

# VÄRDERINGAR I VETENSKAPEN

Frågan om värderingarnas roll i vetenskapen har under sista tiden diskuterats livligare än förut. Man talar ibland om en värderingsfri vetenskap och menar därmed, att den objektiva deskription av verkligheten, som är vetenskapens syfte, inte får bestämmas av eller sammanblandas med forskarens egna — om än aldrig så välgrundade — värderingar. I den senaste debatten har emellertid ej sällan det argumentet anförts, att eftersom ingen kan helt frigöra sig från värderingar, är en rent objektiv vetenskap en utopi. Det är därför rimligare att man i vetenskapen från början redovisar sina värderingar och utifrån dessa etablerar en styrd och efter bestämda praktiska syften inriktad vetenskap. I regel stannar man vid att samhälleliga värderingar — snarare än forskarens privata — bör vara vägledande. Från dessa premisser är steget inte långt till att tala om en politiskt bestämd vetenskap.

I detta läge tycks det angeläget att på nytt ta upp frågan, vilken plats värderingarna intar eller bör inta i den teologiska vetenskapen. Detta är det gemensamma temat för de artiklar som ingår i detta häfte av STK. De fyra bidragen från företrädare för olika discipliner inom teologin besvarar frågan på mer än ett plan. Dels tar man upp frågan i vad mån värderingarna hos forskaren själv är en felkälla eller en nödvändig förutsättning inom forskningen, dels visar man på de värderingar eller värderingskomplex, som föreligger inom materialet självt och därför — inte minst i teologins sammanhang — måste bli en viktig del av forskningens objekt.

Carl-Martin Edsman belyser dessa frågor för religionshistoriens del. Med exempel framför allt från dialogen mellan muslimer och kristna och islamforskningen visar han, att det värderande elementet i religionen, främst själva trosengagementet kommit att spela en viktigare roll än tidigare i religionshistorikernas beskrivning av de olika religionerna.

Att värderingarna som objekt eller som referensram för forskningen icke fått sin tillbörliga plats i vetenskapen exemplifierar Harald Riesenfeld på ett centralt område i den nytestamentliga exegetiken: man har inte räknat med att en tolkning av evangelierna också måste kunna ge en plausibel förklaring till de enastående verkningar på det andliga livets område, som Jesu framträdande bevisligen medförde. "Exegetiska teorier måste i själva verket prövas utifrån en realistisk syn på det fungerande kristna livssammanhang vari traditionerna och texterna från första början har haft sin plats."

Frågan om tolkning eller värdering blir kanske mest brännande i den egentliga historiska teologin. Lars Österlin ger i sitt bidrag en analys av vad olika värderingar hos forskaren själv betytt i den tidigare kyrkohistoriska forskningen. Om en helt "värderingsfri" vetenskap även här är en omöjlighet, hindrar detta dock icke, att principen om vetenskapens objektivitet behåller sin giltighet, och att den grundläggande skillnaden mellan en så långt som möjligt objektiv tolkning av fakta och en värdering är en given förutsättning. I artikeln belyses också, vilka allmänna värderingar som i våra dagar hotar att snedvrída bilden av historien.

I sitt bidrag om värderingarna i den systematiska teologin vänder sig Gustaf Wingren från frågan om en värderingsfri vetenskap eller ej till frågan om de religiösa värderingarnas karaktär. Han kommer också in på frågan om det finns värderingar, som är så allmänna, att de kan sägas utgöra en för alla gemensam värdebas. Här föreligger i så fall en viktig förutsättning för den kristna antropologin.

I den omfattning det begränsade utrymmet medger är redaktionen beredd att bereda plats för korta och rakt på sak gående debattinlägg med anknytning till detta häftes tema.

# Värderingar inom den allmänna religionshistorien

AV CARL-MARTIN EDSMAN

Eftersom samtiden har ett större sinne för den subjektiva faktorn än en tidigare generation, kanske svaret på den förelagda uppgiften delvis kan ges i form av en personlig tillbakablick. För den humanistiskt präglade historiesyn, som även 1930-talets teologer fostrades i, hade vetenskapen sitt berättigande i sig själv. Det fanns ingen uppgift, som inte var legitim, om den utfördes med strikt iakttagande av gällande vetenskapliga lagar. För exegeter och religionshistoriker var dessa närmast hämtade från den språkliga textkritiken. Det gällde att kunna bemästra det grundspråk, som kom ifråga, att under kritisk sovring få fram bästa möjliga språkliga underlag och att under hänsynstagande till sammanhanget och alla tidshistoriska omständigheter tolka texten rätt. Ett sådant dokument förutsattes naturligtvis också innehålla värderingar eller en tendens, beroende på såväl författaren som den tänkta läsarens person och situation samt den därav beroende avsikten med aktstycket ifråga. En tankeställare var det visserligen, att det vetenskapshistoriskt kunde föreligga en rad skilda och delvis varandra motsägande tolkningar. Men det berodde på äldre forskares tidshistoriska bundenhet vid då gängse teologiska eller filosofiska allmänuppfattning. Man tvivlade icke på att den väl skolade historikern skulle kunna skala bort dessa döljande höljen och plocka fram den historiska sanningskärnan. En ärlig och kunnig forskares egen oväld sattes egentligen icke ifråga. Motsägande meningar hos historiker i nuet kunde också upplösas eller avlägsnas på ungefär samma sätt: felläsningar, bristande hänsyn till kontexten och viktiga historiska fakta,

tendens, skolbundenhet, generationsmotsättningar, etc.

En exegetisk bjässe med denna grundsyn var bl.a. A. Jülicher, "en betydande företrädare för historisk-kritisk vetenskap, en rakyggad demokrat och en karaktärsfast förespråkare för den akademiska självstyrelsen", som det heter i hans eftermäle i *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 3. Aufl. Hans inledning i N.T. upplevde från 1894 till 1931 sju ständigt bearbetade och utökade upplagor. Den bidrog väl jämte andra likvärdiga arbeten över hela det teologiska fältet, vilka fick en lång efterverkan, till att RUMO inte kunde finna någon inspiration i dagens vetenskapliga Tyskland utan måste gå till dagsländebetonade amerikanska pop-varianter av europeisk forskningstradition. Då jag slår i det väl streckade exemplar på drygt 600 sidor, som en teol. stud. fick läsa för Anton Fridrichsen under 1930-talets förra hälft, står det redan i innehållsförteckningen under Prolegomena, § 1, mom. 2: "Methode: die historisch-kritische ohne jede dogmatische Tendenz". Temat utförs närmare i den löpande texten på det sättet, att varje tendentiöst bisyfte betecknas som uteslutet. Intresset för N.T. självt måste helt få dominera, oavsett vad en aldrig så "ofelbar kyrka har velat göra av detta. Det är klart, att en generation, som har fått studera på detta sätt, ansett det meningslöst att besvara Hedenius' angrepp på teologien för ovetenskaplighet. Men allmänheten har inte läst Jülicher.

Till samma typ av massivt historiskt-kritiska handböcker hörde Heussis kompendium i kyrkohistoria, Tiele-Söderbloms i religionshistoria och på högre nivå Chantepie de la

Saussaye. *Lehrbuch der Religionsgeschichte* I—II, 4. Aufl. 1925. De flesta avsnitten i den sistnämnda, skrivna av de dåtida specialisterna, står sig utmärkt bra ännu i dag, och jag har själv haft anledning att grundligt läsa om K. Florenz omfattande, både historiskt och språkligt instruktiva översikt av Japans religioner. För 40 år låg detta område så avlägset borta i både den fysiska och religionshistoriska geografien, att man fick hoppa över det! Kapitlet om islam hör också till de alljämt levande. Det är skrivet av C. Snouck Hurgronje, som i motsats till ett flertal av dåtidens vetenskapsmän hade grundlig personkontakt med företrädarna för den religion han tecknade.

Samme holländske forskare, till konfessionen kalvinist, har nu behandlats i en diger undersökning tillsammans med den ungerske mosaiske trosbekännaren I. Goldziher, den tyske evangelisk-lutherske C. H. Becker, den amerikanske presbyterianen D. B. Macdonald och den franske katoliken L. Massignon. Titeln på detta arbete av J.-J. Waardenburg, vilket under 1960-talet tryckts i hela tre upplagor, anger vad det rör sig om: *L'Islam dans le miroir de l'Occident. Comment quelques orientalistes occidentaux se sont penchés sur l'Islam et se sont formé une image de cette religion*. Frågeställningen är typisk för den inom alla vetenskapsområden förändrade situationen. Forskarens person och egna värderingar har kommit med i bilden. I stället för att förutsätta en självklar objektivitet hos historiskt-kritiskt skolade vetenskapsmän, efterlyser man nu en deklaration av deras personliga värdeprenisser. Då forskarnas pennor redan är nedlagda, blir det såsom för Waardenburg en vetenskapshistorisk eller snarare vetenskapssociologisk uppgift att undersöka en forskares sociala och personliga betingelser.

Innebär då detta, att också religionshistorien relativiseras och reduceras till en serie subjektiva tolkningar av ett mer eller mindre oåtkomligt faktiskt skeende? Lyckligtvis är det icke så illa. Man har visserligen i samband med krigiska konflikter och teologiska dispyter mellan kristendomen och islam på ömse håll skaffat sig en vrångbild av den

andra religionen. Låt oss taga ett enda exempel.

I sin välkända och till många språk översatta bok om *Muhammed, hans liv och hans tro* (1930; flera omtryck och bearbetningar av G. Widengren) omnämner Tor Andrae också Voltaires syn på islams profet i dramat *Mahomet* av år 1742. Det är en synnerligen negativ bild av Muhammed, som här tecknas av den berömda upplysningsmannen. Denne kallar bl.a. Profeten för en kamelhandlare, som gör uppror. Det är, om vi tänker på hur aktuell denna teori är, inte första gången, som marxismen har hämtat inspiration till sina religionstolkningar från 1700-talets borgerliga rationalister, en tacksamhetseskuld, som också är erkänd. Andrae, som i ett annat sammanhang har skildrat islams polemik mot kristendomen, anför Voltaire närmast som ett undantag från upplysningens annars positiva uppfattning av Muhammed. Denna avviker på ett välgörande sätt från den nidsbild, som de kristna polemikerna vanligen framställt.

Kritiska islamologer med språklig skolning såsom Andrae och de fem, som Waardenburg närmare studerat, har emellertid kunnat korrigera sådana karikatyrer och ge en historiskt rättvisare bild. De har alla velat studera islam från dess egna förutsättningar, konstaterar en annan berömd islamkännare, Johs. Pedersen, i sitt förord till Waardenburgs arbete. Det existerar därför lyckligtvis icke någon särskild judisk, katolsk eller protestantisk uppfattning av islam. Däremot kan de personliga förutsättningarna ha påverkat valet av ämnen och förmågan till psykologisk inlevelse. På detta sätt har de enbart kommit att bli ett instrument för en bättre förståelse av saken själv.

Det är likväl en avgörande skillnad mellan en utomstående aldrig så välvilliga, allmänmänskliga förståelse av en främmande religion och den trosmättade övertygelse och personliga hängivelse, som kännetecknar en engagerad bekännare av en sådan religion. I ett allt klarare medvetande härom har dagens religionshistoriker ej sällan på ett annat sätt än tidigare låtit de icke-kristna religionernas självsyn och sanningsanspråk komma med i

bilden. Detta leder också till personliga självdeklarationer, alltså ett slags vetenskaplig motsvarighet till den dialog, vilken nu förs ute på fältet av de olika religionernas företrädare. För andra innebär detta enligt det tidigare vanliga synsättet, att man överskrider gränserna för en historikers befogenheter. Men även en strikt historisk-kritisk forskare av den gamla skolan som indologen H. v. Glasenapp måste i det 1948 skrivna förordet till sin *De fem världsreligionerna* (sv. övers. 1965) konstatera följande: "Jag intar den ståndpunkten, att alla religioner endast kan vara likartade, tidsbetingade försök att tolka något metafysiskt, som vi endast fattar på ett ofullkomligt och ofullständigt sätt. Jag är klart medveten om att denna ståndpunkt inte kan vinna något gehör hos rättrogna vishnuitter och shivaitter, buddhister inom hīnayāna och mahāyāna, konfucianer och taoister, katoliker och protestanter, sunniter och shī'iter. Ty den övertygade anhängaren av en bestämd församling, det må vara en världskyrka eller en liten sekt, har vanligtvis den tron, att den religiösa åskådning han själv har erkänt som den riktiga, måste ha samma giltighet för alla andra människor. Den jämförande religionsvetenskapen kan inte erkänna ett dylikt totalitetsanspråk från en bestämd religion".

I motsats till andra, både äldre och yngre handboks författare avslutar också v. Glasenapp sin framställning med ett kapitel om "de fem religionernas förhållande till varandra". Där utvecklar han bl.a. sin tidigare deklarerade tro på en *philosophia perennis*, som har blivit mest känd genom upplysningens teori om en naturlig religion och Lessings drama *Nathan den vise*. Detta relativistiska synsätt är naturligtvis teologiskt föga gångbart men har ej så få anhängare bland lekmän av olika slag, vare sig de hör hemma i den ena eller andra religionen.

För att också i fortsättningen belysa frågan om värderingar med exempel från islam, så är arabisten och islamkännaren H. A. R. Gibb medveten om svårigheten att frigöra sig från den egna åskådningen, när man skildrar en främmande religion. Han anser det därför vara fair play mot läsaren att i inledningen till sin bok *Modern Trends in Islam* (1947)

deklarera sin personliga ståndpunkt: "Jag vågar säga, att de bildliga uttryck, i vilka den kristna läran traditionellt är iklädd, intellektuellt tillfredsställer mig som symboliska uttryck för den högsta grad av andlig sanning, som jag kan uppfatta."

En lärjunge till bl.a. Gibb, Wilfred C. Smith, har efter tio års forskning skrivit ett arbete om *Islam i modern tid*, som också har översatts till svenska (1961). Han sätter medvetet målet högt, då han vill skriva en bok, som tillfredsställer både icke-muslimer och muslimer: "Verket är misslyckat", säger förf., "om det inte möjliggör för icke-muslimerna att bättre förstå både beteendet hos de muslimer, som de iakttar, och de böcker av islamiska författare, som de läser ... Det är också misslyckat, om intelligenta och ärliga muslimer inte kan gå med på att dess iakttagelser är riktiga och dess tolkningar och analyser meningsfulla och klagörande. Det är misslyckat å ömse håll, om det inte i någon ringa mån befrämjar en ömsesidig förståelse."

Det är icke så lätt att vetenskapligt och personligt förstå varandra. Det kunde vi nog samt märka då den religionshistoriska institutionen i Uppsala år 1957 gästades av några företrädare för den i Europa energiskt missionerande Ahmadiyah rörelsen, en modern religionsbildning inom nordindisk, shiitisk islam. Man stödde sig icke på den traditionella och även till svenska av Zettersteen vederhäftigt översatta Koranen utan på en egen version, som betraktades som ett massivt, uppenbart block. Mot Bibeln spelade däremot dessa muslimer ut 1800-talets hela negativa kritik. Det blev då nödvändigt att söka återföra diskussionen till ordningen genom att hävda följande: Antingen måste vi hålla oss på det vetenskapliga planet och betrakta bägge urkunderna som historiska dokument, eller också står uppenbarelsetro och bekännelse, kristen och islamisk, mot varandra. Och i det senare fallet är inte någon diskussion längre möjlig.

Från att ha varit enstaka främmande fåglar har emellertid muslimerna i Sverige under det senaste decenniet ökat till 10 000. Det är invandrande utländska arbetare från Sydosteuropa och Turkiet, som har medfört sin

gamla religion till sitt nya fosterland. Samtidigt ställer de anspråk på att få tillfredsställa sina religiösa behov i det svenska samhälle, som knappast har tänkt på dessa frågor ännu, och som är föga informerat om vad islam är. Den ökade, trossmässiga pluralismen innebär också, att den dialogsituation, som länge har förelegat utomlands, har inställt sig även här hemma.

En holländsk diplomat, D. van der Meulen, som i decennier hade vistats i Arabien och talade språket flytande, deltog år 1956 i en religionshistorisk konferens i sitt moderland. På ett fängslande och rättfram sätt berättade han härvid, hur han två år tidigare hade varit med om ett samförståndsmöte mellan muslimer och kristna i det libanesiska Bahamdoun. Det höll på att gå alldeles på tok, när de politiska lidelserna kom i svallning. Men en muslim föreslog då, att man tillsammans skulle bedja om hjälp, eftersom man alla trodde på Gud allsmäktig, himmels och jordens skapare. Som förebedjare framträdde först en kristen och sedan en muslim. Detta blev början till ett nytt samtal, eftersom man hade mött varandra i det som är hjärtpunkten i all religion, bönen. Men både de kristna och islamiska deltagarna fick vid hemkomsten uppbära kritik av sina trosfränder, för att de hade gjort eftergifter och inlåtit sig i ett tvivelaktigt synkretistiskt agerande.

Samme van der Meulen skildrade också på ett sätt, som jag inte har glömt, en annan personlig upplevelse från en resa i Sydarabien. Han röntede då en översvallande gästfrihet hos guvernören över en liten stad. Denne ville i sin välvilja icke låta gästen fara utan höll honom kvar under allehanda förevändningar. Till slut var dock uppbrottets stund inne, och van der Meulen begav sig iväg, eskorterad av sin värd. Efter avskedet från denne ute i öknen, syntes snart ett dammoln vid horisonten, och guvernören dök upp på nytt. Detta upprepades ytterligare en gång, så att holländaren nu förstod, att det var något särskilt, som låg hans arabiske vän om hjärtat. Frågan kom, då man gemensamt hade slagit läger för natten: "Vad säger man i Västerlandet om vår profet"? Ögonen på araberna omkring lägerelden gnistrade till

av hat, då man väntade ett kritiskt svar av den eländige kristne. Men denne var en kunnig man och kunde gripa tillbaka på Carlyle's lysande kapitel om Muhammed i föreläsningarna om *Hjältar och hjältedyrkan* från år 1840. Då araberna icke gärna ville tro, att denna höga uppskattning av deras profet delades av alla västerlänningar, fortsatte den holländske diplomaten med vad hans professorer, arabisterna vid universitetet i Leiden, liksom de stora författarna hade för uppfattning om Muhammed. Visserligen gav sig guvernören icke till tåls heller med denna skildring, men då han inte ville pressa van der Meulen längre, övergick han till frågor, som gällde bönen inom islam och Koranen.

På sistone har det kommit nya officiella signaler både från protestantiskt och katolskt håll, när det gäller kristendomens förhållande till icke-kristna religioner, däribland islam. I andra Vatikankonciliets deklaration om den katolska kyrkans förhållande till de icke-kristna religionerna, som offentliggjordes i oktober 1965, heter det sålunda, att muslimerna intar en särställning, eftersom de tillbeder den ende Guden. De strävar att liksom Abraham underkasta sig Guds hemliga rådslut. "Fastän de icke erkänner Jesus som Gud, vördar de honom dock som profet. De vördar även hans moder, jungfru Maria, som de stundom åkallar i sitt hjärta." Domedag, uppståndelse och betydelsen av ett moraliskt liv förkunnas också av islam. I synnerhet genom böner, fasta och allmosor dyrkar muslimerna Gud. Gångna misshälligheter mellan dem och de kristna bör glömmas. I stället skall man bemöda sig om ömsesidig förståelse och samarbete för social rättvisa och frihet.

Vatikanens sekretariat för de icke-kristna har senare utgivit en skrift, som behandlar *Dialog mellan muslimer och kristna* (sv. övers. 1971). Liksom Kristi anspråk på att vara Guds Son utgör en stötesten för muslimerna, kan de kristna icke godtaga Muhammeds anspråk på att förkunna den slutgiltiga uppenbarelsen, nedlagd i Koranen. Men erkännandet av gränserna för dialogen formuleras på följande aktsamma sätt: "Muslimerna är bedrövade över att deras kristna vänner inte är villiga att erkänna Muhammed

som en profet, fastän de själva gärna medger att Jesus var en sådan. Det sista en kristen, som är angelägen om att inlåta sig i en dialog, bör göra är att tala ringaktande om Muhammed, att visa förakt för den trosglöd varmed islam omfattar honom eller att föring hans religiösa roll som en trofast, modig och orubblig förkunnare av monoteismen, som muslimerna alltsedan hans tid nitiskt omfattat.”

År 1970 anordnade det protestantiska Kyrkornas Världsråd vad som i de året därpå tryckta förhandlingarna kallades *Dialogue between Men of Living Faiths* (Ed. S. J. Samartha). Även detta möte ägde rum i det lilla Libanon, denna gång i Ajaltoun. Av de 38 deltagarna, som företrädde olika ståndpunkter inom de skilda religionerna och kom från 17 skilda länder, var 3 hinduer, 4 buddhister och 3 muslimer. Även om icke-kristna var i minoritet, kom de verkligen till tals, både i dialogen och i frivilliga, gemensamma andaktsstunder om kvällarna. Morgonböerna var däremot uppdelade på de olika konfessionerna. — I denna levande och lärorika dokumentsamling behandlas också det akademiska religionsstudiet.

En som med förankring i en kristen tro mer än de flesta har sökt fördjupa den personliga umgängelsen mellan muslimer och kristna är Kenneth Cragg. Dennes senaste bok i detta ämne heter *Alive to God: Muslim and Christian Prayer* (1970). Cragg menar, att en gemensam bön är möjlig, därför att den stiger upp till samme Herre, även om gudstjänsten utgestaltats av en både likartad och skarpt särskiljande teologi. Böerna har emellertid sitt ursprung i skilda fromhetstraditioner, och det kan inte bli fråga om att blanda ihop fredag och söndag. Likaså utgör beaktelserna till Kristus, resp. Muhammed oöverstigligena skiljemurar. Böner, som innehåller sådana formuleringar är alltså utslutna, vilket också innebär, att många såväl kristna som muslimer måste anse sig förhindrade att deltaga i gemensam bön.

Det kan tyckas, att vi härmed har lämnat religionsvetenskapen för trosengagemang och missionsteologi. Men erkännandet av den subjektiva faktorns roll i forskningen innebär, att man får räkna med olika attityder hos

forskaren. Det finns ateister, indifferent, agnostiker, kristna av olika konfessioner och muslimer, som alla har givit sitt bidrag till islamologien. I religionerna själva har det alltid rått en växelverkan mellan teori och praktik. Detta kommer igen i religionsforskningen under en tid, som icke på samma sätt som tidigare ryggas tillbaka för subjektivism och pragmatism.

Mot bakgrund av den refererande litteraturen och de inströdda händelserna finns det täckning för följande formuleringar av den tidigare citerade W. C. Smith. Han är såväl islamolog som vetenskapsteoretiker och har i upprepade arbeten sökt belysa religionsforskningens dilemma, icke minst på det terminologiska området. Han skriver i samlverket *Religion* (Ed. Ramsay) från 1965: ”Det traditionella sätt, på vilket västerländsk vetenskap utforskade andra människors religion, var att man opersonligt presenterade ’den’. Den första stora nyheten i våra dagar har bestått i att de studerade trosformerna fått en personlig karaktär, så att man möter en diskussion av ’dem’ [trosbekännarna]. Men nu blir iakttagaren personligen indragen, så att det läget uppkommer, att ’vi’ talar om ’dem’. Nästa steg i dialogen är, när ’vi’ talar till ’er’. Om det uppstår ett ömsesidigt lyssnande, kan detta övergå till att ’vi’ talar *med* ’er’. Höjdpunkten i denna utveckling är, då ’alla vi’ talar *med* varandra om ’oss’.”

Att man i våra dagar har blivit mera uppmärksam på värderingarnas och den subjektiva faktorns roll i all forskning, beror bl.a. på nymarxismen. Under tillbakagripande på 1800-talets vetenskapshistoriska situation framhåller denna, att de ”borgerliga” eller ”idealistiska” vetenskapsmännen är fångna av sin världsåskådning. Emellertid innebär icke denna kritik, att religionshistoria blir subjektivt godtycke. Det gäller att ha den rätta världsåskådningen, den dialektiska och historiska materialismen, ”som själv beror på strängt vetenskapliga principer och förmår lösa de vetenskapliga problemen med en exakt utarbetad, följdriktig metod”, såsom den nyss bortgångne ungerske religionshistorikern Trencsényi-Waldapfel framhåller i sina *Untersuchungen zur Religionsgeschichte* (1966).

Enligt marxismen är religionen endast en återspeglning av samhällsförhållandena, så att den uppkommer som en önskedröm hos den förtryckta klassen. Förtryckarna tar sedan hand om denna fantasiskapelse och utnyttjar den för sina egna själviska syften. De religiösa folkledarna är med detta synsätt egentligen politiska oppositionsmän, vare sig de själva varit medvetna om detta eller inte. Återupprättandet av det klasslösa samhället innebär bl.a., att religionens grogrund försvinner och därmed religionen själv.

Hur denna historietolkning ser ut, när den tillämpas på islams uppkomst och Muhammed, kan man studera i t.ex. den Stora Sovjetencyklopedien. Enligt detta uppslagsverk har islam som alla andra religioner alltid spelat en reaktionär roll i händerna på utsugare och koloniserare. Den uppkom som en följd av begynnande klassmotsättningar i Arabien. Här rättfärdigade den en social och ekonomisk klasskillnad och befäste utsugarsystemet. Klanaristokratien sökte lösa problemen genom erövringar och förerade därför de arabiska stammarna. Denna enhetstendens personifierades i islams stränga monoteism.

Enligt denna marxistiska tolkning betraktar surorna från Medina slaveriet och de ekonomiska olikheterna som oföränderliga ordningar, som har skapats av Allah. En del apologeters försök att göra den ursprungliga islam till en kommunism och Muhammed till en revolutionär och social reformator maskerar enligt artikelförfattaren islams verkliga väsen.

Redan detta korta referat låter skymta, att det inte har varit så lätt att anbringa det marxistiska historieschemat på 600-talets Arabien. I själva verket finns det minst fem olika sovjetryska teorier om islams uppkomst: 1. Köpmannabourgeoisien i Mecka och Medina utmanar den opposition, som tar gestalt i form av en ny religion. 2. Muhammed sätter igång en feodal revolution. 3. Islam uppstår bland de utfattiga bönderna[!] i Hidjaz. 4. Intill korstågen kan islam icke särskiljas från judendomen men blir då oberoende, varpå Muhammed och de första kaliferna uppdyktas. 5. Det arabiska

slavägarsamhället ger upphov till islam, som icke går tillbaka på feodalväsendet.

Den ryske religionshistorikern S. A. Tokarew refererar också i sin handbok *Die Religion in der Geschichte der Völker* (1968) samvetsgrant den sovjetiska diskussionen och söker lösningen i en kombination av tre skilda teorier. Samtidigt inskärpes dock det som förenar dessa olika tolkningar, nämligen att den marxistiska forskningen icke söker ursprunget till islam i Muhammeds personliga historia utan i de socialekonomiska och ideologiska förhållandena i det dåtida Arabien.

Att det icke är så lätt att företräda partiets islamtolkning, har den sovjetiske chefsideologen Klimovitsj fått erfa. Han råkade förhårliga ett islamiskt folkepos, fastän Pravda året innan förklarat, att det var reaktionärt och fientligt mot det arbetande folket. På samma sätt vore det ju lätt att i kameldrivaren Muhammed återfinna en folkets man, medan bourgeoisistämpeln måste åsättas honom i hans egenskap av make till en rik köpmannaänka. Den sovjetiska forskningen har också måst korrigera sig själv. Den politiska hänsynen till islam i den tredje världen har nämligen sedan 1964 medfört en nyorientering i islamtolkningen. Denna tillämpas nu på två olika nivåer, varvid man för inhemskt bruk fortsätter på ett lägre plan, medan man utåt måste röra sig på ett högre plan. Man kräver upprättandet av en islamavdelning vid Institutet för vetenskaplig ateism, förebrår marxismen-leninismens klassiker för att de i sin religionskritik varit bundna vid sin analys av kristendomen, pekar på den högtstående ryska islamsforskningen före år 1917 och efterlyser översättningar till ryska av islamspecialister i både öst och väst, bl.a. Goldziher, Tor Andraes ungerske lärofader.

Den som har vuxit upp i upsaliensisk lärdomstradition finner till sin häpnad, att H. S. Nybergs fascinerande ökenperspektiv är klart anlagt redan av Engels. Denne framhåller alltså motsättningen mellan de arabiska stadsinvånarna, som blir rika av handel och hantverk, och öknens fattiga beduiner, som är den sanna trons och moralens väk-



tare. Dessa samlas med jämna mellanrum under en profet och slår hämnande ned på sina förvekligade och avfälliga stamfränder, för att sedan själva hamna i samma utveckling. Historieskeendet, som alltså ytterst har ekonomiska orsaker, upprepas sedan på nytt. Detta utgör ett gott exempel på hur marxistisk historieuppfattning, när den icke drivs för ensidigt och doktrinärt, ibland kan te sig som både självklar och genial.

När däremot ett envetet genomförande av den marxistiska teorien kombineras med bristande fackkunskap, leder detta till rena galenskaper. Det är då av största intresse att kunna konstatera, hur en så bedriven religionshistorisk forskning ändå är mäktig en vetenskaplig självsanering. Detta sker beträffande islamologien under hänvisning till de klassiska företrädarna för 1800-talets historiskt-kritiska, objektiva forskning, vilka annars av marxisterna kritiserats för sin subjektivism. Detta innebär givetvis icke någon bestående omvärdering utan en av politiska skäl betingad, tillfällig omfördelning av accenterna.

Sammanfattande kan man kanske säga, att det klassiska vetenskapsbegrepp, som har tillämpats även på religionsvetenskapen, efter det andra världskriget har angripits både från existentialistiska och marxistiskt-sociologiska utgångspunkter. Forskarens person, värderingar och medmänskliga relationer,

utmaningen från hans studieobjekt och icke minst den samhällsförankring, som detta nödvändigt måste äga, har härvid kommit att framhävas. Detta är viktiga korrektiv, men icke mera, till ett vetenskapsideal, som vi icke kan vara förutan. Det går verkligen att om än mödosamt framleta historiska fakta, det finns verkligen ett objektivt vetande och icke blott ett subjektivt tyckande.

*Not.* För en utförligare framställning av åtskilligt, som endast kunnat antydast, och av sådana med ämnet sammanhängande frågor, som icke har fått plats i framställningen, hänvisas till följande uppsatser:

”Religionshistoriska principfrågor i ljuset av nyare litteratur” (*Ny Kyrklig Tidskrift* 21, 1952, s. 19—44); ”Historia och religion” (*Ny Kyrklig Tidskrift* 22, 1953, s. 114—138; förkortad och aktualiserad version på franska i *Temenos* 1, 1965, s. 7—30); ”Toynbee om den lidande Guden i N.T. med omvärld” (*Vår Lösen* 45, 1954, s. 43—54); ”Religionsforskning i går och i dag” (*Finsk tidskrift* 169/170, 1961, s. 111—125); ”De utomkristna världsreligionerna och kristendomens förhållande till dem” (*Att välja ståndpunkt. Orienterande essäer om livsåskådning, religion och etik*, red. J. Hemberg — A. Jeffner, Stockholm 1965, s. 83—157); ”Marxistisk religionshistoria” (*Årsbok för kristen humanism* 32, 1970, s. 37—51). Bibliografi över religionsdialogen och aktuell litteratur om dagens religiösa världsläge är under tryckning i *Svensk Missionstidskrift* 60, 1972: 1.

# Kriterier och värderingar i nytestamentlig forskning

AV HARALD RIESENFELD

Allt vetenskapligt arbete, vare sig det är fråga om naturvetenskap eller humanistiska discipliner, går ut på att finna kriterier med vilkas hjälp ett föreliggande material kan examineras, bedömas och i sista hand förstås. Därvid förutsätts att de använda kriterierna gör materialet rättvisa.

En blomma kan plockas sönder systematiskt ända till de minsta beståndsdelarna. Men en uppräknig och klassifikation av dessa säger ännu mycket litet om vad blomman som helhet är och hur den fungerar i sin naturliga växtmiljö. Det behövs särskilda kriterier för att beskriva inte bara hur den är uppbyggd utan hur den kan hålla sig levande, växa och föröka sig. Detta kommer forskaren inte åt enbart genom sönderdelning och mikroskopering. Här måste han tillgripa fysiologi och ekologi.

Bibelvetenskapen har under de senaste hundra åren revolutionerats genom de kritiska undersökningsmetoder som undan för undan har utbildats och nu allmänt tillämpas. De är i stor utsträckning identiska med de metoder som används i antikhistorien eller i den klassiska filologin. I stor utsträckning — metoderna måste alltid i någon mån varieras med hänsyn till undersökningsobjektet. Det är dess egenart som fångar forskningens intresse. Och de nytestamentliga skrifterna är nu en gång i hög grad egenartade.

Evangelierna, Apostlagärningarna, breven, Uppenbarelseboken är praktiskt taget de enda källor vi har för att rekonstruera Jesu framträdande och därefter urkristendomens uppkomst och tidigaste historia. Som historiska källor har de emellertid sin egenart däri att i högre grad än källmaterialet i andra

historiska sammanhang är engagerade och engagerande. De är produkter av den första kristna generationens personligt övertygade vittnesbörd och vädjande förkunnelse.

Detta förhållande behöver inte helt diskvalificera exempelvis evangelierna som historiska källor. Så gott som alla texter vi har i behåll från antiken — och andra tidsskeden — är tendentiösa på något vis. Historikerns uppgift är att försöka lyfta fram och förstå det skeende som har givit upphov till skildringarna.

Inga historiska, litterära eller religiösa texter har blivit underkastade så minutiösa analyser som de nytestamentliga skrifterna och i synnerhet de synoptiska evangelierna. Analysen har drivits så långt som den kan komma. Otaliga aspekter och detaljer har bragts i dagen. Vi är väl förtrogna med de olika slagen av kristologier (Kristus-bilder): människosonskristologi, gudssonskristologi, davidssons-kristologi, Markus-kristologi, Matteus-kristologi, Lukas-kristologi — för att nämna några karaktäristiska analysresultat. Men det besynnerliga är att den forskningsepok som har drivit analysen till perfektion har varit oförmögen att frambringa övertygande framställningar av Jesu person och liv, av urkristendomens tro och liv. Vi har blivit mästare i konsten att fragmentera men är fortfarande klåpare när det gäller att förstå sammanhang och funktioner.

Fortfarande uppträder en och annan forskare, med anspråk att bli tagen på allvar, och proklamerar att evangelierna är tendentiösa pamfletter eller konglomerat. De sägs ha fabricerats och redigerats av olika entusiastiska och propagandistiska grupper som

egentligen hade blott det gemensamt att de för sina livaktiga trosföreställningar åberopade en person vid namn Jesus, som antingen över huvud inte har funnits eller som visserligen var en historisk person men i grund och botten ville något helt annat.

Naturligtvis står det var och en fritt att pröva olika hypoteser beträffande evangeliernas och de övriga nytestamentliga skrifternas tillblivelse. Men ett fenomen ger anledning till undran. Det är hur forskare som är i den goda tron att de använder historiskt-kritiska metoder ofta i så stor utsträckning kan bortse från den historiska realiteten. Nämligen det ofrånkomliga faktum att vi inte bara har Nya testamentet som en mångfasetterad skriftsamling utan därjämte urkyrkan och fornkyrkan som en fungerande verklighet med imponerande kraft och vitalitet. Nya testamentet och den rörelse som inom loppet av mindre än trehundra år inifrån erövrade det romerska riket, hänger oupplösligt ihop. Evangeliernas Jesus kan man till nöds tolka som en myt. Men att denna myt inom loppet av några årtionden skulle ha givit upphov till både den genom tiderna hållbara nytestamentliga skriftsamlingen och till den i sinnevärlden fungerande kristendomen med dess ojämförliga genomslagskraft och livslängd, det är ett antagande som inte har stöd i några historiska eller religionshistoriska analogier.

Här kommer vi till ett kriterium som förtjänar större uppmärksamhet än det i regel har fått under senare tid vid teoribildningen i nytestamentligt arbete. Det kan formuleras så: relationen mellan orsak och verkan. I naturvetenskaperna är man väl medveten om kausallagarna och deras både kvalitativa och kvantitativa implikationer. Vissa processer kräver ett tillskott av energi, och där kan man räkna ut hur mycket som behövs och varifrån tillskottet kommer.

I historiska och religiösa sammanhang kan räkneoperationer inte på samma sätt utföras av forskaren. Ändå går det inte att komma ifrån att vissa samband och proportioner måste föreligga mellan impulser och deras inverkan på förloppen. Den nytestamentliga skriftsamlingens uppkomst och urkristendomens väntade kraftutveckling måste kunna

sättas in — inte i en räkneoperation men väl i en rimlig relation dels till varandra, dels till de personer och händelser som har givit upphov till de nämnda produkterna.

I nutida historieskrivning tillmäts ekonomiska faktorer, ideologier och andra kollektivt verkande krafter en avgörande betydelse. Och det är givet att deras sätt att göra sig gällande måste beaktas av forskningen. Ändå kan historieskrivningen aldrig reduceras till enbart en redogörelse för sociala strukturer och anonyma krafter spel i dessa. Så kan medelhavsvärldens politiska, kulturella och även religiösa miljö vid vår tideräknings början inte förstås utan vederbörligt hänsynstagande till vissa personliga faktorer. Nämligen exempelvis den avgörande roll som dominerande gestalter ofrånkomligt har spelat i den historiska utvecklingsprocessen, en Alexander den store, en Augustus. I sådana sammanhang får väl heller inte grundläggarna av de dominerande filosofiska riktningarna lämnas ur sikte, sådana som Zenon och Epikuros.

Marxismens position i världen av i dag låter sig inte heller förklaras enbart utifrån de ekonomiska faktorer som denna världsfilosofi själv betraktar som utslagsgivande. Det ville nog till en Marx och det tanke-system som han byggde upp som en personlig skapelse för att betraktelsesättet skulle ge upphov till en rörelse. Det behövdes vidare en Lenin och hans bedrift att göra det ryska väldet till rörelsens bastion och kraftkälla för att marxismen skulle bli en makt av globala dimensioner.

Relationen mellan orsak och verkan är väl värd att beaktas även vid studiet av urkristendomen. Var sätter de impulser in som har åstadkommit att de nytestamentliga skrifterna, trots alla inbördes olikheter, trots alla differenser i fråga om synsätt och uttrycksformer, ändå till sist gör ett enhetligt intryck? Och att de har utövat en trots alla divergenser enhetlig verkan? Ännu efter snart tvåtusen år är det meningsfullt att tala om kristendomen (i singularis). Första Korinthierbrevet talar om Apollos-kristna och Paulus-kristna i Korinth (1:12; 3: 4 f.). Men med undantag av Markion i mitten på 100-talet är det, märkligt nog, knappast någon som på allvar har försökt sig på att spela ut de nytestament-

liga skrifterna mot varandra för att på så vis spränga den samling som har blivit "kanonisk". Exegeterna må upptäcka hur många kristologier som helst i evangelierna och i breven. De fortsätter i alla fall att fungera inte i inbördes konkurrens utan i ett levande samspel. Hur mycket som än sägs om deras olikheter, så kompletterar de varandra och utövar alltjämt sin verkan på sentida åhörare och läsare, inte var för sig utan just i förening. Svaret på frågan om ansatspunkten för det kraftflöde som har haft en så påfallande enhetlig effekt kan rimligen inte bli något annat: det som Jesus var och det han ville vara.

På analogt sätt förhåller det sig med den kristna kyrkans framväxt som historiskt fenomen. En blick på en karta över medelhavsländerna låter oss se församlingarnas geografiska spridning. Bläddrandet i en historisk atlas ger oss en diakronisk bild av kontinuitet och utveckling. Ett studium av kyrkans och fornkyrkans litteratur visar att det fanns divergerande tendenser, att det utbildades olika organisationsformer, att det förekom motsättningar och slitningar. Men trots detta var de kristnas medvetande om en inre enhet så påfallande att den väckte omvärldens uppmärksamhet. Det dröjde århundraden innan uppkomna schismer ledde till verklig separation. Inför dessa fakta blir återigen frågan om dessa enhetsskapande krafters ansatspunkt och storleksordning aktuell. Relationen mellan orsak och verkan måste verka rimlig.

Det har sina risker att vara exeget. Att ständigt syssla med en textsamling av begränsat omfång, som därtill har ältats mer än någon annan litteratur. Följden kan bli en närsynthet som förlorar sinnet för proportionerna, känslan för den enastående kraften och det intensiva, nyskapande och förnyande livet i allt det som de nytestamentliga skrifterna vittnar om och som kristendomens historia är ett kompletterande vittnesbörd om. Stackars den exeget som låter sin verksamhet bli ett glaspärlespel, låt vara lärt men till sist avskärmat från det svåråtkomliga, ofta komplicerade men genom själva sin vitalitet övertygande livet.

"Människosonen har kommit, inte för att

låta tjäna sig utan för att tjäna och ge sitt liv till lösen för många" (Mk 10: 45 par.). Vad som med yttersta koncentration finns utsagt i detta logion är ett program, en intention. Utsagan i dess nuvarande form och grekiska språkdräkt har tvivelsutan en traditions- och redaktionshistoria bakom sig. Åtskilliga företrädare för den nytestamentliga vetenskapen tar för givet att Jesus inte har sagt något sådant utan att programmet i efterhand skulle ha lagts i hans mun. Den historiske Jesus hade i verkligheten inte någon djupare avsikt med sitt liv, än mindre med sin död.

Teoribildningen bör vara fri. Men de som ansluter sig till den relaterade teorin att Jesus inte hade någon ännu skönjbar intention — självmedvetande brukar exegeterna säga — bör mer än vad som sker påminnas om sin skyldighet att redovisa varifrån i så fall de livsförvandlande och därmed i högsta grad kraftladdade impulserna har utgått. Inte bara i urkristen tid utan alltsedan dess har människor gjort den erfarenheten att deras liv har förändrats därför att de blivit medvetna om att Jesus har velat leva och dö för dem, dvs. för mänskliga individer på hans egen tid och under kommande tider. De har erfärut den kraftkälla som ligger i att Jesus har uppstått för dem. En rimlig tankegång återkommer både i det ovan anförda Människosons-logiet och i den mångomvittnade kristna erfarenheten. Nämligen att en persons död kan bli betydelsefull i ett större sammanhang endast om den har varit medvetet påtagen. Så var fallet exempelvis med Sokrates.

Om det nu har varit en felsyn eller en mytologisk projektion som den kristna erfarenheten har gjort sig skyldig till när den har betraktat Jesu vilja att "frälsa" som upphov till det livsförvandlande kraftflödet, var skall då impulsen placeras? Den grundläggande impuls som har satt i gång krafter som i sin tur har lämnat historiskt verifierbara spår. Jag har svårt att tänka mig att de judekristna och hellenistiskt-kristna grupper som i exegetiska arbeten brukar anges som de olika kristologiernas skapare, skulle i något slags mystisk integrering vara själva utgångspunkten för den energitillförande process som kristendomen från sin begynnelse har visat sig vara. För min del tror jag ingalunda att

Jesus själv har formulerat alla kristologiska utsagor. Men jag dristar mig att hävda — i god överensstämmelse med en samlad kristen erfarenhet — att Jesu person och hans självmedvetande är den enda åtkomliga orsak som står i godtagbar proportion till de verkningar som utgörs av kristendomens hela historia.

Det är säkerligen inte en tillfällighet att just en naturvetenskapligt bildad bibelläsare som Gunnar Edman har påmint även teologerna i vårt land om nödvändigheten att sätta andliga erfarenheter i relation till de krafter som är i stånd att utlösa sådana erfarenheter.<sup>1</sup> Över huvud kan det hos inte så få representanter för de fysiska och biologiska disciplinerna förmärkas ett vaknande sensorium för en de andliga krafternas egen dynamik. Detta borde bibelforskarna se som en utmaning, när de tänker igenom kriterierna som de arbetar med.

I evangelierna har bevarats en med all säkerhet autentisk iakttagelse som Jesu åhörare gjorde: han talade "som den som har makt och myndighet" (t.ex. i synagogan i Kapernaum, Mk 1: 22). Iakttagelsen avser inte väl-talighet eller logisk stringens, inte heller att det var "något med rösten". Vad som åsyftas är att det hände något när Jesus talade till människor och med dem. Inte så att det kunde mätas och registreras, men så att den som bara ville höra och se uppfattade att det var fråga om ett skeende, omvälvande och nyskapande, revolutionerande för den som blev indragen i skeendet.

Gudsriket kommer inte *meta paratērēseōs*, alltså så att man kan iakttä och registrera det med naturvetenskapliga metoder.<sup>2</sup> Det visar sig vara *entos hymōn*, mitt ibland människor och förnimbart för ett öppet och lyhört sensorium (Lk 17: 20). På motsvarande sätt förhåller det sig med kristendomens historia ända sedan urförsamlingens tid. Det är mycket svårt att precisera vad kristendomen egentligen har bidragit med i mänsklighetens utvecklingsgång. I sekulariseringens tider och miljöer vill man helst få det sagt att den inte har betytt någonting alls eller tvärtom har haft negativa verkningar. Men den som inte är låst har väl svårt att förneka att vissa av de impulser och idéer som har

utgått från kristna individer och grupper, över huvud inte kan tänkas bort ur den process av hominisering och humanisering som människosläktet trots allt har genomgått under de senaste tvåtusen åren.

Vi kommer nu över till ett annat kriterium som det också kan vara värt att uppmärksamma. Här är det fråga om relationer mellan en utsaga (eller en längre text) i Nya testamentet och det levande sammanhang i vilket utsagan (eller texten) har traderats och/eller nedtecknats. Exegeterna talar visserligen gärna om "Sitz im Leben". Men det sker ofta utan att konsekvenserna dras ur ett sådant betraktelsesätt.

Som exempel kan nämnas den framförallt av tyska exegeter omhuldade uppfattningen att de synoptiska evangelierna å ena sidan och de apostoliska breven å den andra uppstod var för sig i urkristna gruppbildningar som inte hade mycket med varandra att göra. Teorin går ut på att somliga församlingar sökte sin uppbyggelse i traditionerna om den historiske Jesus — de som så småningom fick sitt nedslag i evangelierna. Andra åter samlades kring ett kortfattat kerygma om Jesu död och uppståndelse som i sin tur gav upphov till kristologiska och etiska utläggningar. Det är sådana som vi möter framför allt i de paulinska breven. Utan att sväva på målet deklarerar denna teorins anhängare att Paulus inte kände till evangelietraditionen och att han utvecklade hela sin teologi ur det kortfattade kerygmat att en person vid namn Jesus hade dött och uppstått (se t.ex. 1 Kor 15: 3 ff.).

En konsekvens blir att denna teorins anhängare vid tolkningen av paulinska texter ansträngt blundar för de många beröringspunkter med Jesus-ord som nu en gång finns i dessa texter. Där aposteln talar om den tro som kan förflytta berg (1 Kor 13: 2), hänvisas det gärna till judiska ordspråk som förebild. (Men det går i själva verket inte att visa upp ett enda ordspråk i vilket det är tal om både tro och förflyttandet av berg.) Jesus-ordet i

<sup>1</sup> Se framför allt följande arbete: Gunnar Edman, *Den stora bejakelsen* (1970), s. 115—252.

<sup>2</sup> H. Riesenfeld, art. *tēreō ... paratērēsis*, i *ThWzumNT*, bd 8 (1969) s. 148 ff.

Mt 17: 20 (jfr Mk 11: 23) däremot nämns bara helt kort i någon not, liksom för skams skull.<sup>3</sup> Liknande fall påträffas lätt i kommentarerna till Rom 12—13.

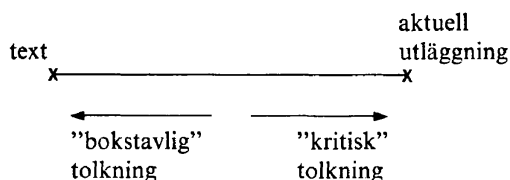
Det finns dock mera väsentlig kritik som måste riktas mot den anförda teorin. Det är lätt för en skrivbordsexeket att spekulera över hur Paulus utvecklade sin teologi ur ett kerygma. Men denne Paulus var förvisso inte förankrad vid ett skrivbord utan reste omkring som missionär. Låt oss anta att han kom till synagogan i en stad i Mindre Asien och att han där framställde sitt kerygma: "Jesus har dött och uppstått. Nu skall vi tro på att han är Kristus (=Messias)". Och att aposteln till detta knöt några kristologiska utläggningar och etiska förmaningar. Är det någon som på allvar kan tänka sig att de i synagogan närvarande judarna inte frågade: "Vem var då denne Jesus?" Och att de inte av talaren krävde en redogörelse för hur han hade dött och varför han hade dött och vad man visste om hans uppståndelse. Och därmed stod Paulus (och varje annan apostel) inför nödvändigheten att relatera evangelietraditionen och referera till den.

På motsvarande sätt måste vi räkna med att ingen urkristen församling lät sig nöjas enbart med evangelietraditionen som uppbyggelselektyr. Efter att ha lyssnat till berättelserna om vad Jesus hade sagt och gjort, bör tänkande åhörare ha frågat: "Vad betyder nu detta för oss? Vad innebär det att tro på denne Jesus. Hur skall vi inrätta vårt liv, om vi tror på honom?" Och därmed är vi framme just vid det slags församlingsstillvärd reflexion som de nytestamentliga breven är fyllda av.

Vid närmare eftertanke framstår det som en verklighetsfrämmande abstraktion att genetiskt isolera evangelietradition och kerygmatiske utläggning från varandra. Jag tror inte att det under urkristendomens tid någonsin har funnits en församling som inte i någon form har haft tillgång dels till evangeliestoff, dels till kristologisk och etisk utläggning. Kan vi tänka oss en missionär i vår tid som går ut till sin verksamhet antingen bara med evangelier eller bara med nytestamentliga brev och sedan begränsar sin förkunnelse i enlighet därmed? Exegetiska teorier måste i

själva verket prövas utifrån en realistisk syn på det fungerande kristna livssammanhang vari traditionerna och texterna från första början har haft sin plats.

Av denna insikt vill vi dra den slutsatsen att en nytestamentlig utsaga eller text inte kan utläggas för sig eller rättare sagt i en hermenevtisk cirkel som innebär ett "samtal" mellan den tolkande å ena sidan och enbart den text som skall tolkas å den andra. Många exegetiska — eller hermenevtiska — diskussioner i vår tid blir ofruktbara därför att samtalsparterna rör sig utefter en linje där de i enlighet med sin personliga läggning eller programmering dras åt olika håll:



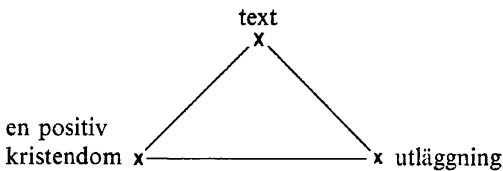
Den "bokstavliga" tolkningen domineras av en strävan att låta texten komma till sin rätt så som den retrospektivt ter sig i sin nytestamentliga kontext. Den "kritiska" tolkningen vill låta texten komma till sin rätt på så vis att den skall väcka resonans hos nutida läsare eller hörare utifrån deras förutsättningar. Båda intentionerna är riktiga; men varken texten eller den nutida läsaren får isoleras på ett sådant sätt som det anförda schemat ger vid handen. (De båda ståndpunkterna eller tendenserna har av utrymmesskäl karaktäriserats något summariskt.)

En mera fruktbar hermenevtisk cirkel blir det först när ytterligare en väsentlig faktor förs in i bilden. (Egentligen bör man, som det med rätta har påpekats, tala om en hermenevtisk spiral. Detta därför att en fungerande återkoppling i tolkningsprocessen leder därtill att det just inte blir en kretsgång utan ett framskridande till högre nivåer och vidare vyer i förståelsen.)<sup>4</sup> Den faktor som avses är

<sup>3</sup> Så är fallet ännu i den senaste större kommentaren: H. Conzelmann, *Der erste Brief an die Korinther* (1969, i Meyer-serien), s. 263.

<sup>4</sup> E. Coreth, *Grundfragen der Hermeneutik* (1969), s. 103.

det förhållandet att både den utsaga eller text som skall tolkas och den tolkande (vare sig han uppfattar sig som kristen eller inte) står i en ofrånkomlig relation till en kristen miljö. Texterna är från första början inte definitioner eller abstrakta beskrivningar utan vittnesbörd om erfarenheter som har gjorts i ett livssammanhang. Den tolkande kan heller inte frikoppla sig från positiva eller negativa intryck av kristna livsyttningar. Därför utgör en kristen miljö eller ett kristet livssammanhang tolkningshorisonter för både texten och den tolkande.<sup>5</sup> Vad texten avser kan till sist bara förstås i det sammanhang där texten så att säga fungerar och där det kraftfält verkar som texten vittnar om.



Utläggaren skall givetvis vara kritisk både mot texten och mot den empiriskt framträdande kristendomen. På samma sätt som texten har en kritisk funktion gentemot kristen tro och kristet liv i varje tid liksom gentemot utläggaren. Denne måste emellertid — för att den hermenevtiska cirkeln inte skall visa sig vara en dialog mellan döva — vara öppen för det kraftspel som framträder vid konfrontationen av texterna med ett fungerande kristet liv.

En snabb illustration. I Rom 12: 18 f. ger Paulus en utläggning av den saligprisning som är riktad till dem som skapar fred (Mt 5: 9). Strax därpå, i Rom 13: 6 f., ger han en tillämpning av Jesu ord om skattepenningen (Mk 12: 17 par.). I båda fallen är de tolkningar som aposteln ger anpassade till förhållandena i adressatförsamlingen och relativt fria i jämförelse med Jesus-orden. Dessa är i sina sammanhang mera radikala men därför också öppna för ett bredare tolkningsspektrum.

Redan hos Paulus kan vi alltså iaktta att han inte tolkar Jesus-logierna "bokstavligt". Fastmer är det uppenbart att han vet sig ha en viss frihet gentemot evangelietraditionen. Hur är det möjligt? Därför att de ofrånkomliga normerna för församlingens tro och liv inte låg i en bokstavlig lydnad mot de traderade Jesus-orden utan i den *regula fidei* som i olika lydelse formulerades med apostoliskt medvetande och i relation till det kristna livets verklighet. Mångfaldiga exempel på en sådan trosregel finner vi i de bekännelseformler och etiska kataloger som tagits upp i de nytestamentliga breven. Liksom Paulus kan vi ha råd med ett brett utläggningsspektrum av nytestamentliga texter — i vårt fall hämtade från både evangelier och brev — så länge som våra utläggningar i rimlig mån svarar mot kristen trosfarenhet och kristet liv.

Som avslutning en kritisk reflexion. Vad jag här har sagt innebär naturligtvis inte att exegeten skall låta sig ledas eller bestämmas av den kristna kyrkans önskemål eller behov. Tvärtom har han, genom att rätt bedriva sin vetenskap, att direkt eller snarare indirekt utöva en kritisk funktion gentemot empiriska former av kristendom. Men samtidigt ges det ändå anledning till undran hur det kommer sig att mycken nutida exegetik fungerar helt vid sidan av kristet liv och kristna samfundsbildningar i detta nu. I dessa fall kan iaktas att ingendera parten bryr sig om den andra. Och därmed blir båda avskurna från både impulser och nödvändiga referensramar. För exegetikens vidkommande får en sådan isolering lätt den ödesdigra konsekvensen att de nytestamentliga skrifterna betraktas — och behandlas — mera som filosofiska traktater — i vår tid närmast av existencialistisk färgning — än som vittnesbörd om ett liv i gemenskap och om krafter som verkar nyskapande i konkreta sociala sammanhang.

<sup>5</sup> H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode* (1961, 1965), s. 284.

# Tolkning eller värdering i historievetenskapen

AV LARS ÖSTERLIN

En dag i november 1971 fick man vid en teologisk högskola i ett östeuropeiskt land plötsligt besök av två inspektörer som på regeringens uppdrag undersökte bokbeståndet i seminariebiblioteket. Efter en kort granskning konstaterades att en mycket stor del av böckerna befanns "strida emot sanningen". Det gällde i synnerhet böcker inom avdelningarna för historia och kyrkohistoria. Boksåpen med dessa böcker stängdes och plomberades.

Händelsen ger en påminnelse om hur man i stora delar av världen utövar en fortlöpande kontroll av historisk, vetenskaplig litteratur enligt en av statsmakten fastställd bedömningsgrund. Denna kontroll gäller inte framställningen av det historiska händelseförloppet som sådant. Kontrollen avser värderingen av det förgångna. Man förutsätter att historievetenskapens uppgift består i att göra en värdering av det förflutna och den värderingen skall utövas i enlighet med en ideologi och verklighetsuppfattning hämtad icke från det historiska materialet självt utan ur nutiden.

Men det kan också vara i ett land med fri och okontrollerad historieskrivning som värderingen kommer i förgrunden. Samma höst utkom andra bandet av Vilhelm Mobergs "Min svenska historia", ett historieverk med stora litterära förtjänster men med tonvikt på ordet *min*. Vilhelm Moberg ser som sin uppgift att *bedöma* det förgångna. Han gör det ur en bestämd, nutida social synvinkel, och han gör det moralistiskt och medvetet subjektivt. I fråga om metod har han tilldelat sig själv vad han betecknar som "den

historiska berättarens rörelsefrihet". Därför väljer han efter gottfinnande bland gestalter och händelser. Han utnyttjar de källor och ansluter sig till de forskningsrön som passar honom. Han betonar som viktigt och avgörande det som faller honom in — eller rättare sagt det som överensstämmer med hans egna förutfattade meningar och värderingar.

Ett exempel: Min svenska historia, andra delen, avsnittet "Tyrann II: Gustav I", kapitlet "Kungens kyrka". Här meddelas, att Gustav Vasa utförde en i och för sig "berömvärd gärning", när han bröt den romerska kyrkans ekonomiska välde i Sverige, men att han när han istället "grundlade den svenska statskyrka som ännu idag existerar", därmed införde "en förnuftsvidrig institution". Vidare heter det att kungen lät den ekonomiska konfiskationen gå fram även över sockenkyrkorna och att det var "ett grovt våldförande av bygdernas fromhetsliv". När mödersmålet inlördes i gudstjänsten och Nya Testamentet översattes till svenska, var detta "ett stort framsteg ur religiös synpunkt". Men därtill kom läroförändringen: "Emellertid uppstod det omsider nya dogmer, en luthersk protestantisk teologi". Om denna får läsaren blott veta, att den var lika svårfattlig för menig man som romarkyrkans "förkunnelse och mässa på latin" samt att den innehöll en grundlig statistik över det sammanlagda antalet djävlar i helvetet. Därmed är man framme vid sammanfattningen: "Så blev Sverige officiellt ett evangeliskt-lutherskt rike . . ."

Vilhelm Moberg kallar sig "historisk berättare", och berättar gör han förvisso, med



must och färg och med lysande episk skicklighet. Men här är det inte hans litterära talang utan hans principiella inställning till den historiska vetenskapen som intresserar oss, och i det avseendet är denna det 20:e århundradets Anders Fryxell ingalunda omedveten. Han anför den engelska historikern E. H. Carrs ord, att historiska fakta aldrig kan sägas "tala för sig själva". De talar endast när historikern utnyttjar dem. Och sedan går Moberg ett steg längre, och han deklarerar öppet hur han går fram. Med de "fakta" som han själv utväljer och tolkar, skapar han den bild av historien som passar till hans egen livsåskådning och intressesfär.

Därmed ansluter han sig till en inställning till historievetenskapen som för närvarande torde ha allt fler anhängare. "Objektiv historisk forskning" finns inte, säger man. Leopold von Rankes berömda uttalande, att historikerns uppgift blott är att utforska och skildra "wie es eigentlich gewesen", har aldrig lett till något annat än en illusion. Historikern har aldrig kunnat framställa det förgångna så som det "egentligen var". Och detta inte bara därför att så mycket av det som hänt och sagts och tänkts i historien är och kommer att bli fördolt för oss — genom att källorna så ofta tiger — utan också därför att vi inte kan undgå att betrakta och värdera det förgångna utifrån våra nutida förutsättningar. Historikern går till sitt arbete med de åsikter och värderingar som ingår i hans egen samtid, i den samhällsklass och den kulturella och politiska miljö som han själv tillhör. Hellre än att försöka ge intryck av en förment objektivitet bör historikern därför öppet erkänna sina subjektiva, av den egna samtiden präglade premisser. Och han bör heller icke dölja att han utifrån dessa förutsättningar ofrånkomligen inte bara återger utan också värderar det förgångna.

Varje historiker torde vara medveten om att han aldrig helt lyckas att skildra gångna tider och dess människor utan att hans egen samtid och hans eget jag på ett eller annat sätt kommer att göra sig gällande i hans arbete. Men frågan är nu om man för den skull tvingas att ge upp själva principen att historievetenskapen har att tolka varje företeelse i det förgångna från den tidens — inte

utifrån den egna samtidens förutsättningar och intressen, att han har att utröna och återge — inte att döma och värdera.

Gunnar Myrdal har kommit med flera intressanta och ofta citerade inlägg i denna diskussion. Han menar att det enda sättet att sträva efter "objektivitet" är "att lyfta fram värderingarna i fullt dagsljus, göra dem medvetna, specifika och explicita och öppet klargöra hur de bestämmer den teoretiska forskningen" (Objektivitetsproblemet i samhällsforskningen, 1968, sid. 52). Han yttrar sig närmast om den nationalekonomiska forskningen men han menar att hans synpunkter kan vara tillämpliga inom socialvetenskap överhuvudtaget, "inklusive historia — och kanske också juridik, teologi och varför inte, filosofi" (ibm sid. 19).

Detta gäller med andra ord all den forskning som behandlar människoliv och samhällsliv och den utmanande tesen är alltså denna: objektiv i betydelsen fri från "värderingar" kan sådan forskning inte vara.

Inte minst i vårt land har varje historiker traditionsenligt fått en särskild skolning i historiska metodfrågor och har därvid fått uppmärksamheten särskilt fäst vid objektivitetsfrågan. Detta gäller i samma utsträckning dem som arbetar med kyrkohistorisk forskning. Historikern är därför väl medveten om de stora problem som är förenade med den gamla principen om den vetenskapliga objektiviteten och hälsar med glädje att denna grundfråga på nytt tas upp till debatt.

De reflexioner som isynnerhet från kyrkohistorisk synpunkt kan göras beträffande frågan om värderingar i historievetenskapen vill jag här samla i följande trenne punkter.

1. Först ett enkelt erkännande: *Värderingar har alltid förekommit och förekommer alljämt i historievetenskapen.*

Dessa värderingar kan vara av olika slag. Från kyrkohistorisk horisont är det naturligt att först nämna *den metafysiska*. Den metafysiska historieskrivningen är den ursprungliga och äldsta. Ur den har särskilt kyrkohistorien framgått. I de historiska delarna av Bibeln, i både Gamla och Nya Testamentet, framträder ytterst Gud själv som den handlande. Människornas öden är inställda i ett transcendent perspektiv och i det får varje

händelse sin bedömning. När därefter kyrkans fortsatta historia skulle nedtecknas, skedde detta i direkt kontinuitet med historieskrivningen i Bibeln. Eusebius kyrkohistoria, som visserligen genom sin användning av primära källor kan betecknas som en betydande insats också efter moderna vetenskapliga principer, är samtidigt skriven med klart metafysiska värderingar. Sålunda kommer t.ex. kejsar Konstantin den store in i skildringen som kyrkans räddare sänd av Gud.

En nutida historiker som öppet redovisar samma art av värdering är Herbert Butterfield. Han menar att historikern i skeendet kan utläsa Guds dom över generationer, samhällsklasser och folk, som genom sina handlingar alla genom sin sorglöshet dragit över sig Guds vrede och straff. Han ser t.ex. Rysslands historia efter 1917 i detta perspektiv. Den metafysiska värderingen övergår härvid i en etisk bedömning. I *Christianity and History* (1949, svensk övers. 1954 "Kristendom och historia" med förord av Yngve Brilioth, sid. 44) skriver han: "Visserligen har historikern att begränsa sig till de iakttagbara händelsernas sfär (vilket Butterfield faktiskt själv inte gör!), men efter min mening lär han likväl ha åtskilligt gemensamt med teologen, när det gäller att blottlägga vår föregivna rättfärdighets villfarelser som icke blott härjar på hjärtats djup utan också i fullt historiskt dagsljus."

En uttalad metafysisk bedömning av historieförloppet är i våra dagar mycket sällsynt. Däreinoi har den *moralistiska* värderingen länge varit framträdande. På kyrkohistoriens område ligger det här nära till hands att nämna Hjalmar Holmquists läroböcker i kyrkohistoria, som lästs av hela Nordens teologistuderande i flera generationer. I dessa böcker finns rikligt med personkaraktistiker. Dessa hade ett pedagogiskt syfte. Det var lättare att minnas de många personerna, om man strax hade fått dem presenterade med deras olika egenskaper och deras fel och förtjänster. Det syftet vanns också i stor utsträckning, om också kanske inte riktigt på det sätt som författaren tänkt sig. Det blev ett slags sport bland studenterna att gå på jakt efter de många laddade attributen och

sätta utropstecken i kanten för alla de "osedliga", "lidelsefulla", "råa", "karaktärlösa" osv. bland Holmquists hierarker och furstar.

Hjalmar Holmquist hade som många en puritansk utgångspunkt för de moraliska värderingarna. Antagligen tedde sig också hans omdömen mindre överraskande i en tidigare generation än de gör i våra dagar. Vi har i stället andra värderingar som på sitt sätt också är moralistiska. Vi är förmodligen mindre uppmärksamma för attribut och omdömen av typen, "snäv", "intolerant", "diskriminerande".

Moraliska omdömen sammanhänger givetvis nära med de kulturella och ideologiska positionerna. Det är också tydligt att vissa epoker traditionellt kommit att ligga mer öppna än andra för de moraliska bedömningarna. Senmedeltiden och renässansen är en sådan tid som ofta blivit utsatt för historikers etiska domar också på privatlivets område. Detta gäller också framstående historieverk som t.ex. Yngve Brilioths imponerande översikt över den senare medeltiden i Svenska kyrkans historia. Där formar sig slutkapitlet "Fromhetsliv och andlig odling under senmedeltiden" till något som faktiskt är just en värdering, och i stor utsträckning en värdering ur moralisk synpunkt, av den svenska kyrkans "djup och höjder" under medeltidens slutskede.

När ivern hos kyrkohistorikern att upplysa om människors moraliska brister visat sig vara särskilt påfallande ifråga om vissa skeden i kyrkans historia, har detta inte sällan haft ett samband med den *konfessionalistiska* värderingen. Senmedeltidens "moraliska förfall" bland präster och munkar och "osedligheten" vid påvestolen och kurian i renässansens Rom har gärna accentuerats av protestantiska kyrkohistoriker. Romersk-katolska författare har i gengäld svartmålat Luther inte bara för hans "kätterska" åsikter utan också för hans "omoraliska" leverne. Han har framställts som en löftesbrytare och en frivol Lebemann.

Att konfessionalism ofta lett till en skev framställning av kyrkohistorien kan ingalunda förnekas. Man kan i det sammanhanget erinra om att den lärostol vid teologiska fakulteten i Uppsala ur vilken professuren i

kyrkohistoria har framgått, den "kalsnianska" professuren, enligt statuterna direkt hade som uppgift att svara för "willfarelsers grundeliga vederläggande". Den konfessionalistiska värderingen har dock successivt trängts tillbaka. I stället har toleranstänkandet satts i högsätet. "Renlärighetsiver" och "ortodoxi" torde numera sällan uppfattas som några honnörsord. Där den konfessionalistiska värderingen levde vidare in i vårt eget århundrade, berodde väl detta snarare på en nationalistisk än på en enbart teologisk ståndpunkt. Nog har det t.ex. många gånger legat nationalistiska undertoner i skildringen av reformationen både i Sverige och annorstädes, och ett av de klassiska exemplen på nationalistisk-konfessionalistisk värdering i tidigare generationer är typiskt svenskt: Gustav II Adolfs kamp och död för Sverige och den evangeliska tron. Det är inte bara i minnes- och festtal som detta motiv fått sin särskilda värdering. Man möter detsamma också i Hjalmar Holmquists Svenska kyrkan under Gustav II Adolf (Svenska kyrkans historia 4:1, 1938). Det präglar redan upptakten i skildringen av Gustav Adolfs tron-tillträde: "Vid 1611 års slut begynte det stora undret i Sveriges historia."

Den konfessionalistisk-nationalistiska värderingen torde inte vara särskilt frestande för dagens kyrkohistoriker. Vad konfessionalismen beträffar har den mestadels ersatts av den ekumeniska inställningen. Men därmed har i stället "ekumenisk" blivit ett honnörsbegrepp, och det har stundom lett till en motsvarande — fast här omvänd — värdering av kyrkans historia. Som exempel kan nämnas missionshistorikern Stephen Neill som genomgående bedömer gångna tiders kyrkomän efter den moderna ekumeniska måttstocken. När han t.ex. skriver om romersk-katolsk mission i Kongo under 1800-talet ger han den beröm för "vitality and heroism" men finner sig därpå nödsakad att framföra som "criticism", att den knappast visade något av "ecumenical understanding or cooperation". En dylik "kritik" torde i det sammanhanget vara tämligen anakronistisk.

Den "ekumeniska" värderingen tar sig inte sällan uttryck i en *evolutionistisk* tolkning av

kyrkohistorien. Ur tider av snäv konfessionalism och ofördragsamhet har kyrkan gradvis stigit upp till den nuvarande epoken med tolerans, religionsfrihet och ekumeniskt samarbete. Den ekumeniska rörelsen får bilda effektfull avslutning och höjdpunkt, och därifrån kastas djupa skuggor bakåt i tiden över gångna tiders "trångsynthet" och "isolationism".

När ett evolutionistiskt bedömnings sätt förekommer inom kyrkohistorien, uppträder det också ofta tillsammans med en eller annan "förfallsteori". Själva starten, i urkyrkan, betraktas ju av de flesta som en absolut höjdpunkt. Från den skedde, menar man, ett "förfall" — genom kyrkans "institutionalisering", genom statsmaktens inblandning, genom intellektualisering och överbetoning av "lära" i stället för "liv" etc. Men därefter anses utvecklingen stiga uppåt igen — genom reformation, väckelse och återgång till "nytestamentligt" församlingliv. En konsekvent tillämpning av ett dylikt schema framträdde i Gottfried Arnolds "Unparteyische Kirchen- und Ketzerhistorie" (1699—1700). En svensk kyrkohistoria med motsvarande värderingar är Jakob Ekmans Den inre missions historia (5bd 1896—1902). Även kyrkohistorieprofessorn Gunnar Westins arbeten, t.ex. Den kristna friförsamlingen genom tiderna (1954), är i viss mån präglade av samma perspektiv, evolutionism i förening med förfallsteorin.

Givetvis kunde en dylik värdering på ett sätt sägas vara adekvat som objektiv historisk bedömning, i den mån det är möjligt att fastställa vad som faktiskt är kännetecknande för urkyrkan, och under den förutsättningen att det verkligen är den som man har som måttstock. Det förrådiska är emellertid att man ofta just i sin tolkning av urkyrkan gör en projicering av sina egna idealbilder hämtade ur samtidens kyrkoliv. Hos Arnold och hos 1800-talsväckelsens kyrkohistoriker var det pietismens konventikel och dess fromhetstyp som utgjorde en normgivande modell. Huvudintresset låg i författarnas samtid. Skildringen avsåg egentligen blott att visa hur kurvan till sist åter började stiga uppåt igen, efter århundraden av förfall, upp till den kyrkotyp som författaren själv företrädde och

som därför utgjorde den högsta och sannaste. Ett liknande betraktelsesätt har utvecklats på många håll under det senaste årtiondet, när man med hjälp av kyrkohistoriska överblickar velat påvisa att "sektariseringen" är ett hälsotecken — efter den långa "Konstantinska eran", då kyrkan stod i förbund med statsmakten och de "etablerade" i samhället. Som exempel på en sådan värdering inom kyrkohistorien kan nämnas Amadeo Molnar i Prag samt A. Th. van Leeuwen och Harvey Cox.

Det mesta av vad som hittills anförts av subjektiva bedömningar inom den kyrkohistoriska litteraturen kan till sist sammanfattas i den *samtidshistoriska* värderingen. Historikern bedömer det förgångna efter den egna tidens föreställningar och ideal. Härmed är man inne på det till sist alltid ofrånkomliga problemet i allt historiskt författarskap. Författaren är präglad av sin egen tids verklighetsuppfattning. Han prioriterar som "betydelsefulla" och "avgörande" sådana företeelser som intar en framträdande plats i hans egen omvärld. Han förutsätter vidare att hans läsare har ungefär samma inställning, och han skriver ju med tanke på att bli förstörd i sin samtid. Under alla förhållanden leder detta till att bilden av det förgångna kommer att växla från tid till tid. I vissa fall kan detta beroende av de samtidshistoriska faktorerna medföra inte bara ett subjektivt urval av de historiska företeelserna — ty varje sådant urval blir alltid i någon mån subjektivt — utan också till en subjektiv värdering, dvs. värdering i betydelsen positivt eller negativt värdesättande. Och det blir då frågan om en värdering inte utifrån det förgångnas föreställningar och normer utan utifrån nutidens.

Hur uppfattningen av det förgångna växlar på grund av de tidshistoriska betingelserna kan inom kyrkohistorien belysas av Lutherbildens förändringar från tid till tid. Här om skrev Horst Stephan på sin tid boken "Luther in den Wandlungen seiner Kirche", 1907. I den andra upplagan 1951 kunde författaren själv tillfoga ett helt kapitel med nya "Wandlungen", och efter ytterligare två decennier skulle nu återigen kunna tilläggas ett nytt avsnitt med lutherbilder, präglade av sam-

tidshistoriska bedömningar. Med varje epok i lutherdomens historia synes följa en helt ny bild av reformatorn. Ortodoxin skildrade honom som den rätta lärans återställare. Pietismen såg honom som troshjälten, "den unge Luther". Upplysningen tecknade en annan bild: vidskepelsens och det hierarkiska kyrkoväldets bekämpare, samvetsfrihetens man. I vår egen tid har framförallt den marxistiska lutherbilden tilldragit sig uppmärksamhet. Den stannar vid de socialpolitiska aspekterna och vill i Luther se en av pionjärerna — om än inte en helt konsekvent sådan — ifråga om uppgörelsen med feodalismen.

Det kan vara nog med detta enda exempel. Många ville väl mena att detta också är tillfyllest för att visa, att en objektiv framställning av kyrkohistorien är en omöjlighet. Det subjektiva engagemanget och beroendet av samtidens konfessionella och politiska värderingar sätter ju till den grad sin prägel på uppfattningen av det förgångna, att bilden av historiens händelser och gestalter nästan totalt förändras från tid till tid.

Trots detta är dock en sådan slutsats — enligt min mening — ingalunda nödvändig. Om förhållandet möjligen skulle vara annorlunda för de grenar av humanistisk och teologisk vetenskap som huvudsakligen är inriktade på nutida förhållanden och som har till avsikt att skapa modeller och program för samtiden, vill jag här låta vara osagt. Gunnar Myrdals ovan anförda uppfattning av objektivitetsproblemet skulle i så fall ha sin giltighet på sådana mera nutidsinriktade områden av "samhällsforskningen". Han skriver ju själv närmast med tanke på nationalekonomin. För vissa delar av den systematiska teologin liksom för de "beteendevetenskapliga" områdena kunde hans åsikter i så fall eventuellt också ha sin relevans. För historievetenskapens del torde det emellertid för den skull ingalunda vara nödvändigt att uppge *principen* om vetenskapens objektivitet. Denna princip är i själva verket ytterst angelägen att hålla fast vid. När den uppges, hamnar man — som de två inledande exemplen avsåg att visa — antingen i tvång eller i godtycke. Då kommer det vetenskapliga arbetet antingen att styras och

kontrolleras av för vetenskapen främmande intressen, t.ex. den totalitära statens. Eller också kommer historikern att tilldelas sig själv "historieberättarens" fullständigt ohämmade "rörelsefrihet".

Vår nästa punkt är därför denna:

2. *Att värderingar förekommit och alltjämt förekommer inom historievetenskapen behöver inte betyda att de är oundvikliga.*

Det är givet att historisk forskning och historieskrivning aldrig kan bli objektiva, fria från värderingar, i samma grad som t.ex. kemi och fysik. Detta beror på flera omständigheter. Först och främst sammanhänger det med att historievetenskapen handlar om människor, om människors tankar och människors handlingar. Dessa kan aldrig föreligga som kalla siffror eller formler som naturvetenskapsmannens forskningsföremål. Den historiska forskningen och historieskrivningen involverar vidare både tolkning av materialet — och det gäller inte bara själva konsten att läsa och foga samman, även om också det kan vara vanskligt beträffande handskrifter, arkeologiska fynd etc. — utan också systematisering och förmåga att göra urval, dvs. att skilja "väsentligt" från "oväsentligt" och att påvisa orsakssammanhang och ledande motiv. Härvidlag kan historikern sällan uppnå resultat av sin forskning som kunde sägas vara objektiva i den meningen att de vore höjda över all debatt. Dessutom gäller att historikern ofta på sätt och vis själv är med i förloppet, därigenom att han själv står i motsvarande situation i nutiden. T.ex. en historiker som skildrar gångna tiders statsskick och själv i nutiden är anhängare av ett bestämt politiskt system som har sin förebild eller motsvarighet i det förgångna, känner sig engagerad i den förteelse han behandlar i sin vetenskap. Det har visat sig i svensk historievetenskap, t.ex. när en anhängare av en konsekvent parlamentarism i det nutida Sverige tagit som sin uppgift att utforska frihetstidens statsskick. Ett liknande engagemang ligger givetvis ofta och kanske i ännu högre grad bakom kyrkohistorikerns forskningar. Han är själv "med i förloppet" i de frågor han behandlar, i frågor rörande trosåskådning och kyrkoliv.

Det är därför den fullständiga objektiviteten

aldrig kan uppnås inom enskilda forskningsresultat och det är därför även direkta värdeomdömen insmyger sig. Men fördenskull behöver man inte uppge principen om objektivitet, eller rättare sagt, för den skull är det av så mycket större vikt att objektivitetsprincipen upprätthålles just inom historievetenskapen, enkannerligen inom den kyrkohistoriska forskningen.

Erfarenheten visar att det heller icke varit förgäves när man inom nyare historievetenskap sedan nu ungefär ett och ett halvt århundrade tillbaka så starkt hävdade historikernas plikt som vetenskapsman att låta historien tala och själv träda tillbaka med sina egna alltid mer eller mindre subjektiva och anakronistiska bedömningar. Av de i det föregående anförda olika typerna av värderingar inom kyrkohistorien har också de flesta mer och mer kommit att försvinna.

Den "metafysiska" historieskrivningen är i våra dagar ytterst sällsynt. Att å Guds vägnar uttala domar över vare sig enskilda eller folk eller att som forskare mena sig kunna spåra Guds verk och vilja i historiens skeende kan den kyrkohistoriska vetenskapen inte påtaga sig. Moralistiska och konfessionalistiska värderingar ligger också utanför dess uppgift. I det avseendet kan man mycket väl ålägga sig en erforderlig självdisciplin. För övrigt brukar också kyrkohistorikernas intresse i regel bli allt mindre inriktat på att bedöma personer och åskådningar i kyrkans historia efter vare sig moralistiska eller konfessionella normer. Just för historikern, som i hela sitt arbete är van att se samhällsmönster och åskådningar komma och gå, ligger det intressanta i denna vetenskap inte så mycket i att sätta betyg, vare sig på beteenden eller på något slag av renlärighet, utan i att utröna *varför* och *hur* ett handlingssätt, en åskådning eller ett kyrkopolitiskt program har formats och brutit sig med andra *i det förgångna*. Att utforma normer överlämnar historikern gärna åt andra. Därmed avstår han nog också helst från det slag av värderingar som leder till en bestämning av vad som är "höjder och dalar" i kyrkans utveckling. Han torde i varje fall i regel vara ytterst obenägen att beteckna den egna samtiden — vars tecken är ännu svårare att tyda än det

förgångnas — som en höjdpunkt, hänemot vilken kyrkohistorien skulle kunna återges i stigande kurva.

När det därnäst gäller den av "samtidshistoriska" förhållanden betingade "värderingen", ligger problemet annorlunda till. Här bör man enligt min mening skilja mellan å ena sidan vad som kan betecknas som värdering i egentlig mening, dvs. *värdesättande*, utsagor om vad som är "bra" eller "dåligt" och detta sett efter nutida bedömningsgrunder, och å andra sidan det slag av skev historieskrivning som snarare bör betecknas som *ensidighet*. Den första typen kan utan vidare sägas strida mot det vetenskapliga objektivitetskravet. Den står dessutom i motsats till principen att varje tid måste bedömas utifrån sina egna förutsättningar och inte utifrån eftervärldens. Vad den andra typen beträffar, "ensidigheten", är det något som aldrig kan undvikas. Varje historiker är givetvis barn av sin tid. Detta påverkar hela hans intresseinriktning. Det avgör i stor utsträckning vilka ämnen han företar sig att undersöka, och det inverkar på vad han, i de ämnen han väljer, anser vara av vikt att ta fram och meddela för sina läsare. Detta är ett ofrånkomligt förhållande, och det är väl framförallt det som kommit många att tvivla på möjligheten av objektiv forskning. Men frågan är om vi här verkligen har att göra med något som bör kallas "värdering".

Att en dylik "ensidighet" hos forskarna inte behöver stå i strid med objektivitetsprincipen kan belysas med en karakteristisk tendens inom den kyrkohistoriska forskningen i vår egen tid, som kan betecknas med uttrycket: kyrkohistoriens demokratisering. Bakgrunden härtill är hela samhällets förändring och demokratiseringen inom det politiska livet. Detta har påverkat inriktningen av den allmänna historien. Man är, som det brukar heta, inte längre så intresserad av "krig och kungar", utan man söker i stället utforska hur folket som helhet hade det. Samma utveckling kom snart nog också att prägla den kyrkohistoriska forskningen. Man började kartlägga "det kyrkliga folklivet" och de folkliga väckelserörelserna. Biografierna över de stora biskopar avlöstes av avhandlingar om kyrkliga reformprogram. Därmed

har bilden av kyrkans historia delvis blivit en annan. Den har blivit breddad och den har kommit att innefatta mer av kyrkliga strukturfrågor. Detta rubbar ju emellertid på intet sätt kravet på vetenskaplig objektivitet. Det är uppenbart att denna delvis nya inriktning beror på att forskarna idag har en annan samhällsuppfattning än den som var vanlig bland kyrkohistoriker i en äldre tid. Däri ligger den samtidshistoriska faktorn. Möjligen har detta lett till en ny ensidighet, men det man därmed har uppnått är för den skull inte ett undanröjande utan en komplettering av en äldre tids forskning. Ingen behöver ifrågasätta "sanningen" i den forskning som skildrade krig och kungar, kyrkomöten och biskopar, av den anledningen att man nu kanske är väl så intresserad av att få veta vad man tänkte och trodde i de breda lagren, och hur man där kunde överleva under krig och ofärdssår.

Till en viss grad är också exemplet med lutherbildens växlingar genom tiderna att hänföra till denna kategori. När en epok velat se honom som en lärofader och en annan snarare uppfattat honom som ett slags väckelseledare, så kan man också i det fallet göra gällande att den ena tolkningen i viss mån kompletterar den andra. Båda har sin förklaring i den tidshistoriska faktorn. Båda är ensidiga. Så länge som de trots allt, mitt i sin begränsning, var för sig bygger på ett historiskt källmaterial som fritt och öppet kan redovisas och åter och åter igen kompletteras och korrigeras, är det dock möjligt att i viss mån betrakta dem som led i en fortskridande vetenskaplig tolkningsprocess.

Den konfessionalistiska värderingen kan givetvis äventyra en sådan möjlighet. Då den har gjort Luther till en hjälte och en norm, är detta verkligen en värdering i betydelsen värdesättande, en värdering som inte ligger öppen för korrigering och omtolkning. Men så snart denna konfessionella inkapsling har fått vika, har debatten om luthertolkningen kunnat gå vidare öppet och fritt. Detta har också visat sig. Den nyare lutherforskningen har fört fram ett allt större luthermaterial i ljuset och prövat allt fler infallsvinklar för luthertolkningen. Här har också den marxistiska lutherforskningen gjort ett positivt bi-

drag. Därmed har "Luther in den Wandlung seiner Kirche" blivit något annat än ett föremål för värdering och ett ämne som är av intresse inte bara för "hans egen" kyrka. Det är i stället ett vetenskapligt problem som visserligen ligger öppet för en mängd olika tolkningar men just därigenom visar sig vara ett ämne för objektiv forskning och debatt.

När ordet tolkning härmed införts i resonemanget och detta uttryck ställts i viss motsats till ordet värdering, kräver detta ännu ett förtydligande. Det skall utgöra vår tredje och sista punkt:

### 3. *Tolkning är inte detsamma som värdering.*

När en historiker kommer fram till ett från den tidigare forskningen helt avvikande resultat, har detta ofta kommit att betecknas som en "omvärdering". Detta språkbruk för emellertid lätt tankarna i en felaktig riktning. Det kan ge intryck av att det är en subjektiv inställning som ersättes med en annan subjektiv inställning. En tids forskning skulle t.ex. ha "värderat" Ansgar på det sättet att han skildras som ett helgon, präglad av ödmjuk och inåtvänd fromhet. Så kom en annan tids forskare, som inte längre tillmätte honom detta "värde" utan som i stället "värderade" honom som en målmedveten och kraftfull kyrkopolitiker. Då liknande "omvärderingar" har drabbat många av historiens gestalter, drar man gärna den slutsatsen, att det inte finns någon objektivitet i historisk forskning. Värderingarna växlar från tid till tid.

Nu förhåller det sig emellertid i själva verket så, som just exemplet med Ansgarforskningen tydligt visar, att de nya rönen inte beror på en subjektiv faktor utan tvärtom en objektiv, nämligen olika typer av källor — å ena sidan Ansgarslegenden och å andra sidan de dokument som återspeglar det kyrkopolitiska skeendet t.ex. brevväxlingen med påvestolen. När Lauritz Weibull på sin tid började skjuta Rimberts skildring i bakgrunden och i stället tecknade den bild av Ansgar som framgick ur de kyrkopolitiska dokumenten, fick gestalten delvis nya drag. Detta kallades en omvärdering. Men det är givetvis helt uppenbart, att den nya bilden av

kyrkofursten på Hamburg-Bremens ärkebiskopsstol inte hade sin grund i att Lauritz Weibull "kände" för Ansgar på ett annat sätt än den tidigare forskningen och att det skulle ha varit olika ideologiska och miljöbetingade faktorer som framtvängde en sådan omvägning. Det var ju i stället den ena typen av källor som ställdes framför den andra. Slutsatserna följde därefter som en logisk deduktion. Materialet var hela tiden öppet redovisat. Den som ansåg att materialet måste uppfattas på annat sätt eller menade sig kunna dra andra slutsatser, hade möjligheten öppen att göra det. Om det hade varit frågan om ett subjektivt värdesättande i en eller annan riktning, hade detta inte kunnat diskuteras. Tyckande och känslor kan ju som bekant inte diskuteras. Men då det i själva verket var frågan om en tolkning, befann man sig hela tiden inom ramen för en objektiv, vetenskaplig debatt.

Naturligtvis kan det i vissa fall vara något i forskarens personliga läggning som gör honom mera benägen för en tolkning än för en annan. Men detta torde i så fall snarare hänga samman med hans intellektuella typ än med något slag av värdering. Om man t.ex. nämner debatten om Stockholms blodbad — beträffande de agerandes motiv och fördelningen av ansvaret mellan Kristian II och Gustav Trolle — förefaller det helt omöjligt att förklara de olika lösningarna av problemet med att hänvisa till forskarnas värderingar. I så fall skulle man måhända kunnat tänka sig, att de svenska forskarna skulle haft en särskild benägenhet att lägga ansvaret på den danske kungen och att de danska forskarna skulle ha velat utpeka den svenske ärkebiskopen som den skyldige. I själva verket förhåller det sig tvärtom så att den forskare som för närvarande särskilt trycker på Kristians "skuld" är den danske historieforskaren Niels Skyum-Nielsen. Det är också han som, fast han inte är teolog, visat sig speciellt intresserad av att undersöka den kanoniska rättens betydelse i sammanhanget.

Ett komplicerat historiskt problem kan ofta tolkas på mer än ett sätt. Om flera tolkningar var för sig kan vara ur logisk synpunkt lika försvarliga, bör man i en översiktlig fram-

ställning redovisa dem alla. Man kan tryggt göra det, och göra det i objektivitetens namn, just därför att det inte är fråga om värderingar utan om tolkningar. Hjalmar Holmquist införde denna princip i sina kyrkohistoriska läroböcker, och de fick därmed — trots de värdeladdade attributen och det personliga skrivsättet — en i många avseenden föredömligt objektiv prägel. De ingav hos den studerande en grundläggande upplevelse av att kyrkohistoria först och sist inte är en värderande utan en objektiv vetenskap, där man utifrån givna principer också kan komma till olika resultat.

När jag velat plädera för en distinktion mellan begreppen värdering och tolkning, beror detta till sist framförallt på att dessa båda begrepp enligt min uppfattning svarar mot två helt olika inställningar till historia. "Värderar" gör man utifrån nutidens ståndpunkt. Där är det historieskrivaren som med sina mått dömer och bedömer det förgångna. Den som "tolkar", ser i princip förloppet i motsatt riktning. Han utgår från att det historiska är det primära. Han skall inte ge ett värde åt det förgångna utan i stället, efter bästa förmåga, utläsa ur det förgångna vad där finns.

Den som anser sig kunna lägga nutida värderingar på gångna tiders företeelser skulle i själva verket ofta göra det helt omöjligt för sig att förstå historiens innehåll. Det vore t.ex. helt meningslöst att försöka tolka Origenes tänkande, om man inte först ville bemöda sig om att sätta sig in i *hans* förutsättningar och värderingar, dvs. det alexandrina världsschemat. En kyrkohistoriker som vill pressa in nutidens motsättning mellan stat och kyrka på ett medeltida material, är inne på ett lika meningslöst företag. Ännu 1800-talets kyrkohistoria kräver en inlevelse i helt andra värderingar än våra. Det gäller t.ex. att inse, att det *inte* är våra dagars pluralistiska samhälle som förelåg när grundlagsfäderna införde de berömda orden i Regeringsformen § 16, att var och en skall skyddas vid en fri utövning av sin religion. De orden avsåg frihet för svenska kyrkans medlemmar.

Historien och inte minst kyrkohistorien är

själv fylld av värderingar, människors religiösa, moraliska och konfessionella värderingar. Detta ställer ofta hans förmåga att tolka på svåra prov. Det avgörande är emellertid att han är inställd på att det är det förgångnas värderingar och inte hans egna som skall träda fram i hans skildring. Utan denna orientering skulle hans verksamhet förlora sin egentliga mening.

Den nutidsinriktning som i så hög grad präglar dagens svenska kulturliv innebär i detta avseende en allvarlig fara. Den skulle kunna leda till en skev inställning inom humanistisk och teologisk vetenskap överhuvud. Om nutiden och nutidens värderingar skall utgöra alltings mått, hamnar vi till sist i en mycket snävt begränsad åskådning.

Det är i detta sammanhang så mycket viktigare att den historiska vetenskapen själv bibehåller sin "historisk-objektiva" karaktär. Vi har redan kommit ganska långt, när det gäller att också i universitetsundervisningen skära bort stora epoker av kyrkohistorien som ointressanta av den anledningen att de inte kan anses vara "aktuella". De epoker som tas med motiveras med att de har betydelse för förståelsen av nutiden. Medeltiden skall studeras blott som bakgrund till reformationen, och reformationen själv medtages blott därför att den visar dagens konfessionella uppdelning osv. Denna väldiga överskattning av nutidens betydelse som alltings norm är måhända särskilt egendomlig när det gäller kyrkans och teologins historia, där de gångna epokerna lämnat så rika bidrag — förvisso värda att studeras utifrån sitt eget värde och mot bakgrund av sina egna förutsättningar.

En historiker får aldrig uppge principen att gångna tider måste förstås utifrån sina egna förutsättningar. Endast med denna princip som orygglig utgångspunkt kan han utföra ett arbete värt att benämna historisk vetenskap. Det är därigenom han kan göra en insats också för nutiden. Han gör det just därför att han inte har att begränsa allt till vår nutida horisont utan i stället kan få förmedla rikedomar från andra tider och därigenom vidga ramen för våra strukturer, tankar — och värderingar.



# Värderingar inom den systematiska teologin

AV GUSTAF WINGREN

Inom den systematiska teologin brukar det vara två slags värderingar som tilldrar sig speciellt intresse, "religiösa" värderingar och "etiska" värderingar. En stor del av dagens debatt ägnas åt frågan om teologin är värderingsfri eller ej. Somliga hävdar att de religiösa och etiska värderingarna fungerar i själva det vetenskapliga arbetet och icke blott utgör dessas objekt, såsom äldre systematiker länge har hävdat.

Denna diskussion är dock av relativt ringa intresse i jämförelse med den långt viktigare frågan *vilka* värderingar det är som rimligen kan benämnas "religiösa". Huvudparten av vad jag här har att säga handlar om detta enligt min mening viktigare problem.

Vi kan börja med en typ av värderingar som i nutiden framstår varken som etiska eller som religiösa. De uttrycker inte en tro på något som har hänt men inte heller en påtryckning att handla på ett visst sätt. De artikulerar primärt blott glädje vid tanken att något skulle kunna hända och sorg vid tanken att motsatsen skulle kunna hända.

"Hela läget skulle vara annorlunda om vi under det kommande året finge uppleva en högkonjunktur." Därefter utmålar man de goda följderna av en konjunkturuppgång, nya investeringar, full sysselsättning etc. Eller: "Allt hänger på om världsfreden kan bevaras under det kommande årtiondet." Denna sats kan närmare expliceras med hänvisning till miljöproblematiken, uppbyggnaden av ett fritt och blomstrande näringsliv etc. På det mer privata området ligger liknande värderingar inbyggda i satser som uttrycker längtan efter ett eget barn, efter att bli älskad, få behålla hälsan etc.

Samtliga de satser, som vi här har nämnt och som idag icke kallas "religiösa" satser, var för 400 år sedan omedelbart och direkt förknippade med substantivet *Gud*. I litanian och i den allmänna kyrkobönen bar man inför Gud fram sina värderingar, sina önskningar, beträffande världens gång, landets bästa, väder och vind. Detsamma gjorde man i den dagliga morgon- och aftonbönen. En del av dessa formulerade böneönskningar var så konkreta att kyrkosamfunden nu i flera länder har strukit dem, "havande kvinnor och barnaföderskor", "för hagel och oväder", "för eld och vattunöd" och mycket mer.

När religionsvetenskapen idag inte längre kallar de under dessa önskningar och förhoppningar liggande värderingarna för "religiösa" värderingar, följer religionsvetenskapen de etablerade kyrkosamfunden. Det är nämligen inom dessa som man har opererat bort dylika allmänt mänskliga värderingar från den sfär som tron sysslar med (eller som "ordet" talar om). Och den väsentliga frågan för den systematiska teologi som nu har att ta ställning till värderingarna hos människor är följande: Finns det något objektivt skäl för vetenskapen att på denna punkt följa kyrkosamfunden?

Det är inte nog med att dylika skäl saknas, det finns dessutom mycket starka skäl att göra tvärtom. Till de viktigaste resultaten inom modern religionssociologi hör det överraskande förhållandet, att antalet människor som *beder* är större än antalet regelbundna gudstjänstbesökare. Flera av dessa bedjande människor säger sig dessutom tveka inför kristendomens officiellt antagna lärosatser, ändå beder de. Men det mest intressanta är böneämnena, vilka "önskningar" människor

alltså lägger fram just inför Gud. Där återvänder idag, på 1970-talet, de allmänt mänskliga värderingarna som hade utrymme i den kristna läran för 400 år sedan men som där-efter steg för steg har trängts ut därifrån.

Mannen beder för hustrun när hon i ambulans föres till lasarettet. Modern beder för sonen när han skall rycka in i militärtjänstgöring. Här finns böner för en gravid flicka, böner för statsmän som har stort ansvar och håller världsfreden i sin hand, böner för invånarna i länder med rasdiskriminering. Hela människolivet och dess villkor tas in i bönen nu idag och förknippas alltså med "Gud". Av vilken anledning underlåter man i vetenskapen att kalla dessa djupt mänskliga värderingar för "religiösa" värderingar?

Svaret kan icke rimligen vara detta alltför enkla, att ett stort antal människor inom sig bär dessa allmänt mänskliga värderingar (av hälsa, fred etc. såsom något gott) utan att låta dem bli bön. Jag skulle tro att de flesta människor i vår kultur kan se bibelboken framför sig utan att tänka "Gud" som dess upphov, liksom de på samma sätt kan se oblatasken, nattvardskalken, krucifixet etc. Trots detta är de traditionellt arbetande religionsfilosoferna omedelbart villiga att klassificera sådana satser, där "Gud" förknippas med bibelordet, nattvarden eller korsbetraktelsen, såsom "religiösa" satser. För detta speciella sätt att dra gränser kring "religiösa" satser finns det icke något som helst vetenskapligt skäl.

Däremot finnas det kyrkliga skäl att dra gränserna just på detta speciella sätt. Det är de etablerade samfundet som har förträngt begreppet "religion" — och vetenskapen har kritiklöst följt med, i stort sett. De systematiska teologer som här protesterar har sedan ett par decennier befunnit sig i tydligt underläge och befinner sig där ännu idag.

Eftersom jag har lovat mig själv att i denna artikel om värderingarna motstå frestelsen att ännu en gång ge mig in på mitt eviga, mitt tjugiga tema, "pietismen", ämnar jag här icke försöka att historiskt förklara hur det kunde komma sig att de etablerade kyrkosamfundet blev sådana som de idag är. Att staterna i Europa identifierade sig med kyrk-

liga bekännelser och att det därigenom framstod som viktigt att bland alla namnkristna söndra ut de "allvarliga", det är en historisk omständighet som har spelat stor roll. Att Kierkegaard sedan under kritik av den borgerliga kristendomen anknöt till den pietetiska kritiken av folkkyrkorna och att de stora teologiska systembyggarna på 1920-talet i sin tur anknöt till Kirkegaard, det har format den nuvarande situationen.

Den sista teologiska typ, där de allmänt mänskliga värderingarna ännu spelade med i bruket av sådana ord som "Gud" och "Guds rike", var den liberala teologi som tog slut ungefär 1920 (i den allmänna värdekrisen efter det första världskriget). Inom denna liberala teologi, som var optimistisk och evolutionstroende, förbisåg man emellertid "destruktionen", en sida som jag längre fram skall återkomma till.

Utan att närmare gå in på teologihistoriska utredningar vill jag här begränsa mig till att fixera ett par egendomliga drag i dagens religiösa diskussionsläge. Efter den liberala teologins nederlag är det inom de etablerade, regelbundet gudstjänstfirande kyrkosamfundet mycket ovanligt att sätta frågetecken för Kristi gudom. Kristus tänkes tala i ordet och vara närvarande i sakramenten för att genom dessa nådens medel utföra ett gudomligt verk. Det accentueras inte alls med samma tydlighet att han är en människa och att han på ett mänskligt plan själv upplever Gud som ett problem. Trots att Nya testamentet ger oss detaljer från Getsemane och Golgata där denna aspekt framträder mycket klart, får dylika drag blott svaga uttryck i kyrkornas gudstjänst.

Med denna antiliberale koncentration på Kristi gudom sammanhänger det fenomen vi förut kunde konstatera, de allmänt mänskliga värderingarnas relativa bortfall ur det religiösa språkbruket inom de moderna kyrkosamfundet.

Popmusiken i "Jesus Christ Superstar" andas en diametralt motsatt atmosfär. Där är det Kristi mänsklighet som är poängen — "he is just a man". Ungdomarna sitter andäktiga på teatern och hör sångerna om stjärnan över alla andra stjärnor, Jesus, men pjäsen slutar inte med sakramentsutdelning

och nattvardsgång. Det verkligt intressanta med denna opera, som koncentrerar sig just på Jesu sista dagar — Getsemanc och Golgata är centrala händelser — och som starkt framhäver den rent mänskliga problematiken i lidandet, det verkligt intressanta är att en opera av denna karaktär kunde förutses flera år i förväg. Så måste det gå. När kyrkorna isolerar Kristi gudom, kommer skönlitteraturen och musiken att isolera Kristi mänsklighet. Och i världen känner man sig inte generad över att tala om Jesus, såsom man ganska länge har varit smått blyg inom kyrkorna. "He is just a man."

Bakom denna höga värdering av Jesus såsom den stora stjärnan ligger de allmänt mänskliga värderingar vi förut talade om. Människorna är förtryckta och behöver frihet, de är hungriga och behöver mat, de är sjuka och behöver hälsa och läkedom — han har gått omkring och givit dem allt detta. När Adolf von Harnack år 1900 höll sin stora föreläsningsserie vid Berlins universitet, "Kristendomens väsen", då var tron på Gud såsom Fadern självklar, medan tron på Kristus däremot var ett problem. Mot detta satte Karl Barth på 1920-talet den andra trosartikeln om Sonen: Kristus blev den exklusive uppenbararen av vad som menas med "Gud". Det är denna antiliberala linje som har strömmat in i kyrkorna. "Jesus Christ Superstar" är däremot på Harnacks linje, som nu har blivit kristocentrisk, vilket den icke var år 1900.

Att de allmänt mänskliga värderingarna, där bröd, frihet och hälsa värderas positivt, har klätt om sig i den andra trosartikelns kläder och nu uppträder såsom popsånger om Jesus, människan Jesus, det är synnerligen signifikativt. Ännu mer signifikativt är att Jesus inte "lyckas". En äkta gammal liberal var övertygad om att världen gick framåt och betraktade bergspredikan såsom Jesu bidrag till mänsklighetens förkovran. Om Getsemanc och om Golgata talade en liberal inte särskilt länge. En modern och ung popsångare vet att destruktionen ibland oss är i full gång, han tror inte på någon "utveckling". När han skriver en opera om Jesus börjar han mitt i lidandeshistorien, i vandringsmot Jerusalem. Han slutar med grav-

läggningen, visserligen en smula hoppfull men omsorgsfullt kryptisk — "en ny grav som ännu ingen hade varit lagd i" (Joh. 19: 41). Död men ännu ingen uppståndelse.

Det finns i denna koncentration på Jesu mänsklighet både tillfälliga och relativt permanenta drag. Till det tillfälliga hör förmodligen de revolutionära inslagen. De är betingade av en politisk vänstervind som blåser just nu (medan motsatt vind härskar bland beslutsfattarna). Däremot är säkerligen accenten på mänsklig frihet permanent, den kan nästa gång uppträda i opolitisk gestalt, exempelvis som en dröm om en psykisk, inre frihet. Material finns i Jesu botande av de besatta och fienden kan vara vår moderna sjukvård, alltså inte "kapitalismen" längre. Här finns mängder av variationsmöjligheter. Men förmodligen tolkas friheten på ett eller annat sätt såsom sekulär, världslig — och kyrkorna kommer att tycka att "evangeliet" inte har blivit uppfattat rätt.

Vad jag hittills har sagt är tillräckligt såsom grundval för en generell kritik av religionsvetenskapens benägenhet att dra trånga gränser kring beteckningen "religiös utsaga". Att tala om "religiösa värderingar" på det sätt som numera har blivit vanligt är betingat av en kyrklig förträngning av religionen. Allmänt mänskliga värderingar av ett visst skeende såsom önskvärt, ett motsatt skeende såsom icke önskvärt, utgör väsentliga inslag i människors satser om Gud och böner till Gud.

Men vår analys kan skärpas. Om vi antar att sådana värderingar, som är centrala i Nya testamentets berättelser, skulle bli idag framförda under instämmande, då förelåg det goda skäl att kalla dessa i nuet aktuella värderingar för *kristna* värderingar. Därmed har vi flyttat uppmärksamheten till en mera specifik sektor, kristendomen. Fortfarande är vi helt utanför problemet om de i det vetenskapliga arbetet självt ingående värderingarna. Vi talar som förut om värderingar i materialet, ehuru nu med en ny begränsning, det kristna materialet.

Faktorerna framför oss är tre. Dels har vi kyrkosamfundens religiösa värderingar med koncentrationen på Kristi gudom och med

avståndstagande från en sekulärt inriktad tolkning av Jesu verk. Dels har vi skönlitteraturens (filmens, musikens) värderingar av Jesu verk, som (enligt vad vi nyss har sett) med samma rätt kan kallas "religiösa" men som är koncentrerade kring Jesu mänsklighet och som tolkar hans frälsning i sociala, rent mänskliga kategorier. Slutligen har vi för det tredje evangelierna och deras berättelser om Jesus. Både kyrkosamfunden och skönlitteraturen gör anspråk på att återge dessa berättelser och att bejaka de däri liggande värderingarna, instämma i dem och med tillgängliga instrument göra dem hörda, uppfattade och spridda i nuet.

Teologin har att på grundval av de bibliska texterna fälla ett sakligt motiverat, kritiskt omdöme om de två nutida tolkningarna.

Ett enkelt ställningstagande är icke möjligt. Det är visserligen klart att somliga sidor i det nytestamentliga budskapet om Jesus är undertryckta i den form av återberättelse som modern skönlitteratur och musik levererar. Men andra sidor i bibeltexterna är undertryckta i kyrkosamfunden — och egendomligt nog tämligen allmänt tvärsöver konfessionsgränserna. Till de moment som aldrig har kommit till sin rätt i kyrkorna hör Jesu handlingars relation till kroppen: han ger blindas syn, dövas hörsel, lama rörelseförmåga etc. Därtill kommer att denna omvårdnad om kroppen ingick i hans speciella uppsökande av de utstötta (lyten och kroppsliga fel medförde social utstötning). Det finns alltså ett sammanhang mellan Jesu botande av sjuka och hans positiva uppsökande av publikanter och skökor, dessa ingick också i gruppen av utstötta i dåtidens samhälle. Denna sida i den historiska Jesusbilden är tillvaratagen i den utomkyrkliga porträtteringen av Jesus.

Varför? Det finns flera samverkande orsaker men jag vill särskilt nämna en utav dem, eftersom den så ofta negligeras. Jesu relation till kroppen, hans positiva hållning till dem som det styrande skiktet hade utstött, är icke någon tillfällighet, dessa drag är heller inte plötsliga nyheter i Israel. Det är ett gammaltestamentligt profetmönster som Jesus handlar efter. Genomgående hade profetian sin kritiska udd riktad mot undertryckandet av de svaga; därvid spelar uttåget ur Egypten

och Guds omvårdnad om det förtryckta Israel en avgörande roll såsom motivation. "Frälsning" har i Israel alltid en social, en politisk sida. I den grekiska filosofin är det tvärtom. Den "lycksalighet", som där är målet, vinnes icke genom ökat intresse för kroppen utan den vinnes genom minskat intresse för denna sektor. Den vise är höjd över det som israeliten är involverad i.

Ingenting är mer betecknande för dessa två tankevärldar än följande historiska faktum. En judisk rabbi borde ha ett yrke och arbeta med sina händer. En grekisk filosof lämnade det grova yrkesarbetet till slavar.

Men europeisk kyrkohistoria består idémässigt i sammansmältningen av dessa två oförenliga tankevärldar. Av en sådan syntes är de nu existerande kyrkosamfunden präglade. När unga pojkar på 1970-talet sätter ihop texter om Jesus såsom "superstar" är deras samröre med kyrkosamfunden svagt och deras bindning vid Platon närmast obefintlig. Det är just i denna "brist" deras positiva chans ligger. En biskop däremot är låst, även om hans filosofihistoriska kunskaper är bristfälliga. Under alla förhållanden kan han en mängd hymner, sånger och liturgier utantill. Det är nog för att bringa honom på sned och platonisera honom. Han läser visserligen alla dessa "kroppsliga" texter ur de fyra evangelierna men han föreställer sig icke att ett dylikt textinnehåll skall forma kyrkosamfunden.

Säger man detta innebär det emellertid icke att den revolutionäre Jesus tillvaratar det nytestamentliga budskapet. Den heit mänskliga Jesus, som framträder i dagens utomkyrkliga litteratur, är så gott som genomgående en person med imperativer, han aktiverar och han kräver: målet är samhällets ändring. Till en döende och orkeslös skulle denne Jesus inte ha mycket att ge. Men därmed har dagens samhällstillväende Jesus missat evangeliets huvudpoäng. Ty detta moment, att ha ett "evangelium" även för den döende, även för den till varje aktion oduglige, det momentet är fast förankrat i Nya testamentets centrum, det är dessutom själva kvintessensen av omvårdnaden om de utstötta och lytta. Den som ingenting duger till, han är en dyr klenod i evangeliet.

Betraktar man det hela med evangeliets Jesusbild som utgångspunkt är det kyrkosamfundens ära att de genom alla århundraden har fortsatt med att hävda alla människors lika värde inför döden. De har funnit det viktigt att besöka döende, ge sista smörjelsen, utdela nattvarden med exakt samma ord åt landets enväldige konung och åt förbrytaren före avrättningen. Och det finns ingenting som så tydligt avslöjar den revolutionära Jesusvänsterns främlingskap inför evangeliet som ropet till kyrkan 1968: "Låt de orkeslösa dö bara! Gå ut med oss och ändra samhället!" Den som ropar så vet inte mycket om Jesu kärlek till de utstötta utan han tror i grunden på styrkan och på etablissemanget, nämligen det etablissemanget som består i att man — några år — är ung och vital.

Denna kritiska synpunkt på den mänskliga, den aktiverande Jesus i dagens utomkyrkliga litteratur rubbar icke vad vi förut har sagt. Här är visserligen en väsentlig punkt i evangeliets värderingar borttappad. Men det finns andra punkter som är tillvaratagna, punkter som kyrkosamfundet har förlorat. Summan av denna långa parentes i vår framställning är följande: varken kyrkorna eller den utomkyrkliga litteraturen lyckas få med hela det evangeliestoff som de försöker återberätta och tolka. På det ena hållet är Kristi gudom isolerad, på det andra är Kristi mänsklighet isolerad, allt under förutsättning att man mäter med den historiska utgångspunkten, evangelierna, såsom måttstock.

Från denna nytestamentliga parentes skulle jag vilja återvända till det som var startpunkten, de enkla, allmänt mänskliga värderingarna: måtte arbetslösheten ta slut, måtte freden bevaras, måtte folk i de fattiga länderna klara sig! I klassisk kristendom såg man Gud såsom givaren av allt detta, han gav det åt hela jorden. Och i vanligt folks böner på 1970-talet beder man fortfarande att Gud skall ge oss dessa värden. De som uttalar "religiösa satser" räknar alltså med att Gud och allmän mänsklig välfärd, hälsa, glädje hör samman. Det är Gud som gör att värdena realiseras.

Denna startpunkt har nu fått ny belysning

genom den nytestamentliga parentesen. De mänskliga böner som idag ropas ut avviker inte i princip från de rop som hördes runt omkring Jesus när han gick fram på en väg i Galileen. Giv mig min syn! Kom ty min son ligger svårt sjuk! Dessa rop till Jesus är icke några "religiösa" rop, det finns ingenting i deras innehåll som skiljer dem från vanliga mänskliga rop. Men evangeliet berättar inte att Jesus finner de ropandes fråga vara "fel ställd", han går tvärtom in i den mänskliga nöden sådan som denna är, utan att korrigeras folks böner.

Att man har kunnat bortse från denna elementära sida i Nya testamentet sammanhänger med ett internt teologiskt fenomen som jag här bara helt kort ämnar snudda vid, negligeringen av Gamla testamentet. Under stormaktstiden var gammaltestamentliga böcker svensk skönlitteratur, Sveriges krig var Guds krig mot otron och Gustav II Adolf var Gideon (Sv. ps. 508: 2). Samtidigt som pietismen sönderbröt identiteten av Guds sanna Israel och det svenska riket, samtidigt sköts Gamla testamentet ut i periferin och Nya testamentet ensamt började att få ställningen såsom "bibel". Visserligen fanns det inga skäl att glorifiera en viss nationalstat med gammaltestamentlig förgyllning, ändå måste man betrakta bortfallet av Gamla testamentet såsom något av en teologisk katastrof.

De elementärt mänskliga värderingarnas hemorts rätt i kyrkan har nämligen sitt fundament i Gamla testamentet. Det är typiskt att Bonhoeffer i fängelset läser Gamla testamentet när han vill finna texter om Gud och världen, Gud och den arbetande människan. Det isolerade Nya testamentet har förstärkt pilgrimsmyten i kyrkan och bidragit till att "kroppen" blev glömd. Jesu botande av sjuka och mättande av hungriga är däremot en sida i evangelierna som är rotad i Gamla testamentet och som blir svårare att glömma när Gamla testamentet fungerar i förkunnelsen. Här är den reformerta traditionen överlägsen den lutherska. Hos en man som Reinold Niebuhr finns en social predikan som är inspirerad av gammaltestamentlig profetism.

Men detta är en intern teologisk synpunkt, jag skall inte stanna längre vid den. Av större

intresse är filosofins utveckling i senare tid.

Den filosofi som nu kallas analytisk har från början ett ganska tydligt inslag av samhällskritik i sitt framträdande. Hos Hägerström är denna sida klart uttalad, även i England klingar då och då samma ton med i filosofernas utredningar. Kombinationen av tronen, altaret och penningpåsen är ännu rätt orubbad i samhället och inbjuder givetvis till vissa i system satta sammanblandningar utav påstående och värderingar. I fråga om Hägerström är det i varje fall uppenbart att han menar sig medverka till *människors befrielse* när han med rent teoretiska argument upplöser de vidskepliga föreställningarna om en objektiv gudomlig rätt.

De värderingar i samhället som därmed sätts i gungning är konservativa, borgerliga och framför allt nationella (ty det var dessa värderingar som då var etablerade och bestående, alltså beklädda med gudomlig fullmakt). Den rent teoretiska tesen, att värderingarna är subjektiva, har en praktisk effekt. Tesen bryter nämligen ner ett bestående värdesystem som för sitt bestånd har behov av den motsatta tesen ("våra värden är eviga, objektiva"). Eftersom dessa värderingar idag hos flertalet förnuftiga människor redan är utkonkurrerade av en annan och vida mer elementär värdeskala, fungerar inte längre den teoretiska satsen ("värderingar är subjektiva") nedbrytande åt samma håll.

De nationella och fosterländska värdena har idag blivit avlösta av en rad värden som rör mänsklighetens bestånd såsom mänsklighet. Det är miljöförstörelsen, de fattiga ländernas svårigheter, risken för ett kärnvapenkrig och mycket annat som har bidragit till att skapa en helt ny situation, där uppgiften att åstadkomma internationellt samarbete har blivit huvuduppgiften. Ur teoretisk synpunkt betyder emellertid internationellt samarbete ett sökande efter gemensamma värderingar, alltså värderingar som i den meningen är objektiva att de är *allas*. I denna nya situation kommer den analytiska filosofins teoretiska sats ("värderingar är subjektiva") att — trots sin oförändrade lydelse — få en praktisk effekt som är motsatt effekten på Hägerströms tid. Den medverkar inte längre till människors befrielse, snarare till deras

fortsatta förslavning under nyckfulla och privata värderingar.

Om ett växande antal människor letar efter en gemensam värdebas för internationellt samarbete, då är det dessa människor som nedbryter nationella och provinsiella värdeskalor och som därigenom på ett globalt plan medverkar till människors befrielse. Tesen att värderingar är subjektiva kan i praktiken hindra sökandet efter en gemensam värdebas, medan samma tes däremot låter förtjusande i öronen på tvålfabrikanter, tillverkare av deodorant med tjugo, trettio olika dofter och liknande personer som lever på en ohejdad privat konsumtion.

Någon skräck för den analytiska filosofin känner dylika firmainnehavare icke. Den enda filosofi de fruktar är den marxistiska, som gör människan till en producerande individ och inskränker hennes privata konsumtion. Det är betecknande att analytisk och existentialistisk filosofi i de socialistiska länderna brukar buntas ihop till ett och benämnas "kapitalistisk filosofi" eller "borgerligt förfall".

Nu kan det visserligen sägas att de socialistiska länderna är diktaturer och att det vore ett led i människans befrielse ifall konsumenterna där finge en större frihet att välja efter eget tycke. Men detta önskemål gäller verkligen en detalj i den nöd som planeten Jorden nu lider under. Alla vet att socialistiska och kapitalistiska stater står som ett enhetligt block contra den fattiga världen på det södra halvklotet och att mänsklighetens viktiga frågor inför framtiden rör möjligheten att häva denna nya typ av blockbildning.

Varför denna överblick över de allmänna världsproblemen i en framställning som denna? Det var ju frågan om värderingarna i den systematiska teologin som skulle behandlas. Därför att sammanhanget mellan det allmänna tidsläget å ena sidan och de *problem* teologi och filosofi tar upp å andra sidan enligt min mening är uppenbart. Så snart man har kommit ut ur ett skede ser man lätt att skedets teologiska och filosofiska problemställningar var bestämda av tidsläget. Det vore naivt att föreställa sig att en sådan påverkan från det allmänna tidsläget skulle

sluta att fungera just när jag lever: hittills har en sådan influens varit förhållandevis men i mitt arbete finns den inte!

Det faktum, att teologi och filosofi påverkas av kultursituationen i dess helhet, innebär emellertid icke att subjektivitet i betydelsen godtycke råder. Att värderingar utsäger något om det värderade subjektet och icke något om en egenskap i det värderade objektet kan mycket väl vara en korrekt sats. Detta hindrar icke att alla — eller nästan alla — kan värdera på exakt samma sätt i en situation då mycket elementära livsvärden är hotade. Att finna en person som önskar att biologiska stridsmedel skall tas i bruk är relativt svårt i vår tid (trots att dessa stridsmedel ganska nyligen har tillverkats av människor och alltså då värderats positivt av några).

Den renässans för en gemensam värdebas som vi nu upplever är betingad av universella faror som hotar allt mänskligt liv. Och den som idag för teoretiska resonemang i syfte att utröna vad innehållet i en sådan gemensam värdebas kan vara, han är inte mindre vetenskaplig än den filosof var som i början på 1900-talet skilde mellan påståenden och värderingar och som menade sig *därmed* bidra till människans befrielse.

Tar man teologin är det fullständigt tydligt att koncentrationen på kyrkan och kritiken av begreppet "Schöpfung" direkt sammanhänger med förekomsten av makt för Adolf Hitler 1933—1945. Det var ett hot och teologerna vände sig mot hotet, ensidigt (såsom Bonhoeffer i sitt fängelse 1944—1945 självkritiskt insåg) men med vissa objektiva forskningsresultat som följd (sakramentsläran, den reformatoriska synen på ordet; även accenter på Nya testamentets judiska förutsättningar hör dit). Vänder vi oss idag kritiskt emot denna centrerings kring kyrkan, blir vi därmed inte godtyckliga — det finns objektivt föreliggande materialmassor i bibeltexterna som under det barthianska skedet oavbrutet omtyddes men som nu äntligen får komma till sin rätt.

Jag ser ännu framför mig de unga studenterna på kontinenten 1947 och jag hör deras röster i minnet. Om någon tackar Gud för mat, förklarade de, då måste brödet på bor-

det uppfattas som en timlig reflex av Guds uppenbarelse i Kristus. Människoföda som sådan är ingenting att tacka för, så löd det dogmatiska beskedet från dessa käcka och kyrkomedvetna ungdomar, propra och välklädda, med rundligt tilltagna månadspengar från pappa men utan minsta sensorium för det djupt oanständiga i den inkarnationsdogm de stoltserade med.

När den globala svälten hotar talar ingen hyfsad människa längre på det sättet. Detta är en omsvängning i sättet att värdera, det medges. Men däremot är det icke en ren värderingsakt som pågår när man i detta nya läge börjar på att upptäcka vad det står om Gud såsom givaren av livet i Psaltaren, hos Job och Jesaja eller om Guds krav på en rimlig fördelning av jordens rikedomar hos Amos och de andra profeterna eller om Jesu kamp för kroppens hälsa bland dåtidens utstötta och fattiga. Detta är inte värderingar. Det är iakttagelser. Texterna talar faktiskt om sådant.

Den som har följt min framställning hit har säkert redan sin anmärkning mot mig färdig: "Alltså finns det troligen faktiska drag i materialet som du i din systematik, bestämd av det nutida kulturläget, icke ser." Det är självklart att jag svarar ja till denna kritik. Min svårighet består däri att jag icke närmare kan fixera vad det är jag icke ser, en svårighet som sammanhänger med seendets natur. Kunde jag fixera vad jag icke ser skulle jag se det — och då vore min systematiska lakun reparerad.

Men jag kan gissa. Troligen försummar vi i den akademiska teologin nu vissa centrala sidor som har med gudstjänst och bön att göra, kanske offret, tillbedjan av Kristus såsom den åt Gud framburne. Det är sidor som från början har varit centrala, redan i Nya testamentet och fornkyrkan, och som inte rimligen kan negligeras i den utsträckning som nu kännetecknar vår generation. Men detta är bara en gissning. Det tillkommer andra att korrigerar oss. Vore vår teologi icke tidsbunden, då först vore den komplett meningslös.

Beträffande den eventuellt försummade kristocentriska aspekten vill jag blott tillfoga

en synpunkt. Om vi nu i "skapelseteologins" intresse försummar denna aspekt, då är det lättare att reparera skadan ifall man låter bli att utnyttja den kristologiska begreppsapparaten för politiska syften. I ekumeniken har man ju tämligen genomgående bevarat den barthianska kristologiska basen men vidgat intressesfären till att väsentligen omfatta världen, icke kyrkan. Nytankandet sker icke via en teoretisk besinning på en ny bas för resonemanget utan det sker via ett politiskt *engagemang* med den gamla basen som grundval. De är givet att om jag positivt värderar en viss effekt av praktisk art, då kan jag värdera en sådan effekt även när den är bristfälligt motiverad. I denna praktiska mening kan man positivt värdera vad World Council of Churches nu gör. Men ur teoretisk synpunkt är engagemanget nästan det sämsta av allt. Engagemanget fördröjer nämligen den teoretiska besinningen.

Och dessutom tar engagemanget Kristus i beslag för fel syfte. Skulle vi i vår tid vara blinda för en sådan sida i evangeliet som den åt Gud framburne, den offrade Kristus, då kommer givetvis reaktionen, den kommer i form av en ny kristocentricitet som i så fall går ut över engagemanget och ogiltigförklarar detta. Så gick det med "social gospel" efter 1920. Denna sociala tolkning av "gospel" var historiskt inkorrekt, det är nu klart. Men när man ville tillvarata en historiskt riktig tolkning av "gospel", av evangelium, blev resultatet att hela det sociala engagemanget slopades. Vi fick på 1930-talet den inkrokta kyrkan, kyrkan som i ur och skur försvarade kyrkan — men inte försvarade människan.

Vill man hålla balansen är motiveringarna viktigare än handlingarna. Ifall ateister med Marx i fickan och kristna med Nya testamentet i fickan deltar i precis samma praktiska aktivitet, då kan inte motiveringen för bådas handling ligga i Nya testamentet. Det finns allmänt mänskliga värderingar som gör det möjligt för dem att enas trots olikheter i tro. Om Gud är livets givare kan han verka i dessa olika människor därför att de är *människor* helt enkelt, alltså icke via en bibeltext. Har vi väl funnit denna motivering för de praktiska handlingarna, då ligger sam-

arbetet med andra och ansvaret för världen fast och säkert, oberoende av de skiftande meningarna rörande innebörden i "gospel". Är vi idag blinda för en sida i evangeliet och i gudstjänsten, så kan en sådan lakun repareras utan att man — såsom förra gången — överger världens problem och stänger in sig i kyrkan.

Och nu till sist några exempel på konkreta arbetsuppgifter i systematisk teologi.

På det internt teologiska området vore utläggningshistoriska studier, koncentrerade kring Gamla testamentet, av synnerligen stort intresse. Hur gick det till när Gamla testamentet försvann ur bibelbruket och blott Psaltaren och Nya testamentet blev kvar? Vilka verkningar hade detta för tolkningen av samhället och för privatiseringen av kristen tro?

En annan uppgift, som är långt mindre intern och som tvärtom har breda kontaktytor med andra discipliner, rör antropologin. Där är början redan gjord genom Aronsons, Åbergs och Armgards doktorsavhandlingar. Frågan gäller tolkningen av människa överhuvud taget, icke speciellt "kristen människa".

Ett tredje ämne som främst är historiskt, åtminstone till att börja med, gäller de kyrkliga akternas permanenta tendens att växa samman med biologiska fenomen: brudvigseln, jordfästningen — dopet och konfirmationen hör också dit, fast det inte ser så ut. Denna tendens har sin rot djupt nere i det bibliska stoffet och sammanhänger med den kombination av Gud å ena sidan och allmänt mänskliga värderingar å andra sidan som jag här flera gånger har talat om. Kombinationen av dessa två kulminerar i storheten "socken", rikt fasetterad och troligen dömd att i nästa europeiska generation försvinna. Desto viktigare är det att nu finna de med evangelium laddade moment som under seklernas gång har varit inbakade i den dödsdömda storheten och som förmodligen inte kommer att dö utan överleva, ehuru i ny form.

Men de allmänt mänskliga värderingarna, dessa som man kan enas om, är givetvis det mest intressanta problemet. De kan bli föremål för filosofisk reflexion (och i riktning



mot en sådan reflexion går troligen den filosofiska utvecklingen) men de har också ett teologiskt intresse: de är faktiskt förutsatta när evangeliet förkunnas. Uppgiften är primärt att få dessa två linjer, filosofi och teologi, att mötas i dialog och samtala med varandra.

Det ofruktbara alternativet till en dylik dialog är det nu dominerande mönstret, där filosofin i sitt sysslande med objektet "satser" anvisar en sektor åt etiska värderingar och en annan sektor åt religiösa värderingar. Teologen hakar sedan på och upprättar inom avdelningen "religion" en speciell underavdelning "kristendom". Där detta mönster härskar måste kristendomen förvanskas och bli en sekt.

Det hjälper inte att vidga vyerna på det numera vanliga viset och dra in de andra världsreligionerna som sällskap åt den kristna sekten. Talar kristna med hinduer är situationen ungefär densamma som i överläggningarna mellan lutheraner och reformerta, samling kring religion contra dem som ingen religion har. Evangeliet handlar om en människa som föddes och dog och vars "anknytningspunkt" till andra består däri, att dessa andra också är *människor*. Det finns icke någon som helst direkt förbindelse mellan

evangeliet och världsreligionerna, däremot finns det en påtaglig förbindelse mellan evangeliet och de allmänt mänskliga värderingarna, dessa värderingar som yttrade sig i ropen från de blinda, besatta, lama, lytta och som Jesus direkt sade ja till.

Och för att nu sluta med en chockerande tes: dessa livsvärden som vi alla bejakar är ju hotade — och det är idag från människans eget inre hotet kommer. De allvarligaste farorna utgår i nuet från sådant som människan har uppfunnit och som hon i avund och vrede kan använda mot människan. Vi ägnar föga av eftertanke åt denna destruktion som finns i oss själva. Det mest progressiva och revolutionärt vänsterbetonade som vi har i den kristna socialietiken är läran om *arvsyn-den*, denna lära som handlar om vår egen destruktionslust och som är en solidare grund för radikala åtgärder än vad utopier är. Det kan emellertid då icke vara fråga om åtgärder som riktas blott mot andra.

I ovanstående framställning saknas hänvisningar till källor och litteratur. Sådana ges i det arbete som jag hoppas att under 1972 kunna publicera, *Växling och kontinuitet. Teologiska kriterier*.

# LITTERATUR

---

ANDERS HULTGÅRD: *Croyances messianiques des Test. XII Patr. Critique textuelle et commentaire des passages messianiques. Stencilerad avhandling för teol. dr-examen. III+194 s., Uppsala 1971.*

När Anders Hultgård i sin avhandling, som ventilerades i maj i Uppsala, sysselsätter sig med den pseudepigrafiska skriften "De tolv patriarkernas testamente" (nedan förkortat XII P.), uppehåller han sig på ett forskningsfält, som inte bara intresserar religionshistorikern utan i samma mån både vetus- och numexegeten. Visserligen daterar sig flera viktiga studier över texttraditionen till tiden omkring sekelskiftet (Bousset, Preuschen) och R. H. Charles' standardedition av texten utkom 1908, men detta hindrar inte att denna skrift idag är högst aktuell. Därom vittnar drygt 20-talet monografier och uppsatser kring XII P., som sett dagens ljus under det sista decenniet, inte minst J. Beckers omfattande arbete *Untersuchungen zur Entstehungsgeschichte der Zwölf Patriarchen* (1970).

Det nyvaknande intresset för XII P., som kan spåras från 1950-talet, hänger naturligtvis samman med Qumranfynden, varibland även fragment — tyvärr mycket små — av denna tradition upptäckts. De messianska föreställningarna inom Qumranförsamlingen aktualiserade särskilt ett antal textställen inom XII P., som ger uttryck åt en liknande ideologi. Det är de viktigaste av dessa Hultgård ägnar sin avhandling åt. Det bör redan här noteras, att H. har intentionen att i tryck framlägga en utvidgad bearbetning av stoffet, som skall innehålla ett mer komplett texturval samt sätta in traditionens messianologi i den vidare ram, som senjudendomen och urkristendomen utgör (se s. I). Det är väl inte minst denna uppgift som gör arbetet med XII P. så lockande och så väsentligt.

Avhandlingen uppstår två avdelningar, en inledande kortare del beträffande texttraditionen (s. 1—37) och huvudavsnittet (s. 38—179), där de 15 utvalda textställena ett i taget först presenteras på grekiska, varvid valet av läsarter utförligt motiveras, och sedan översätts och kommenteras. De avslutande "Conclusions" (s. 180—184) är viktiga: de sammanfattar inte bara kort vissa resultat, som vunnits genom textanalyserna utan vidgar perspektivet mot kommande undersökningar.

Rec. skulle gärna vilja rekommendera läsaren att börja med huvudavsnittet. Ett praktiskt skäl är att man först här möter en förkortningsnyckel (s. 38) till de sigla, som även används rikligt i den första avdelningen.<sup>1</sup> Viktigare är den omständigheten att H. låtit texturvalet i huvudavsnittet begränsa sina textundersökningar i första delen. Det innebär att basen för dessa utgörs av endast drygt 5 % av textmassan i XII P. Förf. är väl medveten om denna begränsning (s. 9) men är själv övertygad om att detta underlag kan bära upp också omdömen om texttraditionen i stort. För undersökningens gång och med den angivna målsättningen finner jag förfaringsättet acceptabelt. Jag vill dock ifrågasätta om detta — allt annat än slumpmässiga — urval även i andra sammanhang är representativt för texttraditionen. Man skulle ju väl kunna tänka sig att även andra specialintressen än just de messianska kan ha dominerat inom vissa senjudiska traditionskretsar och satt sin särskilda prägel på andra avsnitt av traditionen. Det tyngst vägande motivet för att börja med kapitel 2 vid läsningen är dock att först en brottnig med de konkreta textproblemen för etablerandet av

<sup>1</sup> hmt. = homoioteleuton borde f.ö. tagits med här med tanke på den läsare, som inte är så van vid textapparater.

texten till ett visst ställe i en bestämd kontext öppnar ögonen för nödvändigheten av en systematisk källgranskning sådan som den presenteras i kap. 1.

Här i recensionen börjar vi dock med första avdelningen. Tyngdpunkten ligger här dels på den grekiska texten, dels på den armeniska versionen. Att övriga versioner behandlas ytterst summariskt är inte mycket att invända mot.<sup>2</sup> Mer remarkabelt är att den hebreiska grundtexten här inte alls tas upp till behandling. Detta hänger uppenbarligen ihop med H:s målsättning, som anges vara: att nå fram till "le texte primitif" (s. I), vilket närmare bestäms som "la forme qu'avaient les Test. XII au moment où ils son passés dans l'église chrétienne". Trots ordvalet "le texte primitif (eller original)" är det således *ej* fråga om urtexten utan snarast den senaste judiskt traderade grekiska textgestaltningen. Den givna definitionen kan förvisso verka förbryllande. Hur kan man veta att traditionen på detta stadium hade *en* och *ej* flera former? Det är mycket troligt att det förelåg varierande inomjudiska versioner på grekiskt språk, vilka i sin tur var avläggare av en föga enhetlig hebreisk(-aramaisk) tradition. Bortsett från det föga lyckade ordvalet är dock målsättningen klok. Istället för att jaga den hypotetiska urtexten koncentrerar H. sina forskarmödor på att komma åt ett mycket väsentligt stadium av texttraditionen, just gränstrakterna mellan senjudiska och urkristna föreställningar. Denna inriktning hänger på ett naturligt sätt ihop med målsättningen i stort.

Utrymmet tillåter inte en närmare redogörelse för de invecklade relationssystem textvittnena emellan som växer fram under H:s energiska arbete med de olika manuskripten. H. har verkligen inte sparat någon möda för att komma åt de värdefullaste handskrifterna. Genom besök såväl på Athos som i Erewan har han — delvis under dramatiska förhållanden (se s. 1 n. 2) — fått tillgång till de för resp. texttraditioner viktiga handskrifterna K 116 (=1) och A<sup>z</sup>. In i det sista har han bebödat sig om kollationer av handskrifterna, vilket Appendice (s. 185) vittnar om.<sup>3</sup> Den som vet vilka svårigheter som ofta döljer sig bakom de redovisade resultaten vill uppriktigt gratulera till de vunna framgångarna! En principiell fråga måste dock något beröras, nämligen den "éclecticisme", som H. lancerar som metod för val av läsningar för den grekiska texten (s. 8) och som innebär att vid varje val alla mss betraktas som potentiella bärare av "le texte primitif". Som reaktion mot tidigare ensidiga

värderingar av vissa mss (Charles' av familj  $\alpha$  och de Jonges av ms e) kan man förstå att H. genom ett mer eklektiskt förfaringsätt låter majoriteten av mss vara med och bidra till etablerandet av texten. Som allmän princip torde dock den här proklamerade eklekticismen representera en föga utvecklad källkritik. Jag vill också påstå, att H. själv i praktiken inte tillämpar denna princip renodlat (jfr t.ex. s. 116 ff. betr. ms e och s. 169). En särskild konsekvens av detta hänsynstagande till alla avvikande läsningar uppvisar textapparaten i avdelning 2, där förf. ser som sin uppgift att om möjligt förklara alla de avvikande läsarternas uppkomst. Detta gör apparaten synnerligen omständlig och medför att ofta den valda läsningen helt kommer i skymundan. Samtidigt ger naturligtvis denna utförliga apparat goda inblickar i förf.:s tillvägagångssätt, och många skarpsinniga förklaringar presteras. H. kommer dock alltför mycket att agera läkaren som mer bryr sig om de sjuka än de friska (scil. lectiones). I sin sammanfattning s. 21 noterar emellertid också H. vilka som är de viktigaste grekiska handskrifterna, nämligen e och b, följda av f,<sup>1</sup> (den ovan omnämnda Athos-ms) och g,<sup>4</sup> samtidigt som han — i eklekticismens namn — framhåller även övriga mss:s värde.

Betr. den armeniska versionen hävdar H. ej den eklektiska principen, vilket är tur, eftersom inte mindre än 51 armeniska mss till XII P. är kända! Efter noggranna jämförelser mellan de 23 mss, som H. haft direkt eller indirekt tillgång till, hävdar han, att A<sup>mv</sup> och A<sup>z</sup> (den Erewan-ms, som omnämnts ovan) är överlägsna textvittnen, som tillsammans är tillräckliga för att etablera den bästa A-texten (s. 36). Även om rec. ej är armenist, så vågar han hävda, att H. på detta gebit gjort en imponerande insats av bestående värde. Betydelsen härav ökas därigenom att förf. enligt mitt förmenande på ett övertygande sätt påvisat, att den armeniska versionen, som torde gå tillbaka på en 500-talsöversättning, har rätt att använ-

<sup>2</sup> Observera dock den annonserade behandlingen av den slaviska versionen, s. 37 n. 1, som kan bjuda på överraskningar. Vidare kan noteras, att märkligt nog ännu inte det minsta fragment av någon latinsk version föreligger!

<sup>3</sup> Här kan H. glädja sig åt att kunna belägga en egen konjektur. Den härtill knutna ytterligare argumenteringen för läsningen är dock för mig helt oförståelig.

<sup>4</sup> Jfr den något avvikande värderingen, som framlades i H:s lic.-avh. och som anges s. 8 n. 6.

das som ett självständigt vittne även betr. den grekiska texttraditionen. Låt vara att H. i glädjen häröver på en och annan punkt tycks överbetona den armeniska versionens roll.

Huvudavsnittet (s. 38 ff.) har redan dragits in i rec. ovan på några punkter. Här analyseras 15 textställen, som ordnats systematiskt så, att först behandlas texter, där Gud själv är den aktive i det eskatologiska frälsningsskeendet, sedan passager, som nämner frälsningen såsom utgående från Levi och Juda, och sist messianska utsagor i egentlig bemärkelse. Denna gruppering, som enl. förf. även är kronologisk (se s. 182—183), väcker frågan om man har rätt att tala om "croyances messianiques" utan en Messias. Opponenten vid disputationen, Strassbourg-professorn M. Philonenko, som själv utgivit studier kring XII P., hävdade också, att endera avhandlingens rubrik borde formulerats annorlunda, t.ex. "Croyances eschatologiques . . .", eller att den första kategorien texter borde ha utelämnats. Det sistnämnda alternativet skulle emellertid ha inneburit en ingalunda önskvärd lemlästning av text-corpus. Dispositionellt och funktionellt uppvisar nämligen den äldsta textgruppen stora överensstämmelser med de båda andra kategorierna av texter. Denna har också uppenbarligen utgjort en lämplig grogrund för de senare messianska föreställningarna.

Texturvalet kan naturligtvis diskuteras. En del passager, som väl skulle ha försvarat sin plats, saknas.<sup>5</sup> Och ibland hade man önskat att de anförda ställena återgivits frikostigare.<sup>6</sup> Då förf. själv ställt i utsikt en mer komplett textpresentation (s. I), behöver saknaden inte kännas så stor.

Kommentarerna till de i hög grad omdiskuterade texterna är genomgående välbalanserade och stimulerande. Anförda jämförelsematerial såväl från Qumran som urkyrkan och den hellenistiska världen i stort tyder på god beläsenhet och en fruktbar kombinationsförmåga. Härtill kan i detta sammanhang bara några få reflektioner knytas. A propos ἀνατελεῖ T. Seb. IX 8 hävdar H. (s. 91), att verbet här bör uppfattas transitivt: "Därefter skall Herren själv låta frälsningens ljus gå upp för eder."<sup>7</sup> Vanligtvis tolkas verbet här intransitivt, vilket gäller också flertalet belägg inom XII P. och de anförda parallellerna Mal. 3: 20 och Sap. 5: 6. Det är en förtjänst att ha pekat på den transitiva betydelsen. Jag menar emellertid, att man inte bör binda sig hårt för endera tolkningen. Just oscilleringen mellan en transitiv tolkning, som å ena sidan betonar

Guds aktivitet men å andra sidan ger plats för en frälsargestalt, och en intransitiv interpretation, där subjektet och frälsningsljuset sammanfaller, belyser på ett särskilt påtagligt sätt den glidande övergången mellan "messiansk" ideologi I och II. Karakteristiskt för traditionens enhetlighet i detta stycke är att på samtliga 7 ställen inom XII P., där verbet ifråga förekommer, uppträder just en och samma (futura) form ἀνατελεῖ, medan däremot substantivet ἀνατολή här ej alls uppträder i motsvarande betydelse! Astralideologien, som knyts till frälsargestalten, behandlas på ett förtjänstfullt sätt utifrån T. Levi XVIII 3 (s. 125 ff.). De båda exemplen från Egypten (s. 128) torde dock i första hand vara legitima utslag av den gammalegyptiska kunga-guda-ideologien och illustrera en av de viktigaste källorna för det mer allmänna hellenistiska betraktelsesättet. En närmare utredning om relationen ἀστὴρ (ἄστρον) — ἥλιος ideologiskt — i det här aktuella fallet används orden helt parallellt — kunde vara givande. A propos ev. egyptiska influenser avvisar H. Murmelsteins försök att tolka παρθένος-motivet i T. Jos. XIX 8 mot en egyptisk bakgrund (s. 176 ff.). Erkänns kan att M:s argumentation på många punkter ej är särskilt övertygande. Rec. är dock av den åsikten, att egyptiskt material i detta fall är väl ägnat att kasta ljus över ideologien ifråga. — Betr. βλαστός, som förekommer i T. Juda XXIV 4 men helt saknas i NT och urkyrkan, bör observeras, att ordet i den här aktuella överflyttade betydelsen har ingått i det orfiska-dionysiska språket och använts om Osiris.<sup>8</sup> Man frågar sig om urkyrkan medvetet undvikit detta uttryck på grund av denna "belastning".

Denna rec. har såsom sed är i den vetenskapliga dialogens ram utförligare stannat vid vissa kritiska punkter än vid avhandlingens många uppenbara förtjänster. Dessa rekommenderar jag uppriktigt läsaren att ta del av direkt från källan. Det är med tillfredsställelse vi noterar

<sup>5</sup> Jag tänker på T. Ruben VI 8 och 12; T. Levi V2, VIII 2 ff.; T. Juda XVII 5—6 och XXI; T. Dan VI 6 med en ἄγγελος som μεσίτης θεοῦ καὶ ἀνθρώπων; T. Naft. IV 5; T. Benj. IX, X, 5 ff.

<sup>6</sup> Ur T. Seb. IX borde även vv 5—7 och 9 ha citerats: ur T. Naft. VIII också vv 4—5; T. Dan V 4—9 hör nära samman med de följande återgivna verserna osv.

<sup>7</sup> Herren är här enl. LXX-bruk = Israels Gud.

<sup>8</sup> Se J. Bergman, Ich bin Isis, 1968, s. 33 not 2 och för egyptiska anknytningspunkter mitt arbete Isis-Seele und Osiris-Ei, 1970, särsk. s. 86—88.

löftet om en utvidgad överarbetad<sup>o</sup> upplaga av dessa viktiga studier till XII P. Med förväntan emotses även andra annonserade studier (jfr s. 68 not 2 och s. 180 not 1) kring Levi-apokryfen resp. universalismen inom detta fruktbara men allt annat än lättarbetade forskningsfält, som emellertid Anders Hultgård med den här anmälda avhandlingen visat sig väl behärska.

Jan Bergman

ERNST JENNI: *Das hebräische Pi'el. Syntaktisch-semasiologische Untersuchung einer Verbalform im Alten Testament.* 298 s., EVZ-Verlag, Zürich 1968.

Det hebreiska verbets stamform piel är belagd för 415 verb och förekommer sammanlagt 6 469 gånger i GT. Jenni har lagt detta omfattande material under forskarens lupp. Genom sin forskningsinsats har han kunnat påvisa, bl.a. hur hebreiskan genom valet av stamform förmår uttrycka subtila distinktioner, som i andra språk uttrycks med olika adverbiala uttryck. Undersökningen är strikt begränsad till materialet för piel. Pual, hitpael och polel har lämnats utanför. Likaså har frågor i samband med nominaltypen *qattāl* skjutits åt sidan.

Författaren har fått viktiga impulser från assyriologerna, framför allt från Goetzes studie av den akkadiska motsvarigheten till piel, den s.k. D-stammen. Goetzes teori om D-stammen som en faktitiv har av Jenni testats på det hebreiska materialet med positivt resultat. I fråga om det metodiska greppet påminner hans undersökning om D. Michels studie "Tempora und Satzstellung in den Psalmen" (Bonn 1960).

Kort uttryckt skulle man kunna säga, att Jenni sökt fastställa piel-stammens syntaktiska och semantiska autonomi gentemot å ena sidan hifil och å andra sidan qal. Hans huvudtes är, att piel inte uttrycker intensiv (såsom genomgående hävdats) utan i stället faktitiv. Piel transformerar en nominalsats ("han levande"), så att utsagan blir faktitiv: "X gör honom levande". Dvs. piel utsäger, att någon försättes i ett tillstånd, som den hebreiska nominalsatsen normalt uttrycker med ett adjektiv. Hifil, däremot, transformerar en verbalsats och uttrycker kausativ.

Bokens första huvuddel diskuterar piel till verb med intransitiv qal. Problemet blir här att fixera skillnaden mellan piel och hifil, som båda blir transitiva. På denna punkt blir

distinktionen mellan nominalsats → piel och verbalsats → hifil grundläggande. Jenni menar, att denna skillnad slår igenom i bruket av piel/hifil på en rad punkter.

Beträffande den talandes relation till utsagan gäller, att nominalsatsen innehåller en syntetisk och subjektiv utsaga, medan verbalsatsen innehåller en analytisk och objektiv sådan. Denna skillnad kommer till uttryck i det deklarativa-estimativa bruket av piel resp. hifil: en deklarativ piel avser ett subjektivt omdöme om en icke uppenbar egenskap, medan en deklarativ hifil såsom *hišdiq*, "förklara för rättfärdig", refererar till en person som redan uttryckligen eller genom omständigheterna betecknats som *šaddiq*, "rättfärdig". Detta är en intressant punkt, som emellertid också tål att diskutera utifrån rent teologiska utgångspunkter, något som Jenni inte gör. (Till termen "deklarativ" jfr D. R. Hillers, som föreslår "delocutive verbs" i stället, JBL 86/1967, 320–324.)

Beträffande relationen mellan subjekt och objekt gäller, att objektet till en piel förhåller sig mera passivt än objektet till en hifil. Vid t.ex. *hajā* gör detta komma fram i översättningen: "göra levande" (pi.) och "låta leva" (hif.). Hifil skulle alltså normalt ha aktiva, levande objekt. De stridsvagnar, som trots allt räkar stå som objekt till en hifil i Mika 5: 9, förklarar Jenni för "bewegliche, bemannte Grössen" (p. 37).

En mycket intressant punkt är att piel enligt Jenni betecknar ett accidentiellt förhållande mellan handlingen och dess objekt, hifil ett substantiellt förhållande mellan samma led. Detta innebär, att hebreiskan blott och bart genom valet av stamform förmår uttrycka subtiliteter, som i svensk översättning måste återges genom adverbiala omskrivningar som "oväntat", "tyvärr", "trots allt" (för att framhålla det accidentiella draget i piel) eller "följaktligen", "nödvändigtvis", "utan vidare" (för att uttrycka den substantiella karaktären hos hifil).

I bokens andra huvuddel diskuterar Jenni piel av verb med transitiv qal. Problemet blir här att fixera skillnaden mellan piel och qal, som ju båda då är transitiva. Även i detta fall är piel att förstå som faktitiv, närmare bestämt som resultativ: tonvikten ligger på resultatet.

<sup>o</sup> Den stencilerade utgåvan vittnar om tidsnöd i avslutningsskedet. Ett bilagt blad uppftar ett 50-tal errata. Antalet hade nästan kunnat fördubblas, särskilt vad beträffar grekiskan.

Qal, däremot, skildrar handlingen i dess förlopp, *in actu*, ett förhållande som leder Jenni att beteckna qal som aktualis. I denna resultativa karaktär hos piel vill Jenni se förklaringen till en rad olika bruk av piel.

Användningen av piel i överförd betydelse beror på att *teritium comparationis* mellan egentlig och överförd betydelse inte ligger i själva handlingen utan i resultatet.

Piel kan beteckna indirekt handling (typen "Caesar pontem fecit", i vilket fall Caesar inte egenhändigt bygger bron). Vid qal deltar subjektet personligen i handlingen. Det är handlingen *in actu*, som tilldrar sig intresset.

Jenni menar också, att bruket av piel med flera objekt skulle bero på dess resultativa karaktär. Han tycks i detta sammanhang mena, att handlingen *in actu* uttryckt med qal inte skulle kunna tänkas med flera objekt. Detta är inte omedelbart övertygande. En träffande iakttagelse gör Jenni emellertid till verbet 'ahab, "älska". Qal-participet betyder här "vän", "älskande", medan piel-participet har den pejorativa innebörden "älskare". Piel-formen har ingenting med känslans intensitet att göra utan torde i stället förklaras av objektens mångfald.

Till detta korta referat, som torde ge läsaren åtminstone en allmän föreställning om att vi här står inför ett av de intressantaste bidragen till den nyare hebraistiken, vill jag blott foga några notiser av kritisk natur.

Som nämnts, utgår Jenni från Goetzes uppsats av 1942 om den akkadiska D-stammen. I detta sammanhang hade det varit värdefullt om en studie av A. Poebel 1939 hade diskuterats. Jenni nämner denna i ett par noter (pp. 10 och 146) men diskuterar aldrig hans idéer, som dock ingalunda är identiska med Goetzes. Likaså hade man väntat sig, att F. Rundgrens synpunkter i "Intensiv und Aspektkorrelation" (Uppsala 1959) hade tagits upp till diskussion.

I Jennis framställning spelar distinktionen transitiv-intransitiv en framträdande roll. Förf. arbetar här med en mycket vid innebörd i termen transitiv: ett verb kan vara transitivt utan att stå med ackusativobjekt; det räcker om ett sådant är logiskt tänkbart. Sålunda klassificeras halak, "gå", som transitivt="einen Gang tun" (p. 23). Här hade det varit önskvärt med en diskussion inom ramen för allmänlingvistiska överbåganden.

I diskussionen av aktionsart (p. 55 ff.) kunde Jenni med fördel ha använt den lingvistiska distinktionen märkt — omärkt (merkmалlos — merkmалhaft). I fråga om just aktionsart fram-

står nämligen hifil som märkt och piel som omärkt.

Till sin allmänna uppläggning är arbetet synkronistiskt. Utan att gå in på komplikationer i detta sammanhang (är det berättigat att ta bibelhebreiskan *in toto* som ett synkront språkskikt?) skall jag peka på en diakronisk fråga, som det hade varit intressant att få belyst av Jenni.

Av de två hebreiska "tempora" är "imperfekt" prefigerande (*yiqtol*). I akkadiskan finns det emellertid två sådana prefigerande "tempora", nämligen *iprus* (som står för praeteritum-punktualis) och *iparras* (som står för presens-durativ). Av dessa två svarar det förra morfologiskt närmast mot hebr. *yiqtol*. Ett par forskare (R. Meyer och O. Rössler) menar dock, att även hebreiskan hade en "iparras-typ", en *yaqattal(u)*-form. Om en sådan form fanns, har den emellertid dött ut. Den kan ha gått upp i imperfekt indikativ men även i piel imperfekt, då likheterna här skulle vara stora. Jenni gör en marginell hänvisning till problemet (p. 164), men det borde tas upp till diskussion i ett större sammanhang. Därvid skulle sådana fall givetvis vara speciellt intressanta, där hebreiskan av en given rot har piel men inte qal, medan andra semitiska språk hade belägg för G-stammen. En sådan undersökning blir emellertid meningsfull först om den göres mot bakgrunden av en utförlig diskussion för och mot sannolikheten för en hebreisk *yaqattal(u)*, en punkt där forskningen ingalunda är enig. — Detta är sagt mera som ett förslag till en frågeställning för det framtida studiet av piel.

Jenni har som den förste publicerat en monografi över en hebreisk verbalstam. På ett område, där han haft få föregångare och därför måst arbeta från grunden, har han gett oss en studie, som i många avseenden borde få bli mönsterbildande. En mycket glädjande effekt av Jennis arbete, vore om det finge locka andra forskare att fortsätta med liknande studier över exempelvis hifil och hitpael.

Tryggve N. D. Mettinger

MARTIN REHM, *Der königliche Messias im Licht der Immanuel-Weissagungen des Buches Jesaja, Eichstätter Studien, Neue Folge Band 1. Butzon & Bercker, Kevelaer 1968, XII+432 s. Pris inb. DM 48,—.*

I raden av magistrala diskussioner av den gammaltestamentliga messias tanken med arbeten

av forskare som Gressmann och Mowinckel har vi att inränga ännu en framställning, nämligen föreliggande arbete av Martin Rehm. Bokens tyngdpunkt ligger på tolkningen av texterna i Jesaja kap. 7, 9 och 11 (sid. 30—234). Framför detta stora avsnitt har författaren ställt ett kapitel om "Vorstuften" (patriarkerna, Natanprofetian, Jakobsvälsignelsen och Bileamsoraklen). Efter diskussionen av Jesajatexterna följer ett längre avsnitt om "Das Fortwirken der Weissagungen" (sid. 235—345). Boken avslutas med "Ergebnisse und Folgerungen" (sid. 346—406). Den innehåller dessutom en omfattande litteraturförteckning och ett ställregister.

Med Rehms arbete har vi fått ett värdefullt bidrag av en konservativ exeget till messiasproblemet i Gamla Testamentet. Sin starka sida har boken som forskningsöversikt. Inte bara litteraturförteckningen utan också författarens diskussion av de många teorier som florerat — för att inte säga grasserat — inom messiasforskningen, vittnar om ett intensivt och intelligent umgänge med den aktuella litteraturen. Rehm ger värdefulla översikter till problem som 'almā i Jes. 7: 14 och tronnamnet i Jes. 9: 5. Han ger hela tiden sina egna resultat först efter en vederhäftig redovisning av forskningsläget.

Som så många andra som arbetat på detta område har dock också Rehm sina idiosynkrasier. Vid behandlingen av Jes. 7: 14—16 är han mycket angelägen om att bli kvitt Immanuel-tecknets tidshistoriska förankring. Detta åtråvärda mål når han genom att prestera en ny tolkning av innebörden i ordet 'ôt i Jes. 7: 14 (sid. 115 ff.). Utgångspunkten för detta nya förslag är Jes. 37: 30: "Och detta skall för dig vara tecknet ('ôt): man skall detta år äta, vad som växer upp av spillsäd, och nästa år självvuxen säd, men det tredje året skolen [ få så och skörda och plantera vingårdar och äta deras frukt." Rehms interpretation av detta ställe mynnar ut i slutsatsen att det hebreiska ordet här inte kan betyda "tecken" utan bara "(i efterhand given) bekräftelse", och denna innebörd menar han sig finna även i Jes. 7: 14. Sammanhanget i Jes. 37 visar emellertid att ordet rimligen avser ett "tecken" givet på förhand för att verifiera det som följer i v. 31—32.

Vid analysen av tronnamnet i Jes. 9: 5 avvisar Rehm alltför lättvindigt möjligheten att detta skulle referera till den omtalade härskarens maktövertagande, hans trontillträde (sid. 176). Intressant men något diskutabel är också Rehms försök att återuppliva kyrkofädernas

tolkning av "djurfreden" i Jes. 11 som en allegori för en djupgående transformation av förhållandena i mänskovärlden (sid. 214 ff.). Direkt ohållbar ter sig hans sendatering av Ps. 72 och 110 (sid. 343 resp. 330), som han tycks göra i avsikt att lösa dessa psalmer från en eventuell syftning på en samtida historisk person.

Rehms bok måste alltså läsas kritiskt, men för den som så gör har den mycket att ge framför allt som en utförlig redovisning av den gammaltestamentliga messiasforskningens aktuella läge.

Tryggve N. D. Mettinger

WERNER GEORG KÜMMEL: *Die Theologie des Neuen Testaments nach seinen Hauptzeugen Jesus, Paulus, Johannes. I: Grundrisse zum NT, NTD Ergänzungsreihe, 3. Göttingen: Vandenhoeck & Rupprecht, 1969, 312 s.*

Författaren till denna 'teologi' är ordinarie professor i Nya testamentets exegetik vid den evangelisk-teologiska fakulteten vid universitetet i Marburg. Han efterträdde där R. Bultmann 1955; även om han klassificeras som en 'efterföljare' till Bultmann, så måste man beteckna honom som en moderat sådan. Under alla omständigheter är han en forskare, som inte tvekar att gå sina egna vägar när hans egna insikter kräver det.

Denna 'teologi' skiljer sig i många avseenden från tidigare 'teologier'. Utgångspunkten för författarens metodiska tillvägagångssätt är att redan Luther och i alla fall vetenskapen vid 1800-talets början har påvisat att olika röster kommer till tals i NT. Därför blir uppgiften för en nytestamentlig teologi enligt K. bara att låta olika skrifter el. skriftgrupper tala var för sig för att sedan dels fråga efter den enhetlighet som framträder, dels fixera de inbördes avvikelser som inte kan åsidosättas (s. 14). Först ges alltså en framställning av de olika synsätten; därefter behandlas frågan om deras gemensamma innehåll, vilken K. kallar för frågan om NT:s kärnpunkt ('Mitte'). Denna metodiska uppläggning för osökt tanken till G. v. Rads uppmärksammade och livligt diskuterade 'Gammaltestamentliga teologi'. v. Rad har ju vänt sig mot de tidigare så vanliga systematiska framställningarna av GT:s teologi och istället beaktat de olika skrifternas varierande utformning av vissa centrala motiv. Kümmel tillämpar en liknande metod, vars resultat i stora drag fått följande utformning.

I ett första kapitel framställs "Jesu förkunnelse enligt de tre första evangelierna". Mot bakgrund av "urförsamlingens tro", (kap. II) tecknas så "Pauli teologi" (kap. III). Därefter följer "Det fjärde evangeliets och Johannesbrevens budskap om Kristus" (kap. IV). Slutkapitlet "Jesus — Paulus — Johannes: kärnpunkten i det Nya Testamentet" bildar arbetets höjdpunkt och sammanfattning.

Inskränkningen till nämnda tre 'huvudvittnen' försvarar K. genom påståendet "att det är sakenligt och möjligt att p.g.a. deras förkunnelseformer göra sig en klar och fullödig bild av Nya Testamentets centrala förkunnelse" (s. 15). De andra skrifternas budskap kan sedan sättas i relation till denna bild. Det är därför nödvändigt att framställa de övriga nytestamentliga skrifternas teologi i en annan volym. Djupast sett vänder sig K. sålunda starkt emot att man underkastar de olika förkunnelseformerna ett likartat yttre schema (s. 15).

Den framställda tesen att det trots olika former och en mångfald "vittnen" finns ett enda väsentligt budskap utformar K. enligt följande: "dessa tre huvudvittnen följer en kontinuitetsmässig utvecklingslinje, nämligen beträffande tron på Guds slutgiltiga frälsningsgärning i och genom Jesus" (s. 291); "Gud har i Jesus Kristus påbörjat den inför världsslutet utlovade frälsningen . . . denne Gud både har mött och skall möta oss i detta 'Kristusskeende' såsom den fader som vill rädda oss från fångenskapen i världen och frigöra oss till handlande kärlek" (s. 294 f.).

För att på något sätt illustrera Kümmels egen ståndpunkt vill jag gärna referera några av hans särdrag. När det gäller det legitima i att fråga efter den historiske Jesus, står K. mycket nära Käsemann (mot Kähler och Bultmann). Typiskt härför är följande utsaga: "Det kan inte råda något tvivel om att frågan om den historiske Jesus hör till det primära under arbetet med en nytestamentlig teologi" (s. 23). Enligt K. bör man således ställa frågan om den historiske Jesus i början av en nytestamentlig teologi. (Jfr. däremot Bultmann, för vilken Jesu förkunnelse bara är en förutsättning, inte en del av en nytestamentlig teologi, ThNT, s. 1 f.). Att Jesus döptes av Johannes kan knappast på allvar betvivlas. Det är också mycket troligt att Jesus samlade en närmare lärjungakrets av tolv efterföljare omkring sig (s. 34 och 118). När K. betonar att "Jesus var en jude och vände sig till judar i sin förkunnelse" (s. 42), betonas en punkt, som man ofta synes ha tagit för liten hänsyn till. Det måste

bli mera självklart att man söker förstå Jesus just med hänsyn till den judiska bakgrunden.

Särskilt intressant är Kümmels ståndpunkt angående "Jesu Bewusstsein". Jesus ser "Jesajas löften om en frälsare uppfyllda i sitt verk och i sin förkunnelse" (s. 32) Jesus har emellertid aldrig själv betecknat sig som 'profet' eller 'Messias'. När andra gör det, förklarar han att dessa beteckningar inte är tillräckligt entydiga kännetecken på hans kallelse (s. 59 och 64 f.). Det är vidare tydligt enligt Kümmel "att Jesus även förkastar titeln 'Davidsson', eftersom Messias i själva verket är Davids Herre . . .". Därmed skulle Jesus avvisa de förväntningar, som ställs på en som är Davids son, vilken skall uppfylla de profetiska förhoppningarna (s. 65). Troligen betraktade Jesus vidare sin härstamning ur Davids släkt som oväsentlig; mycket talar dock för att Mk 12: 35—37 går tillbaka på Jesus själv. Det finns ingen tillförlitlig uppgift om att Jesus använde *Gudssonsepitetet* om sig själv. K. medger dock att Jesus har talat om sig själv såsom den närvarande och kommande 'människan', men i "dunkla ord" (s. 73 och 76). Jesus bör också ha varit medveten om sitt öde (lidande), men lidandesförutsägelse i Mk 8: 31 par.; jfr 9: 31 par.; 10: 33 f. par. återger enligt K. bara urkyrkans tro. Lk 13: 31—33 och Mk 10: 35—39 par. visar att Jesus även måste ha räknat med en våldsam död (s. 77). K. håller slutligen före att Jesus ansåg sin sista måltid med lärjungarna vara en avskedsmåltid snarare än en passahmåltid.

Paulus, en rabbinelev, den store missionären och den förste teologiske tänkaren i kristenheten spelade den avgörande rollen i ombildningen av Jesu förkunnelse till urkyrkans Kristustro (s. 123). Det är att räkna med att Paulus i sina teologiska formuleringar använder såväl palestinsisk-judiska, hellenistisk-judiska som hellenistisk-hedniska begrepp och föreställningar. Pauli teologi kan därför inte förklaras mot bakgrunden av bara en enda av dessa religionshistoriska förutsättningar, ty palestinsisk och hellenistisk judendom är inga klart åtskiljbara kategorier. Som paulinska källor utesluter K. talen i Acta, Pastoralbrevet (mot Jeremias), samt 'troligen' Efesiebrevet. Kol och 2 Tess antas trots några svårigheter som skrivna av Paulus (s. 124 f.) Angående uttrycket "Guds rättfärdighet" avvisar K. både översättningen "rättfärdighet gentemot Gud" samt Luthers översättning "rättfärdighet, som gäller inför Gud" såsom grammatiskt och sakligt ohållbara (s. 175). Pauli rättfärdiggörelse-



lära är inte blott en "Kampfeslehre" utan "die grundlegende und persönlichste Ausdrucksform der paulinischen Botschaft von Gottes endzeitlichem Heilshandeln" (s. 174).

Guds dom är ett 'skeende' och hans rättfärdiggörande 'tilltal' har "Machtcharakter" (med Käsemann och mot Conzelmann).

För Paulus betecknar "Guds rättfärdighet" den frälsningsgärning, som rättfärdigförklarar och därmed nyskarpar den syndiga människan i den nuvarande sista tiden. Denna frälsningsgärning måste ses i samband med "Jesus Christus und die Bedingung des Glaubens für die Gerechtersprechung" (s. 176 f.).

Pauli trosbegrepp tolkas av K. sålunda: Tron är i sitt väsen inte ett intellektuellt erkännande av ett sakförhållande utan lydnad (s. 179). Den är vidare ingen mänsklig prestation, inget 'verk', utan "freie Tat des Gehorsams" (Bultmann), (s. 180). K. anser, att Paulus inte skiljer mellan den historiske Jesus och den uppståndne Herren, då Paulus dels är övertygad om att hans budskap visar tillbaka på den historiske Jesus och dels tar upp dennes verk och budskap. Skillnaderna mellan Paulus och Jesus kan enligt Kümmel förklaras på så sätt, att de befinner sig i olika frälsningshistoriska situationer. Men "Jesus och Paulus överensstämmer beträffande den fundamentala förståelsen för Guds slutgiltiga frälsningshandlande vid den yttersta tiden" (s. 221).

I samband med Johanneslitteraturen anser K. bara Johannesevangeliet vara "massgeblich für die Antwort auf die Frage nach der historischen Stellung der johanneischen Theologie" (s. 228). Enligt K. tillkom evangeliet på 90-talet e.Kr. troligen i Syrien — dess författare är okänd. Föremål för framställningen av Johannes är inte bilden av den historiske Jesus, såsom traditionen tecknade den, utan bilden av Jesus, såsom kyrkans tro såg den (s. 237). Det johanneiska Kristusbudskapet betecknar K. som "fulländningen av det nytestamentliga vittnesbördet om Kristus" (s. 285).

Dessa hänvisningar utgör några smakprov på Kümmels mångsidiga och komprimerade framställning. Eftersom den ingår i NTD-serien följer den seriens karaktär, dvs. den riktar sig särskilt till den bildade lekmannen och vill inte ersätta någon lärobok. Men framställningen är ändå så ambitiöst skriven att författaren ser sig nödgad att upplysa läsaren om detta. Boken vill inte göra anspråk på en total utförlighet och redovisar inte heller alla belegg. I Kümmels bok diskuteras sålunda inte olika teologers teorier, utan det hela är mera en sammanfatt-

ning i allmänna ordalag av vad den vetenskapliga forskningen lyckats åstadkomma. Överensstämmelser eller avvikelser från andra teologer nämns således sällan direkt. Kümmel framställer bara 'fakta' såsom han ser dem i källorna. En 'vanlig' lekman blir på så sätt inte förvirrad av en mångfald namn, teser och hypoteser, men denna 'teologi' av kan dock vara givande även för en mycket avancerad lekman, liksom för studenter och forskare. Man önskar stundom, att Kümmel varit mera frikostig med detaljupplysningar gällande olika teologers åsikter. Det finns säkerligen vetgiriga läsare som gärna vill veta, vem t.ex. "vissa forskare" (s. 125) är, vem som står bakom "einer vorgetragenen Annahme" (s. 23) eller på vilka forskare K. tänker när han säger: "Man hat nun auch vielfach gemeint . . ." (s. 34), "Man hat es für undenkbar erklärt" (s. 75) osv.

Kümmels teologi bär en viss prägel av anspråkslöshet, men det är recensentens mening att vi härmed kan notera en 'teologisk händelse'.

Walter G. Übelacker

L.-M. DEWAILLY, O. P.: *Jésus-Christ, Parole de Dieu, Cerf, Paris 1969.*

Författaren, en av dessa beundransvärda företrädare för kontinental teologisk kultur i vårt kärva klimat, har arbetat med ämnet "Guds ord" under en stor del av sitt liv. Stommen i föreliggande arbete är en serie om fem predikningar från 1937; i denna andra upplaga har de omarbetats och utökats bl.a. med ett kapitel kring den nyare protestantiska hermeneutiken. Med förstälighet stolthet konstaterar Dewailly i företalet, att han varit tidigt ute. Att fatta det teologiska begreppet Guds ord så flexibelt som han gjorde på 30-talet, med öppen blick för frågor om ord och språk i allmänhet, är i dag aktuellare än någonsin. Hela vågen av hermeneutiskt intresse vittnar om det, liksom alla de arbeten om språk, semantik och kommunikation, varur den i sin tur flutit fram.

Det är fråga om teologi i snävare mening, alltså inte om religionsvetenskap. Boken har uppbyggligt syfte och hävdar klart en metafysisk grundsyn på uppenbarelsen. Men överraskande nog gör den åtminstone på undertecknad ett mer intellektuellt intryck än många svenska arbeten, som behandlar liknande ämnen med strikt teoretiska och vetenskapliga anspråk. Hur kan detta förklaras?

Svaret ligger väl i den medvetenhet om utom-

kyrklig kulturell och filosofisk debatt, som präglar detta slags teologi utan att egentligen annonseras öppet. Dewailly använder ingen dagsaktuell jargong, men visar sig ändå hemmastadd i den problemvärld som numera förses med rubriken "kommunikation". Han kan både undra över människans förmåga att kommunicera över huvud, och uppfatta den skarpa tillspetsning av dessa problem som uppstår så snart man tänker sig en kommunikation mellan Gud och människa. Därför nöjer han sig inte med att knäcka nötter, framvuxna ur axiomet att Bibeln är Guds ord, utan ställer också — låt vara kortfattat — den grundläggande frågan, om Gud kan tala (s. 15 ff.). Han noterar svårigheten i att fånga ett budskap exakt så som det tänkts av avsändaren och begriper vad detta innebär för uppfattningen av "Guds ord" (s. 48 f.). Han vet, att de verbala uttrycksmedlen kan varieras oändligt och ändå står för bara en liten del av våra möjligheter att överföra tankar och känslor (s. 82). Därför blir också hans teologiska huvudtes, att personen Jesus Kristus, inte någon begränsad verbal formel, måste vara det primära innehållet i det kristna begreppet Guds ord. Läsaren möter alltså en dynamisk uppenbarelsetro med blick för traditionens väsen, ingen krampaktig låsning vid bibeldokumentet som sådant.

Därmed skall inte fördöljas, att Dewailly är traditionell i sin attityd till Bibeln och dess innehåll. Man finner ingen radikal röjningsiver hos honom, ingen ansats till kritiska skiktningar inom det bibliska budskapet. Det är främst genom additionen av ett vidare perspektiv han övervinner fundamentalismens enkelspårighet.

Denna ståndpunkt klargörs principiellt i slutkapitlets inlederade diskussion med den protestantiska hermeneutiken. Barth och Bultmann representerar för författaren två uppgifter, båda lika ofrånkomliga för varje kristen. Den ena är att bevara uppenbarelseens transcendens, den andra att överföra dess innehåll till det personliga planet och det skiftande dagsläget. Men denna dubbelhet har offrats i de gängse avmytologiseringsprogrammen, menar han. Rätta vägen är i stället att tränga djupare in mot den kristna föreställningsvärldens centrum. Endast så når man den existentiella kontakt som är Bultmanns i sig vällovliga målsättning, "l'intériorisation vitale" (s. 179), varigenom "le sens vrai" kan uppfattas även i annars obegripliga detaljer.

Detta är självfallet en konservativ fromhet, om nu sådana beteckningar skall användas.

Hos oss avfärdas den lätt både av de fromma, som fruktar katolicismen, och av de ofromma, som finner den naiv och ovetenskaplig. Att vår torftiga svenska fromhet mår väl av sådana impulser är jag emellertid övertygad om, och vi svenska teologer är i allmänhet inte de rätta att anklaga katolska kolleger för naivitet. I Frankrike har en radikalt skeptisk tradition levat samman med den kristna mycket längre och intimare än hos oss. Skyggglappstänkande blir svårt i en sådan miljö. Det är väl därför man tycker sig känna en påtaglig intellektuell mognad även hos ganska "konservativa" teologer därifrån.

Per Block

CARL IVAR STÄHLE: *Svenskt bibelspråk från 1500-tal till 1900-tal. (Skrifter utgivna av Nämnden för svensk språkvård nr 40) Läromedelsförlagen, Stockholm 1970. 123 sid.*

*Så berättade Matteus. Matteusevangeliet. Ny översättning av Bertil Gärtner. Verbum, Stockholm 1970. 127 sid.*

*Så berättade Markus. Markusevangeliet. Ny översättning av Per Block. Verbum, Stockholm 1970. 82 sid.*

*Så berättade Lukas. Lukasevangeliet. Ny översättning av Ivar Harrie. Verbum, Stockholm 1970. 134 sid.*

Carl Ivar Stähles bok om svenskt bibelspråk är ett omtryck av hans uppsats "Några drag i det svenska bibelspråkets historia 1526—1917", vilken ingick som Bilaga B i SOU 1968: 65, Nyöversättning av Nya Testamentet. Behov och principer. Hälften av boken behandlar de svenska reformationsbiblarna (NT 1526 och hela bibeln 1541), medan den senare hälften ägnas arbetet i 1773 års bibelkommission fram till och med dess slutresultat år 1917. Av störst intresse i den läsvärda boken är kanske den inblick författaren ger i de olika översättningarnas principer och stilideal i valet av svensk uttrycksform för bibeltexten. "Gustav Vasas bibel 1541 är ett storverk med få motstycken i vår litteratur. Bakom detta storverk behöver man icke söka någon annan strävan än den att med utnyttjande av alla tillgångar i tidens svenska språk — likgiltigt om dessa var gamla eller nya, inhemska eller inlånade — ge den svenska evangeliska församlingen en bibel att förstå och lägga på minnet" (s. 42). Denna strävan gjorde som bekant bibelkommittén av år 1963 också till sin huvudprincip i utredningens översättningsförslag, varigenom den

avvek från de ideal som låg bakom 1917 års översättning. Denna eftersträvade i stället en mera enhetlig bibelstil, språklig konsekvens inklusive en viss konkordans, samtidigt som dess översättare lade vikt vid tydlighet och en naturlig talspråkighet.

Vilka ideal följer då de tre här recenserade översättarna? Det är inte alldeles lätt att svara på, men tydligt är att Gärtners och Blocks stilideal ligger ganska nära varandra, medan Harrie har följt en egen stjärna.

Gärtners Matteus-översättning eftersträvar ett enkelt vardagsspråk, som flyter lätt och begripes utan svårighet. Stilen är nykter som hos Matteus själv. Man lägger märke till en rad lyckade översättningar och förbättringar, som 5,37 "Ert ja skall vara ja, och ert nej skall vara nej. Allt annat är orätt", 15,3 "Varför bryter ni mot Guds bud för att kunna hålla fast vid era traditioner?" och återgivningen av 19,12. Ordförrådet är helt moderniserat ("lytta" blir "handikappade") och Gärtner ger också många förklarande, omskrivande översättningar. "Surdeg" blir "en bit jäsende deg", "syndare" (*hamartâloi*) blir på ett ställe "personer med dåligt rykte", "hälsen det" i 10,12 blir "säg Guds välsignelse över dem som bo där". Detta sista kan tas som exempel på de inte alltför få ställen där tydligheten med sin mångordighet inkräktar på stilens och den goda språkrätterns krav. En viss avpoetisering av texten blir följden av att skriva om ord som "myrra", "jordens ända", "tandagnissel" och "tjänare" (i 18,23 ff.). Jämför det apokalyptiska "Ve dig Korasin! Ve dig Betsaida" med det rysligt platta "Det står inte väl till med dig, Korasin etc.". I stort sett måste man ändå välkomna den nyöversättning till en konsekvent vardaglig diktion som Gärtner gjort, även om han inte helt lyckats bemästra den risk för färglost och utslätat språk som ligger i ett sådant försök.

I det avseendet har Block lyckats bättre, även om det finns anmärkningar att göra också där. För att ta några exempel: "Den som har öron att höra med, han skall höra." (Gärtner: Hör noga på du som har öron. Harrie: Den som har öron att höra med, skall lystra!), alla dessa förslag tycks mig underlägsna 1917 års "Den som har öron (till att höra), han höre". 8,36 blir tydligt men svagare än förut "Ty vad har en människa för glädje av att vinna hela världen, om hon själv tar skada och går miste om sitt verkliga liv?" Liksom 9,24 "Jag tror — hjälp mig, när jag inte kan tro!" Men detta är inte totalintrycket. Block vinnlägger sig om ett både lättbegripligt och uttrycksfullt språk, och

lyckas ofta att finna träffande och naturliga formuleringar. (1,35 "Tidigt nästa morgon, medan mörkret ännu låg tätt"; 5,4 "och ingen kunde rå på honom" eller 6,25 "Då sprang flickan direkt in till kungen". Jairus säger inte längre "Min dotter ligger på sitt yttersta" utan "Min lilla dotter håller på att dö"). I Blocks översättning tillåts Jesus tala i klartext, "Det går ju inte in i hennes hjärta, utan ner i magen och kommer ut på avträdet" (så även Gärtner), och med mera temperament än man är van vid, 4,40 "Varför är ni så feiga?"; 7,14 "Hör på allesamman och försök begripa detta" — kanske väl ledigt. Liksom Gärtner strävar Block att ersätta teologiska termer och invanda biblicismer med mer innehållsåtergivande uttryck, som i 3,5 "Då såg han ut över dem, förargad och ledsen över deras hopplösa envishet" (deras hjärtans förstockelse) — kanske i friaste laget; i 16,14 översätts *sklârokardia* med ordet "träaktighet". Den största vinsten har gjorts i Markusevangeliets många dialoger och repliker, som framstår ovanligt friska och ursprungliga. Episoden med Bartimeus (10,46—52) låter verkligen autentisk nu, liksom åhörarnas reaktion på Jesu mästerliga sätt att undgå fällan med skattepenningen "Och de fylldes av beundran för honom" (jfr 1917 års intetsägende "Och de förundrade sig högeligen över honom"). Sammanfattningsvis: detta är en tilltalande översättning med en genomgående hög språklig kvalitet.

Harrie använder mer av det svenska språkets tillgångar än Gärtner och Block, och rädes ingalunda den högre stilen. I ordförråd och syntax går han många gånger ner i äldre skikt av svensk språkhistoria än 1917 års översättning. Jfr ord som: skönja, genmåla, ävlas, avbida, vidlåda, äska, ithy, jämlikt, oförvarandes, livkjortlar, fiskarena, handgångna, vederlikar. 7,31 "Varmed skall jag väl förlikna människorna i detta släktled"; 8,22 "Låt oss sätta av hinsides sjön"; 9,46 "Emellertid fick en överläggning insteg hos dem, vem av dem som väl var störst". Detta är måhända extrema exempel, men generellt gäller att Harries översättning ligger på en avsevärt högre stilnivå än Gärtners och Blocks. Till skillnad från dem lägger sig Harrie också vinn om en "ordagrann" översättning, där den grekiska textens struktur skall skina igenom i görlligaste mån. Det är en ganska olycklig princip, både av stilistiska och innehållsliga skäl. Svenskan blir ålderdomlig, osmidig och tillknycklad, vilket stundom ger koncisa, märgfulla formuleringar (6,45 f., 12,57 t.ex.) men i regel verkar hindrande för för-

ståelsen. Kanske menar Harrie att han, genom att översätta de många semitismerna "rakt fram", ger en föreställning om hur en samtida grek uppfattade Lukasevangeliet. Men det tål verkligen att diskuteras, huruvida Lukas' hyfsade koine-grekiska med dess medvetna Septuaginta-färgning gav ett så kantigt intryck hos en icke-kristen samtida. Dessutom är väl troheten mot originalets faktiska utsageintention en betydligt viktigare översättningsprincip än detaljtrohet i fråga om ordföljd o.dyl. Utom sin (troligen avsiktliga) nonchalans mot Lukas semitism (1,78 "genom innanmätet av vår Guds misskund"; 5,34 "barnen i bröllophuset"; 9,51 "och hans uppsyn röjde fast uppsåt", osv.) har Harrie ett relativt stort antal egna förslag till översättningar, som sällan övertygar, antingen därför att de saknar underlag i texten eller därför att de väljer för originalet kultur- eller stilfrämmande uttryck. (Ex. på det första slaget, där 1917 är riktigare: 2,14 "människor av god frejd", 6,20 "slog han upp ögonen", 9,61 "bringa reda i mitt hushåll", 10,21 "Jag är ense med dig, Fader", 12,49 "vad rår jag för om den redan är antänd", 19,23 "satsade du icke". Ex. på det andra slaget: 4,15 och flerstädes "församlingshus" för synagoga, 1,72 "hans heliga avtal" (*diathäkä*), 3,1 "fjärdingsfurste", 9,20 "Upplös nu församlingen (*ochlos* — *hopen*)", 9,23 "Om någon vill falla in i ledet efter mig . . .")

Slutomdömet om Harries översättning blir att de många gånger goda formuleringarna och den i och för sig säkra språkbehandlingen tyvärr kommer till korta i denna översättning på grund av den olyckliga "ordagrannhets"-princip som fått leda arbetet, och som, tvärtemot översättarens intentioner, har resulterat i en större distans till grundtexten än vad 1917 års översättning erbjuder.

Bengt Holmberg

WILFRIED JOEST: *Ontologie der Person bei Luther*. 449 sid. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1967. Pris DM 48,—.

Termen ontologi leder tanken till det som är metafysikens grundfråga: vad är det verkliga? vad utmärker det varande såsom varande? kanske också till det svar som skolastiken ger på denna fråga: att det i substantiella kategorier uppfattade varandet är grundformen för all verklighet. I nutiden har man ofta avvisat inte bara det skolastiska svaret utan också själva den ontologiska frågan, antingen detta skett

utifrån existentialistiska eller utifrån kunskapskritiska överväganden.

Dessa tendenser har också präglat den samtida luther-tolkningen. I Luthers avvisande av den skolastiska substansmetafysiken har man funnit en nära släktskap med nutidens avvisande av den metafysiska frågan. Med utgångspunkt i kategorier, som aktualiserats genom nutida existensfilosofi, har man vid tolkningen av trosutsagor utnyttjat tanken på ordet som tilltal i en bestämd situation och människans svar därpå som den grundrelation vartill alltsammans kan föras tillbaka.

Man har med andra ord tolkat Luthers teologi i personalistiska kategorier och låtit frälsningskeendet så som det beskrivs av Luther avse relationen mellan Ordet och människan (Wort-geschehen, Sprachereignis, med Gerhard Ebelings terminologi). Denna tolkning har ett starkt stöd i källorna, och när Joest i sitt arbete tar upp hela frågan om Luthers ontologi menar han sig i stort sett kunna bekräfta denna personalistiska utläggning av Luthers grundtankar. Men det finns också indicier som pekar i annan riktning, dvs. visar på ontologiska förut-sättningar också i Luthers tänkande. Detta har föranlett författaren att ta upp hela problematiken i en djupgående undersökning, som täcker hela fältet av Luthers antropologi och frälsningslära.

Själva termen ontologi kunde synas inadekvat, eftersom man förgäves skulle leta efter en allmän lära om varandet hos Luther. Men den får hos författaren en innebörd, som gör den användbar för det problem han vill undersöka. Vad han avser är frågan, hur man uppfattar verkligheten inom den sektor av den kristna trons område, som man beskriver. Med en annan — icke av författaren brukad — terminologi kunde man säga, att han frågar efter hur Luther uppfattar referensen eller denotationen till de antropologiska och soteriologiska nyckeltermerna. Även på de områden, där en personalistisk tolkning ligger närmast till hands, finns en genomgående fråga efter det verkliga, som man mycket väl kan finna ett svar på i Luthers teologiska tänkande, även om han i regel inte gör några filosofiska utredningar om varandets struktur.

Det är inte en formell ontologi, som åsyftas, utan en förståelse av den verklighetsuppfattning, som impliceras i Luthers teologiska tänkande. Just när Luther själv avvisar en formell ontologi, har man anledning fråga, vad han själv sätter i dess ställe.

För att lösa sin uppgift ger förf. — i första

kapitlet — en utförlig framställning av förhållandet mellan filosofisk ontologi och teologisk utsaga såsom det kommer till uttryck i Luthers ställningstagande till den medeltida skolastiken. Han bygger här på tidigare bidrag till denna fråga och ger en utmärkt sammanfattning av dem. En metodisk förtjänst är att han tydligt redovisar var han går tillbaka till tidigare lutherforskning, och var han framlägger resultatet av primärforskningar. Även en skicklig sammanställning av i och för sig kända forskningsresultat kan ge en ny bild och klarlägga nya sammanhang, när som här den grundläggande synpunkten är ny.

En viktig avgränsning ligger i titelns uttryck "Ontologie der Person". Författarens utgångspunkt är den personalistiska tolkningen av Luthers teologi och den kritik man kan rikta mot en sådan. Han väljer därför att först och främst undersöka uppfattningen av människan hos Luther, för att se om relationskategorin är till fyllest för att förklara de hithörande ut-sagorna, eller om vi har att göra med en struktur av annat slag, en som också innesluter ett ontologiskt element. Bokens andra kapitel ägnas åt en undersökning av den ontologi, som utmärker Luthers uppfattning av människan, och det tredje och sista åt motsvarande problem i soteriologin.

Det viktiga område av ontologin, som avser ut-sagorna om Gud och om de skapande tingen, lämnas sålunda utanför. Men det är värt att notera författarens anmärkning, att en undersökning härav skulle vara givande och väsentlig (s. 16).

Trots avgränsningen ger dock författaren ett betydande bidrag även till den alimänna ontologin hos Luther, framför allt genom det som han säger om kristologin och om sakramentsrealismen. Han går här utöver den antropologiska synpunkten, även om syftet hela tiden är att klargöra vad som säges om människan och om frälsningen.

Är inte Luthers teologi främmande för ontologi överhuvud? Författaren kommer till slutsatsen, att Luther visserligen avvisar den (dåtida) filosofiska ontologin och kanske i konsekvens härmed också skulle ha avvisat t.ex. den nutida existentialanalysen. Men samtidigt utgör hans egna teologiska reflexioner ett svar på bestämda ontologiska frågor, från andra utgångspunkter än dem som är givna i filosofins rationella överväganden. Luther kräver också i teologin ett nytt språk (nova vocabula) men, som författaren visar, behöver detta inte betyda en ny terminologi utan endast, att de

filosofiska termerna — när och om de användes — måste få en ny betydelse (nova significatio).

I det stora kapitalet om antropologin går författaren grundligt igenom Luthers bidrag till de klassiska frågorna om innebörden av tredelningen kropp — själ — ande samt motsatsen ande — kött. Han visar hur Luther omtolkar det trichotomiska schemat så, att det i realiteten övergår till en dichotomi: människan i relation till omvärlden och människan i relation till Gud. Den i sammanhanget avgörande frågan knyter sig till de teologiska bestämningarna kött och ande. Kan man överhuvud beskriva antropologiskt (eller ontologiskt) det som dessa termer står för? Man har ofta i Lutherforskningen förnekat detta och menat att Luther med sin s.k. totus-homo-betraktelse upphävt varje psykologisk beskrivning av människan såsom bärare av tro eller otro, såsom ande eller kött.

Författaren visar emellertid, att Luther verkligen förutsätter en Ontologie der Person, med andra ord att det finns en för gudstron konstitutiv antropologisk struktur. För att ange det centrum utifrån vilket människan bestäms som kött eller ande präglar han begreppet "die geistliche Entscheidungssphäre". Luther själv har flera olika beteckningar för detta, den viktigaste är "viljan", varmed avses icke den funktion som står bakom de enskilda viljebesluten utan den inre viljan eller — med Joests terminologi — "das Wollen der Grundbewegung" (s. 230). Andra sådana termer är: cor, conscientia, homo spiritualis.

Bokens mest djuplodande analyser ägnas åt försöket att allsidigt klargöra vad Luther avser med dessa termer. Framställningen ger ett starkt intryck av vad man kunde kalla Luthers "nihilistiska" människouppfattning. I fråga om den inre viljan är människan helt och hållet ofri, som redskapet i hantverkarens hand, eller som leret som formas av krukmakaren. Att tro är inte en akt av fri vilja utan det förhållnings-sätt, som är adekvat för den som vet om sin egen intighet och mottager allt från Gud.

Särskilt tydligt kommer denna grundtanke fram i sådana formuleringar som författaren kallar "ein Umkehrungsmotiv": "vårt handlande är att låta Gud verka i oss" — "det är inte vi som begriper sanningen utan sanningen som griper om oss" eller det kända ordet "wir handeln nicht, wir werden gehandelt" (s. 258). De eljest svårtolkade ut-sagorna om Gud som subjekt för tron eller för människans goda gärningar får utifrån detta sin förklaring.

Författaren är medveten om att Luther själv

aldrig i sammanhang explicerat de antropologiska konsekvenserna av sin teologi — möjligen med undantag av Disp. de homine 1536 — men han visar, att Luthers talrika yttranden i frågan förete ett enhetligt struktursammanhang, som det är möjligt att beskriva och karakterisera. Resultatet blir en "personontologi" av egenartat slag, bortom den substantiella metafysikens kategorier men också vitt skild ifrån empirisk psykologi och från existentiellistisk människotolkning. Författaren begränsar sig strängt till analysen av luthertexter. Endast i någon not beröres den moderna djuppsykologin, och existentialismen kommer till tals endast i de förberedande principiella resonemangen.

Joests framställning är inte lättillgänglig. Det föranledes bl.a. av han skapat en delvis ny terminologi för att beskriva Luthers antropologi, med termer sådan som "enklitisch", "responsorisch", "geistliche Entscheidungssphäre". Det bör emellertid tillfogas, att dessa termer alltid förklaras och får sin motivering utifrån kontexten.

Det är utmärkande för Joests lutherforskning, att han framför allt uppmärksammat sådant som i de gängse framställningarna varit förbiset eller försummat, tidigare — i arbetet *Gesetz und Freiheit* — lagens s.k. "tredje bruk", och nu i detta arbete det som med hans egen term kallas personontologin.

Med sitt nya bidrag har han givit en analys av Luthers antropologi som kännetecknas av både skärpa och nyansrikedom. I nutidens tilltagande intresse för de antropologiska frågorna förtjänar den ett ingående studium, även utanför lutherforskningens område.

*Bengt Hägglund*

JOHANNES BRENZ: *Werke. Eine Studienausgabe. Frühschriften. Teil 1*, hg. von Martin Brecht, Gerhard Schäfer und Frieda Wolf. LV+303 sid. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen 1970. Pris häft. DM 54,—, inb. 60,—.

Ett starkt intresse för Luthers medarbetare och lärjungar är utmärkande för reformationsforskningen för närvarande. Så pågår sedan några år tillbaka ett omfattande arbete för att utforska Johannes Brenz' författarskap och att klarlägga hans insatser. Som ett led i detta arbete planeras också en ny utgåva av hans verk, varav första volymen föreligger, utgiven av tre Tübingen-teologer, bland dem Martin

Brecht, som genom arbetet *Die frühe Theologie des Johannes Brenz 1966* gjort sig känd som en framstående Brenz-forskare.

De skrifter som ingår i denna första del härrör från åren 1522—1526 och är av skiftande, ibland svårbestämbar art, traktater, pamfletter, utlåtanden och predikningar. Några ges ut för första gången, andra har varit publicerade tidigare men möter nu i en förbättrad version, som bygger direkt på handskrifterna eller de äldsta trycken.

Syftet med den nya utgåvan är att skapa förutsättningar för den fortsatta forskningen över Brenz' teologi men också att för en vidare krets levandegöra en viktig del av det reformatoriska arvet. Det kan också konstateras, att flera av de skrifter, som ingår i volymen, har ett intresse även utanför den akademiska Brenz-forskningen. Bland de äldsta bidragen förekommer t.ex. en *Underrichtung der zwispaltigen artickel cristenlichs glaubens*, som i korta klara definitioner redogör för den reformatoriska läran; flera bidrag belyser frågan om överheten och om kyrkans uppgifter; vidare publiceras Brenz' olika inlägg i samband med bondeupproret 1524—25. De sistnämnda har för övrigt nyligen blivit utförligt belysta genom en avhandling av Hubert Kirchner, *Der deutsche Bauernkrieg im Urteile der Freunde und Schüler Luthers* (Greifswald 1969). Brenz intog i princip samma ståndpunkt som Luther i fråga om böndernas upprorsförsök, men till skillnad från Luther manade han furstar och råd till mildhet och hänsyn, när upproret väl var tillbakavisat. Hans ofta omvittnade politiska skicklighet kommer till synes redan i dessa tidiga skrifter. De första inläggen i nattvardstriden publiceras också i denna volym, främst *Syngrämma Suevicum 1526*, vari Brenz — jämte några andra teologer — uppträder mot Zwinglis och Oecolampadius' nattvardstolkning. — Ett mycket intressant aktstycke är det som redogör för den första evangeliska nattvardsgudstjänsten i Schwäbisch Hall julen 1526 med Brenz' eget inledningstal vid detta tillfälle (s. 281 ff.).

Brenz' tidiga pamfletter mot det samtida kyrkoväsendet är av stort källvärde, eftersom de ger en ursprunglig och autentisk bild av vad man ansåg väsentligt i den reformatoriska tron. Hos Brenz framträder mycket starkt övertygelsen om det översinnligas realitet och om kristendomens rent andliga karaktär i motsättning till den yttre observans, som dominerade samtidens kyrkoväsen. Samtidigt dröjer han med förkärlek vid de samhälleliga frågorna och har åtskilligt att säga om överheten och

dess plikter och om den kristna synen på överheten.

Den enda existerande editionen av Brenz' samlade verk utkom redan under åren 1576—1590 i åtta folio-volymer. Den omfattar främst hans bibelkommentarer och hans senare polemiska skrifter. Den nu planlagda utgåvan kommer endast att omfatta vissa delar av författarskapet, däribland mycket av det som hittills är otryckt. Bland annat är det följande grupper av skrifter man planerar att ge ut: ytterligare ett band med tidiga skrifter (fram till 1530); brev och utlåtanden; katekeser och katekesutläggningar; de senare kristologiska skrifterna; vissa hittills outgivna bibelkommentarer.

Denna uppräknings visar vilka viktiga bidrag till reformationshistorien och till reformationens teologi, som det planerade verket avser att omfatta. Den första volymen vittnar om ett synnerligen skickligt och sakkunnigt ederingsarbete och är även innehållsligt av sådant intresse, att man med stor förväntan ser fram emot de följande volymerna.

*Bengt Häglund*

PETER WILHELM BÖCKMAN: *Liv — Felleskap — Tjeneste. En kristen etikk. 275 s. Universitetsforlaget, Oslo m.fl. 1970. Pris ca 39: — N. kr.*

Peter Wilhelm Böckmans bok *Liv — Felleskap — Tjeneste* med undertiteln *En kristen etikk* är i första hand avsedd att vara lärobok för blivande lärare i kristendomskunskap i den norska skolan. Dennes religionsundervisning är ju i motsats till t.ex. den svenska uttalat luthersk-evangelisk kristen och det är Böckmans akademiska lärobok också.

Grundattityden i den kristna etiken såsom Böckman förstår den antydes redan genom det i bokens titel angivna temat: Det skapelsegivna livet är något i sig självt gott och skall skyddas och bevaras — men på ett aktivt och konstruktivt sätt som låter dess inneboende möjligheter komma till sin rätt. Konstitutivt för mänskligt liv är gemenskapen och samhörigheten mellan människor. Att utveckla mänskligt liv till full mognad är sålunda att låta denna gemenskap växa sig stark. Den enskildes personliga utveckling och växt är något i sig gott men måste ändå underordnas främjandet av gemenskapen. Den inbördes tjänsten sättes i centrum.

Temat och dess variationer är inte uppseendeväckande inom en på skapelsetron grundad etik såsom denna möter i den lutherska tradi-

tionen. Det utvecklas emellertid på ett synnerligen behärskat och vad gäller många problemområden mycket klaggörande sätt. Det finns väl i boken inte så mycket av sådana synpunkter, som får den i ämnet något bevandrade läsaren att haja till. Det betyder emellertid inte att framställningen är opersonlig och tandlös. Det betyder endast att Böckman på det hela taget ansluter sig till den tradition han står i och syftar till att med sin bok orientera om. Till de vanligaste referenserna hör sålunda — förutom Luther — namn som Hygen, Aukrust och Wingren liksom Niebuhr och Thielicke. Bland exegeterna möter vi oftast N. A. Dahl, Dodd och Hunter. Med Söe föres ibland en något kritisk diskussion. — Sammanställningen av dessa namn får läsaren göra själv. Boken saknar nämligen helt registerdel liksom fotnoter. Detta kompenseras emellertid i icke ringa grad av den på en klar och redig disposition grundade detaljerade innehållsförteckningen.

Böckmans bok försvarar väl en plats i raden av internordiska översiktsframställningar av kristen etik. Den är lättläst och lättanvändbar även utanför det undervisningssammanhang som den i första hand är skriven för.

*Lars-Olle Armgard*

HJALMAR SUNDÉN: *Teresa från Avila och religionspsykologien, 40 sid., Acta Universitatis Upsaliensis, Studia Historico-Ecclesiastica Upsaliensia 20, Almqvist & Wiksell, Uppsala 1971.*

Det är nu flera decennier sedan den odlade mystiken under medeltiden, reformationens och motreformationens tid var föremål för religionspsykologiska specialundersökningar. Det finns därför all anledning att med största intresse hälsa Hj. Sundéns nya skrift om *Teresa från Avila och religionspsykologien*, där studiet sålunda är inriktat på en enskild mystiker och de upplevelser under den successiva bönefördjupningen, som utgör hennes scala mystica.

Sundén fixerar sin uppgift till att gälla dels en presentation av några olika forskares sätt att behandla Teresas mystik, dels "att söka att formulera några problem som hennes liv och skrifter erbjuder religionspsykologien". Vad gäller förefintligt källmaterial och biografiska arbeten har Sundén begränsat sig till en hänvisning till de spanska originalutgåvorna. Han anger dock också att Teresas skrifter numera finns översatta till mer än tjugo språk, och det hade med anledning därav nog inte skadat med

någon hänvisning till en god översättning, t.ex. St. Teresa's Complete Works, Vol. I—III, London and New York 1963, Translated and edited by E. Allison Peers. (Det kan också påpekas, att karmeliterna i Tågarp och Glumslöv, som 1971 i svensk översättning utgivit Thérèse av Jesusbarnets Självbiografiska Skrifter samt, i stencilerad upplaga och i översättning av Gudrun Schultz, Johannes av Korsets Bestigningen av Berget Karmel, redan sedan 1966 nr 1 av tidskriften Karmel presenterat svenska översättningar ur stycken av Teresas egna skrifter.)

Med tanke på den ringa plats som mystikforskning i äldre mening numera intager inom religionspsykologin — och vilket ovan antytts — utgör Sundéns nya arbete ett intressant bidrag till den breda religionspsykologiska forskningslitteraturen. Därvid syftar jag främst på Sundéns problemfixeringar i samband med Teresas liv och skrifter, det andra ledet i den uppgift han uppställt för sitt arbete. Intresset för Sundéns skrift bör dessutom också ses i ljuset av den uppmärksamhet, som riktats mot Teresa inom den romersk-katolska kyrkan i och med hennes upphöjelse till *doctor ecclesiae* den 27 september 1970.

Sundén konstaterar, att Teresa redan före religionspsykologins begynnelseskede i USA av jesuitpatern G. Hahn katalogiserats som "hysteriska". Det blev därefter närmast J. H. Leuba som, med sin teori om möjligheten att reducera all "religiositet" till biologiska fenomen — därvid dock hävdande att "religionen" torde vara biologiskt värdefull för människan — kom att vidareutveckla dylika tankegångar rörande Teresas mystiska upplevelser (även om — som Sundén fullt riktigt påpekar — Hahns insikter vad gäller hysterin för Leuba, i synnerhet 1925, utgivningsåret för Leubas magnum opus *The Psychology of Religious Mysticism*, måste ha telt sig som obsoleta).

Av övriga religionspsykologer, som behandlat Teresa, stannar Sundén i huvudsak upp för två, W. James och H. Delacroix, båda med arbeten från början av seklet (1902 resp. 1908). Presentationen av James' Teresa-bild är korrekt, och Sundén låter beskrivningen framträda mot den bakgrund, som en gång var James' utgångspunkt vid färdigställandet av sina Gifford-föreläsningar, nämligen "den medicinska materialismen". Genom sin distinktion mellan existens- och värdeomdöme ville James rikta en spets mot den medicinska vetenskapens benägenhet att underkänna värdet i en upplevelse, om det kunde visas att denna hade en oansen-

lig källa som drivkraft. Sundéns påpekande, att "Det kanske mest anmärkningsvärda beträffande James sätt att presentera Teresa är hans underlåtenhet att framhålla den ställning som Kritus har i hennes andaktsliv", är otvivelaktigt träffande och fullt befogat, men det glider förbi James' målsättning för sina föreläsningar. Den mystikforskning, som James bedrivit, har endast haft två mål, ett primärt, nämligen att med utgångspunkt från sitt pragmatiska synsätt påtala den subjektiva sanningsbetydelse som Teresas upplevelser haft för henne själv (James citerar Teresa: "Men, invänder ni åter, hur *kan* man ha en sådan visshet i fråga om vad man inte ser? Denna fråga är jag oförmögen att besvara. Detta tillhör Guds allmacts hemligheter, som det inte tillkommer mig att genomtränga. Allt vad jag vet är, att jag berättar sanningen; och jag skall aldrig tro, att någon själ som inte äger denna visshet någonsin har varit verkligt förenad med Gud"), dels ett sekundärt mål i försöket att finna den mystiska medvetenhetsupplevelsens karakteristika (James' fyra punkter).

När det gäller Teresas utveckling och miljöförhållanden håller sig Sundén till Delacroix' redogörelser. Via hänvisningar till viktiga referenser rörande skrifter om Teresa återger Sundén huvuddragen i Delacroix' gedigna och relativt fylliga beskrivning av Teresas personlighetsutveckling. Av speciellt intresse är det ständiga växelspelet mellan Teresas och hennes fars önskingar angående hennes framtid samt de ideligen återkommande sjukdomstillfällena fram till hennes tjugofemte levnadsår. Hon synes omkring 1540 vara införd i en konflikt-situation liknande den som Augustinus markerar i sina *Confessiones* (denna skrift torde också senare haft stor betydelse för Teresas utveckling), mellan — i anslutning till Gal. 5: 17 — världsliga nöjen och ett begynnande tros-liv. Sundén framkastar i det sammanhanget tanken, att Teresas sjukdomar rentav skulle kunna ha varit ett "medel" med vilket Teresa velat dra till sig faderns uppmärksamhet". Frågeställningen är intressant, och kan mycket väl vara rimlig.

Medan James — av naturliga skäl med tanke på sin uppgifts arbetsområde — endast kunde ägna några sidor åt Teresas odlade mystik, därvid placerande henne bland de mest betydelsefulla kristna mystikerna, är Delacroix' Teresaundersökning desto utförligare. Där möter en ganska ingående framställning av hennes olika grader av oraison samt en undersökning av hennes auditioner och visioner. Delacroix har



också i sitt arbete, *Les grands mystiques chrétiens*, arbetat från annan utgångspunkt än James — ett viktigt påpekande — och han har över drygt hundra sidor i tre kapitel, I. Sainte Thérèse. *La vie intérieure*. II. Le développement des états mystiques chez sainte Thérèse. III. Sainte Thérèse. Les paroles et les visions., specialstuderat och närmare analyserat Teresas upplevelser. Delacroix' arbete bildar också för Sundén en övergång till hans andra uppgift, att ge några synpunkter på Teresas mystik i ljuset av dagens forskningsläge. Sundén syftar därvid på de forskningsrön, som en modern medicinsk vetenskap lämnar beträffande hjärnfunktioner och nervsystem.

I huvudsak arbetar Sundén med tankegångar, vilka redan framträder i Religionen och rollerna. Han hänvisar till den moderna sömn- och drömforskningen. Främst applicerar han på Teresa de varseblivnings- och socialpsykologiska faktorer, vilka sammantagna och överförda till "religionens" område utgör grundelementen för hans huvudtes om hur en "religiös" upplevelsevärld psykologiskt sett är möjlig och organiseras. Teresas utveckling, främst hennes auditioner och visioner samt det faktum att hon vid en viss tidpunkt (vid utgivandet av skriften *Castillo interior 1577*) ändrar sin uppfattning om indelningen av andaktstillståndens sådana de tidigare framställts i *Vida*, behandlas av Sundén mot bakgrunden av Teresas miljö och de olika influenserna under hennes utveckling. För utförandet av en sådan undersökningslinje lämnar Sundén Delacroix bakom sig och övergår till egna teoribildningar, vilka innebär en fortsatt uppföljning av huvudtankarna i Religionen och rollerna. Som förklaringsmodell till en del av Teresas auditioner och visioner, t.ex. hennes första vision samt den märkliga pseudohallucinatoriska upplevelsen av Kristi närvaro 1559, för Sundén fram den kemiska process som hos en människa utlöses i samband med förnimmelse av fruktan och som möjligen kan leda till vissa inspirationsfenomen på grund av adrenochromets (det oxiderade hormonet adrenalin) eventuella hallucinogeniska effekt. En sådan förklaring är intressant och kan sannolikt vara hållbar vad gäller en hel del upplevelser inom mystikens värld. I Teresas fall föreligger också, såsom Sundén påpekar, en fullt rimlig orsak till stark fruktan i form av inkquisitionen.

Vid påvisandet av den duala rollsituation, i vilken Teresa inträder under sina Kristus-upplevelser synes Sundéns resonemang vara övertygande. Han framhäver, att Teresas djupt

meditativa andaktsövningar bör ha resulterat i bestående hjärndispositioner, som vid aktualisering av vissa sinnesretningar lett Teresa in i en situation, där förhållandet till rollen Jesus (partnerns roll) kunnat omstruktureras hela Teresas perceptionsfält och medfört olika upplevelser av såväl hallucinatorisk som annan art.

Även på många andra punkter är Sundéns framställning tankeväckande och full av uppslag. Den lilla skriften behandlar ett stort ämne, och Sundéns bidrag till den numera något avmattade klassiska mystikforskningen är väl värd en elege. Några tveksamma påståenden har dock insmugit sig i hans framställning. När Teresa i *Castillo interior* beskriver femte boningen, benämner hon denna "föreningens bön" (*l'oraison d'union*). Detta tillstånd kan leda till extas, vilket Sundén markerar som typiskt för femte boningen, men kan i realiteten också föra till ett hänryckningstillstånd, vilket förefaller för Teresa innebära en kraftigare upplevelse än extasen och därmed åtminstone gradskild från den senare. Detta hänryckningstillstånd har hon givit en berömd beskrivning — också anförd hos W. James — där upplevelsen är återgiven med bl.a. de orden: "Under den korta stund 'föreningen' varar, är det som vore hon /själen/ berövad all känsla; . . . hon är fullkomligt död för de ting som i världen är, och lever i Gud allena . . . Jag vet inte ens, om hon i detta läge har tillräckligt liv kvar för att andas. Jag tror att hon inte har det; och om hon har det, så märker hon det i varje fall inte." Det är också under detta tillstånd som Teresa ibland upplever levitationsfenomenet, förnimmelsten av att fötterna svävar över markplanet.

Vad åter gäller Teresas extasupplevelser är dessa i en mycket bestämd form att hänföra även till "borgens" sjätte sal (den sjunde och sista utgöres av det välkända "andliga äktenskapet"), där de är mera förbundna med smärta än med ljuvlighet. Det blir fråga om en "negativ extas", ett affektivt tillstånd av gudsövergivenhet, den smärtsamma motsättningen mellan Guds närvaro och — sedan hänryckningstillståndet gått förbi — av Guds frånvaro, vilket tillstånd Sundén också redovisar.

Huruvida Teresa med "borgens" symboliserar bönelivets olika möjligheter, vilket Sundén håller för troligt, torde vara mycket tveksamt. Den karmelitiska traditionen synes räkna med att "borgens" är en symbol för själen.

När Sundén skriver att "Diskussionen av 'närvaroupplevelser' har i äldre religionspsykologiska arbeten blivit tämligen förvirrad emedan

man icke höll isär personer som under decennier bedrivit systematiska meditationsövningar från sådana som aldrig vinnlagt sig därom”, gör han sig emellertid skyldig till ett något förhastat påstående. W. James indelade just de mystiska upplevelserna i sporadiska och odlade tillstånd och drog därvid en noggrann gräns mellan sådana mystiska medvetenhetstillstånd, som utan förebud nådde en människa, och de på metodisk väg uppnådda mystikupplevelserna.

Efter studiet av Teresa från Avila och religionspsykologien har man en önskan om att det snart måtte presenteras fler moderna arbeten om de ”gamla” mystikerna. Sundéns lilla skrift är intresseväckande på många sätt, kanske icke minst på grund av hans uppenbara beläsenhet i den karmelitiska litteraturen. Dessutom har han förmått visa, att studier över klassisk mystik ingalunda tillhör ett passerat stadium inom den religionspsykologiska forskningsutvecklingen. De ”gamla” mystikerna måste alltid fortfara att intressera den som söker upplevelseformerna av mystikens väsen. Med stegrat intresse kan man också invänta den bok om Birgitta och hennes revelationer, som Sundén just nu är i färd med att utarbeta.

*Hans Åkerberg*

JØRGEN HVIID: *Psykologi og religion. En analyse af religiøse oplevelser*, 201 sid. (*Religionspædagogiske studier*, Gyldendal) Nordisk Forlag A. S. Copenhagen 1971.

Det finns idag en del tecken, som tyder på att religionspsykologin är på klar frammarsch i Danmark och Sverige. Om vi vänder oss till Danmark, hölls där i början av 1969 ett teologiskt-psykologiskt symposion, som efterhand bl.a. resulterat i utgivningen av ett arbete, *Religionspsykologi* (1970), i vilket arbetssammanskomstens olika föredrag blivit sammanställda. Nu har en av föreläsarna vid nämnda symposion, Jørgen Hviid, utgivit en religionspsykologisk handbok, ”En analyse af religiøse oplevelser”, med huvudtiteln *Psykologi og religion*. Det är en bok, om vilken man är frestad säga, att den är på en och samma gång både omfattande och starkt begränsad. Den vill vara avsedd för en mycket bred publik, men torde därtill knappast vara nog omfångsrik kvalitativt sett. Visst är den en ypperlig handbok för lärare och ledare i kristna sammanhang, men lika visst torde den vara för begränsad för att räckas till på universitetsnivå. Begränsningen

hänför sig då till den markanta ensidigheten i anförandet av endast viss religionspsykologisk forskningslitteratur, som innebär ett uteslutande av forskare och teorier från några av de största och mest inflytelserika skolbildningarna. Nu är emellertid Hviid ingalunda omedveten här om, och han vill också i förordet gardera sig mot en kritik av detta slag. Han markerar därvid speciellt, att han medvetet utelämnat Jung ur forskningsfältet, och han påpekar kategoriskt: ”Jung har til trods for sine inciterende synspunkter ikke vist sig at være nogen væsentlig inspirationskilde.” Detta är naturligtvis Hviids egen personliga uppfattning, men — och det bör understrykas — flera välkända religionspsykologer hävdar idag lika kategoriskt det samma. Det är icke utan att L. W. Grensted's välbekanta upphöjande av Jung (från ett arbete 1952) till religionspsykologins då viktigaste gestalt alltmer påminner om en borttonande röst i fjärran.

En mera problematisk beskrivning av det religionspsykologiska forskningsfältet utgör Hviids totala tystnad om Karl Girgensohns skola och dess fortsättning. Här uppvisar arbetet en definitiv brist. Forskare som K. Girgensohn, W. Gruehn, W. Keilbach och den danske forskaren V. Grønbæk bör vara med i en religionspsykologisk lärobok, om nu denna vill presentera ämnet på en bred basis. Därvid må än en gång påtalas (jfr Hj. Sundéns nekrolog över V. Grønbæk i *Archiv für Religionspsychologie* 10) det egendomliga faktum, att Grønbæk aldrig erhållit erkännande i sitt eget land, men väl vunnit internationell ryktbarhet, bl.a. markerad genom att han 1963—69 var Erster Vorsitzender der Internationalen Gesellschaft für Religionspsychologie samt blev, då han lämnade posten 1969, vald till hedersledamot av sällskapet. Säkerligen hade Hviids arbete berikats av de forskningsresultat, som Grønbæk redovisat i sina olika arbeten om barn och ”religion”. Men det är tydligen också i detta fall svårt att vara profet i sitt eget hemland!

Det finns dock fler välkända forskarnamn, som saknas i Hviids bok. Bland företrädare för den empiriska religionspsykologin i USA finns visserligen W. James, G. W. Allport och W. H. Clark, men nog saknar man en inom denna skolbildning så ledande forskare som O. Strunk, Jr. För att vara ett arbete med bl.a. inriktning på universitetsstudier och utgivet under 70-talet, synes Hviids framställning på många punkter knappast kunna gälla för att vara ”up to date”. — Ur svensk synvinkel kan

det också verka förvånande, att en forskare som Hj. Sundén helt försvunnit ur bilden.

Vilket är då det material, som Hviid bygger sitt arbete på? I första hand är framställningen baserad på psykoanalytiska forskningsresultat, men även annat material finns — såsom ovan antytts — inbakat i boken. Hviid menar sig ha eftersträvat ett sådant urval av religionspsykologiska forskningsresultat, som har visat sig ha störst betydelse för ämnesområdet samt — och här framträder ett viktigt argument för förståelsen av Hviids urval — synes ha haft störst betydelse för den pedagogiska sidan av kristendomsundervisningen. Därmed har emellertid Hviid för egen räkning uppställt en problem-situation, som ingalunda löses med lätthet. Ut-suddandet av gränslinjen mellan religionspsykologi och religionspedagogik torde utgöra arbetets avgörande svaghet, som bl.a. måste dra med sig den kritik, vad gäller forskarurvalet, som ovan markerats.

Om man emellertid gör ett allvarligt försök att följa Hviid i hans balansgång mellan religionspsykologin och religionspedagogiken, måste man erkänna och akta bokens konsekventa uppbyggnad. Uppgiften, fixerad sålunda: "Denne bogs formål er at vise religiøsitetens udvikling fra en vag diffus følelse hos barnet til et differentieret personalt gudsforhold, der omfatter intellektuelle, emotionelle, voluntære og sociale aspekter", är väl utförd, även om framställningen synes mig något avhuggen i slutskedet. Hviid borde ej, som jag ser det, låtit boken stanna i utvecklingssteget "Religiøse konflikter og tvivl", utan fullföljt framställningen med ett avsnitt om omvändelseprocesser och krislösningar.

Bland många intressanta påpekanden, som Hviid lämnar, må särskilt nämnas några. Han framhäver, att det på basis av senare års forskningsresultat går att visa vilken obetydlig roll skolans religionsundervisning och konfirmationsförberedelsen spelar i barnets "religiösa" utveckling. Som en av grunderna för hippierörelsens framväxt markerar han dess kritik mot den öarlighet och dubbelmoral, som ofta finns i den etablerade kyrkan. Denna uppfattning, som Hviid här företräder, understrykes för övrigt väl genom vad man idag kan läsa i amerikansk litteratur härom. I ett intressant

kapitel om "Handicappedes religiøsitet" påpekar Hviid faran av ovarsam religionsundervisning och påverkan av just handikappade barn. Han skriver rentav, att "Disse handicappede børn og unge kan være et let bytte for visse religiøse grupper, som ikke gør sig klart, at de undertiden øver en form for åndelig voldtægt."

För att än en gång återgå till granskningen av forskarurvalet och därmed val av forskningsresultat, skall Hviid tillräknas ett gott omdöme i handskandet med Freuds hypoteser. På denna punkt är han måttfull och nykter. Samma måttfullhet skulle också ha varit önskvärd vad gäller användandet av J. Piagets undersökningsresultat. Den senares betydelsefullhet som barnpsykolog är obestridlig, men nog finns en del invändningar mot hans forskning som också bör få framträda (se t.ex. Sundéns Barn och religion).

Slutkapitlet i Hviids bok om religionspsykologiska forskningsmetoder är klart utformat. Han framhäver det stora värde som personliga dokument har för att belysa en persons "religiösa" utveckling. Här pekas speciellt på W. James' användning av denna metod. Bl.a. P. E. Johnsons Personality and Religion hade också förtjänat att anföras.

Vad gäller frågeformulärsmetoden framhäver Hviid med stor skärpa de vanskligheter som alltid sammanhänger med ett sådant arbetssätt. "Der er talrige mulige fejlkilder ved spørgeskemaundersøgelser, og en kritisk holdning over for resultaterne er nødvendig både for undersøger og for læser." Man lockas nästan utbrista: *tack för de orden!* Det är rentav förvånansvärt hur länge denna metod med frågeformulär har kunnat användas och resultaten fått passera utan det outhärliga arbete på säkerställdheten i metoden och utvärderingen, som ovillkorligen alltid härvidlag måste komma ifråga. Metodens slagkraft blir ej heller större genom en kombination med statistiska frosserier. Därmed menas ingalunda att statistiken ej är berättigad i många sammanhang och direkt outhärlig i andra, men jag vill hävda att övertro på statistiska uppgifter utgör en direkt fara för den religionspsykologiska forskningens utveckling. Den enskilda människans upplevelsevärld försvinner så lätt bland kolumner och siffror.

Hans Åkerberg

## Gerhard von Rad in memoriam

Den 31 oktober 1971 avled i Heidelberg den kände gammaltestamentlige exegeten professor Gerhard von Rad, endast några dagar efter att ha fyllt 70 år. Efter studier i Erlangen och Tübingen kom han till Leipzig, där han fick Albrecht Alt till lärare och där han blev docent 1930. Ordinarie professor blev han 1934 i Jena, varifrån han 1945 flyttade till Göttingen och 1949 till Heidelberg. Han blev emeritus 1966. Till de många hedersutmärkelser som tilldelades honom hörde också ett teologie hedersdoktorat vid Lunds universitet.

Bakom detta knapphändiga curriculum döljer sig en forskar- och lärargärning av imponerande mått. Både genom sina skrifter och genom den talrika krets av lärjungar som samlades kring honom har von Rad kommit att i hög grad präglade de senaste decenniernas gammaltestamentliga forskning och stå i centrum för en fruktbar bibelteologisk debatt både på kontinenten och i den anglosaxiska världen.

Tyngdpunkten i Gerhard von Rads författarskap ligger mycket markant på den gammaltestamentliga teologien. Skulle man nämna någon bibelbok som speciellt fångade hans intresse, bleve det Deuteronomium, som han har behandlat i ett flertal betydelsefulla och banbrytande undersökningar, alltifrån hans första större monografi, "Das Gottesvolk im

Deuteronomium" (1929) och därefter i "Deuteronomiumstudien" (1947) och kommentaren till 5 Mosebok i Das Alte Testament Deutsch (1964). Också "Das formgeschichtliche Problem des Hexateuchs" (1938) och "Der heilige Krieg im alten Israel" (1951) berör i hög grad Deuteronomium.

Den stora samlande framställningen av Gerhard von Rads bibelteologi är hans monumentala och mycket uppmärksammade "Theologie des Alten Testaments", vars båda delar utkom 1957 resp. 1960. Som få andra har detta arbete inte bara stimulerat till en fruktbar vetenskaplig debatt, utan också lett till ett starkt ökat intresse för Gamla testamentet i den kristna förkunnelsen.

Det sista större arbetet av von Rads hand är en undersökning av den gammaltestamentliga vishetslitteraturen, "Weisheit in Israel" (1970). Klarare än i något av hans tidigare arbeten framträder här den för Gerhard von Rad typiska föreningen av kritisk skärpa och stilistiskt konstnärsskap. På ett ställe i denna bok har han med ett hebreiskt uttryck angett vad han funnit vara karakteristiskt för de gammaltestamentliga vishetslärarna: *roḥab lēb*, en hjärtats och sinnets bredd och rikedom. De orden passar också som en karakteristik av Gerhard von Rad.

*Gillis Gerleman*