner och dess aktuella bruk av centrala religiösa temata som "frälsning". Andra undersökningar vidgar materialunderlaget genom att studera motsvarande frågeställningar i psalmer, visor, konstverk och religiöst-politiskt agitationsmaterial. Det finns fortfarande utrymme för mer materialsamlade på dessa och angränsande områden. En viktig undersökning, som ännu saknas, är en genomgång av pressens kultursidor under efterkrigstiden. Den skulle ge en bred samtidshistorisk bakgrund, mot vilken punktanalyserna av samfundsmaterial kan framträda med betydligt ökad skärpa.

Till denna frågeställning hör också uppgiften att belysa den nya religiösa pluralismen och dess uttrycksformer. En förnämlig studie i de främmande religionerna i Sverige ger här en utgångspunkt, och möjligen tillkommer ett arbete om invandrarkyrkorna. Därmed skulle en tydlig linje vara dragen över konfessionsgränserna (inom samfundsmaterialet är traditionell kyrklighet och frikyrklighet redan representerad). Den invecklade värld, som fått en så utomordentlig kartläggning i Ståhl-Perssons bok om de nutida sekterna, erbjuder självfallet stora möjligheter för den som vill vidga materialsamlandet.

Men till den deskriptiva uppgiften måste också läggas en analytisk eller kulturfilosofisk. En samtidshistorisk specialfråga leder över dit: i vad mån måste samfundskulturen uppfattas som en isolerad subkultur, med markant avstånd till samtidsutvecklingen? Den psykologiska analysen av predikan kan säga mycket om detta, och likaså jämförelser mellan samfundsprodukter av konstnärligt slag med deras profana motsvarigheter. Ett par undersökningar ger frågan en speciell färg. Den ena gäller dopet som religiöst uttrycksmedel: är det en levande symbol inom en verklig folkreligiositet, ordlös men djupt känd? Eller är det bara ytterligare ett exempel på samfundskulturens alienation, där prästen menar och önskar ett, men deltagarna något helt annat eller kanske ingenting alls? Den andra undersökningen sysslar med kyrkorummet, som också kan tolkas som en väsentlig utpost för en ordlös känsla av det heliga. Finns verkligen den känslan i större utsträckning, och varav är den i så fall sammansatt? Hur bryts den mot dagens tendens att avsakralisera kyrkorummet?

Om dessa undersökningar i sin uppläggning har en viss kritisk udd mot den institutionella

religionen och i sin mån strävar efter att avslöja dess krisläge, så hindrar inte detta att det empiriska resultatet kan tänkas ge svar i motsatt riktning. Försöken att fånga dagens uttrycksformer, de nya stildragen i religiöst drama, måleri, vissjungande osv. leder till samma öppna frågeställning. Bevittnar vi en verklig religiös renässans, eller måste man konstatera, att samfundens krissymtom låter sig avläsas också här?

Sådana frågor mynnar ut i andra, ännu mer fundamentala. Finns något, som kan kallas äkta uttryck för det heliga, eller för genuin religiös upplevelse? Hur återfinner man i så

fall detta i dagens flod av mer eller mindre konstnärliga produkter? Vad är över huvud taget religionens kärna? Kan den urskiljas under alla lager av tillfälliga systemsbyggen, av illusioner, av tvetydiga samfundsstrukturer? Kan dagens kris ges en meningsfull tolkning, som tillåter gissningar om framtidsutvecklingen? Ett projekt som vårt kan ju inte svara på sådana frågor. Men det kan tillföra dem nytt material. Det bör också rimligen ge rum för klagörande eftertanke kring dem.

*Per Block*

UNIVERSITETSBIBLIOTEKET

23 JAN. 1973  
LUND

## RÄTTELSE

I föregående nummer (s. 123, högerspalten) bortföll en rad vid ombrytningen (efter rad 22). Avsnittets sista mening skall i fullständigt skick lyda: Efter samlingen i Jabne fortsatte de tannaitiska lärarna — och bland dem speciellt R. Akiba och dennes lärjungar — ordnandet av de muntliga lagarna.