

# Den svenska lutherrenässansen

KJELL OVE NILSSON

*Kjell Ove Nilsson är docent i etik vid Lunds universitet och f.d. domprost i Göteborg. I denna artikel diskuterar han utvecklingen i den svenska lutherforskningen under 1900-talet och sammanhanget med den tyska lutherforskningen. Han belyser även den nya finska luther-tolkningen.*

## Inledning

När man vill beskriva den svenska s.k. lutherrenässansen får man ta till ett mer än 100-årigt perspektiv. Givetvis fanns det också tidigare ett starkt intresse av Luther och hans teologi — i olika tappning. Sverige var ju det kanske mest solida och enhetligt homogena lutherska landet under flera århundraden. Och Luther stod högt i kurs, fast med ganska olika tolkningsmodeller. Begreppet «renässans» tyder ju i och för sig på att det finns något förut som man förnyar och går vidare med.<sup>1</sup>

När man talar om en lutherrenässans innebär det inte bara att det finns ett stort intresse av Luthers teologi i största allmänhet. Det betyder framför allt en nyansats i systematisk-teologisk mening, med nya modeller, nya paradigmer, nya referensramar, vilka kan bidra till en ny förståelse av Luther — och hans betydelse för samtiden. Lutherrenässansen i Sverige, liksom i andra länder, är ett uttryck för en gemensam och samlad strävan att hitta nya öppningar, kanske en röd tråd att nysta upp Luthers teologi med, kanske en nyckel — eller flera — som kan låsa upp och avslöja nya hemligheter, nya sidor i Luthers tänkande.

I Sverige finns dessutom två tydliga tendenser, till synes inte alltid förenliga men nödvändiga att ta i betraktande. Å ena sidan växer renässansen i fråga fram som ett uttryck för en viss renodling av «det lutherska» i traditionell mening i detta lutherska land, fast med som

antytts många nya grepp och utgångspunkter. Luther framstår också inte sällan som den som «bäst» ger svar på aktuella teologiska frågor — f.ö. ett metodiskt problem som vi återkommer till.

Å andra sidan finns samtidigt och jämsides ett stort ekumeniskt intresse och engagemang i Sverige, från början starkt personifierat i Nathan Söderbloms gestalt, också som lutherforskare. Det är alltså en lutherforskare som står byst i Kyrkornas världsråds stora hall i Genève! Det finns under hela 1900-talet en klart allmänkyrklig «katolsk» trend i svensk kristenhet, och lutherforskningen får ofta tjäna som redskap också i den utvecklingen. Luthers ekumeniska betydelse betonas ofta, något som f.ö. den internationella och interkonfessionella lutherforskningen ofta ger belägg för, inte minst på katolskt håll.

## Upptakten

Den svenska lutherforskningens barndom i modern form kan härledas till 1890-talet, och platsen var då Uppsala. Den ene av de dominerande huvudaktörerna, Nathan Söderblom, skrev om *Luthers religion* (1893). Den andre var Einar Billing, som beskrev Luther som en profet, i boken *Luthers storhet* (1917). Billing hade långt tidigare skrivit sitt stora arbete *Luthers lära om staten*,<sup>2</sup> och därmed på allvar inlett en lång och viktig epok av svensk lutherforskning, som i många avseenden väckt stor uppmärksamhet

<sup>1</sup> Se vidare i Carl Axel Aurelius, *Luther i Sverige. Svenska lutherbilder under tre sekler*, Artos, Skellefteå, 1994. särskilt avsnittet om 1800-talet, s. 97ff.

<sup>2</sup> *Luthers lära om staten*, Uppsala 1900, en andra och kraftigt utvidgad upplaga — med tidigare opublicerade, handskrivna delar — kom långt senare, utgiven av Gösta Wrede, Verbum, Stockholm 1971.

långt utanför Sveriges gränser. Söderblom för sin del skrev också en innehållsrik och skarpsinnig lutherbok, *Humor och melankoli och andra lutherstudier* (1919), som kom i nytryck så sent som 1983, med stöd från Nathan Söderbloms minnesfond — i tid för Luther-jubiléet detta år (500 år efter hans födelsedag).<sup>3</sup>

Det hela hade egentligen börjat 1899, då Nathan Söderblom höll sin berömda profvöreläsning om religionens plats och betydelse, i anslutning till — och med kritik av — Schleiermachers *Reden über die Religion*. Han lade stor vikt vid det teocentriska perspektivet. Religion handlar främst om *Gud och hans handlande* med oss människor, inte om våra tankar om Gud. För Söderblom var det viktigt att studera religionen konkret i de enskilda, historiskt givna religionerna, religionen i dess egenart som den framträder och manifesteras i de religiöst skapande gestalterna. Där intog Luther tidigt den centrala platsen för Söderblom.<sup>4</sup>

Både Söderblom och Billing hävdade den teocentriska utgångspunkten i sin tolkning både av religion och lutherdom. Det betyder att de vände sig mot den — då som nu — vanliga antropocentriska kristendomstolkningen, och dito fromhetstypen. Man ville snarare betona det teocentriska perspektivet med tonvikt just på Guds handlande, Guds kärlek och förlåtelse, inte människans gärningar och upplevelser. Och i centrum för denna syn stod Jesus Kristus så som Bibeln uppenbarar honom och hans gärning.

Båda hade väl tillägnat sig resultaten av den historisk-kritiska bibelforskningen, och ingendera kan beskyllas varken för steril luthersk ortodoxi eller ytlig liberalteologi. I synnerhet Söderblom betonade kristendomens karaktär av uppenbarelsereigion — inte naturreligion etc. Huvudord för både Söderblom och Billing<sup>5</sup> var utöver uppenbarelse också historia, profetism, och vad gäller deras lutherstudier särskilt Ordet,

rättfärdiggörelsen och syndernas förlåtelse. Det finns en organisk enhet hos Luther, som egentligen kan sammanfattas i läran om rättfärdiggörelsen och förlåtelsen.

Denna enhetlighet är en ledande princip, inte minst för Einar Billing som t.ex. uttrycker det så här, när han vill formulera «en metodisk regel för den som vill studera Luther: tro aldrig, att du kommit till rätta med en luthersk tanke, förrän det lyckats dig att reducera den till ett enkelt kollarium till syndaförlåtelsens tanke. Så är det med alla Luthers grundtankar: Man kunde taga dem alla i tur och ordning och säga ungefär så: kyrkan är syndernas förlåtelse, sakramenten äro syndernas förlåtelse, friheten är syndernas förlåtelse, kallelsen är syndernas förlåtelse».<sup>6</sup>

I denna tidiga och mycket betydelsefulla lutherforskning är det just Luthers teologiska eller religiösa centrum som betonas — det som märks och avspeglas i varje enskilt studium av hans tänkande. Åter kan vi lyssna till Billing, när han beskriver hur Luthers «olika tankar ej ligga radade vid varandra såsom pärlorna i ett pärlband, ... utan att de alla, tätt såsom rosens blad, sluta sig kring ett gemensamt centrum, stråla ut såsom solens strålar från en glödande kärna: evangeliet om syndernas förlåtelse».<sup>7</sup>

## Gudomligt och mänskligt

Luthers historiska betydelse ligger ju i att han inte enbart är en gestalt från det förgångna utan än mer en föregångare till en stor del av den moderna teologi som i systematiskt avseende lät sig inspireras av honom — än i dag på många håll, lika ofta kanske i icke-lutherska länder, historiskt sett. Luther är naturligtvis ett barn av sin tid, tidsbunden och därmed på olika sätt föråldrad och svår att s.a.s. fundamentalistiskt citera och tillämpa i vilka sammanhang som helst. Han hade sin egen kontext, sina särskilda adressater och frågeställningar. Ändå är han av

<sup>3</sup> Proprius förlag, Stockholm 1983, intressant nog med förord av Hjalmar Sundén — Söderbloms uppsatser i boken är också starkt präglade av psykologisk, religionspsykologisk inlevelse i Luthers livsöde.

<sup>4</sup> Så i «Luthers Religion», i *Svenska Spörmål*, nr 18, Stockholm 1893; jfr också hans arbete om *Den lutherska reformationens grundtankar*, Stockholm 1893.

<sup>5</sup> Bl.a i «Luthers storhet», *Sveriges Kristliga Studentrörelses Skriftserie*, N:o 73, Uppsala 1917, s. 9 och 22.

<sup>6</sup> *Vår kallelse*, Sveriges Kristliga Studentrörelses förlag, Stockholm 1956, 5:e uppl. (första utkom redan 1909), s. 6f., jfr också s. 49.

<sup>7</sup> *Ibid.*, s. 6.

aktualitet som få, om ens någon, av de stora gamla teologerna.

Men luthertolkningen varierar stort. Carl Axel Aurelius har visat på lutherbildens förändringar under århundradena efter reformationen.<sup>8</sup> Något motsvarande gäller också inom själva lutherforskningen, också i det senaste århundradets olika gestaltningar. Det är knappast så att man kan skilja ut Luther *själv* i förhållande till de olika lutherbilderna, som om man genom historisk-kritisk forskning kunde rekonstruera den «äkt» Luther, även om många enskildheter i dag kan beskrivas säkrare och klarare än i tidigare ofta okritiskt förskönande lutherframställningar. Därför presenterar forskningens luthertolkning i sig själv flera lutherbilder, i hög grad skiftande och i spänning med andra. Givetvis vill forskaren ta fram den komplicerade historiska verkligheten så tydligt som möjligt, men ett visst inslag av subjektivitet är likväl ofrånkomligt. En hel del lutherforskning är också märkbart beroende av sin tids aktuella strömningar, kanske rent av tillkommen för att visa hur Luther «själv» en gång kunde ha resonerat i saken.

Två framstående kyrkomän betydde mycket i nästa steg i lutherforskningen. Det var Gustaf Aulén och Arvid Runestam, båda egentligen lärjungar till Söderblom och Billing men mycket olika och självständiga, i jämförelse både med sina lärare och med varandra. Båda blev professorer i Lund respektive Uppsala, och båda blev biskopar, i Strängnäs och Skara. De försökte nå fram till en profilerad helhetsbild av Luther, med rättfärdiggörelseläran i centrum. Men deras teologiska förutsättningar var olika, liksom deras personliga läggning och intresseinriktningar, och deras lutherbilder blev också synnerligen olikartade; Aulén med tonvikten på det teocentriska perspektivet, Runestam nästan tvärtemot på det antropocentriska perspektivet.

Gustaf Aulén sätter alltså gudsbegreppet i centrum.<sup>9</sup> Den teocentriska grundsynen är kännetecknande för Auléns hela produktion, också fram på 1960-talet.<sup>10</sup> Hans roll som lutherkännare märks också i hans tidigare produktion i systematisk teologi.<sup>11</sup> Genomgående fullföljer Aulén en uppgörelse med den humani-

serade gudsbild som länge dominerat protestantisk teologi med dess mer idealistiska och etikcentrerade perspektiv. Här kan man tänka på Kants sedelära och Schleiermacher och hans syn på synden och frälsningen.

Men framför allt var det Albrecht Ritschl och Wilhelm Herrmann och deras starka betoning av de etiska perspektiven som är föremål för kritik. Begreppet «försoning» t.ex. fick ju både hos Schleiermacher och Ritschl en moralisk och antropocentrisk innebörd som genomgående stod i stark motsats till det som de svenska teologerna utvecklade i sin teologi.<sup>12</sup> Men Gud får inte beskrivas bara som en projektion av mänskliga föreställningar, så att Gud framstår som en människas drömbild eller skapelse (jfr Ludwig Feuerbach och andra), när det i själva verket är tvärtom, enligt Aulén. Hos Luther finner han således ett tydligt korrektiv.

Det är emellertid mycket viktigt att notera, att de svenska forskarna inte bara stod kritiska till den tyska teologin i sin samtid. Tvärtom hängde den svenska lutherrenässansen nära samman med motsvarande fenomen på kontinenten. Särskilt Karl Holl, professor i kyrkohistoria i Berlin, hade stort inflytande, kanske allra mest på Gustaf Aulén. Denne hänvisar ofta till Holl, inte minst beträffande Luthers teocentriska åskådning, hans syn på Guds rättfärdighet, helighet och vrede — och hans fördoldhet.<sup>13</sup>

<sup>9</sup> Så mycket tydligt och programmatiskt i *Luthers gudsbild. En konturteckning*. Gleerups, Lund 1926, ett arbete som ingår i det större verket *Den krisma gudsbilden*, Svenska Kyrkans Diakonistyrelses bokförlag (SKDB), Stockholm 1927; se också *Den allmänliga kristna tron*, 6:e uppl. SKDB, Stockholm 1965, som utkommit i sex upplagor — första upplagan kom 1923 — och som haft grundläggande betydelse för flera teologgenerationer, också internationellt (t.ex. kursbok i USA, när jag undervisade där för 30 år sedan).

<sup>10</sup> T.ex. i den mycket intressanta *Dramat och symbolerna*, SKDB, Stockholm 1965, och i den populärt skrivna dogmatiken *Kristen gudstro i förändringens värld*, SKDB, Stockholm 1967.

<sup>11</sup> Bl.a. i *Till belysning av den lutherska kyrkoidén*, Almqvist & Wiksell, Uppsala 1912, och i *Dogmhistoria*, Norstedt och Söner, Stockholm 1917.

<sup>12</sup> Se *Den kristna gudsbilden*, särskilt det omfattande kapitlet om «Den humaniserade gudsbilden», s. 274ff.

<sup>8</sup> *Luther i Sverige*, här särskilt hans problemformulering, s. 7ff och avslutningen, s. 163ff.

Också vad gäller synduppfattningen och synen på rättfärdiggörelsen betecknar Holls teologi ett genombrott. Han har särskilt skrivit mycket om gudsbilden hos Luther med stor betydelse också i Sverige, framför allt i hans viktiga arbete «Was verstand Luther unter Religion?». <sup>14</sup>

Denna bok översattes så småningom till svenska, <sup>15</sup> med förord av Hjalmar Lindroth. Han hänvisar till den lutherrenässans som då redan pågått länge, också i Sverige, där Holls bok spelat en stor roll för att beskriva «den väldiga <kopernikanska> omvälvning» som Luthers teologi inneburit. Det har Luther åstadkommit, skriver Lindroth, «då han förlägger det religiösa livets tyngdpunkt från människan till Gud och då han ersätter den rådande antropocentriska, eudemonistiska och egocentriska inställningen i både religiöst och etiskt hänseende med en klar teocentricitet». <sup>16</sup>

Och efter att ha räknat upp en rad områden där Holl behandlat Luthers teologi på ett så betydelsefullt sätt sammanfattar han djävt: «Alla dessa viktiga sidor och drag i Luthers trosåskådning, livssyn och kristendomstolkning, framlagda i den allra senaste tidens svenska Lutherforskning, finns redan *in nuce* antydda, divinatoriskt skådade eller klart och pregnant tecknade och utformade i Holls skrift». <sup>17</sup> Inget annat verk «ger en så koncis framställning av hela Luthers teologiska åskådning och kristendomstolkning», avslutar Lindroth sitt panegyriska förord. Och utan överord är Holls inflytande av stor vikt, när man ser det mot bakgrund av de då gängse antropocentriska ensidigheterna.

Luthers gudsbild är alltså alltigenom teocentrisk, hävdar Aulén i Holls efterföljd, i motsats till en humaniserade gudsbild med företrädesvis mänskliga perspektiv. Mänskliga försök att nå Gud genom förnuft och goda gärningar är förgäves, bara genom Guds kärlekshandlande i Kristus kan människan stå i ett rätt gudsförhållande.

Detta är grunden i Luthers rättfärdiggörelselära — och det är s.a.s. tolkningshorisonten för allt annat i hans teologiska åskådning. Det gäller också hans människosyn, hans uppfattning av arvssynden och den fria viljan, eller snarare hans negerande av denna fria vilja. Samtidigt är Aulén dock kritisk till Luther på denna punkt och talar om ett «naturalistiskt gudsbegrepp» hos Luther, i konflikt med hans egentliga religiösa motiv. <sup>18</sup> Här påminns man i formuleringarna om Anders Nygrens motivforskning med Guds kärlek i centrum contra alla mänskliga strävanden.

Men närmast är det alltså Arvid Runestam som man bör göra jämförelser med i fråga om lutherforskningen. Hans utgångspunkt och det som kännetecknar hans förståelse av Luther är helt igenom människosynen. Hans perspektiv är således mer antropocentriskt i motsats till Auléns teocentriska profilering av Luthers teologi. Runestam är beroende av 1800-talsteologin med betoningen på människans autonomi och fria vilja, i Kants och Wilhelm Herrmanns efterföljd. Därför kom också hos honom frågan om Luthers uppfattning av den trålbundna viljan i *De servo arbitrio* att stå i centrum, men till skillnad från Aulén, som mest sysslar med gudsbilden, är Runestam fokuserad på människosynen.

Han tar fasta på rättfärdiggörelsens betydelse i den kristnes liv och ser därvid ingen motsats till den tonvikt på etiken som inspirerade honom i hans teologiska arbete. Han skriver åtskilligt om den fria viljans problematik. <sup>19</sup> Liksom Aulén ser han Luthers beskrivning av den trålbundna viljan och predestinationen som i viss mån teologiskt ensidiga. Men hans egentliga intresse ligger mer på det psykologiska planet, där ju Luther ger stort utrymme åt människans fria vilja, i yttre ting, i ting som ligger utanför eller «nedanför» henne (*libertas in rebus inferioribus*), dvs. *coram hominibus*, snarare än *coram Deo*, där den strikt teologiska synen gäller, vilket också följdriktigt betonas, särskilt av Aulén.

Karakteristiskt för Runestam var att vilja knyta samman rättfärdiggörelseläran med mänsk-

<sup>13</sup> Ibid., s. 180ff, 186 m.fl. ställen.

<sup>14</sup> Från början ett högtidstal vid reformationsjubileet 1917 utgavs det i Holls *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, Bd. I: Luther», Tübingen 1921.

<sup>15</sup> *Luthers kristendomssyn*, SKDB, Stockholm 1947.

<sup>16</sup> Ibid., s. 5.

<sup>17</sup> Ibid., s. 7f.

<sup>18</sup> *Den kristna gudsbilden*, bl.a. s. 220f.

<sup>19</sup> Se *Den kristliga friheten hos Luther och Melancthon*, SKDB, Stockholm 1917, och särskilt *Viljans frihet och den kristliga friheten*, Uppsala 1921.

liga erfarenheter — både som syndare och som rättfärdiggjord. Detta återspeglas också i hans senare författarskap,<sup>20</sup> när han försöker beskriva rättfärdiggörelsen i psykologiska termer, där Luthers egna upplevelser bildar bakgrund och schema för framställningen. Den jagiska människan är «inkrökt» i sig själv, i högmod och självhävdelse. Den sakliga människan ser sitt liv i ett annat perspektiv med behov av hjälp utifrån, dvs. från Gud, för att komma ur sin inkrökthet och självupptagenhet. Då kan människan på ett «sakligt» sätt bli fri till att tjäna och finna ett nytt liv — i en kristen människas frihet!

Dessa båda gestalter i ett tidigt skede av modern svensk lutherforskning är nog föga kända i dag, men de är viktiga att dröja något vid, eftersom de betecknar två huvudtendenser i synen på Luther, dels den teocentriska, i egentlig mening teologiska, dels den antropocentriska och psykologiska linjen. De står inte i motsats till varandra, snarare är de med sina olika accenter kompletterande, på ett rent av nödvändigt sätt för att undvika de uppenbara ensidigheter som annars kan bli följderna — på båda hållen. Aulén vill visa hur Luther pekar på Gud och hans kärlek som centrum för sin teologi, medan Runestam mera betonar vad som sker på den mänskliga sidan, socialt och psykologiskt. Båda perspektiven behövs. Och faktiskt utgör de tillsammans ett slags korrektiv till Karl Holls så lovprisade teocentricitet.

I den fortsatta lutherforskningen återkommer detta framhävande av olika psykologiska aspekter, både i de historiska och i de systematiskt teologiska sammanhangen, så t.ex. i «En historisk-psykologisk trosskildring», som underrubriken lyder till en lutherbok av Uppsala-professorn Nils Johan Göransson.<sup>21</sup> Psykologiska infallsvinklar hade redan aktualiserats av

<sup>20</sup> Främst i arbetet *Jagiskhet och saklighet*, SKDB, Stockholm 1944, även tidigare *Psykologi och kristendom*, SKDB, Stockholm 1931.

<sup>21</sup> *Luthers reformation*, Norstedt & Söner, Stockholm 1920. En mer dogmatisk framställning föreligger av Göransson, *Gudsförhållandets kristologiska grund. I och II*, Akademiska Bokförlaget, Uppsala 1909, 1910, bl.a. om Luthers kristendomssyn i relation till den «religiösa» förståelsen hos Friedrich Schleiermacher, Albrecht Ritschl och Wilhelm Herrmann.

Söderblom, och de kom att präglade flera andra undersökningar från Uppsala.

En framstående lutherforskare som måste nämnas är Gustaf Ljunggren med djuptborrande undersökningar om Luthers människosyn och synduppfattning.<sup>22</sup> Andra bidrag från Uppsala vid denna tid har kommit från Torsten Bohlin,<sup>23</sup> och något senare Sigfrid von Engeström.<sup>24</sup> Hos denne framträder också kritiska synpunkter på den i hans uppfattning ensidiga lutherforskning som under tiden i Auléns efterföljd börjat utvecklas i stor skala i den andra universitetsstaden, i Lund. Kritiken gällde bl.a. försoningsläran i dess anti-juridiska och antagonistiska form, sådan den kom till uttryck i Lund — något vi strax skall återvända till.

Flera lärda inlägg i debatten om den lutherska teologin lämnades av andra forskare, inte nödvändigtvis lutherspecialister. Här kan bl.a. nämnas Hjalmar Holmquists många och viktiga arbeten i kyrkohistoria, med stark luthersk förankring, liksom i en del specialarbeten.<sup>25</sup> En annan är Yngve Brilioth som både som teolog och som kyrkoman ger några tungt vägande bidrag också vad gäller Luthers syn, t.ex. i fråga om nattvarden och predikan — i ett brett kyrkohistoriskt perspektiv.<sup>26</sup>

## Lutherska grundmotiv

I Lund hade Auléns teocentriska perspektiv på Luther förstärkts genom den s.k. motivforskningen som burits fram av framför allt Anders

<sup>22</sup> Främst med arbetet *Synd och skuld i Luthers teologi*, SKDB, Stockholm 1928. Denna bok är karakteristiskt nog dedicerad till nyss nämnde Göransson, som inspirerat Ljunggren i denna typ av lutherstudium. Då hade han redan — i samma genre — publicerat boken *Det kristna syndmedvetandet intill Luther*, SKDB, Stockholm 1924.

<sup>23</sup> *Gudstro och Kristustro hos Luther*, SKDB, Stockholm 1927.

<sup>24</sup> *Luthers trosbegrepp*, Almqvist & Wiksell, Uppsala 1933.

<sup>25</sup> *Luther, Loyola, Calvin, i deras reformatoriska genesis*, Gleerups, Lund 1926.

<sup>26</sup> *Nattvarden i evangeliskt gudstjänstliv*, SKDB, Stockholm 1926, 2:a uppl. 1951, och *Predikans historia*, Gleerups, Lund 1945.

Nygren. Han var under en viktig period professor i Lund, samtidigt med Aulén. Ragnar Bring blev 1933 Auléns efterträdare.<sup>27</sup> Lundateologin, präglad av motivforskningen och Luther, växte fram just under denna för Aulén och Nygren gemensamma professorstid 1924–33, och kom därefter genom Bring att dominera den teologiska scenen under sammanlagt 50 år. Också senare kan man urskilja denna lundensiska profil, inte minst i lutherforskningens sätt att välja «motiv» i olika temata i Luthers teologi.

Motivforskningens metod innebär ett avståndstagande från den gamla *loci*-metoden, ända från Melancthons dagar. Det går inte att göra rättvisa åt den kristna trons «organiska karaktär» bara genom att gå igenom dogmatiken punkt efter punkt.<sup>28</sup> Man måste leta rätt på «grundmotivet», det grundläggande svaret på frågan hur gemenskap mellan Gud och människor kan skapas och upprätthållas — eller med Luthers berömda fråga: «Hur finner jag en nådig Gud?»

Nygrens metod bygger på förutsättningen att teologi är en vetenskap, en vetenskap om tron, något som också Aulén från början velat hävda. Det gäller då att fastslå sanningen om kristendomen, vad som är sant om den kristna tron. Grundmotivet för kristendomen är Guds kärlek, *agape*, till skillnad från andra motiv, främst *eros*. Därmed är också den teocentriska inriktningen programmatiskt bestämd, i kontrast till en antropocentrisk och psykologisk ansats, som man enligt Nygren klart måste ta avstånd från. Kärleken är helt och hållet av Gud, skild från all slags mänsklig kärlek. Bara den kristna kärleken, med sitt ursprung hos Gud, är en äkta, spontan kärlek, som ett redskap att föra vidare till nästan.

Allt som tron innehåller är enligt detta synsätt variationer på samma stora *agape*-tema. Viktigt är också motsatsen: Allt som inte stämmer med grundmotivet måste ifrågasättas eller förkastas. *Agape* blir då det helt avgörande schibboleet, det som skiljer det som är rätt och sant från det som inte är det. Så går man också till studiet av Luther. *Agape* — motivet är det

som «driver» hans teologi — ungefär i linje med hans bekanta kriterium i bibeltolkningen: «Was Christum treibet». Aulén genomför denna metod mycket tydligt, när han behandlar försoningsläran, som vi strax återkommer till.

Nygren är den som mest konsekvent genomför de filosofiska resonemangen för detta i olika tidiga skrifter och ger sedan sin stora teologiska och historiska exposé.<sup>29</sup> Där kan han visa — med sina utgångspunkter — att denna kärlekstank på ett rent och äkta sätt bara förekommit under vissa begränsade tider i den kristna historien, i Nya testamentet, i fornkyrkan — och hos Luther. Med denna syn på Luther blir det oundgängligen så att denne s.a.s. har rätt, i princip alltid rätt, i jämförelse med andra epoker, fenomen och teologier under tidernas lopp. Så kan det förefalla inte minst när man ser på en del av den senare lutherforskningens frukter i Lund.

## Dualismen hos Luther — och i lutherforskningen

Ragnar Bring är den som på ett eminent sätt genomför detta program med avseende på Luther, med tonvikt just på det teocentriska, antipsykologiska draget.<sup>30</sup> Dualismen är karakteristisk och symptomatisk för hela denna period av lutherforskning, dualismen mellan lag och evangelium, och innerst i Guds eget väsen mellan Guds vrede och Guds kärlek. Den får sina djupaste uttryck i kampen mellan gott och ont, mellan Gud och djävul, samlat i det för Luther typiska antagonistiska draget i frälsningsläran.

Det hade Aulén enkelt och klart rätt ut i ett i detta avseende epokgörande arbete.<sup>31</sup> Namnet

<sup>29</sup> *Den kristna kärlekstanken. I–II*, SKDB, Stockholm 1930 och 1936, eller *Eros och Agape*, i senare, mer populära utgåva, Verbum, Stockholm 1966 — så är verket också känt på andra språk.

<sup>30</sup> Hans huvudarbete är *Dualismen hos Luther*, SKDB, Stockholm 1929, med fortsättning i *Förhållandet mellan tro och gärningar i luthersk teologi*, Helsingfors 1933. Se också *Kristendomstolkningar*, SKDB, Stockholm 1950.

<sup>31</sup> *Den kristna försoningstanken* SKDB, Stockholm 1930, internationellt känd under titeln *Christus Victor*, på eng. redan 1931 med många nya upplagor.

<sup>27</sup> Aulén professor 1913–33, Nygren 1924–48, Bring 1933–62.

<sup>28</sup> *Den kristna gudsbilden*, s. 6f.

*Christus Victor* framhäver tydligt det dualistiska och antagonistiska kamp- och segermotivet, det som just Bring — och även Nygren — utvecklat i sina verk omkring 1930, som ser ut som ett epokgörande årtal i detta sammanhang. Nygren bidrog också med en bok om försoningen i ett teocentriskt perspektiv,<sup>32</sup> och redan Billing hade varit inne på detta tema i en liten bok från 1908.<sup>33</sup>

Lutherforskningen hade en storhetstid under 30-talet, som redan framgått. Det blev vanligt att ständigt ta fram Luther som ett mer eller mindre avgörande jämförelseobjekt, fast det var först fram på 50- och 60-talen, som denna metod avsatte resultat i doktorsavhandlingar. Luther var mallen att jämföra med i olika teologiska debatter och det blev på något sätt fult att på allvar kritisera honom. De typiskt lundsiska perspektiven spreds under denna tid delvis också till Uppsala, där dogmatikprofessorn Hjalmar Lindroth klart försvarade den teocentriska ansatsen och tog avstånd från den psykologiserande metoden — han gjorde så i Auléns och Brings anda. Detta märks bl.a. i en uppmärksammas forskningsöversikt från 1941,<sup>34</sup> vilken föregicks av arbeten med Luthers teologi i centrum, bl.a. och återigen om försoningen.<sup>35</sup>

Men Lindroths efterträdare, Axel Gyllenkrok, gick på det hela taget motsatt väg. I sin avhandling,<sup>36</sup> med tonvikt på den unge Luthers teologi, hade han tagit fasta på de psykologiska sammanhangen i Luthers rättfärdiggörelselära i direkt motsättning till de lundsiska prioriteringarna. Han valde också att i sin installationsföreläsning tala över ett ämne som åter tog upp de antropocentriska frågorna.<sup>37</sup> Han var i sin

luthertolkning bl.a. kritisk till Brings ensidiga betoning av Guds verk i rättfärdiggörelsen i den meningen, att människan ses som totalt passiv. All mänsklig aktivitet är utesluten, enligt Bring, eftersom den omedelbart identifierades med gärningsrättfärdighet. Att då mera framhålla helgelsen och gärningarna, så som Gyllenkrok gjorde, var så till vida ett viktigt *observandum* och korrektiv.

Redan von Engeström hade gått på den linjen en hel del,<sup>38</sup> liksom Ruben Josefson i sin doktorsavhandling,<sup>39</sup> som typiskt nog också behandlade den unge Luther. I sina senare bidrag låg han dock faktiskt närmare Lund.<sup>40</sup> Här kan man se direkta paralleller till vissa drag hos Luther, som samtidigt kom att betonas i Lund av Herbert Olsson och Gustaf Wingren. Ett originellt bidrag lämnades av Torgny Bohlin, med Lindroth som huvudlärare, där kristologin sattes i relation både till skapelsetanken och rättfärdiggörelseläran.<sup>41</sup>

Olikheterna började i vissa avseenden trubbas av. Den lundsiska traditionen fortsatte, med en del modifikationer, och i Uppsala kom tonvikten efter hand att mer läggas på vetenskapsteoretiska frågor, frågor om metod och begreppsanalys m.m. Mycket av det arbetet var viktigt och nödvändigt — och det riktades till inte ringa del mot den lundsiska lutherforskningen

Men i den egentliga lutherforskningen kan man nog nu i efterhand konstatera att båda perspektiven — från Lund till Uppsala — behövdes för att göra rättvisa åt Luthers teologi i dess helhet. Det är riktigt att — som Lund — se människan som helhet (*totus homo*), som indragen i dualismen, i kampen mellan Gud och djävul, och som därför totalt syndare, samtidigt som hon för Kristi skull (*propter Christum*) är totalt rättfärdig. Detta gäller *coram Deo*, som framför allt Bring ofta understryker.

<sup>32</sup> *Försoningen. En gudsgärning*, Gleerups, Lund 1932.

<sup>33</sup> *Försoningen*, KFUM:s i Uppsala förlag, Uppsala 1908.

<sup>34</sup> *Lutherrenässansen i nyare svensk teologi*, SKDB, Stockholm 1941.

<sup>35</sup> *Katolsk och evangelisk kristendomssyn*, Lundequistska bokhandeln, Uppsala, Uppsala 1933, och *Försoningen*, samma förlag, Uppsala 1935.

<sup>36</sup> *Rechtfertigung und Heiligung in der frühen evangelischen Theologie Luthers*, Uppsala 1952.

<sup>37</sup> »Lutherforskningen och psykologin», 1960.

<sup>38</sup> *Förlåtelse tanken hos Luther och i nyare evangelisk teologi*, SKDB, Stockholm 1938.

<sup>39</sup> *Ödmjukhet och tro*, SKDB, Stockholm 1939.

<sup>40</sup> *Den naturliga teologins problem hos Luther*, Almqvist & Wiksell, Uppsala 1943, och *Luthers lära om dopet*, SKDB, Stockholm 1944.

<sup>41</sup> *Den korsfäste Skaparen*, SKDB, Stockholm 1952.

Men det är också riktigt att — som Uppsala — hos Luther ta fram partialaspekterna, de mer antropologiskt och empiriskt — och psykologiskt — bestämda aspekterna, de som enligt Luther gäller *coram hominibus*. Och där finns det rum för mänsklig aktivitet, mänskliga känslor och gärningar. Därvid var inte minst det analytiska och begreppsmässiga arbetet av stor vikt, och skulle så vara också i Lund. Men i Uppsala tilltog snarare kritiken. Därmed är vi redan inne i den tredje akten som här skall beskrivas i korthet.

## Blomstringstid — och stagnation

I Lund fortsatte i och för sig och i huvudsak den teocentriska och antipsykologiska traditionen från Aulén, Nygren och Bring. Men också där kom kritiken fram, eller kanske snarare en nyansförskjutning, en modifiering. Det var den lärde Herbert Olsson som tog itu med Luthers antropologi, hans skapelsetro och etik. Han intresserade sig alltså för människosynen, inte bara i rättfärdiggörelsens sammanhang utan också i ett vidare allmängiltigt perspektiv. Så gjorde Olsson på ett delvis banbrytande sätt i sin avhandling,<sup>42</sup> där han framhävde den klassiska läran om *lex naturae*, det mänskliga förnuftets roll osv. på skapelseteologins plan. Han kom att betyda mycket som docent i Lund, men blev så småningom professor i Uppsala. Långt senare kom en del av hans stora verk om skapelsen och lagen.<sup>43</sup>

Herbert Olsson sammanfogade Lund och Uppsala i sin forskning, i en teocentrisk helhets-syn, men han var samtidigt bestämd av antropologin. Också Ruben Josefson hade till en del varit inne på liknande spår. En viktig vidgning av perspektiven hade alltså påbörjats med skapelseteologin som grund. Gustaf Törnvall utvecklade sin luthertolkning med tonvikt på regementsläran i sin avhandling.<sup>44</sup> Men det var Gustaf Wingren som samlade de olika aspek-

terna, också med stort rum för antropologiska frågor, i sin välkända doktorsavhandling om kallelisen.<sup>45</sup> Denna bok används ännu i kurslitteraturen, också utomlands, där den är ett av de mest kända bidragen från svensk teologi.

Det dualistiska och antagonistiska perspektivet dominerar i Wingrens luthertolkning men nu på ett vidare sätt. Kampen mellan Gud och djävul ses primärt i skapelsens sammanhang, också i ljuset av tvåregementsläran. Men Wingren talar också om de två rikena, det himmelska och det jordiska, vilket aktualiserar en viktig distinktion. Framför allt koncentrerar han sig på den jordiska vardagen, kallelisen, där kampen äger rum i alla stånd och ämbeten, där människan lever under Ordet och där nästan skall betjänas. Wingren utvecklar här en mer positiv antropologi än vad som tidigare gjorts i Lund, bl.a. är hans utläggning av frihetsbegreppen hos Luther synnerligen träffande.

I sitt fortsatta författarskap kom Wingren att i hög grad ägna sig åt teologikritik.<sup>46</sup> Han ville bl.a. göra upp med den lundensiska motivforskningen och därmed främst med sin lärofader och företrädare, Anders Nygren. Han lämnade därvid diskussionen om grundmotiv bakom sig, också i lutherforskningen. Någon given mall eller slagruta går inte att använda, menade han, snarare måste man söka de intressanta motiv och drivande krafter som finns hos Luther själv i olika tider och sammanhang. En sådan ansats ger också möjligheter till ett mer nyanserat och mångskiftande beskrivningssätt.

Därmed ville Wingren också avstå från olika filosofiska ramar och förutsättningar, när han närmade sig olika slags dogmhistoriskt material, eller när han själv utvecklade sin teologi, på biblisk grund och i anslutning till framför allt Luther.<sup>47</sup> Hans metod blev alltmer kerygmatisk, med stark tonvikt på förkunnelsen.<sup>48</sup> Hans teo-

<sup>42</sup> *Grundproblemet i Luthers sociaetik*, Gleerups, Lund 1934.

<sup>43</sup> *Schöpfung, Vernunft und Gesetz in Luthers Theologie*, Almqvist & Wiksell, Uppsala, postumt 1970.

<sup>44</sup> *Andligt och världsligt regemente hos Luther*, SKDB, Stockholm 1940.

<sup>45</sup> *Luthers lära om kallelisen*, Gleerups, Lund 1942.

<sup>46</sup> Främst och mest kontroversiellt i *Teologins metodfråga*, Gleerups, Lund 1954.

<sup>47</sup> Se *Skapelsen och lagen*, Gleerups, Lund 1958 och *Evangeliet och kyrkan*, Gleerups, Lund 1960.

<sup>48</sup> Tydligast så och programmatiskt i den viktiga men också mycket omdiskuterade boken *Predikan*, Gleerups, Lund 1949.



logi var också alltmer aktualiserande, med budskap in i vår tid, grundade på Bibeln, Luther, Irenaeus,<sup>49</sup> och den blir ofta också normerande för vad en luthersk syn skulle kunna innebära. I en rad mindre skrifter gav Wingren också populära sammanfattningar av Luthers teologi och budskap in i vår egen tid.<sup>50</sup> Han såg teologi och kyrka tillsammans och utövade sin teologi alltmer kyrkokritiskt.<sup>51</sup>

Wingren blev kraftigt kritiserad, inte minst från Uppsala, för svåra brister i metoden, för svag begreppsanalys, för förkunnelsemässiga tillrättslägganden och utslätande parafraaser osv. Man kan ju här jämföra med Gerhard Ebelings mer «exegetiska» metod, där man starkt begränsar både ämnesfixering och källanvändningen. Flera av Wingrens lärjungar drabbades av kritiken, särskilt i de fall när man gjorde typologiska jämförelser med annat material från olika tider, ibland utan alltför tydliga förbindelser med Luther, varken historiskt eller teologiskt. Men flera gjorde immanenta lutherundersökningar, delvis med samma betoning som Wingren i bl.a. skapelsesynen och regementsläran.<sup>52</sup> Andra aktualiserade andra tankelinjer hos Luther, dock i god lundensisk tradition.<sup>53</sup>

Typisk lundensisk är nog också min egen doktorsavhandling.<sup>54</sup> Den förenade det kristologiska intresset, fokuserat i den gamla läran om *communicatio idiomatum*, f.ö. aktualiserad av

<sup>49</sup> *Människan och inkarnationen enligt Irenaeus*, Gleerups, Lund 1947.

<sup>50</sup> T.ex. *Luther frigiven*, Gleerups, Lund 1970.

<sup>51</sup> T.ex. *Tolken som tiger*, Gummessons, Stockholm 1981.

<sup>52</sup> Så Gunnar Hillerdal i *Gehorsam gegen Gott und Menschen*, SKDB, Lund, och Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1954 — också med hänsyn till «modern statsetik» — och David Löfgren i *Die Theologie der Schöpfung*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1960.

<sup>53</sup> T.ex. Vilmos Vajta, *Die Theologie des Gottesdienstes bei Luther*, SKDB, Stockholm 1952.

<sup>54</sup> *Simul — Das Miteinander von Göttlichem und Menschlichem in Luthers Theologie*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1966; i senare, mer populära arbeten finns också lutherutläggningar, *Evangeliet förändrar världen?*, Verbum, Stockholm 1973, och *Träd upp i tid och otid*, Verbum, Stockholm 1998.

bl.a. Bring, Wingren och Per Erik Persson, med en bred trinitarisk uppläggning av i stort sett hela Luthers teologi. Dess särskilda grepp om samspelet mellan gudomligt och mänskligt — i stället för det mera vanligt lutherska om synd och nåd — ville bryta ny mark i det dualistiska mönstret och har visat sig ha ett särskilt intresse i ekumeniska sammanhang, hos såväl ortodoxa som katolska teologer.

I Lund hade också flera av Ragnar Brings doktorander arbetat med Luther, med en annorlunda, mer historisk metod än hos Wingren. Särskilt bör här nämnas Bengt Hägglund, som i flera lärda arbeten givit viktiga bidrag till lutherforskningen, bl.a. om det dubbla sanningsbegreppet, som f.ö. var aktuellt i den dåvarande diskussionen om lundateologin och motivforskningen.<sup>55</sup> Hägglunds bok om antropologin<sup>56</sup> är av avgörande vikt, och hans dogmhistoriska sammanfattningar om Luthers och luthersk teologi avspeglar också hans stora kunskap och inknäppningsförmåga.<sup>57</sup>

En annan av Brings lärjungar, Per Erik Persson, senare professor efter Bring, bröt den lutherska trenden med sin avhandling om Thomas ab Aquino,<sup>58</sup> men han sysslade senare ofta med Luther i samband med andra undersökningar.<sup>59</sup> En uppföljning av lutherstudierna mera i Brings anda var Arvid Wikerståls avhandling, som särskilt koncentrerade sig på Luthers Genesisutläggningar.<sup>60</sup>

## En riskabel metod

Tidigare nämnde jag den jämförande metoden, som särskilt under 50- och 60-talen dominerade lutherforskningen i Lund. Man valde ett tema som undersöktes dels hos Luther, dels i något

<sup>55</sup> *Theologie und Philosophie bei Luther und in der occamistischen Tradition*, Gleerups, Lund 1955.

<sup>56</sup> *De homine*, Gleerups, Lund 1959.

<sup>57</sup> *Teologins historia*, Gleerups, Lund 1956, med flera senare och bearbetade, utvidgade upplagor.

<sup>58</sup> *Sacra doctrina*, Gleerups, Lund 1957.

<sup>59</sup> Särskilt i *Kyrkans ämbete som Kristus-representation*, Gleerups, Lund 1961.

<sup>60</sup> *Verbum et filius incarnandus*, Gleerups, Lund 1969.

annat för detta tema intressant sammanhang, mestadels under 1900-talet. Henrik Ivarsson disputerade 1956 på sin av Wingren själv ofta lovprisade avhandling,<sup>61</sup> där andra parten var pietismen i Sverige, bl.a. representerade av Anders Nohrborg och Henric Schartau. Olof Sundby gjorde en studie,<sup>62</sup> där han jämförde Luthers syn på äktenskapet med den kyrkliga debatten under första halvan av 1900-talet.

Ännu en blivande ärkebiskop, Bertil Werkström, sysslade med Luthers biktsyn och jämförde den med Thurneysen och Buchman.<sup>63</sup> Metoden var härvidlag särskilt känslig, jämförelsen gällde ju sammanhang som hade mycket litet med Luther att göra (en barthiansk tradition resp. Oxford-grupprörelsen). Slutligen skall här nämnas Bengt Hallgrens arbete,<sup>64</sup> där Luthers syn på kyrkotukten konfronteras med hur denna fråga behandlats inom svensk frikyrklighet, dvs. baptismen, metodismen och Svenska Missionsförbundet, där särskilt hos Ekman och Waldenström.

Med så vitt skilda parter är denna jämförande metod utan vidare svår att genomföra med någorlunda vetenskaplig trovärdighet. Det är lätt — och frestande — att på ett förenklat sätt genomföra jämförelsen s.a.s. till Luthers fördel. Han blir den som «har rätt» och undersökningen får därför en viss normativ innebörd. Ändå är ett sådant arbetssätt försvarbart om man iakttar stor metodologisk varsamhet och framför allt inte sammanblandar historiska och aktualiserande aspekter.

Det är naturligtvis rimligt att som en i dag arbetande teolog igenkänna ett visst problem hos Luther som relevant också «i dag». Att då ha ett aktuellt intresse i frågan är inte fel. Men självfallet måste man ålägga sig stor försiktighet i begreppsanvändningen m.m. och noggrant tillämpa en historisk-kritisk metod i arbetet med källmaterialet, det må gälla Luther eller någon annan. Man måste se på varje «kontext» för sig själv med största *akribi*, innan man beger sig in i

en jämförelse. Risken är ju helt uppenbart, att man tendentiöst väljer ämnen utifrån deras aktualitet och att man därför i olika avseenden tillrättalägger Luther därefter.

Den nästan omedvetna sammanblandningen av olika kontexter och olika begreppsapparater är alltså en stor fara i den här typen av forskning. Den kan ändå ha sin plats. Den är ju inte heller någon nyhet. Både Aulén och Nygren ägnade sig åt långtgående jämförelser, också med risk för förenklingar och schablonartade tillrättalägganden, Aulén om försoningsläran och Nygren i fråga om kärlekstanken (*agape*).

Kritiken från Uppsala-teologin kan ha en del fog för sig men har ofta varit hård och ensidig, ibland, kan det tyckas, utan vilja till förståelse och mer avvägda och återhållsamma omdömen. En viktig motskrift<sup>65</sup> författades av Uppsala-professorerna Ragnar Holte och Anders Jeffner samt av Jarl Hemberg, då professor i Lund efter Wingren — kanske ett tecken på hur Uppsala tog över även i Lund!

Vad man efterlyste från Uppsala kan sammanfattas i följande fyra punkter: 1) begreppsklarhet, 2) noggrannhet i analysen, 3) undvikande av konfessionella och apologetiska tillrättalägganden, 4) större tonvikt på antropologi och psykologi. Särskilt Holte har med stor emfas skrivit om detta,<sup>66</sup> och även med tillämpning på luthertolkningen,<sup>67</sup> där han skoningslöst och med ganska ironiska och svepande omdömen totalt avfärdar det allra mesta av svensk lutherforskning, åtminstone sedan Auléns och Runestams dagar — särskilt den senare med sin betoning av antropologiska frågor finner nåd i hans ögon. Hans domslut ter sig milt sagt märkliga inte minst i ljuset av internationell forskning av olika slag och på skilda håll, där just den lundsiska lutherforskningen har ovanligt gott renommé.

<sup>61</sup> *Predikans uppgift*, Gleerups, Lund 1956.

<sup>62</sup> *Luthersk äktenskapsuppfattning*, SKDB, Stockholm 1959.

<sup>63</sup> *Bekännelse och avlösning*, Gleerups, Lund 1963.

<sup>64</sup> *Kyrkotuktsfrågan*, SKDB, Stockholm 1963.

<sup>65</sup> *Människan och Gud*, Liber, Stockholm 1982.

<sup>66</sup> *Människa, livstolkning, gudstro*, Doxa, Nora 1984.

<sup>67</sup> *Luther och lutherbilden*, Proprius, Stockholm 1984.

## Efterdyningar

I Lund har av olika skäl lutherintresset sinat. En efterdyning utgörs av Gunnar Wertelius doktorsavhandling,<sup>68</sup> som också hörde till Wingrens seminarium. Det är en intressant lutherbok om förhållandet mellan tron och bönen, f.ö. också med stor vikt på antropologin, inte minst i synen på det kristna livets utveckling, i helgelse och daglig omvändelse — liksom f.ö. i min avhandling. Det finns således i 50- och 60-talets lutherforskning i Lund en i förhållande till tidigare lundateologi större balans och nyansering i betoningen av teocentricitet och antropocentricitet.

I Lund disputerade också Per Frostin på en spännande avhandling, återigen komparativ till sin metod. Den handlade om Luther och Rudolf Bultmann<sup>69</sup> — i ämnet dogmatik och med Per Erik Persson som doktorfader. Den boken är alltså i princip också en jämförande framställning, fastän via Bultmanns luthertolkning. Den blev utgångspunkten för hans alltmer betydelsefulla engagemang i befrielse-teologi och kontextuell teologi, där också hans lutherstudier spelade en stor roll.<sup>70</sup>

I Uppsala försökte man samtidigt direkt undvika aktualitet och i stället så objektivt som möjligt ägna sig åt svåra skolastiska ämnen. Ingemar Öbergs bidrag<sup>71</sup> åtföljdes långt senare av en diger bok på ett annorlunda tema.<sup>72</sup> Tom Hardt gjorde en närmast luthersk-ortodox utläggning av nattvardsläran i polemisk belysning.<sup>73</sup> Fredrik Brosché tog upp de svåra problemen om predestinationen, i en av de senaste lutheravhandlingarna i Sverige.<sup>74</sup>

Men då är ändå en del ännu onämnda. Svåra klassiska frågor, med klar teocentrisk accent, kompletteras av arbeten med mer antropologisk

och psykologisk profil. Bengt Hoffman, i många år verksam i USA, utkom på svenska med en väl mottagen bok om «mystikens plats» hos Luther,<sup>75</sup> liksom f.ö. senare Christian Braw.<sup>76</sup> Om hjärtats teologi skrev också Birgit Stolt,<sup>77</sup> en språkvetenskaplig bok mer än en teologisk, om den framstående bibelöversättaren och den glade och humoristiske Luther — visavi den gängse vrångbilden. På den antropologiska linjen, med stor psykologisk inlevelse, skrev professorn i religionspsykologi i Uppsala, Hjalmar Sundén, en lutherstudie åter med rättfärdiggörelsen i centrum,<sup>78</sup> liksom flera andra inför lutherjubiléet 1983.

Tyvär för lutherforskningen i Sverige i dag en tynande tillvaro. En av de få «överlevande» är Carl Axel Aurelius, som med Bengt Hägglund som lärare disputerade i Lund på Luthers kyrkosyn, i god historisk och systematisk tradition.<sup>79</sup> Han har senare gett flera bidrag till luther- och reformationsforskningen.<sup>80</sup> Av särskilt intresse är hans tidigare omnämnda bok om lutherbilden under tre sekler,<sup>81</sup> som i ett längre perspektiv visar hur tolkningarna varierar starkt, beroende på olika kultur- och samhällssituationer, och växlande teologiska och filosofiska förutsättningar. Värdefull är också det bidrag han ger såsom en «nyckel» till Augsburgska bekännelsen utifrån reformationens centrum i själva evangeliet.<sup>82</sup> Därvidlag är det nödvändigt att nämna Holsten Fagerberg i Uppsala, som ända från 50-talet forskat i lutherdomens källor just i bekännelseskriterierna,<sup>83</sup> och alltmer gjort så i

<sup>75</sup> *Hjärtats teologi*, Åsak, Delsbo 1989.

<sup>76</sup> *Mystikens arv hos Martin Luther*, Artos, Skellefteå 1999.

<sup>77</sup> *Martin Luther, människohjärtat och Bibeln*, Verbum, Stockholm 1994.

<sup>78</sup> *Konungen och riket*, Proprius, Stockholm 1983.

<sup>79</sup> *Verborgene Kirche*, Lutherisches Verlagshaus, Hannover 1983.

<sup>80</sup> Bl.a. med utgåvor av Luthers företal till bibelböckerna, *Martin Luthers företal till Bibeln*, Verbum, Stockholm 1983, och ny och något utökad upplaga under namnet *Detta löfte gäller alla*, Artos, Skellefteå 1999.

<sup>81</sup> *Luther i Sverige*, Verbum, Stockholm 1994.

<sup>82</sup> *Hjärtpunkten*, Artos, Skellefteå 1995.

<sup>68</sup> *Oratio continua*, Gleerups, Lund 1970.

<sup>69</sup> *Politik och hermeneutik*, Gleerups, Lund 1970.

<sup>70</sup> Främst i *The Two Kingdoms Doctrine*, Lund University Press, Lund 1994.

<sup>71</sup> *Himmelrikets nycklar och kyrklig bot*, Uppsala 1970.

<sup>72</sup> *Luther och världsmissionen*, Åbo 1991.

<sup>73</sup> *Venerabilis et adorabilis eucharistia*, Uppsala 1971.

<sup>74</sup> *Luther on predestination*, Uppsala 1978.

ekumenisk belysning. Men här förs vi ut i ett vidare sammanhang som bryter ramen för denna framställning.

Utöver spridda nedslag måste man till sist konstatera, att den svenska lutherforskningen efter en ganska lång tid av blomstring och med stor betydelse också internationellt under de senaste årtiondena tycks ha helt tagit slut. Är det så, och måste det vara så? Och framför allt varför? Går det att göra något åt det?

## Men i Finland kan de ännu ...

Nu i slutet av historien om den svenska lutherrenässansen är det viktigt att — för jämförelsens skull — kasta ett öga utanför Sveriges gränser. Jag tänker då inte på Luthers hemland, där som vanligt en hel del forskning pågår, inte heller på Norge eller Danmark — där i och för sig mycket kunde sägas, främst om kretsen kring Leif Grane i Köpenhamn och hans betydande reformationsforskning.<sup>84</sup>

Primärt vänder jag blicken mot Finland med dess breda och djupgående lutherforskning under de senaste 15–20 åren, en forskning som också fått stor internationell uppmärksamhet, trots att den delvis föreligger bara på finska.<sup>85</sup> Den klart ledande forskaren som från början varit drivande kraft och inspiratör för en stor grupp nya forskare är professor Tuomo Mannermaa i Helsingfors. En volym föredrag från ett luthersymposium i Finland i november 1986 anger tonen, när den talar om en renässans och

nya paradigmer.<sup>86</sup> Det är om det som dessa rader om Finland skall handla.<sup>86</sup>

Men det finns i Finland likväl också andra lutherstudier, också under senare år och utanför den allra närmaste kretsen kring Mannermaa.<sup>87</sup> Strömmen av sådana studier är inte strid men har aldrig avstannat — som man nu kan tycka vara fallet i Sverige. Det är här naturligtvis inte möjligt att ge en tydlig bild av den finska lutherforskningen på litet längre sikt. Namn som Sormunen, Tiililä, Pinomaa, Haikola, Tarviainen etc skymtar förbi.

En stor del av denna forskning har också betytt mycket internationellt, och då har inte bara Helsingfors varit platsen för lutherforskning i Finland,<sup>88</sup> också från Åbo har det kommit flera betydande bidrag, t.ex. från Fredric Cleve och Lorenz Grönvik.<sup>89</sup> Det är f.ö. glädjande att en ny lutheravhandling därifrån nyligen har presenterats, nämligen av Bernice Sundkvist, som också för en delvis kritisk diskussion med Helsingfors-skolan.<sup>90</sup>

En skola är det nämligen tal om i Helsingfors. Så koncentrerat och i grunden enhetligt är detta forskningsprojekt, där Mannermaas egen bok från 1989 visar vägen.<sup>91</sup> Den dubbla underrubriken talar dels om tematiken som kom att bli avgörande för den fortsatta forskningen, om

<sup>86</sup> *Thesaurus Lutheri. Auf der Suche nach neuen Paradigmen der Lutherforschung*, hrsg. von Tuomo Mannermaa, Anja Ghiselli and Simo Peura, Helsinki 1987.

<sup>87</sup> Några exempel kan nämnas, Juhanni Forsberg, *Das Abrahambild in der Theologie Luthers*, Franz Steiner Verlag Wiesbaden, Stuttgart 1984; Miikka Ruokanen, *Doctrina divinitus inspirata, Martin Luther's position in the ecumenical problem of biblical inspiration*, Helsinki 1985; Eeva Martikainen, *Doctrina. Studien zu Luthers Begriff der Lehre*, Helsinki 1992; m.fl.

<sup>88</sup> Jfr med den tidigare forskningen uppsatssamlingen *Luther in Finnland*, med den talande underrubriken «Der Einfluss der Theologie Martin Luthers in Finnland und finnische Beiträge zur Lutherforschung», hrsg. von Miikka Ruokanen, Helsinki 1984.

<sup>89</sup> Cleve, *Luthers nattvardslära*, Åbo 1968, och Grönvik, *Die Taufe in der Theologie Martin Luthers*, Åbo 1968.

<sup>90</sup> *Det sakramentala draget i Luthers förkunnelse*, Åbo 2001.

<sup>83</sup> Främst i *Die Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1965.

<sup>84</sup> Mest känd och läst i Sverige är hans gedigna framställning — både historiskt och teologiskt — *Vision och verklighet. En bok om Martin Luther*, Artos, Skellefteå 1994. Den senaste frukten, först efter Granes bortgång, är en avhandling av Anna Vind, ventilerad i februari 2002, *Latomus och Luther, Striden om, hvorvidt envehr god gerning er synd*, Köpenhamn 2001.

<sup>85</sup> Jfr *Union with Christ. The New Finnish Interpretation of Luther*, ed. Carl E. Braaten and Robert W. Jensen, Eerdmans, Grand Rapids 1998, och på tyska, bl.a. en artikel av Martin Brecht, «Neue Ansätze der Lutherforschung in Finnland», *Luther*, 1990:1.

*Vergottung*, dels om den ekumeniska betydelsen av projektet. Redan 1977 hade Mannermaa hållit ett föredrag i Kiev i samband med de pågående samtalen mellan Finlands evangelisk-lutherska kyrka och den ryska ortodoxa kyrkan. Föredraget hade samma titel som boken 1989, fast på latin.<sup>92</sup>

Mannermaa ville nu visa, att här finns en gemensam nämnare och en skärningspunkt mellan luthersk och ortodox teologi. Rättfärdiggörelsen hänger nära samman med gudomliggörelsen (*Vergöttlichung*, lat. *deificatio*, grek. *theosis*). Mannermaa utvecklar också en «kärlekens teologi» i denna bok, om förhållandet mellan tro och nästankärlek, och om «två slags kärlek», till Gud och till människorna. På detta sätt tjänar hans teologi från början de ekumeniska intressena, med ortodox tradition, och med hjälp av «den dubbla kärleken» också med den romersk-katolska kyrkan.

Den som närmast fullföljde intentionerna var Simo Peura med sin avhandling om gudomliggörelsen, med titeln «Mer än en människa?»<sup>93</sup> Här handlar det mycket om rättfärdiggörelsen, Guds nåd och gåva (*favor* och *donum*), men i centrum finns *deificatio* och *unio cum Christo*.<sup>94</sup> Gud förenar sig med den troende, som får del av gudomliga gåvor, Guds egenskaper av rättfärdighet och helighet osv. Detta sker genom Kristi inneboende och transformation av den troende, som blir likformig med Kristus. Så kan Guds kärlek — *caritas Dei* — flöda genom den kristne, som dock också präglas av en *theologia crucis*, i kampen mot självkärleken och kvarvarande synd.

<sup>91</sup> *Der im Glauben gegenwärtige Christus. Rechtsfertigung und Vergottung. Zum ökumenischen Dialog*, Hannover 1989.

<sup>92</sup> *In ipsa fide Christus adest*. Det publicerades senare på finska, Helsinki 1979.

<sup>93</sup> *Mehr als ein Mensch? Die Vergöttlichung als Thema der Theologie Martin Luthers von 1513 bis 1519*, Helsinki 1990.

<sup>94</sup> Jfr de mångfacetterade bidragen i den stora samlingen av föredrag från ett symposium i Helsingfors i november 1994, *Unio. Gott und Mensch in der nach-reformatorischen Theologie*, hrsg. von Matti Repo und Rainer Vinke, Helsinki 1996.

Ett viktigt arbete som analyserar de filosofiska och metodiska förutsättningarna föreligger i Risto Saarinen's bok från 1989.<sup>95</sup> Det är främst en forskningshistorisk studie kring begrepp som «verkande» i relation till «vara», och om hur man skall förstå det rådande protestantiska anti-metafysiska synsättet i förhållande till den finska lutherforskningens benägenhet att ge större utrymme för «varat» och för ontologiska resonemang. Det finns alltså enligt denna skola en «real-ontisk delaktighet» i den gudomliga naturen i ett uttalat *communicatio idiomatum*-förhållande, som bl.a. Peura tar fram i sin avhandling. Detta kan jag emellertid inte gå in på närmare, även om det torde vara av stor vikt. Det påminner f.ö. om mina tolkningar av nämnda *communicatio*-sammenhang, liksom av förhållandet mellan en relationsbetraktelse och ett natur- eller substans/väsenperspektiv.<sup>96</sup>

Flera senare arbeten ligger inom detta ämnesområde, bl.a. Antti Raunio's undersökning av innebörden av den «gyllene regeln»,<sup>97</sup> och Sammeli Juntunen's bok om «das Nichts» som tolkning av synden och det onda, enkelt uttryckt.<sup>98</sup> Ett par uppsatssamlingar, framtagna i samverkan med «Luther-Akademie Ratzeburg», ger på olika sätt uttryck för Helsingfors-projektets huvuddrag. Den ena uppsatssamlingen är referat från en «Fachtagung» i Helsingfors 1989 på temat «Luther und Theosis»,<sup>99</sup> den andra publicerar föredrag från 1992 med ett annat karaktäristiskt ämne: «Luther und Ontologie».<sup>100</sup> Slutligen vill jag nämna festskriften till

<sup>95</sup> *Gottes Wirken auf uns. Die transzendente Deutung des Gegenwart-Christi-Motivs in der Lutherforschung*, Helsinki 1989.

<sup>96</sup> Genomgående i *Simul*, 1966.

<sup>97</sup> *Summe des christlichen Lebens. Die «Goldene Regel» als Gesetz der Liebe in der Theologie Martin Luthers von 1510 bis 1527*, Helsinki 1993.

<sup>98</sup> *Der Begriff des Nichts bei Luther in den Jahren von 1510 bis 1523*, Helsinki 1996.

<sup>99</sup> *Luther und Theosis. Vergöttlichung als Thema der abendländischen Theologie*, hrsg. von Simo Peura und Antti Raunio, Helsinki & Erlangen 1990, bl.a. med en programförklaring av Tuomo Mannermaa, som ger en viktig inblick i forskningsläget då. «Theosis als Thema der finnischen Lutherforschung», s. 11–26.

Mannermaas 60-årsdag, också den med en programmatisk titel, «Caritas Dei».<sup>101</sup>

Sammantaget får man redan av denna mycket summariska och kortfattade beskrivning en klar bild av enhetligheten och den fasta ämnesinriktningen, som utan tvivel har stor betydelse för lutherforskningen. I detta sammanhang skall naturligtvis ingen diskussion föras om innebörden av denna Helsingfors-skolans betydelse, även om en mängd frågor snabbt anmäler sig. Det intressanta här är egentligen bara att konstatera, att det också i dag, och i vårt nära grannland, bedrivs intensiv och väl begrundad lutherforskning. Det är fullt möjligt. Men det sker nästan inte alls i Sverige. Varför?

## Nya möjligheter

Det går väl inte att ge snabba svar på den frågan. I allmänhet kan man tänka sig att historiska, kulturella och psykologiska faktorer spelar en stor roll. Sverige och Finland har i dessa avseenden en stor gemensam grund men också klara skillnader. Finland har mycket mer förblivit ett «lutherskt land», där också kyrkolivet präglas av luthersk teologi och lutherska traditioner. Det märks ofta också i den offentliga debatten. Det finns således en luthersk miljö på ett ganska annorlunda sätt än i Sverige med dess mycket brokigare karta, i ekumeniskt avseende och inte minst med hänsyn till den stora invandringen under ganska många år. Den svenska miljön är därför inte alls på samma sätt en självklar grund för studier om Martin Luther. Här skiljer sig Sverige i olika grad också från övriga nordiska länder.

Ett par randanmärkningar till. Det finns i svensk forskarmiljö ingen tematik som känns given och som skulle lämpa sig för omfattande

<sup>100</sup> *Luther und Ontologie. Das Sein Christi im Glauben als strukturierendes Prinzip der Theologie Luthers*, hrsg. von Anja Ghiselli, Kari Kopperi und Rainer Vinke, Helsinki & Erlangen 1993, också här med en ledande artikel av Mannermaa om frågan «Hat Luther eine trinitarische Ontologie?», s. 9–27.

<sup>101</sup> *Caritas Dei. Beiträge zum Verständnis Luthers und der gegenwärtigen Ökumene*, hrsg. von Oswald Beyer, Robert W. Jensen und Simo Knuutila, Helsinki 1997.

studier, relaterade till Luthers teologi — ungefär som fallet är i Finland. Kanske man borde mer aktivt och fantasifullt leta efter sådant? Mest hänger nog detta i sin tur samman med att vi av olika skäl — som också har att göra med skilda forskningstraditioner — inte har någon lutherforskare som från sin akademiska stol kan leda och inspirera ett ingående lutherstudium. Vi har i Sverige ingen Mannermaa! Och det är skada!

Ett slutord bör sägas både metodologiskt och teologiskt med tanke på den svenska situationen. Efter en lång historia av en ganska stelbent debatt i metodfrågan, känneteckad av fyrkantiga antingen-eller-resonemang mellan Uppsala och Lund, kan det nu se ut som om likväl en ny möjlighet kunde öppna sig — efter två, tre årtiondens stiltje i lutherforskningen. Förutsättningarna har starkt förändrats bl.a. på följande punkter:

- den lutherska statskyrkligheten — och enhetskulturen — är för alltid uppruten;
- pluralistiska perspektiv har blivit allmänt accepterade;
- postmoderna metoder som gynnar mångfald har blivit det normala;
- kontextuella ansatser är gängse överallt — all teologi är och måste vara kontextuell.

Teologiskt betyder det att infallsvinklarna blir många fler utan att den vetenskapliga *akribin* ifrågasätts, också fler vetenskaper kan tas i bruk, även tvärvetenskapligt. Det betyder inte att man kan nonchalera den normala historiska grundforskningen eller slarva med begreppsanvändningen. Lutherforskningen är inte längre inomluthersk — än mindre inomsvensk — pluraliteten gäller numera på ett självklart sätt både kontextuellt och ekumeniskt. Därigenom blir också lutherbilderna fler — utan att någon upphöjs till den enda rätta och för alla tider gällande. I medvetande om dessa olika perspektiv torde man med fog kunna tro på nya och rika möjligheter för nyansatser också inom lutherforskningen i Sverige.



# Haquin Spegel och de grekiska kyrkofäderna

BERNT OLSSON

*Bernt Olsson, professor emeritus i litteraturvetenskap vid Lunds universitet, blev 2001 hedersdoktor vid Teologiska fakulteten i Lund. Artikeln är en bearbetad version av hans promotionsföreläsning, som hölls den 29 maj 2001.*

Den 27 september 1708 skrev Haquin Spegel i ett brev till sin unge vän, bibliotekarien i Uppsala Eric Benzelius d.y. :

Som iag ifrå min ungdom hafwer älskat och gerna efter mit ringa pund och ämne efter följt meditationes Bazilii et Chrysostomi, oansedt mine försmädare wille inbilla them enfaldige, at alt war argutiæ Anglicanæ, så hugnäs iag högeliga, at then senares herliga homiliæ äro wordne, genom her Profes<sup>ns</sup> stora fljt, med så nyttiga stycken tilökte: ty iag hafwer befunnit, så ofta iag Chrysostomi skrifter läsit hafwer, at Aniani witnessbörd om honom sandt och rättmätigt är, quod expositio ejus plena sit acuminis, ponderis, eruditionis, medullæ; quodqve stilus ejus pius sit, æqualis, maturus et alienus tam a culpa incuriæ, quam a pompe vanitatis etc. therföre iag och ofta hafwer önskat, at efter stora och många volumina af operibus Patrum kunna her näpligen tryckta warda, man tå måtte efterhanden få några particulas, i synnerhet homilias de virtutibus et vitiis, the singulam quodam fervore et eruditione hafwa beskrefwit.<sup>1</sup>

Anledningen till att Spegel yttrade sig om Chrysostomos var att Benzelius i tre olika publiceringar hade gett ut ett par tidigare icke tryckta predikningar av kyrkofadern, som han funnit i the Bodleyan Library i Oxford under sin studieresa dit 1699–1700.<sup>2</sup> Benzelius hade skickat sin

utgåva till Spegel och denne tackar nu för den. Men Spegel passar också på att uttala sig om Chrysostomos. Han säger att han ända från sin ungdom hade älskat och gärna följt Basileios' och Chrysostomos' meditationer men att hans belackare hade beskyllt honom för att försökt inbilla de okunniga, att det Spegel hängav sig åt var *argutiæ anglicanæ*, anglikanska spetsfunderigheter. Han fortsätter så med att ge tillkänna sin värdering av Chrysostomos och återoppar då en viss Anianus' latinska omdöme. I översättning lyder hans karakteristik: hans framställning är full av skärpa, tyngd, lärdom och märg och hans stil är from, jämn, mogen och lika främmande för vårdslöshetens synd som för fåfång ståt.

1708, när Spegel skrev detta, var han 63 år gammal. Större delen av hans verksamhet låg bakom honom. Han var sedan länge biskop och betraktades allmänt som ledande inom svenska kyrkan. Året därpå blev han ärkebiskop men kom som sådan bara att verka några få år innan han dog 1714. Han hade hela sitt liv ägnat sig åt att skriva i många genrer. Självklart var predikan en av dessa. Bara några få predikningar var vid det laget tryckta; först 1723, flera år efter hans död, utgavs hans huvudverk inom predikokonsten, de predikningar som samlades under titeln *Passions Andackt*. Spegel hade också skrivit många psalmer och psaltarparafrafer. En del av dem ingick i den nya psalmboken, 1695 års psalmbok.<sup>3</sup> Han

<sup>1</sup> Brevet finns i Br. 10: 3:40 i Linköpings stiftsbibliotek.

<sup>2</sup> Om Benzelius' resa till England se Hans Forssells *Erik Benzelius den yngre. Minnesteckning*. Stockholm 1883 s. 42 ff., om utgivningen av Chrysostomos s. 93 och not 1–3.

<sup>3</sup> Om Spegels psalmer se Esbjörn Belfrage: *1600-talspsalm*, diss. Lund. Lund 1968, särskilt s. 50–71, 104–118, 182–301.

hade gett ut ett par andaktsböcker, *Himmelsk Brud-Kammar*, som är en utläggning av *Höga visan*,<sup>4</sup> och *Barna-bibel*, som vänder sig till barn.<sup>5</sup> Han hade 1685 låtit trycka en stor dikt över skapelsen, *Guds Werk och Hwila*, och fortsatte sedan med tre dikter om paradiset: *Thet öppna Paradis*, *Thet tilslutna Paradis* och *Thet återwundna Paradis*.<sup>6</sup> Därutöver hade han skrivit mängder av profana dikter och även kristen emblemantik.<sup>7</sup> Flera viktiga verk låg ännu ottryckta, däribland en moraliserande bok, där han imiterar Joseph Hall, och en stor kommentar till *Predikaren*.<sup>8</sup>

Spegel skriver att hans försmädare menade att allt hos honom var *argutiae anglicanae*. Försmädarna hade skäl för sina beskyllningar. I min uppsats «Haquin Spegel och engelsk predikan» från 1969 har jag visat, att stora partier ur flera av Spegels predikningar är nära imitationer av engelska predikanter, bland dem de stora Lancelot Andrewes, Joseph Hall och Jeremy Taylor.<sup>9</sup> Men mot detta ställer Spegel alltså de grekiska kyrkofäderna Basileios och Chrysostomos.

Spegel hade all möjlighet att studera de grekiska kyrkofäderna. I hans bibliotek, som med sina cirka 3000 volymer var ett av de största privatbiblioteken i Sverige, var kyrkofäderna väl

<sup>4</sup> *Himmelsk Brud-Kammar* har studerats av Stina Hansson i *Ett språk för själen. Litterära former i den svenska andaktslitteraturen 1650–1720*. Göteborg 1991.

<sup>5</sup> Den kom ut i två upplagor, den första år 1684, den andra, som är utvidgad, i samarbete med Erik Lindschöld, år 1688.

<sup>6</sup> *Guds Werk och Hwila* trycktes 1685 och har behandlats i min monografi *Spegels Guds Werk och Hwila*, diss. Lund, Stockholm 1963 och utgivits med kommentar av mig och Barbro Nilsson i Svenska Vitterhetssamfundets utgåva I-II, Stockholm. Dikterna om paradiset, tryckta respektive 1705 och 1711, håller också på att ges ut av Svenska Vitterhetssamfundet.

<sup>7</sup> *Emblemata* utgavs av mig 1966. Andra dikter är ännu ej utgivna.

<sup>8</sup> Imitationen av Hall, *Vptände Stjerner af Det Gudomeliga Ljuset*, trycktes i Stockholm 1762 och *Förklaring öfwer Kon. Salomons Prädikare* i Norrköping 1746.

<sup>9</sup> Bernt Olsson, «Haquin Spegel och engelsk predikan» i *Kyrkohistorisk årsskrift* 1969, s. 120–142.

representerade. Enligt förteckningen, *Bibliotheca Spegeliana*, som nu finns som B 226 i Linköpings Stiftsbibliotek, ägde Spegel Chrysostomos' *Opera* i den stora utgåvan från Paris 1636. Basileios fanns på grekiska och latin i tre volymer Paris 1638, Gregorios av Nyssa i en volym Paris 1605 och Gregorios av Nazianzos i två volymer Paris 1630. Vidare fanns Justinos Martyren, Klemens av Alexandria, Athanasios och flera andra. De flesta var utgivna i Paris. Men i en utgåva från Oxford 1671 hade Spegel Nemesios' *De natura hominis græce et latine*. Dessutom ägde Spegel i oktavformat två tal av Gregorios av Nyssa, *Orationes duæ*, utgivna i Leipzig 1564.

Spegel inte bara ägde dessa stora folianter och hade möjlighet att slå upp i dem. Han gjorde också bruk av dem, och det på olika sätt. Ett exempel: ur den latinska översättningen av Nemesios valde Spegel ut sentenser, som han 1686 lät trycka med titeln *Sententiae insignes ex Nemesio*.<sup>10</sup>

När jag nu ska visa hur Spegel såg på och använde kyrkofäderna, gör jag först en uppdelning mellan de olika genrererna i Spegels författarskap. Vi har först Spegels största poetiska arbete *Guds Werk och Hwila*, som kom ut 1685. Den stora dikten berättar historien om de sex skapelsedagarna och den sjunde dagens vila. Spegels närmaste förebilder är fransmannen Du Bartas på sin tid mycket berömda *La premiere Sepmaine*, Den första veckan, och dansken Anders Arrebos imitation *Hexaameron*. Men Spegel är klart medveten om att det han skriver tillhör en gammal tradition, den s.k. hexaemeronlitteraturen med kyrkofadern Basileios den Stores utläggningar av skapelseberättelsen som portalverk.<sup>11</sup> Även andra verk av grekiska kyrkofäder har haft betydelse. I det berömda prosa-

<sup>10</sup> Λέξεις ῥηται sive *Sententiae insignes* [...] *Centuria prima ex Nemesio*. Holmiae 1685.

<sup>11</sup> *Guds Werk och Hwila* har studerats av mig i *Spegels Guds Werk och Hwila*. Diss Lund, Sthlm 1963. Den finns numera i vetenskaplig utgåva ombesörjd av mig och Barbro Nilsson i Haquin Spegel: *Samlade skrifter utgivna av Svenska vitterhetssamfundet*, Sthlm 1998, volym I text, volym II kommentar. Hänvisningarna nedan gäller denna utgåva.



företalet till *Guds Werk och Hwila* räknar Spegel upp föregångare och nämner först:

Jblant the Christelige Lärare hafwer Basilius Oraciones contra Græcos, de Mundo et Materia prima; Nazianzenus in hymnis suis, Theodoretus, Oraciones in illi verbi Jn principio creavit; Gregorius Nyssenus Libro de hominis opificio.<sup>12</sup>

Spegel tar alltså inte bara upp verk som i mer inskränkt mening hör till hexaemeronlitteraturen utan också sådant som Gregorios' av Nazianzos hymner.

Längre fram nämner han att «Nemesius om Gudz Gerningar och Menniskiornas Natur mycket herligen schrefwet». Han nämner också Anastasios Sinaita som lämnat efter sig «anagogicas contemplationes de Hexaemero».<sup>13</sup> Det är alltså en rad grekiska kyrkofäder han återoppar. Och det är inte bara en uppvisning av beläsenhet. På många ställen i dikten framgår det att Spegel har haft det som kyrkofäderna skrivit i sina tankar. I marginalen till dikten har Spegel många hänvisningar till dessa grekiska kyrkofäder. Själva skapelsesynen har motsvarighet inte bara i Basileios' *Hexaemeron*, utan Spegel säger sig också ha funnit den hos andra grekiska kyrkofäder. I marginalen till sjunde dagens vila skriver Spegel: *Talem physiologiam Christianam ubivis in Chrysostomo reperies*. Sådan kristen naturkunskap finner man överallt hos Chrysostomos.<sup>14</sup> När Spegel hänvisar till kyrkofäderna, betyder det inte alltid, att det rör sig om tydliga paralleller, ännu mindre om att Spegels hämtat tankar eller formuleringar därifrån. Men han ville på något sätt förankra sin dikt, och han gör det genom att koppla den till den gamla och stora kristna traditionen. Men i några fall är relationen till kyrkofäderna fastare.

Allra viktigast är att Spegel betraktade de gamla hedniska myterna om hur världen kom till på samma sätt som de tidiga kyrkofäderna Justinos Martyren och Klemens Alexandrinos gjorde. Enligt dem hade grekerna haft viss kunskap om uruppenbarelsen och rentav kännedom om

Moseböckerna.<sup>15</sup> Spegel har också i *Guds Werk och Hwila* rader av hänvisningar till Klemens, framför allt till hans *Stromateis*. Men också för människosynen har Spegel hämtat tankar från kyrkofäderna. Jag har i min avhandling om *Guds Werk och Hwila* visat, att Spegel återoppar kyrkofadern Nemesios av Emesa, då han går emot den aristoteliska läran om den tredelade själen. När Spegel talar om människans förmåga, ansluter han sig till en renessansfilosof som Pico della Mirandola. Men han bygger mycket på Nemesios.<sup>16</sup>

När *Guds Werk och hwila* var fullbordad skrev Spegel efter varandra tre dikter om Paradiset, först *Thet Öpna paradis*, som handlar om Adams och Evas oskuldsfulla liv i Eden, sedan *Thet förlorade Paradis*, som handlar om syndafallet, och sist *Thet återwundna Paradis*, som handlar om livet i himlen. I dessa tre dikter, men huvudsakligen i den första, får Spegel anledning att ta ställning till hur de grekiska kyrkofäderna tolkat berättelsen om Adam och Eva. Spegel diskuterar de frågor som redan hade upptagit kyrkofäderna: var Eden låg, om det låg på ett berg eller rentav på månen (Ö. P. s. 7), vilka de fyra floderna var och om de var verkliga floder eller om de var till exempel de fyra kardinaldygderna, och om huvudströmmen i Eden var Kristus (Ö. P. s., 43f.), om Adam och Eva var vegetarianer (Ö. P. s. 70), om Adam var fullkomlig och odödlig före syndafallet (Ö. P. s. 19, 24 och 70f.).

I den första paradisdikten, *Thet Öpna Paradis*, finns ännu fler hänvisningar till grekiska kyrkofäder än i *Guds Werk och Hwila*. Spegel har där inte haft någon bestämd förebild, som han hade för *Guds Werk och Hwila*, utan har skapat sin dikt med hjälp av de olika paradisskildringar han kände till. Han har gått till mängder av utläggningar, äldre och nyare, även till Thalmud och rentav till Koranen, men den största rollen har de grekiska kyrkofäderna spelat. Det finns hänvisningar till Origines', Basileios' och Chrysostomos' predikningar över Genesis, men också till olika verk av Klemens Alexandrinos,

<sup>12</sup> *Guds Werk och Hwila*, s. 16.

<sup>13</sup> *Ibid.*

<sup>14</sup> *Guds Werk och Hwila*, s. 356.

<sup>15</sup> För frågan om uruppenbarelsen se Joseph E. Duncans *Milton's Earthly Paradise. A Historical Study of Eden*.

<sup>16</sup> Bernt Olsson, *Spegels Guds Werk och Hwila*, diss. Lund 1963, s. 36, 82 resp. 215.

Gregorios av Nazianzos, Anastasios Sinaita och Ephraim Syriern. Hos flera av dessa kyrkofäder drevs allegoriseringen långt. Som Birgit Neumann visat i sin studie över de tre paradisdiktarna tar Spegel avstånd från dem som tolkat berättelserna om Eden och om syndafallet allegoriskt. «I Paradis», säger han, må ej «Platons idéer föras» (Ö. P. s. 6).<sup>17</sup> Allegorisk tolkning finns hos flera kyrkofäder men mest hos Origenes. Mot honom vänder Spegel sig explicit. Origenes menade, att Livets träd inte var ett verkligt träd utan en allegori för Adams liv, om han inte hade fallit. Det bemöter Spegel:

Thet weet och tror jagh doch at thet ett trä haar warit,  
Och at Origenes, samt Eugubinus farit  
All sanning rundt förbij, som hafwa thet vhtydt  
Om sielfwa Adams lijf, ther han Gudh hade lydt;

När Spegel avvisar allegoriserandet kan han också stödja sig på andra kyrkofäder. På ett ställe skriver han «Ejusmodi allegorias respuit Chrysostomus», allegorier av detta slag förkastar Chrysostomos (marg. Ö. P. s. 6). Det förefaller också som en direkt replik till Origenes, att Spegel så starkt antropofierar Gud, att han till och med säger, att Gud i paradiset själv gått med snöret och gjort gångarna, rensat ogräs och vattnat.<sup>18</sup>

När man vill presentera Spegels förhållande till de grekiska kyrkofäderna knyts det allra största intresset till den lilla boken *Himmelsk Brud-Kammar*, som Spegel gav ut 1686. Det är delvis en kommentar till *Höga visan* men samtidigt en andaktsbok. Den dubbla karaktären framgår av att varje kapitel är uppdelat i tre avsnitt med rubrikerna «Förklaringen», «Orda-tydning» och «Lärdomar». Gränserna mellan avsnitten är dock flytande.<sup>19</sup> Spegels bok har knappast

<sup>17</sup> B. Neumann, «Från det förlorade till det återvunna paradiset. Paradisbilder och verklighetsbild i Spegels paradisdikter» i *I diktens spegel*. 1994, s. 145–164. För de grekiska kyrkofädernas tolkning av paradisberättelsen se Duncan a.a., s. 25–51.

<sup>18</sup> Jfr citatet från Origenes i Duncan a.a., s. 45.

<sup>19</sup> *Himmelsk Brud-Kammar* har studerats av Stina Hansson i *Ett språk för själen*, Göteborg 1991.

någon motsvarighet i den svenska lutherska litteraturen under ortodoxiens tid. Men man bör påminna om att Johann Gerhard hade skrivit en kommentar till *Höga visan*.

Spegel är i denna bok liksom i allt han skrev frikostig med referenser åt olika håll. Många hänvisningar gäller Bernhard av Clairvaux, som också skrev en utläggning av *Höga visan*.<sup>20</sup> I förordet åberopar Spegel dock Johann Gerhard: «hafwer Jag [...] utaff wåre bäste Lärares/besynnerliga then S.[alige] Gerhardi Skriffter/sammanhemtat en kort och Christelig förklaring».<sup>21</sup>

Men många hänvisningar gäller grekiska kyrkofäder. Dock inte så mycket Origenes' homilier över *Höga visan* som de utförliga homilier Gregorios av Nyssa skrev. Jag har hittat tre referenser till Origenes men inte mindre än 21 till Gregorios. Då får man komma ihåg att Origenes' svit av homilier är ofullständig och bara täcker de första sångerna i *Höga visan*.<sup>22</sup> Flera av Spegels hänvisningar är allmänna och det kan vara svårt att avgöra vad de konkret åsyftar. Men det framgår dock att Gregorios' homilier haft stor betydelse för Spegels bok. Trots att det hos Gregorios är fråga om predikningar, där omfånget bestäms av den tid han menade sig kunna hålla på, medan Spegels bok är avsedd att läsas i enskildhet och i sin uppdelning noga följer den bibliska texten, finns det många likheter.<sup>23</sup> Gregorios tillägnade sina pre-

<sup>20</sup> Bernhard av Clairvaux är författare till ett mycket spritt och även av den lutherska andaktslitteraturen använt verk, *Sermones in cantica canticorum*. Om Johann Gerhard och Bernhard se S. Estborn, *Evangeliska svenska bönböcker under reformationstidevarvet*, Lund 1929, s. 264.

<sup>21</sup> *Himmelsk Brud-Kammar* (opag.) under rubriken «Christelige och Benägne Läsare».

<sup>22</sup> Origenes har jag läst i Origen, *The Song of Songs. Commentary and Homilies*, Translated and annotated by R. P. Lawson. Maryland-London 1957. För Gregorios av Nyssa och Origenes se Kerstin Bjerre-Aspegren: *Bräutigam, Sonne und Mutter*, Diss. Lund 1977, särskilt ss. 72–75 och 93–95.

<sup>23</sup> För Gregorios av Nyssa har använts *Gregor von Nyssa. In Canticum Canticorum homiliae I–III. Griechisch-Deutsch. Übersetzt und eingeleitet von Franz Dünzl*, Freiburg m.fl., 1994.

dikningar en förnäm dam, Olympias. Spegel tillägnade sin bok änkedrottningen Hedvig Eleonora. Både Gregorios och Spegel tolkar *Höga visan* allegoriskt, så att brudgummen är Kristus — eller i Gregorios' fall Logos — och bruden kyrkan eller själen — hos bägge flyter det samman.<sup>24</sup> Både Gregorios och Spegel kan gå mycket långt i sitt allegoriserande, och ofta blir man förvånad över tolkningarna. När *Höga visan* talar om brudens bröst, menar bägge att det som avses är den goda lära som livnär själen. När det i *Höga visan* 1,1 står «Han kysse migh» utlägger Spegel: «thet är genom sit helga Ord och Evangelium inblåsa sin Ande vthi henne» (Sp. s. 13). Gregorios skriver (s. 144–145) att det finns en själens beröring, som gäller Logos. Rävorna betyder hos båda demoner eller djävlar, hos Spegel även kättare (Sp. s. 45f, 55; Greg. s. 344–345.) Spegel anför på förra stället: «The små Räfwar Gregor. Nyssenus menar at ther medh förstås Dieflarna [...] Samma mening hafwer Origenes h[oc] l[oco] men andre Lärare [...] förstå ther medh falske Propheter och Kättare». Mycket märkligt tycks det att bägge anser turturduvan som omtalas i *Höga visan* 2,12 vara Johannes Döparen. (Sp. s. 52: «så lät han Johanne[m] lijka som een Turturdufwa höras i Judæa». Jfr Greg. s. 328–329). Men det händer att Spegel inte tar upp en tolkning som Gregorios har och som tycks oss märklig. Gregorios säger t.ex. att det fönster som nämns i *Höga visan* 2,9 är Gamla testamentets profeter och gallren i fönstret lagen. Å andra sidan menar Spegel att brudens bröst som är lika «Rååtwillingar» är Nya och Gamla Testamentet (Sp. s. 80).

Som bekant kunde Gregorios inte hebreiska utan läste Gamla Testamentet i *Septuaginta*.<sup>25</sup> Det finns därför flera skiljaktigheter mellan den text Spegel använde och den Gregorios utgick från. På flera ställen blir det tydligt, att Spegel har använt Gregorios mycket aktivt. Han kan kommentera den senares tolkning. Så t.ex. skri-

ver han om översättningen av 4,9: «Tu hafwer tagit mig Hiertat bort»: «dy hafwa de 70. satt êkapδλωσας ἡμᾶς, excordasti nos, tu hafwer fått mitt Hierta i titt wäld; eller rättare som Nysenus säger/ incordasti me, thet är tu hafwer tagit mit Hierta ifrå mig och satt thet uti tig». (s. 91; jfr Greg. s. 476–477). Spegel kan med sina kunskaper rätta de vanliga översättningarna. Sålunda underkänner han översättningen «bröst» i *Höga visan* 1,1 : «Tin Bryst eller tine Kärligheter/ ty uthi Ebræiska texten står intet Dadim, ubera eller Bryst/ uthan Dodim, amores; Kärligheter. Han anför som det rätta den engelska översättningen «thy loves». Både 1917 och 2000 har återgett stället på motsvarande sätt.<sup>26</sup>

*Himmelsk Brud-Kammar* är en för sin tid och för Sverige märklig bok. Men trots anslutningen till Gregorios behåller den i det väsentliga sin lutherska karaktär. När Gregorios förklarar att bruden sökte men inte fann brudgummen med att hon försökte ge namn åt den som inte kunde nämnas (Greg. s. 368–369) återges det inte alls av Spegel. Hos Gregorios handlar brudens sökande om att alltmer närma sig Gud och bli lik honom. Han säger att högsta graden av dygdigt liv är att bli lik det gudomliga (s. 504–504). På motsvarande ställe hos Spegel heter det (s. 104f.): «Gudz Församling warder här i Werlden aldrig fulkomliga reen/ men hon skal blifwa herlig och obefläckat på yttersta Dagen». Och «När then Christel. Församlingen med trona tillräknar sig JEsu Rättferdigheet/ tå blifwer hon så reen och behagelig i Gudz Åsyn at han inga feel eller fleckar wil see på henne».<sup>27</sup>

Framför allt var emellertid Spegel predikant. Det är predikningarna han talar om i det brev till Eric Benzelius som jag citerade först i min föreläsning. En inte ringa mängd predikningar av Spegel har bevarats till eftervärlden. Viktigast är kanske den stora serien om 30 predikningar över

<sup>26</sup> *Himmelsk Brud-Kammar*, s. 13f. 1917: «Din kärlek är mer ljuv än vin», 2000: «Din kärlek är ljuvare än vin».

<sup>27</sup> Att den kristne här i livet inte kan uppnå någon fullkomlighet eller förenas med Gud betonas genomgående av Spegel. Ett exempel ur *Himmelsk Brud-Kammar* (s. 147): «Wij äre intet GUDz wänner eller käre för än han inbiuder oß til sin Himmelska Nattward».

<sup>24</sup> I förordet till *Himmelsk Brud-Kammar* talar Spegel om kyrkan som «JEsu Christi Hustru». Men i utläggningen tolkas Höga Visans ord oftast som gällande individuella människor.

<sup>25</sup> Se t.ex. Franz Dünzl, *Braut und Bräutigam. Die Auslegung des Canticum durch Gregor von Nyssa*, Tübingen 1993, s. 35f.

Jesu lidande, som trycktes posthumt år 1723 med titeln *Passions-Andackt*. Huvudlinjen i dessa predikningar är att människan skall följa Jesus på hans lidandesvandring, inse att det är hon själv som vållat Jesu lidande och ta till sig hans frälsaregärning. Ständigt upprepas att Jesus lider ännu i dag.

Men vi har också ett par andra större sviter predikningar, fast de inte har blivit tryckta. En omfattar tiden från första söndagen i advent till trettondagen, den andra bara adventssöndagarna. Vidare föreligger enstaka söndagspredikningar, brudpredikan över Karl XI och Ulrika Eleonora, predikan över jubelfesten 1693, likpredikan över Karl XI samt en handfull andra likpredikningar.<sup>28</sup>

Det händer inte sällan att Spegel i sina predikningar hänvisar till grekiska kyrkofäder. Ibland gör han det tydligt, med uppgift om vad det är han syftar på. Detta förekommer redan tidigt i Spegels predikningar. En av de äldsta kända är den likpredikan Spegel höll över Gustaf Stenbock 1672. Där skriver han följande: «Thet är en härlig regel som Bonaventura har gjort att menniskian bör wara rigidus sibi, pius aliis. Men thet går fast mer som Nazianzenus har sagt: Ingen ting är oß så kårt som tala wäl om oß sielfwa, ingen ting så lätt, som tala illa om andra».<sup>29</sup> Ett exempel bland många på hur Spegel åberopar Chrysostomos är följande: «Sådant sinne hafwer then H. *Chrysostomus* haft; ty han bekänner: *Malim de misericordia DEO rationem reddere, quam de austeritate*. Jag wi häldre swara GUDi therfore, at jagh hafwer warit för from, än at jag hafwer warit alt för sträng».<sup>30</sup> Här och på många andra ställen talar Spegel om vem han citerar. Men inte sällan anger han varken vem han syftar på eller stället. Han kan säga: «En av de gamla lärarna» eller «en av de gamla fäderna» — de gamla lärarna eller de gamla

fäderna är hans vanliga benämningar på kyrkofäderna.

Med sina många hänvisningar till de grekiska kyrkofäderna intar Spegel så vitt jag kunnat se en särställning bland tidens svenska predikanter. Inte hos någon annan finns det ett så ymnigt bruk av fäderna, i varje fall om man ska döma av referenserna. Hänvisningar till latinska fäder, i första hand Tertullianus, Cyprianus och Augustinus, förekommer, men hänvisningar till grekiska fäder är sällsynta. Och Spegels predikan liknar med sin konstmässighet, som bland annat innefattar mängder av paradoxer, ordlekar och andra sinnrikheter, inte tidens vanliga predikan.

Jag ska ge några exempel. I *Passions-Andackt* skriver Spegel om Judas Iscariot, att han ansåg nardusen vara värd 300 silverpenningar men Jesus bara 30.<sup>31</sup> Om Jesu vandring till Golgata skriver han: «Jesus bar thet kors som skulle bära honom».<sup>32</sup> Om rövaren på korset: «Han som warit en röfware, röfwade nu Kristus sielf». När han omtalar att Judas förrådde Jesus med en kyss, skriver han: «Kunde man dräpa sin nästa med kyßar och löije, här skulle intet wara griften nog för the ihälsagna».<sup>33</sup> Allt detta är prov på vad man under 1600-talet kallade *argutiae*, sinnrikhet eller skarpsinne. Sinnrikheten kunde ta sig olika uttryck. Ofta innehöll den ordlekar, så som i exemplet om rövaren, där rövare får olika betydelse.

Ett annat exempel, som är hämtat från predikan på juldagen, visar hur långt Spegel kunde, med olika medel driva denna sinnrikhetens konst:

Ther war ingen waken, när thett stora Herrans werk skedde, utan deße herdar, dy finge och the samma först höra thet: dok war det intet otienligit, at thet aldraförst berättades dem, Ty man borde Ju säja åt herdar at it spädt barn war födt, Et sådant lamb, som borttager werldens synde. [...] et sådant lamb som man kan senda werldsens herrar til en skänk och föräring. [...] Man borde Ju säja

<sup>28</sup> Spegels predikningar har studerats, huvudsakligen med tyngdpunkt på den politiska ideologien, av Nils Ekedahl i *Det svenska Israel. Myt och retorik i Haquin Spegels predikokonst*. Diss. Uppsala 1999.

<sup>29</sup> Denna predikan finns i handskrift i *Biographia minora* i LUB.

<sup>30</sup> *Passions-Andackt*, s. 238. I marg. hänvisas till «Homil. 87 in Matth.»

<sup>31</sup> *Passions-Andackt*, s. 41.

<sup>32</sup> *Ibid.*, s. 310.

<sup>33</sup> *Ibid.*, s. 227.

åt herdarna thet en Herde war född then Ewige Herden. [...] Then store Fåraderden.<sup>34</sup>

Spiegel har väldigt många ordlekar, mestadels på svenska men ibland på latin. Just efter stället om rövaren står det: «Han som warit *mundi latro, blef cæli prædo, Christi præco*. På ett annat ställe hittar man: «Nästan hela werlden hafwer lärdt then konsten, *non colere, sed colorare virtutem*, intet göra rätt, men beropa sig på rätten».<sup>35</sup> Inte sällan förekommer det paradoxer. En central roll spelar det som kallats den kristna paradoxen, den som rör Kristi dubbla väsen: Gud och människa. Spiegel skriver t.ex.: «Han, then oändlige, är fannad i ens quinnos armar; Han, then ewige, är födder i tiden; Han, then alsmächtige, hafwer påtaget sig en skröplig natur: ja, ordet är blefwet kött.»<sup>36</sup> Detta slags sinnrikhet är mycket vanligt hos de engelska predikanter Spiegel använt. Exemplet som jag läste upp om herdarna och lammet har Spiegel direkt hämtat från Lancelot Andrewes.<sup>37</sup> Men i marginalen hänvisar han till Chrysostomos. Till de engelska predikanterna hänvisar Spiegel aldrig i predikningarna och mycket sällan i andra skrifter.

Nu förhåller det sig emellertid så, att flera av de engelska predikanter, som Spiegel använt, själva stod i en nära relation till de grekiska kyrkofäderna. W. Fraser Mitchell har i sitt stora arbete om engelsk 1600-talspredikan visat på detta:

Andrewes and Donne and Barrow derived much from the Fathers weird allegorisation, curious economy in wringing the utmost meaning from words, and even grammatical constructions, and richer and more poetical imagery than is habitual to Englishmen.<sup>38</sup>

Andrewes och flera andra engelska predikanter dolde inte sitt förhållande till de grekiska kyrkofäderna. De har talrika hänvisningar till dem.<sup>39</sup>

<sup>34</sup> *Handskrift A 713a, KB.*

<sup>35</sup> *Passions-Andackt*, s. 345 resp. 227.

<sup>36</sup> *Passions-Andackt*, s. 21f.

<sup>37</sup> Hur detta stycke med sina sinnrikheter går tillbaka på en predikan av Andrewes har visats av mig i «Haquin Spiegel och engelsk predikan», s. 126.

Allt det som här sägs om Andrewes kan med lika stor rätt sägas om Spiegel. Även han kramar, som vi hört, ut alla tänkbara betydelser ur ett ord. Och även han har ett rikt bildspråk med oväntade och pregnanta metaforer, som är främmande för det svenska språket. Jag ska bara ge ett exempel. I en av sina passionspredikningar säger Spiegel: «Spikarne woro pennan, Blodet war bläcket, med hwilka Han skref theßa ord: Så älskade GUD werlden». De olika slags sinnrikhet man finner i Spegels predikan och som till en del är övertagna från engelska predikanter finns redan hos de grekiska kyrkofäderna. Redan hos Justinos Martyren hittar man exempel. Han säger på ett ställe, som har anförts av Anders Nygren i *Eros och agape*: «Att Mose under striden med Amalek håller händerna upplyfta och gör det ända till aftonen vittnar om att Jesu skulle hänga på korset ända till aftonen.»<sup>40</sup> Den typologiska tolkningen av Gamla Testamentet, som kanske är mest företrädd hos de latinska kyrkofäderna men som också finns hos de grekiska, är mycket vanlig hos Spiegel. Kristus är den andre Adam. I en av sina passionspredikningar skriver Spiegel:

Lika som Adam sof, så dödde Christus. Adams sida öppnades när han sof; Christi sida öppnades, när han dödde. Af Adams sido uttogs kött och been; af Christi sido utgick blod och watn. Af Adams sido-ben bygdes en qwinna; af Christi sido-blod bygdes en Kyrkia, så at Christi död war, i thetta anseende, intet annat än Adams sömn.

Något annat som förbinder Spiegel med de grekiska kyrkofäderna är vad man kallar «den kristna paradoxen», som jag redan gett ett exempel på. Den finns på flera håll. Den framstående kännaren av de grekiska kyrkofäderna, som nu

<sup>38</sup> W. Fraser Mitchell, *English Pulpit Oratory from Andrewes to Tillotson*. London 1932. s. 54. Beskrivningen kan, som vi sett av mina citat likaväl gälla Spiegel. Och det är tydligt att hans främsta förebild har varit Andrewes. Om engelsk predikan och kyrkofäderna se även G. Williamson, *The Senecan Amble. A Study in Prose Form From Bacon to Collier*, London 1951, s. 88 och 193.

<sup>39</sup> Mitchell a.a., s. 164.

<sup>40</sup> A. Nygren, *Den kristna kärlekstanken*, del 2, Lund 1936, s. 58.

blir hedersdoktor här, Averil Cameron, framhåller att hos Gregorios av Nazianzos drivs paradoxerna till sin spets. Hon anför: «Han var mänskliga men Gud, av Davids hus men Adams skapare. Han fanns i köttet men utom köttet, född av en moder men en jungfru».<sup>41</sup> Spegel framställer i *Guds Werk och Hwila* bebildelsen i form av en rad paradoxer. Gabriel förkunnade, säger han:

een Möö/ at hon wist skulle föda  
Guds ewig-födde Son/ föruthan Synd och Möda;  
Undfånga i sit Ljf then allom Ljfwet gifwer  
Och spjsa then af hwem hwart Diur bespjsat blifwer/  
Ja blj sin Broders Brud/ sin eegen Faders Amma/  
Guds Moder

Med sina paradoxer, antiteser, ordlekar, djärva metaforer och viljan att ur orden krama ut så mycket mening som möjligt kan Spegels predikan sägas vara det främsta provet på barock i svensk predikan. Men då ter det sig märkligt, att han i brevet som jag anförde i början, prisar Chrysostomos för att hans stil är *æqualis, maturus et alienus tam a culpa incuriæ, quam a pompe vanitatis*, alltså jämn, mogen och främmande för både vårdslöshet och fåfäng ståt. Det är ju enkel stil Spegel säger sig finna hos kyrkofadern, närmast en klassicistisk. Hur går det ihop med det vi nu har hört prov på? Jo, förklaringen förefaller vara, att Spegel vid det laget, alltså 1708, hade ett annat stilideal. Jag har i min avhandling lanserat tesen att Spegel från omkring år 1690 orienterade sig mot vad jag kallar «kristen klassicism». Jag åberopar ett brev till Petrus Lagerlöf, där han om dikten *Thet öppna Paradis* säger att där finns inga spetsfundigheter, ingen snillrik blandning av kvickheter, inget vitsigt, inget sökt. Det ord som jag översatt med spetsfundigheter är *argutiae*.<sup>42</sup> Den sista predikan vi har av Spegel är från 1702 och har betydligt enklare stil än hans tidigare predikningar. Chrysostomos kan ha varit en av dem som väglett Spegel till det nya stilidealet. Det kan tyckas

egendomligt om den store retorikern, men Chrysostomos innehåller så mycket.

När Spegel tiger om de engelska förebilderna och i brevet till Benzelius spelar ut de grekiska kyrkofäderna mot engelska predikanter, förefaller det bero på att medan det engelska var miss tänkt i det lutherska Sverige, så skulle det inte utsättas för kritik, om man följde kyrkofäderna. Det kan för våra ögon tyckas egendomligt. Luther och reformationen bröt ju med den romersk-katolska kyrkan, som i kyrkofäderna såg sina auktoriteter. Men det var i själva verket så, att reformatorerna sökte sig bortom den medeltida katolicismen och kunde då knyta an till en äldre tradition, den som fanns hos kyrkofäderna. I en grundläggande uppsats, «Verständnis und Autorität der altkirchlichen Tradition in der lutherischen Theologie der Reformationszeit bis zum Ende des 17. Jahrhunderts», har Bengt Hägglund beskrivit Luthers och de ledande lutherska teologerna syn på kyrkofäderna.<sup>43</sup> Vid reformationen kom kyrkofäderna, främst naturligtvis Augustinus, men även grekerna i förgrunden. Detta var dock inte oproblemiskt. Visst måste det sägas, att kyrkofäderna — och då inte bara den redan tidigt i flera avseenden som heretiker betraktade Origenes — representerade en annan teologi än den lutherska *sola fide*-läran. Allt hos fäderna kunde därför inte accepteras. Man gick till kyrkofäderna, men man gjorde det inte okritiskt. Hur man gick till väga kan studeras hos ett par av de främsta lutherska teologerna, Martin Chemnitz och Johann Gerhard. Chemnitz bestämde hur man skulle bruka kyrko-

<sup>41</sup> Averil Cameron: *Christianity and the Rhetoric of Empire*, Berkeley–Los Angeles–London 1991, s. 156, 161.

<sup>42</sup> B. Olsson: *Spegels Guds Werk och Hwila*, s. 294ff. Brevet återges i original och översättning s. 463ff. Jfr även «Haquin Spegel och engelsk predikan» s. 140. I England kom redan på 1640-talet en reaktion mot den predikokost som Andrewes representerade, och med det nya stilideal, som the Royal Society företrädde, blev detta predikosätt helt föråldrat. Se härom främst G. Williamson a.a., särskilt s. 248f. Men så sent som 1683 hörde Evelyn en präst som predikade som Andrewes. Se Williamson s. 346.

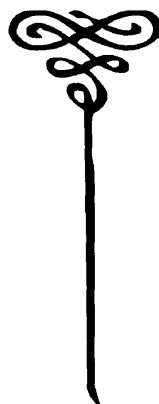
<sup>43</sup> Bengt Hägglund: «Verständnis und Autorität der altkirchlichen Tradition in der lutherischen Theologie der Reformationszeit bis zum Ende des 17. Jahrhunderts», i *Oecumenica. Jahrbuch für Ökumenische Forschung*, 1971/1972, Minneapolis, s. 34-62.

fäderna i «Oratio de lectione patrum», som ingår i hans *Loci theologici, Witebergae* 1615.<sup>44</sup> Intressant nog kan den lutherske teologen Chemnitz ha haft betydelse för hur Andrewes använder kyrkofäderna. Andrewes kände tyskens *Examen Concilii Tridentini*, och Nicholas Lossky har i sin bok om Andrewes, där han lägger tyngdpunkten vid förhållandet till de grekiska kyrkofäderna, menat att man inte kan utesluta påverkan från Chemnitz.<sup>45</sup> Johann Gerhard författade en *Patrologia*, utgiven posthumt 1653, där han meddelar alla data om kyrkofäderna och deras skrifter och den position de hade i kyrkohistorien. Varje presentation av en kyrkofader avslutas med «Naevi», det vill säga fläckar eller brister, eller i vissa fall «Errata», fel. Till Justinos martyrens *naevi* hör att han trodde att hedningar kunde frälsas och att änglarna före syndafloden hade haft könsumgänge med kvinnor. Klemens av Alexandria har det felet, att han kallar lagen och filosofien för två testamenten, Basileios att han talar opassande (*incommode*) om den fria viljan och arvsynden. Gregorios av Nazianzos och Chrysostomos hemfaller bägge åt för mycket retorik. Gregorios av Nyssa tillmäter han egendomligt nog inga brister.<sup>46</sup> Spegel kände med all säkerhet bägge dessa ledande lutherska teologers syn på kyrkofäderna. Under artikeln «Patres» i sina *loci communes* hänvisar han för övrigt till Gerhards *Patrologia*.<sup>47</sup>

Med sin rikedom på sinnrikhet utgör, som jag nämnde, Spegels predikan det kanske främsta provet på vad man skulle kunna kalla «barocken

i svensk predikan». Förebilderna har Spegel hämtat från engelska predikanter, men dessa i sin tur hade gått till de grekiska kyrkofäderna. Det bruk Spegel gör av kyrkofäderna överensstämmer väl med Lancelot Andrewes'. Den engelske predikanten nämner ofta kyrkofäderna, men han anser dem inte vara felfria utan går ibland i diskussion med dem.<sup>48</sup> Men framför allt råder en överensstämmelse mellan dem i det att teologi för dem inte så mycket är ett tankesystem som ett framåtskridande i kunskapen om mysteriet Guds utgivande av Kristus.

Spegels «försmädare» beskyllde honom för *argutiae anglicanae* och det var rätt, såtillvida som han använt sinnrikhet som han funnit hos engelsmännen. Men det kunde Spegel inte gärna erkänna. Däremot kunde han tala öppet om de grekiska kyrkofäderna, där samma sinnrikhet fanns. Det var *argutiae anglicanae*, men egentligen och ursprungligen *argutiae patrum*.



<sup>44</sup> Om reformatorerna och kyrkofäderna se Torbjörn Johansson, *Reformations huvudfrågor och arvet från Augustinus. En studie i Martin Chemnitz' Augustinusreception*, Göteborg 1999, diss. Lund 1999, s. 94ff. Johansson framhåller — i likhet med andra forskare — att reformatorerna menade, att kyrkofäderna skulle läsas *cum iudicio*. Chemnitz betonade, att allt skulle läsas utifrån *forma doctrinae*. Gjorde man så, var läsning av fäderna nyttig läsning.

<sup>45</sup> Nicholas Lossky, *Lancelot Andrewes The Preacher*, Oxford 1991, s. 98 not 195.

<sup>46</sup> Johann Gerhard, *Patrologia*. Jenæ 1663.

<sup>47</sup> Ms T 52, Link., s. 478: «Patres. vid. Gerhardi Patrologiam».

<sup>48</sup> Att så är fallet hos Andrewes har betonats av Lossky, särskilt s. 345f.

## Summary

### *Haquin Spegel and the Greek Fathers of the Church*

In 1708, Haquin Spegel wrote to Eric Benzelius jr, thanking him for the edition of a couple of sermons by Chrysostomus, which Benzelius had found in the Bodleian Library in Oxford:

«As I have from my youth loved and followed the meditations of Basilius and Chrysostomus, even though scoffers would try to make simple-minded people believe that all was *argutiae Anglicanae*, I appreciate highly that thanks to your great industry, Professor, the magnificent homilies of the latter have been increased with such useful pieces.»

Haquin had then been bishop of Linköping for many years already and was later to become archbishop of Upsala. He was considered one of the foremost of the Swedish clergy.

Thus, in his letter, Spegel says that scoffers had accused him of *argutiae anglicanae*, English wit, when he had actually followed the Greek Fathers of the Church. Let us look at Spegel's relations to these Fathers of the Church. We will study four categories of Spegel's work.

Spegel's greatest work is *Guds Werk och Hwila* (God's Work and Rest), printed in 1685. It is a detailed poem about the six days of creation and the seventh day of rest. Spegel is very conscious that this type of poetry belongs to the great tradition called Hexaemeron Literature, starting with Basilius the Great's sermons on the story of the creation, called Hexaemeron. Spegel also makes several references to Basilius and other Greek Fathers of the Church, who have written about the Creation.

After Spegel had written about Creation, he continued with three minor poems about Paradise: *Thet öppna Paradis* (The open Paradise), treating the life of Adam and Eve in Eden, *Thet tiilsluuna Paradis* (Paradise Closed) about how Adam and Eve eat of the tree of knowledge and are driven out of Eden, and *Thet återwundna Paradis* (Paradise Regained) about how man regains a paradise in Heaven. In the first of the poems Spegel treats all the problems that occupied the minds of the Greek Fathers of the Church: where Paradise was situated, if the four rivers were real, if Adam and Eve were vegetarians, if Adam was perfect and free of sin etc.

Spegel's third work of interest is a little devotional manual, *Himmelsk Brud-Kammar* (Heavenly Bridal Chamber), published in 1686. It is a commentary to the Song of Songs. Although Spegel rejects allegory in the Paradise poems, he can follow an old allegoric tradition here, represented among the Greek Fathers of the Church mainly by Origenes and Gregory of Nyssa. Spegel refers to them many times, particularly to Gregory, whose homilies over the Song of Songs had great influence on him. But Spegel cannot follow him all the way. As we know, several of the Greek Fathers of the Church, not least Gregory, were influenced by the Platonic doctrine of man's divine origin and his longing for God, which would make it possible for him eventually to become like God. Spegel does not agree that it can happen in this life.

When in the aforementioned letter Spegel says that he had followed Basilius and Chrysostomus, he probably did not think of the works I have enumerated, but of sermons. It was in his sermons that he was accused of *argutiae anglicanae*. And it was also in his sermons that he had imitated English authors. All his sermons also contain many references to Greek Fathers, most of all to Chrysostom. Normally, Spegel quotes them with approval, but he sometimes rejects their interpretations. This happens mainly, when he finds allegorical interpretations.

Spegel thus refers to the Fathers of the Church. But he hides the fact that he has imitated English preachers. It was evidently suspect to resort to the English. In the letter of 1708, he holds forth the Greek Fathers. You may wonder, if in Swedish Lutheran Orthodoxy it was so much better to follow the Greek Fathers. But Luther and the other reformers had tried to reach beyond the mediaeval Catholic teachings and had then referred to the old Fathers of the Church.

Spegel's sermons hold a unique position in late 17th century Sweden, not only because of their references to the Greek Fathers of the Church but also because of their artistry. They contain lots of paradoxes, puns and others expressions, that were called *argutiae*. We find much of this in many English preachers, above all Lancelot Andrewes. They have served Spegel as patterns. But they in their turn had the Greek Fathers as patterns. So it can well be said that Spegel belongs to a tradition, which emanated from the Fathers of the Church and is also to be found in English preachers. In his sermons, he used *argutiae anglicanae*, but they were *argutiae patru*.





# Evangelical Churches in East Germany a Decade after the Fall of the Wall\*

TRAUGOTT VOGEL

*Denna artikel är en bearbetning av den föreläsning som Oberkonsistorialrat Dr. Traugott Vogel höll vid sitt besök på Teologiska institutionen i Lund den 26 november 2001 i samband med att man firade hundraårsminnet av Sven Kjällerströms födelse. Sven Kjällerström var professor i praktisk teologi vid Lunds universitet 1941–1967.*

It is remarkable and delightful that you start this celebration which is dedicated to the anniversary of a member of your faculty with a speech which addresses the condition of a church in a foreign land. Twelve years ago such a beginning would have been very plausible. All eyes were on Berlin, because the fall of the wall symbolized the end of the cold war in Europe.

But today? The things you hear from a reunified Germany and especially from the previous regions of the German Democratic Republic (GDR), the so-called «Neue Bundesländer», do not sound very encouraging:

- a region, where the unemployment rate is twice as high as it is in the western parts of Germany, and also from where a million inhabitants migrated to the richer West since 1989;
- a region, where on the 21<sup>st</sup> of October, 2001 in former East Berlin more than 48 percent of the population voted for the Party of Democratic Socialism (PDS), which is the successor of the old state party, the SED;

\* My acknowledgements for the English translation are due to Mr. Sebastian Litta, stud.-phil.

The unabridged German version together with footnotes of the quotations and with wide bibliographical references can be found in the internet under: [www.bb-evangelisch.de](http://www.bb-evangelisch.de) unter «Archive und Bibliotheken».

- a region, to say the worst, in which a foreigner faces the risk of being a victim of xenophobic attack, which is many times higher than it is, for example, in the cosmopolitan city of Hamburg, including its harbor district with the streets of St. Pauli;
- a region, of which a prominent observer of the political scene, Günter Gaus, the former permanent representative of West Germany in East Germany, has been quoted: «Out of scattered illusions in the East and a disturbed narcissism in the West comes an estrangement which stands among the Germans, which evolves not from separation, but rather from the encounter.»

And in this region we find the protestant churches, whose membership totals have declined heavily after 1989 rather than increased, and which prepare themselves for another round of cutbacks once Germany slips into recession.

Being invited to talk about the church in this region seems to be an expression of intellectual solidarity, for which I am grateful. I come from the Evangelical Church of Berlin-Brandenburg. Our church is the one where reunification happened in two respects. On the one hand, political reunification occurred between the two parts of one federal state, the former West and East Berlin. On the other hand, reunification also happened between the two parts of the regional church, the former Western region (West Berlin) and Eastern region (East Berlin and Brandenburg). This regional church at the same time

includes the metropolis of Berlin and the two least populated areas of Germany, Prignitz and Uckermark, which are north of Berlin. Whether we like it or not, we are a unique church where East and West conjoin, and we experience all of its ups and downs. Before I speak of the church, I will outline the general situation in the former regions of Eastern Germany in a way that will help to understand the situation of the churches.

## I. The General Situation in East Germany

### *1. Legacies of the Necessity in the Reunification Process 1989/90*

If you think about the situation in East Germany, you will inevitably face the confusing mesh of political goals, economic conditions, and international constellations, which in their interactions shaped German reunification. First of all, there existed extremely diverging forces: the political intentions of the various groups, the options provided by victors of World War II, and lastly the economic differences between East and West. Nobody had anticipated these changes, nor intentionally analyzed them. Rather the pressure of time and the permanent risk of failure were the dominant pattern of this time. It is one of the lucky incidences that reunification and a consolidated democracy stood at the end of this process, without any bloodshed. No one from my generation had dared to hope for this.

However, this result had its price. Decisions needed to be quickly made because no one was sure how the situation would develop in the Soviet Union. Some essential decisions were sped up while others were postponed. The latter decisions were mortgages that had to be accepted as part of the reunification process. For example, the homeowner who, if necessary, takes a mortgage on his property in order to finish the construction of his house, but he will only be able to sleep well after the mortgage has been paid off. I want to use this comparison to make clear the current state of German unification, its success and its crisis:

Due to the external circumstances between November 1989 and September 1990, it was

plausible to organize those aspects of reunification that concerned international and public law as quickly as possible. At the same time three topics were postponed which under different circumstances would have belonged to the prerequisites of German reunification:

- the discussions of a possible reform of German Basic Law, administration, the educational system, and similar institutions,
- the planning of an enduring, feasible reconstruction of the economy of the former GDR,
- a European security model.

These are the three «mortgages» that were taken out during German reunification, however this means that these postponed topics had to be later put on the political agenda.

The current crisis of the reunification process is caused by the fact that the first two of these «mortgages» have not been paid off as yet.

#### *The political legacy*

It was a radically democratic protest movement benefiting from Gorbachov's reformist thoughts, that increasingly used the public as a forum to express their ideas. The possibility of internal reforms of the GDR was assumed. Even the Alexanderplatz demonstration in Berlin on November 4, 1989, which was the biggest manifestation of this peaceful revolution, pursued this idea. Five days later the wall was open. What everyone knows now is that this was caused more by a chain of accidents and misunderstandings than by well-considered planning. However, once the wall was open everything changed. Now that reunification seemed to be a feasible option, fewer and fewer people wanted to be part of a depriving Socialist experiment or a «third way» solution between East and West. «We are the people» became «We are ONE people». In order to stop the mass exodus to the West, politicians first considered the possibilities of a confederation, and later of a reunification. After the monetary union in July 1, 1990 it was clear that reunification had to follow suit.

But under which conditions should this political merger take place? Since 1949, the Federal Republic of West Germany had had a Basic Law that included the option for reunification. Its last

article states: «This Basic Law becomes invalid on the day that the new constitution becomes effective, which has been agreed upon by the German people in a democratic decision» (Article 146). Should not this day be prepared by a joint East and West German discussion, just like the East German reformist groups who had prepared a draft for a new constitution? Of course, this would have taken a lot of time. So the other proposition was favored, which said to organize reunification according to article 23 of the Basic Law. This article refers to those federal states («Bundesländer») where Basic Law had been enacted since 1949, but also says, «in other parts of Germany it (the Basic Law) has to be enacted after the joining of the Federal Republic.» This clause was explicitly in reference to the region of the Saarland, which did not belong to the Federal Republic in 1949. It was understandable as to why this clause should be used in order to organize the reunification as a joining of the five East German federal states. However it was not understandable that the discussion about the constitution or a possible referendum about the Basic Law was not continued. So the impression is given: there are not two partners that joined and together formed something new, but rather one piece is taken up by the whole. The Basic Law is only one example, but we should also mention other social institutions that were simply adopted, like the educational system, the health system, the administration, and others. All these institutions had proven to be effective, however they needed reform and they did not suit the different conditions in the East. But they were taken over and were pushed through. It is not surprising if some people spoke about a «tutelage». This is the political legacy of the reunification.

### *The economic legacy*

Instead of a longterm policy that seeks to transform the planned economy of the East and integrates it into the market economy of the West, a policy of generous subsidies was implemented. The results are both impressive (1,3 billion Marks have been transferred from the West to the East) and problematic. In the first year after the political changes, the GDP in the East declined by a third, industrial employment was re-

duced by 43 percent. Until 1996 it seemed as if the East would catch up with the economic development of the West, but since 1997 the GDP has been growing faster in the Western than in the Eastern part of Germany. I already mentioned the unemployment rate which is twice as high as in the West, despite a high job migration from East to West: Officially, 17 % of the population in the East are unemployed, unofficial figures that compute the percentage of the unemployed people among the actual workforce even speak of 30 %. On the other hand we see immense investments into the infrastructure (transportation, communication, urban renovation) and benefits for East German pensioners and workers that raised their salaries to an amount of 80 % of the Western salaries although their productivity remained at 65 % compared to the West. That is why most people in the East agree that they are better off now, but they are not satisfied with that, because they know that they heavily depend on the West. They feel or they know that they are not needed for Germany's development. They consume more than they produce. They regard the subsidies that they live on as a compensation for «incidentally having been in the wrong part of Germany» when the allies divided the country after World War II. However, these subsidies are also regarded as mere alms, reluctantly provided by the West. Catching up with the West turned out to be wishful thinking. Hence, more and more young people from the East try to find a job in the West, and the East stagnates. After outlining the political and economic development it seems understandable to speak of a «nachholende Revolution», a revolution in order to catch up with the West politically, and a «nachholende Modernisierung», a modernization in order to catch up economically and socially with the West. That is a lot, if you consider the political and economic conditions in the East. However, it is not much, if you consider the rather critical views of the protesting avant-garde — esp. in the churches — of western society. Wolfgang Thierse, president of the Bundestag and at the same time the highest ranking politician from the East repeatedly pointed to the negative developments of the last years and said «The paradigm of the *nachholende Modernisierung*, organized as an

adjustment of the East to Western standards, has its limits, even with generous support. Too much creativity and self-esteem, the resources of social change, get lost.» Thierse favors a new approach towards this modernization, one, that is similar to the task of EU enlargement. East Germany could become a prosperous European region connecting the former West with the Central and East European regions, if research and development capacities as well as IT and biotech industries can be successfully implemented there. This actually leads to the third major aspect of German reunification.

### *The European and international security legacy*

If Germany's neighbors, the closer as well the more remote ones, had not been sure that a reunited Germany would remain a strong ally in an ever closer Europe, reunification would have never occurred. Many feared a new German nationalism. We know now, that these fears fortunately were unfounded. However, German reunification somehow presented a decisive step towards European integration. You certainly remember Gorbachov's speech about the «European House». In my opinion, this «mortgage» or legacy is already paid off. Reunited Germany turned out to be an active member of the EU and an explicit proponent of EU enlargement. Nevertheless, the question whether it was helpful to make NATO the only true guarantor of European security instead of having the CSCE/OSCE playing a more important role, remains open. But it is a question not only concerning Germany.

## **2. Observations about East German Mentality**

Please do not expect too much. It would be extremely difficult to outline a detailed picture of East German mentality. However, there are certain peculiarities, which are especially obvious to foreigners when they compare East Germany to, for example, Poland or the Czech Republic. We can agree on the fact that the amount of scepticism, disappointment, and dissatisfaction is disproportionally high in East Germany. How can we explain this phenom-

enon? I already mentioned some of the reasons, but I can provide more facts.

East Germans did not only face high pressures to adjust to the new economic, legal, and administrative system, but also politicians that generated unrealistic expectations. Deceptions and delusions closely interacted. During the 1990 election campaign, politicians did not have the courage to give a realistic estimate of the financial and social costs of reunification. Additionally, there is a difference in comparing the progress made in East Germany to the situation until 1989, as Poles and Czechs proudly did in their respective countries, and to compare it to West Germany, which had forty years to achieve these standards.

In this new situation special attention was given to the youth. On the one hand, you see younger people taking this *new world* of the reunified Germany as a matter of course. On the other hand, it is young people who turn their alienation, their insecurity into aggressive xenophobia and right wing extremism. There have been many studies to explain these behaviors. However, no simple causal connection can be found. A memorandum, issued by the church, combines the following reasons:

- Some people explain these phenomena as lasting effects of the repressive political system.
- Others assume that the demise of socialist ideology caused an «ideological vacuum», which was easily filled by the simple dichotomies of right wing teachings.
- Others believe that the brutal scheme of «winner and loser», «power and weakness» is an essential part of western civilization. It has much stronger effects in the East where casino capitalism and high youth unemployment rates have not yet been limited by a society that had to learn to cope with these phenomena.

Thus, East German alienation is comparable to the situation of someone who emigrates into a foreign country. However, it is actually even more complicated, since not only present and future have become uncertain, but also one's own past. Most of the files from the former

Ministry of State Security still exist. They uncover a closely knit web of surveillance and secret actions. They also show how many people voluntarily participated in this system. How should people react if colleagues, friends, or neighbors suddenly turned out to be culprits? Which professional career was caused by qualification and which by political obedience? As the East Germans were not sufficiently represented by the media, which were dominated by West German journalists, it was difficult to completely realize and understand the complexity of life in the East German reality that was called a «dictatorship of the proletarians».

Günter Gaus had called the GDR «a society of niches», where people escaped from the political and social repression into private life. West Germans, of course, observe a different mentality in the East. They explain this fact by the long period of non-democratic rule starting in 1933 and enduring until 1989. East Germans, on the other hand, regard Germans from Munich or Düsseldorf as people being typical of Manchester capitalism. Plenty of jokes have been told about these prejudices. However, it is an asymmetric relation. Often, East Germans consider themselves as «second class citizens» or «poor relatives».

I wonder why the public debate hardly considers the situation of the two German states after the end of World War II and the political circumstances of that time. Rather, an at least subliminal moralizing, that is not justified, dominates the discussion.

### ***3. Religion and Church in Public Life in East Germany***

Let us now get closer to our original topic and start looking at the situation of religion and church first from the outside. How do they present themselves in public?

Some simple statistics might help: In 1950, 96 % of the population of West Germany and 93 % of the population of East Germany belonged to one of the two major churches. In 1994 these membership figures were reduced to 80 percent in the West, but to 28 percent in the East (about 25 percent Evangelical and 4 percent Roman Catholic). The dramatic increase in

people who resigned their membership after 1989 has a particular reason. In the GDR, many people, although formally still members, simply did not participate in church life. They did not officially leave the church. However, when after the fall of the wall, the mandatory collection of a church tax was reintroduced for all those who were still registered as parishioners, most of them hastily renounced church membership. Others stayed in or even reentered the church.

The heavily reduced membership figures for East Germany give rise to two questions:

- Did people leave the church against their will because of political repression, and are they now willing to return?
- Is the public disappearance of religion, esp. regarding the traditional manifestations, maybe explainable by an increased popularity of small religious sects and various spiritual practices, as Thomas Luckmann argues?

It was naïve to believe that the phenomenon of full churches during the autumn 1989 would be an enduring one. We saw and we knew that the alienation from (not hostility toward) the churches had become natural for most people. Atheism had become a normal element of biographical continuity, because often two or already three generation of a family did not have any religious tradition. Although East Germany's mass atheism was politically induced, the collapse of the GDR was not perceived as a failure of atheism. In the contrary, atheism was and is a leftover, that is still cultivated in family and school life.

What about the second question? Are East Germans more open to dubious religious sects and esoteric cults, which indeed entered the scene soon after the fall of the wall? Clearly, this is not the case. Due to their socialization East Germans were renitent enough to resist these temptations. Sociologists actually described East Germans as having an affinity towards normality, average, balance, and order, typical traits of a petit bourgeoisie. Exotic religions do not fit into that world.

At the moment, people leaving the churches is not our primary problem. It can be seen that we

might expect a consolidation at around twenty percent evangelical Christians. But the predominance of elderly people among our members is a problem. The young generation is clearly outnumbered by the older one.

## II. The Position of Evangelical Churches in East Germany

### 1. *Setting the courses in the beginning.*

The return of the East German churches which were joined together to the Federation of Evangelical Churches in the GDR since 1969 into the community of the Evangelical Churches in Germany (EKD) occurred just as fast as political reunification. There were calls for a slower unification in order to protect the experiences and the knowledge gathered in the East and to use them for the future. Others regarded the separation more like a historical accident, which had to be corrected as soon as possible.

The legal relations between the churches in East Germany and the EKD had never been completely clarified. In 1990, they were interpreted as a suspended membership of the eight eastern churches in the EKD. After a simple membership declaration the status was normalized. On June 28<sup>th</sup>, 1991 the reunified EKD-synod from East and West assembled for the first time. Now an answer needed to be found for the following question: Should and would the churches in the East adopt the legal structures that regulated church-state relations from West Germany?

Three areas were especially important:

- The collection of church taxes by the federal authorities of the state together with all other taxes;
- Pastoral care for the members of the armed forces, as it was regulated by the so-called Armed Forces Chaplaincy Service treaty between the EKD and the West German government;
- Religion as a normal part of the core curriculum of all public schools, that means it has to be offered but participation is optional.

Heated debates were fought about these topics, in the synods, in local gathering, and even on the streets. These discussions were used to practice an existence under new circumstances, but also to express a new independence and the will for self-responsibility.

I will briefly outline the first two points in order to have more time to discuss the third point, because I assume that the focus of your interest lies exactly here.

### *Collection of the church tax by state authorities*

The institution of a church tax, its advantages and its problems, are well known in Sweden. The right to collect a church tax and thus to gain access to state tax lists, as well as the possibility to pay state authorities to administer all this, is an old German tradition. In the GDR this has been suspended in 1956 by the state. Since then, the churches had to organize this on their own. Members were able to determine by themselves the amount they were willing to give. Of course, this money was not sufficient to finance all the tasks the churches had to perform. West German churches provided the necessary monetary resources. This was highly problematic. If the state — that actually benefited from this via exchange rates — suddenly had stopped this transfer, many activities would have had to be reduced: costly Christian social services (especially for disabled persons), construction works for the large number of old church buildings, and also pastoral and missionary services. Hence, becoming financially independent remained wishful thinking and we thankfully (but also with some doubts) accepted the support from the West. Some pastors dreamed of American conditions, but only a few parishes were able to achieve this. After re-unification every synod had to decide between (re)introducing the old system or maintaining the one practiced in the GDR. However, everybody knew that the latter one was only possible due to generous support from the West, which could not be a long-term solution. You know the arguments for both sides. Collecting church taxes with the help of state authorities is more just and reduces the costs, it also helps to register everybody who belongs to a church. On the other hand, this pro-

cedure is quite anonymous and abstract and does not link the people with the reality and the tasks of the local congregation. The East German churches decided to return to the traditional way of the collection of church taxes, while at the same time they stressed the need to promote voluntary donations. They put much effort into explaining the need for this money, and why the West German system was adopted.

*Pastoral care for the members of the armed forces*

The discussion about the Armed Forces Chaplaincy Service Treaty signed between the EKD and the West German government in 1957 focused on two questions:

- It was asked whether this treaty (which did not have any parallel in the East and which was heavily attacked by the East German government) integrated the pastors too much into military organizations and whether another way, which expressed the independence of the church, could be found.
- Especially during the time of the nuclear arms race, there was also the fundamental question whether Christians should get involved with the military at all. Can the church justify nuclear arms as a legitimate means of deterrence?

It is obvious that those who criticized nuclear deterrence were not enthusiastic about military chaplaincy. This opinion was prevalent in the GDR. After passionate debates, the churches in the East were successful in establishing an additional clause in the Armed Forces Chaplaincy Service Treaty, that linked the adoption of the treaty to several conditions. The respective pastors from the East did not become state civil servants, but rather worked under a superior from the church. Furthermore, pastors could work as part-time military chaplains. These exceptions are valid until 2003; by then, a new regulation has to be found, which will no longer distinguish between East and West. The reactions to this temporary solution have been largely positive. However, soldiers and officers did not perceive any differences. Right now, the discussion has

started again. A compromise proposal recommends to leave the old treaty unchanged, but also to permit much that is already practiced in East Germany. Nevertheless, nobody knows what kind of opinions will be expressed in the synods. I think the compromise is a feasible option.

*The introduction of denominational religious instruction in public schools*

Let me first mention the constitutional guidelines. Article 7 of the Basic Law says:

- (1) The complete educational system has to be under the guidance of the state.
- (2) The parents or legal guardians have the right to decide about their child's participation in religion classes.
- (3) Religion is part of the normal school curriculum in all public schools, except for the non-denominational schools. Religious instruction is organized in accordance with the principles of the different denominations, but under state guidance. No teacher can be forced to teach religion. Art. 141 (the so-called «Bremer Klausel») also needs to be mentioned. «Article 7, point 3, first sentence will not be implemented in that country that had a different regulation on January 1<sup>st</sup>, 1949.»

Due to the special condition of our regional church the discussion after reunification was dominated by the following problems:

- (1) In the GDR religious instruction had been gradually removed from public schools. Both churches, the Evangelical as well as Roman Catholic, with an immense effort had established Christian teaching by church employees in their parishes. In the Evangelical Church, this was called «Christenlehre». Naturally, this form of teaching was much more effective in leading children into congregational life with all its worship services and celebrations, than religious instruction in public schools. These children groups were not large, but often more than half the chil-

dren had not been baptized and this was a first step to religious life for them.

- (2) In former West-Berlin an exception rule was established in the immediate post-war time. The schools provide the locations and the state government pays ninety percent of the costs, but religious instruction is not part of the *core curriculum*, but rather takes place in the afternoon or sometimes in gaps between other classes. This means that pupils have the choice between attending the religion class, sleeping longer, or having some ice cream in a café. In the same way religion is taught now even in East Berlin.
- (3) While all other East German federal states (with the exception of Berlin) gradually introduced religious instruction in public schools in accordance with the rules of the Basic Law, Brandenburg — the other part of our regional church — refused to do so. Here, a strategy was pursued to replace the traditional form of religious instruction by something called *Lebensgestaltung, Ethik, Religion* (LER). This mandatory course should include instructions for life, approaches to ethics, and information about religion and different denominations. This concept relates to the ethics/philosophy courses that have been implemented in several federal states, especially where many students did not attend denominational religion classes, as an optional alternative to the traditional religion courses. Moreover, this concept was specifically created for a region like Brandenburg, where only about one fifth of all children come from a family that has a religious background. Another intention was not to divide children from one school grade into many groups, but to teach all of them together about different religions and hence foster tolerance.

Among those who contributed to the development of this new concept, were also several civil rights activists with a religious background. Initially, the intention was to include pastors and religion teachers employed by the church, in order to have someone who could authentically present Christian faith. When in Brandenburg this concept was scientifically tested in a sample of

twenty schools, the Evangelical Church participated in this experiment. However, the results were not satisfying at all. The presence of the teachers employed by the Church was limited to a few presentations. They did not know the group members and those did not know them. There was no equal participation, rather they had to play some kind of an exotic guest, a role they could and would not accept. The teachers employed by the state often showed even aggressive laical attitudes, because some of them had taught *Staatsbürgerkunde* (political education) before 1989 or they had been section leaders of the state youth organizations. This experiment proved that this concept of LER was not helpful to provide appropriate religious instruction. Meanwhile, however, Brandenburg introduced LER as part of the core curriculum. Traditional denominational religion courses can be offered in the afternoon similar to Berlin. They are financially supported by the state government (with 55 % of the cost).

- (4) Under these circumstances, the Evangelical Church proceeded to improve their own, traditional model of religious instruction. The main idea is a set of courses including religious, philosophical, ethical, and *Weltanschauung* instruction, comprised of offers by the churches, perhaps Islamic groups and an ethics/philosophy class. Each course has different contents, different syllabi, and students or their parents need to choose one of them. The different courses will cooperate, for example via joined meetings, joined projects like excursions, exhibitions, discussions, temporally limited joined extra classes etc. The basic idea behind this is that religion can only be taught from an internal perspective. Additionally, the state should not judge or evaluate religious confessions. Rather, the state has to be limited to the basics of social ethics, which are outlined in the constitution. I agree with E.-W. Böckenförde who said with great precision «In order to exist, the liberal, secularized state needs certain prerequisites, that it itself cannot guarantee». That is why the state finds its limits at these sources of life experiences.



(5) These are the main intentions of the two major churches in our region. In Berlin, public school laws would need to be changed, which seems impossible under the current government. At least, there is an attempt to replace the competition between religious instruction and ice cream by a competition between religious instruction and an ethics/philosophy class.

Some parents, the two major churches, and the conservative party group in the Bundestag (CDU/CSU) sued the government of Brandenburg at the Federal Constitutional Court in Karlsruhe in order to oblige Brandenburg to offer religious instruction like all other federal states. After the first hearing, the court is trying to find a compromise. This case is observed all over Germany, because the future of religious instruction in other federal states also depends upon the coming ruling of the court.

## 2. Crises and daily life

I already mentioned financial and membership problems which, after the sharp fall in 1997/98 that forced the East German churches to implement dramatic financial cut-backs, became a permanent factor of the strategic planning in all churches in East Germany. In our church, for example, the number of pastors declined from 1.478 in 1995 to 1.049 in 2001 and will have to go down to 700 or 800 in the future. Many pastors retired early, sometimes they have continued to do exactly the same work once they had become pensioners. Only a few pastors newly entered our church. Among those 20–25 who graduate from divinity school each year, only about one third could find a pastor position in a congregation. Meanwhile the number of high school graduates that enter divinity school is that small that a shortage of pastors is expected.

Another news that excited the public just after the churches had played an important role in the political changes in 1989/90 is that the East German State Security Agency (*Staatsicherheit*) had tried to infiltrate systematically the churches. Of course, every case of a clandestine contact with the *Staatssicherheit* was one case too much. On the other hand, it is as-

tonishing how much effort the security agencies put against the church and the opposition movement without actually influencing any major decisions. However, it is more important for the churches to ask themselves whether they had expressed their opinions clearly without any opportunistic behavior. The final report of the EKD's history committee criticizes «the non-existence of critical statements by the churches regarding (il)legal aspects of expropriation, criminal justice, and elections. The consideration for the functioning of the government system resulted in the fact that critical views were expressed not in public but in private conversations.» I think this is true.

To illustrate daily life of a church that is just about to unify, I want to give an example from my own work. I am in charge of theological education. In 1991 we had to face a situation of having not only double, but even rather different structures. In Berlin, there were three theological faculties: the Church College in West Berlin (Kirchliche Hochschule), the theological Faculty of Humboldt University, and the Church College in East Berlin. There was no way to maintain all three of them. Hence, they were united under the guidance of Humboldt University. Similar situations occurred in all areas of church life and work. There is nothing to complain about these things. It is our daily life that we are gradually getting used to. However, again and again we are surprised that the wall has disappeared and the cold war is almost forgotten.

## 3. Towards a missionary church

Looking at East German theological literature from the 1990s, it is obvious that two issues dominated the discussion. On the one hand, there was a vast amount of publications dealing with the history of the GDR: file publications, biographies, discussion papers, interviews, committee papers etc. In the middle of the 1990s this first publication wave decreased and a different kind of papers became prevalent, short papers, often written by committees, discussed in the synod, and distributed to the congregations. These papers were positions papers, where the Church discussed its own position, its tasks in the immediate future and ways to solve these

tasks. Until now, these kind of papers still make for the majority of papers issued by the Church. Experience from the GDR time are not denied, but rather incorporated into problem solving strategies for the future. We had to adjust to the fact of being a small Church with modest means, without isolating ourselves into a pious ghetto. The experiences from the fall of the socialist regime helped the churches to realize that they were able to attract and help people by their natural potentials of freedom, tolerance, and non-violence, although not everybody decided to be baptized. The first years after the *Wende* were years of learning to cope with the *Rechtsstaat*, democratic institutions, a market economy, and an almost unlimited pluralism. Furthermore, the church had to face aspects of life that had been unknown in the GDR. Now, business executives, military functionaries, high-ranking lawyers and civil servants, reappeared in the congregations. They helped to sensitize against superficial identifications of Christianity and church.

To conclude, I want to summarize the discussion with some theses.

(1) Many Christians have an attitude similar to the one expressed by Lessing in his «Ringparable»: Religious beliefs are only traditions. Ethos is the one important thing. Contrary to this, Marxism in its intense denial of Christian truth claims, helped Christians not to forget that their faith is all about truth and the certainty of truth (*certitudo*). Hence, it is an essential task for the Christian community to enforce the conviction that individual experience is important for other people as well.

- (2) Maybe the terms «Evangelisation»/«Mission» are hollowed out, because they are often defined as indoctrination. Therefore, I recommend a more careful use of these words for some time. However, missionary tasks are an indispensable part of the church, if the church wants to avoid contradiction to its own roots. Therefore, in order to revive evangelization, enjoying and praising the deeds of God has to be renewed first.
- (3) The more the church lives out of the gospel, the more it can cope with its own limits. Everyone lives more of the gospel than for the gospel. That is why the distinction between a core congregation, periphery, and externals as well as the distinction between «*Volkskirche*» and «*Beteiligungskirche*» is only of marginal importance. It tells us how many people consciously or unconsciously live in the domain of the gospel. Therefore, this distinction encourages them to invite others to participate in the work of the congregation.
- (4) The Evangelical Church has a long tradition of being closely connected to the political realm, esp. to the state. Despite this, the Church has to learn to define itself as an institution within civil society and fulfill specific tasks together with other institutions and elements of the society, like education, art, culture, science, and economy. Thus, the Church as an institution furthers what is expected from each individual Christian: the enriching connection between the relation to God and the relation to the world, godliness and the art of living.



# LITTERATUR

Jesper Svartvik: *Skriftens ansikten. Konsten att läsa mellan raderna. 180 sid. Arcus, Lund 2001.*

Med sin nya bok *Skriftens ansikten. Konsten att läsa mellan raderna* har Jesper Svartvik skapat en idealisk kursbok på svenska om Bibelns tolkningshistoria. Boken är mycket välskriven, har ett klart och pedagogiskt upplägg, innehåller rikligt med vidare litteraturhänvisningar och pryds dessutom av ett vackert yttre. Kort sagt är detta en liten guldgruva att ofta återvända till för alla som är intresserade av bibel- och litteraturtolkningens problem och möjligheter. Svartviks matiga avhandling *Mark and Mission* från år 2000 har tidigare lovordats i denna tidskrift (recension av Paula Fredriksen i nr 1/2001). Jag behöver här inte återupprepa den uppskattning av författarens stora lärdom och akademiska skicklighet som där formuleras. I stället ska jag kortfattat redogöra för den nya bokens innehåll, samt ge min personliga bedömning av dess förtjänster och även av de problem som eventuellt aktualiseras av framställningen.

I inledningen till *Skriftens ansikten* sägs syftet inte endast vara att ge ett bidrag till en ny typ av «mnemohistorisk» bibelforskning (Svartviks suggestiva men ännu outvecklade omskrivning av begrepp som tolknings-, receptions- eller verkningshistoria). Bokens andra huvuduppgift är att främja den judisk-kristna dialogen. En stor del av bokens fascination och stora betydelse ligger i presentationen av den judiska tolkningstradition som benämns *midrash* eller *aggadah*, för en kristen läsekrets. Svartviks uppgörelse med den kristna ersättningsteologin och med utbredda missuppfattningar av judendomen är ett tema som ständigt återkommer i boken.

I sex kapitel behandlas tolkningen av olika bibliska personer eller berättelser i ljuset av judiska midrasher och moderna skönlitterära bearbetningar. Det första handlar om Kain och Abel, och inleds med en diskussion om John Steinbecks *Öster om Eden*. Svartvik finner i romanen liksom allmänt i tolkningshistorien tre huvudsakliga tolkningar av den bibliska berättelsen. Vissa rabbiniska texter tar Kain i försvar och anklagar Gud, som trots allt inte hindrade mordet. Mer vanlig är tolkningen att skulden är Kains, eftersom denne frambar ett sämre offer än brodern. Enligt en kristen utläggningstradition som sträcker sig från Nya testamentet till nazismens raslagar framstår dessutom *juden* Kain som en prototyp för allt ont. Enligt en tredje tolkningsmodell, som Svartvik särskilt sympatiserar med, efterfrågas inte så mycket vems felet var som vilket ansvar som vilar på varje människas axlar, när hon identifierar sig med berättelsens Kain.

Även i nästa kapitel — om Abraham och Isak på Moria berg — diskuterar Svartvik tre återkommande tolkningar av den bibliska texten. Vanligast i judisk och kristen tradition är att berättelsen anses handla om hur den fromme Abraham prövas. Bl.a. Sören Kierkegaard, Alice Miller och författaren Wilfred Owen har istället betonat Abrahams grymhet och Isaks utsatthet. Enligt en annan tolkningstradition — som här bestämt avvisas — ses texten som uttryck för något specifikt *judiskt* som skulle vara oförenligt med kristendomen. Svartvik söker därefter i anslutning till rabbiniska och urkristna tolkningar av «Isaks bindande» (*'aqedat Jitschaaq*), efter antydningar i texten om att Abraham trots allt fullbordade offret av sonen. Berättelsen kommer i detta sammanhang att handla om den vuxne Isaks *frivilliga* martyrskap.

I tredje kapitlet erbjuds läsaren en kondenserad och mer lättillgänglig version av den tidigare avhandlingens 450 sidor. Svartviks tes är här som där att Mark. 7:1–23 — en episod som i nyare kristen utläggningstradition ofta tagits till intäkt på Jesu förment negativa inställning till lagen och i förlängningen till hela judendomen — på intet sätt ger uttryck för en negering av judisk *halakah*, utan i stället bör förstås som en *aggadisk* kritik av det onda förtalets förödande effekter. Med utgångspunkt i berättelsen om hur Mirjam förtalar Mose i 4 Mos. 12 visar Svartvik utförligt, med tidshistoriska, litterärkritiska och verkningshistoriska argument, varför den traditionella «antinomiska» tolkningen av Mark. 7:15 (och Matt. 15:11) inte gör rättvisa åt texten. Argumentationen är i sig mycket övertygande, men aktualiserar samtidigt en spänning som finns i boken — mellan å ena sidan mångtydighet och tolkningsfrihet och å andra sidan felaktiga eller korrekta läsningar.

Denna spänning blir inte minst tydlig i bokens fjärde kapitel om änkans skärv (Mark. 12:41–44). Svartvik finner här fem «vanliga tolkningar» av berättelsen, men menar att samtliga leder «tankarna åt fel håll» eftersom de inte beaktar «vad som faktiskt sägs i texten» (s. 104–105). Det finns, hävdar han, i själva verket «inga skäl» som talar för att berättelsen bör läsas som en uppbygglig exempelberättelse (vilket inom parentes sagt förefaller motsägas redan av den massiva tolkningstraditionen). Med ledning bl.a. av en midrash-samling till Tredje Moseboken och en dikt av Olof Lagercrantz, men även av den litterära närtolkningen i Markusevangeliet, vill Svartvik i stället tolka texten som en kritik mot de religiösa ledarnas utslagningstaktik mot fattiga änkor. Nästa kapitel handlar om Judas- resp. Petrusbilden i Nya testamentet och i senare tolkningstraditioner. Svartvik anknyter

här till Jean Paillards arbete *Broder Judas* från 1995, och reproducerar därvidlag Paillards felaktiga påstående att de grekiska futurformer som följer sig bakom Jesu ord till lärjungarna i Matt. 26:21–23 («en av er» resp. «denne skall förråda mig») på filologiska grunder *endast* kan ges en futural och inte en imperativisk betydelse (jfr t.ex. Matt. 5:48 och 6:5). På så vis underkänner Svartvik, liksom tidigare Paillard, den i skönlitteraturen vanliga ansatsen att förstå motivet bakom Judas handlande som en lydnads- eller solidaritetshandling. Baksidestextens entusiastiska tal om Skriftens «sjuttio ansikten» förefaller plötsligt ganska avlägset.

I bokens sjätte kapitel presenterar Svartvik slutligen en egen underfundig midrash, en «aggadisk» utläggning av Barabbasgestalten i evangelierna med hänvisning till Pär Lagerkvists roman om rövaren, men även till Thomas Hardys *Tess av D'Urberville*. Enligt den föreslagna tolkningsmodellen representerar den frikände Barabbas «var och en som lyssnar till evangeliet». Vid sidan av exegeten och teologen kommer här och på andra ställen i boken även *predikanten* Svartvik till tals. Så får t.ex. läsaren i ett tidigare kapitel reda på inte endast vad Jesus «ville visa sina dåtida åhörare», utan faktiskt även «sina sentida lyssnare och läsare» (s. 84). I ett kort avslutningskapitel heter det sedan uttryckligen att syftet med boken är att peka på bibeltexternas mångtydighet, en egenskap som dessutom omnämns som en «välsignelse» — men för vem? Mångtydighetens saliggörande förmåga förefaller inte reservationslöst tillgänglig för alla läsare, utan behöver trots allt begränsas och definieras av den professionella exegeten.

På så sätt aktualiserar Svartviks bok även frågan om exegetikens framtida roll och specifika uppgift inom religionsvetenskapen. Tidigare har bibelvetare ofta betraktat sig som väktare av texternas «egentliga» innebörd, inte minst gentemot den systematiska teologins konstruktioner. Men när forskarnas fokus alltmer förskjuts från texternas tillkomsthistoria till den pågående och oavslutade tolkningsprocessen genom historien — till berättelsernas *möjliga* betydelser resp. *faktiska* mottagande och inflytande — förändras allt detta och skapar förutsättningar för en framtida mer genomgripande hermeneutisk exegetik, med nya formuleringar av uppgiften.

Det återstår att se om den nygamla insikten om bibeltexternas inbyggda mångtydighet uteslutande kommer att framstå som en välsignelse för den exegetiska disciplinen. Hur som helst, min förhoppning är att Svartviks innehållsrika och tankeväckande bok kommer att finna de kompetenta lärare och engagerade studenter som *Skriftens ansikten* otvivelaktigt är värd.

*Stefan Klint*

Donald D. Binder: *Into the Temple Courts. The Place of the Synagogues in the Second Temple Period (SBL Dissertation Series, 169). 566 sid. Society of Biblical Literature, Atlanta 1999.*

Fanns det synagogor före 70 evt. då templet i Jerusalem förstördes? Många skulle tveklöst svara ja, ännu fler skulle nog fundera över vem som ställer frågan och varför, eftersom de anser svaret självklart. Det står berättat om ett flertal synagogor i de nytestamentliga texterna och de arkeologiska fynden av offentliga samlingslokaler på Masada, Herodion och i Gamla på Golanhöjderna har av en majoritet forskare identifierats som synagogor. Samtliga är daterade till första århundradet före och efter vår tideräkning. Inte desto mindre finns det idag ett antal forskare (Kee, McKay, Horsley) som ställer sig tveksamma, om inte direkt negativa till tanken på att synagogor överhuvudtaget fanns före 200-talet evt.

Det har producerats ett stort antal studier som berör den antika synagogan och dess första tid, och teorierna står idag mot varandra utan att man nått någon konsensus, vare sig i fråga om synagogans ursprung eller dess natur, dvs. om synagogan främst var en helig plats för gudstjänster eller om den primärt var en «sekulär» samlingsplats där byinvånarna fattade beslut i gemensamma angelägenheter. Det är i denna smått kaotiska forskningsituation man skall se Donald Binders doktorsavhandling, framlagd vid Southern Methodist University, USA. Trots det stora intresset för den antika synagogan, ett intresse som accelererat sedan början av 1990-talet, är Binders bok den första monografen som avgränsat studiet av synagogan till andra templets tid.

Bokens uppläggning är tydlig och enkel. Efter ett inledande kapitel med metodologiska överväganden och en forskningsöversikt behandlar kapitel 1 källmaterialet och dess karaktär. Såväl litterära källor som inskriptioner och arkeologiska lämningar tas upp till behandling. Kapitel 2 gör en analys av samtliga fram till år 70 dokumenterade termer för det som kom att kallas «synagoga». Bland de 11 grekiska termer som tas upp till behandling är *proseuche* («börens hus») och *synagoge* («församling» eller «församlingshus») de vanligaste och de som kommer att få mest betydelse i den fortsatta framställningen, men man kan också notera att termen för tempel, *hieron*, användes även för synagogan.

Om de två första kapitlen kan betecknas som förberedande studier för att kunna lösa uppgiften utgör kapitel 3 och 4, palestinensiska synagogor respektive diasporasynagogor, kärnan i avhandlingen. Dessa kapitel är upplagda som en katalog över de synagogor som dateras inom den uppsatta tidsgränsen, ordnad efter geografiska platser. Kapitel tre innehåller dess-

utom ett avslutande avsnitt om den palestinsiska synagogans ursprung. Uppläggningsen här gör det enkelt att hitta vad man söker, om det man söker är en analys av arkeologiska lämningar, inskriptioner eller texter relaterade till en viss plats.

I ett femte kapitel får vi en genomgång av synagogans organisation utifrån de titlar som finns bevarade. Detta kapitel avslutas med två exkurser, en om kvinnornas position och en om de s.k. gudfruktigas närvaro i synagogorna. Det sjätte kapitlet avhandlar de olika funktioner man kan knyta till synagogan genom källmaterialet. Synagogan var långt ifrån en «en-syftesinstitution» inriktad på torahläsning och andra liturgiska aktiviteter: den fungerade också som skola, arkiv, domstol, bank, allmän samlingsplats etc., och har därmed en viss likhet med grekiska tempel.

Innan sammanfattningen och den omfattande bibliografin (65 sid.) har Binder placerat ett sjunde kapitel med rubriken «Sectarian Synagogues», under vilken han behandlar esseerna, inklusive Qumransekten, terapeuterna och samarierna.

Det skall med en gång sägas att Binders bok är ett mycket värdefullt bidrag till synagogforskningen. Ingen har tidigare systematiskt listat och analyserat allt tillgängligt källmaterial som hör från tiden före 70 och det skall betonas att behandlingen av materialet, i synnerhet de arkeologiska lämningarna, är synnerligen noggrann. Här finns också hänvisningar till utgrävningsrapporter och relevant sekundärmaterial till respektive utgrävningsplats. Vid en jämförelse med Lee Levines mastodontverk om den antika synagogan från 2000, *The Ancient Synagogue*, (recenserat i STK 4/2000), måste man vad gäller arkeologin, men även analysen av flera litterära källor döma till Binders fördel.

Levines bok har dock fördelen av att inte avgränsa studien till andra templets tid och inkluderar därmed det komplexa rabbiniska materialet. Binders strikta hållning leder honom till att inte ens diskutera Mishnah, vars slutredigering visserligen dateras till 200 evt. men som även innehåller äldre material. Detta är ett medvetet val som motiveras i introduktionskapitlet. Det görs för att undvika alla diskussioner om vilka delar eller texter som kan användas eller inte användas om tiden före 70. Även om detta i dagens heta debattklimat kan vara förståeligt är det ändå att förenkla källsituationen. Allt material, även arkeologiskt, som härrör från tiden närmast efter 70 säger ju någonting om i vilken riktning utvecklingen har gått och kan därför belysa de svåra frågor som uppkommer ur pre-70 materialet.

Binders bok är, som ovan nämnts, utplagd som en katalog där källmaterialet tematiskt analyseras separat. Detta har för- och nackdelar. Boken är ett utmärkt redskap för den som vill studera de olika aspekterna

av synagogan och få en rejäl och många gånger skarp-synt analys av materialet. Men Binder har också en tes om synagogans natur: synagogorna var heliga platser eller byggnader som var positivt relaterade till Jerusalems tempel på så sätt att de kan sägas ha utgjort nämnda tempels förgårdar. Därav verkets titel: *Into the Temple Courts*. Denna tes, menar Binder, kan t.o.m. appliceras på synagogornas arkitektur, och här hämtar han inspiration från arkeologen James Strange, som var den förste att jämföra tempelförgårdens arkitektur med synagogans, där kolonner var placerade på ett för antiken udda sätt, nämligen mellan de väggfasta bänkarna och det öppna utrymmet mellan dem. Synagogorna var således ett slags komplement för dem som inte hade omedelbar tillgång till Jerusalemstempel, och stod inte på något sätt i opposition till det.

Medan man får ge Binder rätt i att något motsatsförhållande mellan templet i Jerusalem och synagogorna knappast kan återfinnas i källmaterialet, finns det ändå en hel del problem i hans tes om dem som ett slags tempelförgårdar. Dessutom uppkommer i relation till hans tes ett strukturellt problem i boken. På grund av dess uppläggning finns det inte rum för någon samlad framställning av tesen, inte heller kan man följa ett längre resonemang genom boken som leder fram till slutsatsen. Istället presenteras den relativt kortfattat på en mängd ställen i avhandlingen då enskilda källor diskuteras. Detta försvårar för läsaren då boken dessutom helt saknar index.

Till dessa problem kommer att det inte ges en motivering till varför vissa synagogor avgränsas som «sektaristiska» och behandlas separat, och att alla de judiska tempel som existerade samtidigt med Jerusalems tempel sällan tas upp till diskussion. Man efterlyser en mer nyanserad definition av «synagoga» och en tydligare diskussion av relationen mellan diasporan och Israel. Här återstår en hel del att göra efter det att Binder satt punkt.

Detta sagt skall det betonas att Binders avhandling är ett förtjänligt bidrag till synagogforskningen som inte kan förbises av någon som vill säga något om denna för såväl judaistisk, bibelvetenskaplig och kyrkohistorisk forskning som för dagens judendom och kristendom så viktiga institution.

Anders Runesson

Bäckström, Anders: *Svenska kyrkan som välfärdsaktör i en global kultur — en studie i religion och omsorg*. 213 sid. Verbum, Stockholm 2001.

Bäckströms undersökning avser att studera «en nationell folkkyrkas roll för social välfärd mitt i över-

gången från industrisamhälle till senmodernt tjänstesamhälle» (s. 11), inte minst i relation till de förändrade relationerna mellan kyrka och stat. Det sker dels genom en teoretisk analys av samhällsförändringen (som utgör del 1 och 3 i undersökningen), dels genom en empirisk analys av samverkan mellan den lokala kyrkan och den lokala socialtjänsten och hur den uppfattas av aktiva inom respektive område (som alltså utgör del 2).

I den första delen berörs några olika tolkningar av den förändring av samhället och kyrkans roll som kan iaktas. En central del, menar Bäckström, är globaliseringen och de konsekvenser som den medför. En annan diskussion sker omkring kyrkan som «function and performance» (s. 30). Denna teoretiska diskussion fortsätter efter presentationen och analysen av den empiriska studien, där Bäckström bland annat lyfter fram de annorlunda förutsättningar som nu råder i Sverige, bland annat genom att samhället inte längre omfattar en enda kultur. Dessutom poängteras den förväntan som finns på kyrkan som ett slags korrelat till samhällets socialtjänst men också som självständig aktör. Det senare har efter relationsändringen fått annorlunda förutsättningar, i och med att församlingen inte längre agerar som kyrko-kommun.

Underlaget för den empiriska undersökningen är 6 ordförande i socialnämnd, 6 socialchefer och 6 socialsekreterare samt motsvarande inom kyrkan, 6 pastorskyrkorådsordförande, 6 kyrkoherdar och 6 diakoner. Spridningen är från landsbygdsområden till storstad. Bäckström säger att valen har gjorts för att ge en «spegling» av förväntansbilden (s. 70). Framträdande i svaren från de kommunala företrädarna är att det finns en positiv vilja och förväntan men liten kunskap om vad församlingen kan bidra med. Bland de kyrkliga företrädarna finns en vilja att i högre grad bli räknad som en resurs för det sociala arbetet i området.

De teoretiska avsnitten ger onekligen bidrag till egen reflektion omkring den samhällsutveckling som vi ser. Den empiriska studien ger några signaler om hur verkligheten uppfattas «på fältet». Boken kan därför tjäna som inspirationskälla till samtal lokalt inom församlingen och för arbetet i relation till kommunen.

Lennart Ahlbäck

Michael Walsh (ed.): *Dictionary of Christian Biography*. 1250 sid. Continuum, London & New York 2001.

*Dictionary of Christian Biography* är ett uppslagsverk om drygt 6500 kvinnor och män som på olika sätt bidragit till kristendomens historia, eller vilkas liv har påverkats av kristendomen. Verket omfattar tiden från

strax efter Nya testamentet till vår egen tid — dock finns inga levande personer med i uppslagsverket — och artiklarna är allt från en fjärdedels spalt till en sida för de största. Spännvidden är global: inte bara människor från den amerikanska och den europeiska kontinenten finns med, utan även många artiklar från Asien och Afrika. Likaså sträcker den sig över alla kyrkofamiljer från de ortodoxa till pingstvännen, inklusive mer marginella rörelser som mormoner och Christian Science. Fokus ligger inte endast på teologer och kyrkomän, utan även «vanliga» kristna.

Från Sverige finns ett fåtal personer med, och här får man finna sig i några lustiga stavningar, t.ex. när det står om P. P. Waldenström att han satt i Sveriges «Ricksdag» och dog i «Ludingo». Sådana misstag kan man finna sig i när de är sällsynta, lätta att tolka och det verkar vara god akribi på innehållet i övrigt. *Dictionary of Christian Biography* är med andra ord ett inte oävet hjälpmedel när man vill slå upp framför allt för vår tid mindre kända helgon, påvar, teologer men inte minst andra betydelsefulla kvinnor och män i historien. Till detta kommer att det är roande med den lätt surrealistiska känsla man får av att läsa artiklarna i tur och ordning.

Ola Sigurdson

Ninna Edgardh Beckman: *Feminism och liturgi – en ecklesiologisk studie*. 500 sid. Verbum, Stockholm 2001.

Redan i första meningen sätts det kvinnliga perspektivet och erfarenheten i centrum: «Hur kände sig Eva, när hon fick både Gud och sin man emot sig?» Berättelsen appellerar väl till syftet att undersöka liturgi, feminism och ecklesiologi. Det övergripande perspektivet är ecklesiologin med vars hjälp Ninna Edgardh Beckman försöker hålla samman troslära med liturgisk praktik, feministisk ambition med kristen och empiriskt iakttagbar kyrka med trons och visionens kyrka. Avhandlingens övergripande syfte är att undersöka hur ett feministiskt ecklesiologiskt perspektiv kan vara den feministiska liturgiska rörelsen till hjälp i att hantera de olika dilemman som den ställs inför i praxis.

Primärt undersöks 31 gudstjänster, mässor i Svenska kyrkan, ekumeniska gudstjänster samt inspirationsmaterial för gudstjänster. En innehållslig begränsning har gjorts till: nya former för att dela erfarenhet av sökande och tro, förnyelse av språk och form i gudstjänsten samt ledarskap och beslutsfattande. Urvalet är kvalitativt med relevans i förhållande till de problem som undersöks och syftar inte till representativitet i kvantitativ mening.

Förf. diskuterar skillnaden mellan att studera handböckernas texter och gudstjänstmaterial vilka uppkommit som en reaktion på upplevda missförhållanden. Gudstjänsterna som studeras har i allmänhet inte varit avsett att upprepas till skillnad från handboks-material. Något material utgörs av gudstjänstdeltagarnas minnen. I den källkritiska diskussionen glömmes förf. att dessa minnen till stor del måste förutsättas vara emotionellt laddade. Den feministisk-teologiska kontexten till det svenska materialet presenteras med utgångspunkt i begreppen kritik och rekonstruktion. Feministisk kritik av kristen gudstjänstradition och vad som betecknas som de konstruktiva alternativ som gestaltas i den feministiska liturgiska rörelsen diskuteras. Bibelmanvändningen i gudstjänsten, det verbala språket samt hur gudstjänsterna gestaltas behandlas. Förf. pekar på två frågor som handlar om gestaltning och som hon menar i hög grad har med makt, auktoritet och kontroll att göra, nämligen kvinnors rätt till ämbetet och regleringen som omgärdar firandet av sakramenten. Den liturgiska feministiska rörelsen framställs som en rörelse vilken betonar Guds immanens, med bejakande av skapelsens inneboende helighet. Däremot finns en återhållsamhet vad gäller kristologi, liksom vad gäller en transcendent gudsbild.

I kapitlet »Dilemma och strategier» förs en teoretisk diskussion om den feministiska liturgiska rörelsens ambition att rekonstruera kristen gudstjänstradition och hur detta har relaterats till könsteoretiska förutsättningar samt hur relationen till den feministiska rörelsens ambition att vara kyrka skiljer sig från hur kristen kyrka hittills tagit gestalt.

Gudstjänsterna analyseras med särskild hänsyn till »rituella och systematisk-teologiska tendenser». Den första materialgruppen består av gudstjänster som »ligger förhållandevis nära den kristna gudstjänstens grundstruktur eller *ordo*». Analys-schemat följer mässans uppbyggnad: Inledningen, Ordet, Måltiden och Avslutningen. Den andra materialgruppen utgörs av samlingar som står fria från gudstjänstens *ordo* och som av arrangörerna inte självklart kallats för gudstjänst. Resultaten sätts in i en ecklesiologisk reflexion över den feministisk liturgiska rörelsen och då primärt som den kommit till uttryck i materialet. Förf. låter tre olika ecklesiologiska sammanhang brytas mot varandra; den feministiska liturgiska rörelsen, Svenska kyrkan som konfessionellt, juridiskt och geografiskt avgränsad storhet, samt en feministisk tolkning av den ekumeniska visionen av kyrkan som *koinonia*.

En gedigen materialinsamling har genomförts som resulterat i analyser med feministiska förtecken i relation till liturgisk teologi och ecklesiologi. Ibland är det svårt att följa resonemanget då utvecklingar i detal-

jer och sådant som intresserar förf. gör att läsaren riskerar att tappa helhetsbilden. Avhandlingens resultat är glasklart: att den feministiska liturgiska rörelsens anspråk handlar på kort sikt om att skapa utrymme för kvinnor att fira gudstjänst på nya sätt uttryckt i visionen om kvinnokyrkans jämlika lärjungaskap, i *exodus* från patriarkala strukturer. Vidare visas att kravet i förlängningen går längre, till en förändring av hela den kyrkliga gemenskapens rituella språk, liksom av sätten att strukturera makt och kön i både kyrka och samhälle. Det är i detta perspektiv som en ecklesiologisk förståelse där feministiskt tänkande finns med blir viktig.

En uppenbar risk finns för feltolkningar i den vetenskapliga analysen då förf. i några fall varit gudstjänstledare/deltagare och är djupt känslomässigt knuten till materialet. Problem uppstår vid analys av eget agerande och egna texter t.ex. när dikten Sofias lov lyfts fram. För läsaren framgår det inte om det är forskaren eller diktaren som karakteriserar texten som »en bekännelse-text, även om språket är mer poetiskt än dogmatiskt» (s. 270). Det personliga engagemanget får även till följd att avhandlingen i vissa delar framstår som normativ. Förf. markerar tydligt att hon både vill diskutera och föreslå lösningar och att hon ser sin forskning som en del av ett feministiskt förändringsprojekt. En grundläggande lösning för kyrkans kvinnor ser förf. i en förvandling av kyrkans självförståelse i teori och praktik så att kvinnors intressen räknas som fullt ut gemensamma intressen. Hon ser den feministiska rörelsen som ett försök att temporärt och i mindre skala gestalta en sida av kyrkan.

För den som vill förstå den feministiska rörelsens liturgiteologiska tankar vad gäller såväl principiellt övergripande som enskilda moment som processioner, syndabekännelse, psalmer, nattvardens liturgi etc. finns en användbar diskussion i förf.:s avhandling *Feminism och liturgi – en ecklesiologisk studie*.

Jan-Olof Aggedal

Werner G. Jeanrond: *Gudstro (Teologiska reflexioner II)*. 183 sid. Arcus Förlag, Lund 2001.

Werner Jeanrond ger ännu en gång ut en bok om Gud, som är avsedd för en bredare allmänhet. Den förra i samma serie, *Guds närvaro*, kom 1998. Jeanrond blandar vetenskapliga utredningar med reflexioner över kyrkolivet och kulturartiklar. Liksom förra gången har han samlat artiklar och föreläsningar från olika sammanhang till en volym. Författarens engagemang för att teologi ska vara en offentlig reflexion om Gud materialiseras. Texterna varierar i stil och längd,

men bakom dem känner vi igen Werner Jeanronds teologi. Gud är annorlunda och utmanar oss till förändring i alla våra relationer.

Boken är indelad i två delar, en om Gud och en om människan. De får på så sätt samma vikt, vilket är nödvändigt, enligt Jeanrond. Livet är ett mysterium, som vi bara kan komma underfund med, om vi låter våra reflexioner över Gud och människa belysa varandra.

Del I har titeln «Gudstrons belysning i nutida teologi». Det är främst tredje och andra trosartikeln som behandlas — i den ordningen. Det skapelseteologiska perspektivet saknas inte helt, men har ingen framskjutten roll. När det gäller kristologin förespråkar Jeanrond en mångfald av perspektiv i studiet av bibel och tradition. I en genomgång av fyra böcker av svenska författare ger han en helhetsbild av den aktuella kristologiska reflexionen i vår kontext.

De tre återstående kapitlen i den första delen ägnas själva belysningen. Hur belyses gudstron? Jeanrond behandlar fundamentalteologin, hermeneutiken och uppenbarelsbegreppet. Hermeneutiken är Werner Jeanronds specialområde. Han gör en snabb genomgång av utvecklingen sedan konflikten mellan Barth och Bultmann och förespråkar en mångfald av lässtrategier. Det har skett en påtaglig förskjutning i svensk teologi. Nu finns ett stort intresse för hermeneutik både vid akademien och i kyrkan.

De senaste åren har Werner Jeanrond lett ett forskningsprojekt om gudsbegreppet i den globala dialogen. En direkt frukt av det arbetet avslutar den första delen. Jeanrond konstaterar att treenighetsteologin har fått ta över den roll som uppenbarelsen tidigare haft. Tidigare har man utgått från uppenbarelsen som process. Numera utgår man ofta från reflexion över Guds väsen, uppenbarelsens källa.

Del II heter «En kristen människas frihet» och behandlar frågor om luthersk tro och identitet. Det är nyttigt att se på sitt eget arv med en annans ögon. Jeanrond fäster bl.a. vår uppmärksamhet på vikten av att den systematiska teologin i Luthers efterföljd relaterar till bibeltolkningen. Det är något som glömts bort under den tid som exegetiken haft så stark ställning i prästutbildningen att den i sig förutsatts vara normerande för kristen tro.

Jeanrond skriver om kyrkans ambivalens inför människans krav på frihet och autonomi. Ett exempel är kyrkans förhållande till kvinnorna. Strävan efter autonomi står också delvis i strid med kyrkans karaktär av gemenskap. Lösningen finner Jeanrond hos Paul Tillich, som menar att autonomi och gemenskap båda kan bejakas i teonomin, dvs. när Gud erkänns som den yttersta makten.

Bokens sista längre kapitel handlar om gudstjänstens gestaltning av kristen tro. Jeanrond kritiserar de

knep, som man kan använda sig av för att locka folk till kyrkan. Det finns ingen väg förbi arbetet med innehållet i tron. Den nya kyrkoordningens formuleringar om gudstjänsten som kyrkolivets centrum drar uppmärksamheten bort från att varje centrum behöver en omgivning, ett trosliv. Det är om detta trosliv som gudstjänsten ska bära vittnesbörd.

De tre sista kapitlen är korta och innehåller reflexioner över identitetsproblematiken, det goda samt kärleken och döden.

Genomgående relaterar Jeanrond det svenska teologiska arbetet till det internationella. Teologi är ju en pågående diskussion, som man kan och bör följa. Men samtidigt är teologi något annat än en diskussion, där det ena inlägget följer på det andra. Jeanrond ger ibland intryck av att vissa diskussioner är avslutade. Så påpekas t.ex. att Nicholas Lash hävdade att frågan om huruvida kristologin bör börja «uppifrån» eller «nedifrån» leder vilse och rättfärdiggörelseläran sägs inte vara någon diskussionspunkt efter 31 oktober 1999, då en överenskommelse mellan lutherska kyrkor och påven träffades. Riktigt så enkelt är det inte.

Det är värdefullt att få perspektiv på den svenska situationen, som bara en som levt på andra platser kan ge. Jeanrond ställer frågan om huruvida svenska teologer räds att stöta sig med folkkyrkotanken. Å ena sidan vittnar frågan om att det inte är så lätt att bilda sig en uppfattning om ett kulturklimat. I Sverige betyder det faktum att man kommer till kyrkan för att döpas, vigas och begravas inte att man använder henne som «förstahjälpen-nätverk» (s. 134). Folkfromheten går djupare än så. Å andra sidan har Jeanrond rätt i att också vi måste ta frågan om varför folket inte kommer till kyrkan på större allvar. Det finns en tendens att kyrkan blir platsen för religiositet, en plats där gemenskapen med andra är oväsentlig. Och vilka andra gemenskaper har vi egentligen att tillgå?

Det är i detta perspektiv, som jag inte heller kan avfärda Jeanronds kritik av en tendens i mitt eget teologiska arv att bortse från kyrkan. Samtidigt bör man inte underskatta betydelsen av det allvar med vilket svenska teologer har bearbetat frågan om tro och vetande. Det har också haft ett värde att teologin stått fri från kyrkliga bindningar. Det är naturligtvis omöjligt att säga något om var vi hade befunnit oss om detta inte skett. Jag tror dock att det faktum att det finns ett stort intresse inom akademien och hos allmänheten för vad teologer av facket har att säga hänger samman med vår strävan efter att delta i den offentliga debatten på samma villkor som alla andra. Särskilt i ett land med en folkkyrka har det varit väsentligt att det funnits röster som talat om Gud, som samtidigt har värnat sin frihet gentemot kyrkliga auktoriteter och läror.



Werner Jeanrond är en gränsöverskridare. Det är lovvärt, men skapar också en del problem. Jeanrond använder sig ofta av metoden att ställa två tänkare eller system mot varandra, för att sedan välja en medelväg. De alternativa ståndpunkterna tecknas med nödvändighet summariskt. Exemplet underordnas kontrastverkan. Detta får till konsekvens att den egna ståndpunkten förefaller mest nyanserad.

Vilket resultat skulle man få om man jämförde mer nyanserade framställningar med varandra? Vad har man egentligen sagt om sin egen position mer än att den befinner sig mellan några andra? Klarheten som renodlade ståndpunkter skapar är kanske inte så stor som vi förutsätter. Problemet hänger delvis samman med bokens genre. Jag ser fram emot en ny sammanhållen monografi av Jeanrond, där hans resonemang kan fördjupas. I väntan på den är det värdefullt att teologiska reflexioner erbjuds den svenska offentligheten i en lättillgänglig och uppslagsrik framställning.

För Werner Jeanrond hänger gudstron intimt samman med insikten om livets begränsning. Jag avslutar med ett citat ur sista kapitlet. Tvärtemot hur döden hanteras i vår kultur skriver Jeanrond «[v]år död ger oss relationsmöjligheter, kärleken öppnar dessa möjligheter och genom dem inbjuds vi till att upptäcka mera av vår tillvaros mysterier» (s. 178). Det är viktigt att bli inbjuden till upptäckt.

*Cristina Grenholm*

Bo Johnson: *Judendomen — i kristet perspektiv*. 168 sid. Arcus Förlag, Lund 2000.

Den omedelbara tanke som slog mig när jag såg boken var att påpekandet om ett kristet perspektiv är klarsynt och ärlig. Icke-judar som skriver om judendom skriver ur ett icke-judiskt perspektiv. Man kan också argumentera för att en riktig förståelse av en religion innebär att försöka sätta sig in i dess egen tankevärld. Skall judendomen verkligen förstås skall det judiska perspektivet göras till sitt eget. För att kunna göra detta är det dock en hjälp om de egna kulturella betingelserna kan medvetandegöras. Således finns det ingen motsägelse i att redovisa sina utgångspunkter samtidigt som man försöker sätta sig in i en främmande religion, det är snarare en sund startpunkt för varje religionsforskare. Vad är det då författaren Bo Johnson, professor emeritus med forskning och undervisning i Gamla testamentet vid Lunds universitet vill uppnå med det *kristna* perspektivet?

Johnson beskriver i förordet bokens syfte: «Att se judendomen ur ett kristet perspektiv innebär ett försök att finna ett sammanhang i Nya testamentets syn

på de frågor som aktualiseras och att se vilka konsekvenser detta medför i den fortsatta historien» (s. 7). Johnson vill något mer än att presentera en förståelse av judendomen. Han ser judendom och kristendom som två parallella utlöpare från Tanak/Gamla testamentet och det är interaktionen dem emellan som återkommande hamnar i fokus.

Efter ett kort inledningskapitel, där han definierar och särskiljer judendom och kristendom, följer ett 45-sidigt kapitel som behandlar judendomens historia. Väntar man sig här en uppgörelse med kristna förföljelser av judar tas detta upp sakligt, men inget mer. Därefter följer ett 35-sidigt kapitel med titeln «Tro och liv i dagens judendom», där två viktiga ämnen är moderna riktningar inom judendomen och judiska läror och ritualer. De två sistnämnda kapitlen är i sig en klar och insiktsfull redovisning av judendomen. De är helt enkelt en bra introduktion till judendomen.

Med tanke på det specifika syftet med boken är det sista kapitlet mest intressant att reflektera kring. Det inleds med en diskussion av frälsningshistorien i Tanak/Gamla testamentet. Ur det kristna perspektivet blir den brännande punkten den judiska utkorelsen. Sett i ett kristet perspektiv finns det åtminstone två sätt att förhålla sig till den judiska frälsningshistorien, vilka Johnson diskuterar. Enligt ersättningsteologin är förbundet mellan judarna och Gud upplöst och ersatt av den kristna kyrkan. För en sådan syn finns inget stöd i Nya testamentet enligt författaren. Tvåvägs-teologin innebär istället att judendom och kristendom är två parallella frälsningsvägar. Även detta förhållningssätt är problematiskt att förena med vissa uttalanden i Nya testamentet. Det är dock klart att judendomen har en funktion att fylla enligt Nya testamentet, även om det inte erbjuder några färdiga svar i denna fråga.

Enligt Johnson är en humanistisk grundsyn det som förenar kristendom och judendom, medan synen på Jesus Kristus är en viktig skilljepunkt. Här diskuteras även skulden till Jesu korsfästelse. Om man antar att ett fåtal judar var delaktiga i Jesu död, ligger det stora problemet i, enligt författaren, att judarna som kollektiv hållits ansvariga för detta. Ett svindlande motexempel nämns: Skall alla tyskar för all framtid hållas ansvariga för förintelsen? Här kan man se att Johnson beslutar sig för att ta moralisk ställning i vissa frågor. Frågan som tas upp har en motsvarighet i dagens inflammerade situation mellan israeler och palestinier (vilket är en koppling författaren inte gör). På olika håll framställs alla israeler eller till och med alla judar som ansvariga för eventuella övergrepp på palestinier. Som kontrast byggs ett lovvärt intellektuellt försvar mot fördomar gentemot muslimer, inte sällan av akademiker, där spänningarna mellan vissa muslimska grupper och väst sätts in i ett förstäligt

sammanhang. Sällan framställs israeler på ett sådant sätt att man kan förstå varför de handlar på ett visst sätt. Det finns ett litet intresse i att förstå israeler, det enda som är viktigt är att de handlar fel.

Det kanske inte alltid är forskarens uppgift att ta ställning i brännande frågor. Denne analyserar sitt material i syftet att finna orsakssammanhang och en förståelse av mänskliga yttringar. Inte sällan kan man dock se hur «experter» har en färdig åsikt om vem som är den skyldige i en konflikt. Ett vanligt sätt hur forskaren då, med sina detaljrika kunskaper, i tystnad kan ta ställning «för» endera parten är att sätta upp gränser för hur långt förståelsen av orsakssammanhang sträcker sig. Den som tecknas sympatiskt beskrivs utförligt i ett sammanhang och skeenden ses som naturliga. Den som tecknas osympatiskt får inte samma utrymme, i stället fokuseras på vad denne gör «mot» den sympatiska parten. Vill man inte öppet ta ställning i någon fråga är det ärligast att tydligt deklarerat vilka avsiktliga begränsningar i perspektivet man dragit och vilka orsakssammanhang man inte är intresserad av.

Johnson är tydlig i sina ställningstaganden. Han diskuterar antisemitism återigen i det avslutande kapitlet och menar till exempel att man måste ta avstånd från Martin Luthers antisemitiska uttalanden. Kristenheten har också en delaktighet i andra världskrigets förintelse av judar och en kontext tecknas för kyrkornas brist på avståndstagande från nazismen. Johnson menar att det är svårt att resa invändningar mot att Israel som ett folk bör få bo i ett land med trygga och säkra gränser. Debatten inom Israel visar att det inte går att säga att judarna som helhet vill fördriva araber eller palestinier ur landet Israel. Slutsatserna av detta kapitel tycks bli att judendomen har en plats i historien även i ett kristet perspektiv, där relationen dem emellan framför allt bör vara dialog. Författaren tycks även se den kristna missionen främst som ett dialog-forum. Människor bör delge varandra sina övertygelser, om någon väljer att byta religion finns det inget ont i det. En del av dialogen har varit att efter andra världskriget ta avstånd från och be om ursäkt för sin skuld i alla former av jedeförföljelser och antisemitism. Denna välskrivna bok innehåller ett budskap där Nya testamentet blir Alfa och Omega.

Jag menar att något gott kommer ur initiativ som detta av Johnson. Boken anknyter till en dialog mellan kulturer. Det gäller att ständigt tala med varandra och omvärdera antaganden och slutsatser. Det ligger i människans natur att försöka se mönster i sin omgivning och generalisera för att bringa ordning i sin tillvaro. Samtidigt förändras verkligheten ständigt och generaliseringar blir då mindre ändamålsenliga. Därför måste dialog och omvärdering hela tiden fortgå.

Förändring sker hela tiden, oavsett om det finns intressen som vill bevara en rådande ordning. Förr eller senare sker dock förändringen, mer eller mindre drastiskt, mer eller mindre våldsamt. Således borde det ligga i allas intressen att det fortgår en dialog mellan gammalt och nytt, mellan kulturer och religioner så att förändringar sker med eftertanke och blir balanserade.

Det slår mig att två tänkbara böcker skulle vara intressanta att läsa: *Islam — i judiskt perspektiv* och *Judendomen — i muslimskt perspektiv*. Anledningen till detta är delvis min judiska bakgrund, delvis den förtvivlande situationen i dagens Mellersta Östern. Därefter inser jag att för att ens börja förstå konflikten skulle två ytterligare böcker behövas där kristendomen beskrivs ur ett judiskt, respektive ett muslimskt perspektiv. Var och en av de tänkta böckerna skulle kunna se ut på otaligt många sätt, eftersom systerreligionerna Islam, Kristendom och Judendom är komplexa och innehåller stora inre variationer. Skulle en sådan bok åtminstone delvis innehålla samma hjärta som Bo Johnsons bok *Judendomen — i kristet perspektiv* skulle den innebära ett ytterligare steg mot en bättre värld.

Jonathan Peste

Jeremy S. Begbie: *Theology, Music and Time. Cambridge Studies in Christian Doctrine, nr 4. 317 sidor. Cambridge University Press, Cambridge 2000.*

Redan i introduktionen anger författaren Jeremy Begbie själv syftet med sin bok: «My guiding conviction in this book is that music can serve to enrich and advance theology, extending our wisdom about God, Gods relation to us and to the world at large.» Samtidigt som citatet sammanfattar författarens intention pekar det på en del svårigheter: Att musik (-vetenskap) här görs till en hjälpvetenskap till teologi. Begbie diskuterar alltså inte ett ömsesidigt utbyte mellan musik och teologi, utan hur musik kan tjäna som redskap i teologins tjänst, Detta får bl.a. till följd att han stundtals tvingas inta ett förhållandevis snävt musikaliskt perspektiv. Det bör också noteras att Begbie emellanåt ställer höga krav på läsarens musikaliska insikter, även om de mest avancerade musikteoretiska avsnitten är försedda mer ett särskilt typsnitt och avsedda som fördjupning för den mer musikaliskt initierade. När väl detta är sagt vill jag framhålla att boken har många förtjänster och ger på flera områden förslag på nya sätt att reflektera teologiskt.

Författaren undervisar i systematisk teologi och är dessutom professionell musiker, väl förtrogen med musikvetenskap och musikteori. Som Begbie påpekar

kommer hans slutsatser här framförallt från egen musikutövning.

Projektet är omfattande och kräver många begränsningar såväl inom musikens som teologins område. En avgränsning anges redan i titeln — det är med avseende på begreppet tid som Begbie prövar sina teorier. Detta innebär att han främst belyser teologiska teman som evighet, eskatologi, Guds tid etc.

Inledningsvis presenterar Begbie sin grunddefinition av musik: Musik är ljud; ljud som produceras och tas emot, lyssnas på. Här är det framför allt instrumental, så kallad västerländsk musik som är aktuell. Även om Begbie påstår att han rör sig på ett brett fält, med allt från J.S. Bach till Spice Girls, så är det bland konstmusik och jazz han hämtar sina exempel. Varken folkmusik, pop eller rock finns representerad i någon större omfattning. Begränsningarna innebär också att det är aspekter som rör tid och temporalitet i musiken som är aktuella. Fokus ligger enligt Begbie på den framförda, klingande musiken. I detta inkluderar han även faktorer som akustik, samspel samt andra sociala och kulturella faktorer.

Begbie inleder med två kapitel om musik, dels ett mer allmänt, dels ett inriktad på tidsaspekter i musiken. I det första kapitlet betonar Begbie musikens egenart och varnar för tendenser att reducera musik till «språk» och utifrån detta dra för långgående jämförelser med hur språket fungerar. Han påpekar att medan språket ofta får mening genom skillnader blir musiken meningsbärande genom likheter och igenkännande, vilket medför att mycket musik bygger på repetition. En annan skillnad är att musiken kan vara flerstämmig, polyfon, och fortfarande njutbar och meningsbärande, vilket knappast är möjligt med språket. Musik är, skriver Begbie, (i detta fallet likt språk) både socialt och kulturellt betingat och rör hela människan, både fysiskt och psykiskt. Musiken spelar en viktig roll som meningsbärande, även om det är komplicerat att i enskilda fall precisera meningen. I förbifarten pekar han redan här ut områden där musiken kan belysa och fördjupa teologin, t.ex. hur polyfonin kan ge förnyade aspekter på treeningheten.

Efter denna bakgrund presenterar Begbie en för honom viktig musikalisk princip som han ofta återkommer till, det musikaliska schemat jämvikt–spänning–upplösning. Detta schema utgör enligt Begbie grunden för så gott som all västerländsk musik, både vad avser harmoni, rytm, takt, melodi och form. Begbie ger därefter exempel på hur såväl enskilda takter som delar av musikstycken (vågor — bestående av fyra till åtta takter) och hela stycken bygger på detta schema. Avslutningsvis argumenterar Begbie för musikens ickelinjära och flerdimensionella uppbyggnad, något som han menar är en utmaning till hela det västerländska tänkandet kring tid.

Resterande kapitel är grupperade i två avdelningar. Den första är tillämpningar av Begbies musikaliska resonemang på fyra teologiska tema: Världen, skapad och återlöst i Kristus, Eskatologi, Tid och Guds evighet samt Eukaristisk teologi. I den andra avdelning är utgångspunkten musikalisk improvisation, som belyses och därefter appliceras på olika områden inom teologin, t.ex. människans frihet.

I första avdelningen konstaterar Begbie att tid ofta har förknippats med skapelsens splittring och därför ansetts som något i grunden ont. Med hänvisning till musiken visar Begbie på andra tolkningsmöjligheter. Förändringar behöver inte betyda kaos. Att något tar tid, och därmed är en del av den skapade världen, kan var gott. Här refererar Begbie bl.a. till inkarnationen, att Gud själv blir tidsbunden. Därefter (i kap. 4) jämför Begbie det musikaliska grundschema jämvikt–spänning–upplösning med det teologiska mönstret skapelse–fall–frälsning/befrielse för att utifrån detta resonera kring eskatologi. I det musikaliska schemat är spänningen inte något negativt, tvärtom. På samma sätt vill Begbie se denna tidsålder som en tid av positiv väntan på Kristi återkomst.

Utgångspunkt i kapitlet om eukaristin är musikalisk repetition i alla dess former; repris, återkommande sekvenser, refränger etc. Här är musiken unik, anser Begbie: Vem skulle upprepa ett helt kapitel i ett litterärt verk? Utifrån sitt grundschema konstaterar Begbie att musikalisk repetition försiggår på flera plan. Även om det är en repetition på ett plan kommer t.ex. en repris ändå i ett nytt sammanhang i stycket i sig, vilket gör att det samtidigt är något nytt som sker. Ett konkret exempel på hur detta tänkande kan förnya den eukaristiska teologin är att se kyrkoåret som en vågrörelse som kan påverka underliggande «vågor», t.ex. enstaka repetitioner av liturgin.

I den sista avdelningen använder Begbie erfarenheter av musikalisk improvisation för att reflektera kring teologin. Improvisation är ett svärdefinierat begrepp och gränsen till komposition härfin. Improvisation kan beskrivas som komposition under framförandet, skriver han och framhåller att det funnits många inslag av improvisation i kyrkans musik t.ex. i den gregorianska sången och i orge.improvisation. Improvisation är ett intensivt samspel mellan bundenhet och frihet påpekar Begbie och ur detta kan vi dra teologiska slutsatser t.ex. vad gäller människans frihet. Liksom improvisatören är begränsad av en mängd faktorer — instrumentets möjligheter, harmoniken, förhållandet vid framförandet, medmusikanternas och den egna skickligheten — så är också den mänskliga friheten begränsad av såväl människans fysiska beskaffenhet som människor i omgivning och ytterst av Gud. Även när det gäller synen på kyrklig tradition kan improvisationens mönster ge teologerna

hjälp. Improvisatören utgår från vissa byggstenar och begränsas till viss del av harmoni, stil, melodi, men har därutöver stor frihet att komponera nya melodier och frigöra sig från delar av utgångsmaterialet. Improvisation handlar sällan om att fly gränserna och materialet, utan om att arrangera det på bästa sätt. Den improvisatoriska friheten är inte enbart en strävan efter det helt nya utan ett samspel och utbyte mellan det redan givna och det som görs i stunden. Detta kan vara en tolkningsnyckel när teologer reflekterar över hur kyrkliga traditioner utvecklas och förnyas. Genom improvisationen lär vi oss även att våga göra fel utan att det blir katastrof — en bra konsert har utrymme för att inte allt är briljant. På samma sätt måste en kristen människa våga vara fri att skapa nytt och därmed också ta risker.

Begbie konkluderar med att plädera för att teologer ska våga använda sig mer av musik (och andra konstarter) både för att fördjupa och belysa teologi och för att ge synpunkter på hur teologi görs. Avslutningsvis konstaterar jag att bokens bibliografi är omfattande och att, även om Begbie tidvis ställer höga krav på läsarens musikalisk kunskap, syftet är gott och ger honom möjlighet att utifrån sina musikaliska erfarenheter visa på nya vägar att fördjupa och förnya teologin idag.

*Lena Petersson*

Maria Ericson: *Reconciliation and the Search for a Shared Moral Landscape. An Exploration Based on a Study of Northern Ireland and South Africa.* 499 sid. Peter Lang, Frankfurt am Main 2001.

Bokens frågeställningar gäller försoning, som Ericson antager förutsätta att parterna har ett gemensamt «moraliskt landskap», och betingelserna för att försök till försoning och sökande efter en sådan gemenskap skall uppstå och kunna lyckas.

Kap. 1 och 3 behandlar viktiga följdfrågor: att precisera «försoning» på olika nivåer i ljuset av hur termen använts av tidigare författare inom teologi och samhällsvetenskap och att explicera Ericsons egen term «moraliskt landskap». Här handlar det mindre om knivskarpa analytiska definitioner än om att avgränsa semantiska fält i så nära anslutning andra överväganden tillåter till var de ligger i lexika och bruk. Ericson söker också relatera dem till begreppsområdet «fred, våld, konflikt» för att vidareutveckla konceptualiseringarna.

«Moraliskt landskap» expliceras genom att ange de frågor man måste besvara för att ha beskrivit ett sådant: hur uppfattas konfliktens bakgrund? vilka huvudfrågor handlar konflikten om? vilka traumata

och förluster lägger konfliktparten vikt vid? hur definierar dess medlemmar den grupp de tillhör, är skyldiga och förväntar solidaritet från? vilka väsentliga egenskaper och mål tillskriver denna grupp sig själv resp. motparten? vilka normer och värderingar ser en konfliktpart som styrande för sitt eget handlande, resp. som så allmängiltiga att den också kräver att de skall styra alla konfliktparter och relationer dememellan?

Termen «försoning» finns i religiöst språk, delat av en del undersökta grupper och författare, samt i samhällsforskarspråk: hur ser relationen mellan användningarna ut? I litteraturen och avhandlingen används den om en relation, en process eller ett processresultat; ibland om en relationsprocess, men ibland om en process inom en individ. Relationen kan bestå mellan två individer: offret och gärningsmannen, eller två kollektiv, organisationer eller hela kategorier: protestanter/katoliker och vita/icke-vita. I Ericsons egen text blir denna ontologiska blandning dock inte besvärande, eftersom det normalt tydligt framgår vilken kategori som åsyftas.

Om andra ting oeniga författare är dock eniga om att försoning förutsätter förlåtelse: åtminstone avkall på hämnd, men också något mera, vilket ibland anges i religiösa termer (katalasso), ibland i sekulära, t.ex. återställande av trygga relationer. Oenighet råder där emot om försoning förutsätter restitution, ursäkt och straff. Refererade texter brukar ofta psykologiska termer, men efterlämnar ibland misstanken att en kalvinistisk etik kläs i psykologiska snarare än öppet normativa termer.

«Fred» och «våld» är vad Gallie kallar «essentially contested concepts». Lexika översätter «pax», «eirene», «schalom», «salaam», «shanti», etc. till varandra; men olika kulturer betecknar delvis olika värdeknippen med dessa ord. Minsta gemensamma nämnare blir «avsaknad av krig», som fredsforskare kallar «negativ/t definierad/ fred». Redan Thomas av Aquino såg detta som otillräckligt; fredsforskare talar om «positiv/t definierad/ fred» när begreppskomponenter handlar om förekomst snarare än avsaknad av något — exakt vad finns det många bud på. Ericson väljer att arbeta med ett fredsbegrepp omfattande både «negativ» och «positiv» fred och övertar därmed en del av kontroverserna. Det visar sig nyttigt för att klargöra hur de studerade grupperna tänker, liksom diskussionen av «direkt (fysiskt) våld», «strukturellt våld» och deras begränsningar och problem: hon använder med framgång detta begreppspar för att klarlägga olika försoningsföreställningar.

Termen «konflikt» betecknar attityder, beteende och/eller en motsättning mellan parter ambitioner, värden eller mål. I det tredje fallet kan man försöka fastställa dessa genom att fråga parterna («subjektiva

vistisk») eller studera strukturen i deras relationer och låta element av den definiera konflikten («strukturell» konflikt). Ericson kombinerar angreppssätten, med stor vikt vid strukturella konflikter som förståelsebakgrund för konfliktuppfattningar, men underskattar möjligen svårigheterna att fastställa «objektiva» konflikter på ett sätt som inte — åtminstone tyst — förutsätter egna värderingar

Kap. 2 tar upp på vilken nivå och med vilka metoder frågorna skall angripas och väljer väsentligen att studera grupper och nätverk i civilsamhället som försöker skapa försoning eller förutsättningar därför. Hur tänker de? Vilka mål har de och hur tror de att de kan nå dem? Hur har de gripit sig an problemen och vilka ytterligare problem har de upplevt? I vilka avseenden menar de själva att de har lyckats bättre eller sämre? Hur ser deras moraliska landskap ut? För att få svar används dels andra författares arbeten om grupperna, dels vad de säger om sig själva i skrifter och de svar deras medlemmar ger i intervjuer och uttalanden. Här finns metodproblem: intervjuareffekter, «trait desirability» (tendens att ge socialt acceptabla svar), m.m. Hon är dock klart medveten om flera av dessa och om hur vem hon är kan ha påverkat svaren, men det är ej klart när hon bara har godtagit svar resp. ställt kritiska uppföljningsfrågor, eller i vad mån hon har sökt efter kollektivt förtigande: ting folk inte talar om till utomstående eller ens varandra.

Kap. 4–5 förbereder ytterligare huvudfrågornas behandling. Att se studerade grupper i en konfliktkontext och förstå dem i ljuset därav förutsätter frågor om konflikterna i Sydafrika och Nordirland: Vad är deras historiska bakgrund? Hur ser konfliktparterna ut utifrån i termer av social och kulturell bakgrund, strukturering och maktrelationer inom politik, ekonomi och andra områden? Hur definierar de sig själva och varandra? Hur ser de sig som offer för varandras handlingar och hur skiljer sig deras definitioner härav? Hur ser deras moraliska landskap ut?

Kap. 6–7 behandlar dessa frågor för övergripande parter och försoningsorienterade aktörer. Var ligger de strukturellt och kulturellt i sina samhällen? Lokaliserar de sig i särskilda zoner av de bredare moraliska landskapen? Hur arbetar de, vilka problem har de mött, vilka ser de som möjliga att lösa och hur?

Svaren på dem för vidare till komparativa frågor. Var och hur liknar de två fallen av försoningsarbete varandra resp. skiljer sig åt? Är skillnaderna mellan fallen större än skillnaderna mellan olika grupper inom resp. huvudfall? Hur kan man förstå dem med utgångspunkt i likheter resp. skillnader i de två samhällena? Den omfattande bakgrundsteckningen tillåter viktiga insikter om skillnader hon noterar mellan de två fallen. I Nordirland ses säkra och neutrala mötesplatser som en viktig betingelse för en för-

soningsprocess, och detta problem som lösbart. I Sydafrika har Sanningskommissionen begränsade resultat för försoning, och sökandet efter andra mötesplatser försvaras av de stora sociala resursskillnaderna mellan parterna. Att den iriska konflikten övervägande är horisontal och den i Sydafrika i stor grad har vertikala inslag ses också i upplevda betingelser för försoning. I Nordirland dominerar återställande av fred (trygga relationer), i Sydafrika krävs mera restitution för offrätter: en ursäkt är tom utan åtföljande handling.

Avhandlingens sista frågor utgår från dessa jämförelser. Vilka generella slutsatser är tillåtliga, resp. när skiljer sig fallen för mycket för generaliseringar? Vilka slutsatser tillåter fallstudierna om faktorer som positivt eller negativt påverkar försoningsprocesser? Vilka ytterligare frågor behöver vi i framtiden söka svar på för att komma vidare i förståelsen?

Med sina 499 sidor, varav 35 sidor källförteckning, och 1751 fotnoter påminner boken mera om gamla dagars gradualavhandling än dagens doktorsexamen, och icke bara kvantitativt. Ericson har tillägnat sig omfattande kunskaper i freds forskning, filosofi, socialpsykologi och historia för att precisera frågorna och möjliggöra en solid empirisk, analytisk och tvärvetenskaplig behandling av dem. Den för därigenom på viktiga punkter forskningen framåt och borde också kunna göra det för praktiker, eftersom tredjepartsinterventioner i konflikter ofta tycks förutsätta att «försoning» kan ordnas genom administrativa och juridiska åtgärder efter något standardrecept och hon påvisar att det är en längre och svårare process där parternas egna kunskaper är oersättliga och enkla standardrecept inte duger.

Håkan Wiberg

George Pattison: *A Short Course in the Philosophy of Religion*. 227 sid. SCM Press, London 2001.

George Pattisons kortkurs i religionsfilosofi började just som en kortkurs vid St. Andrew's Biblical-Theological Institute i Moskva. Pattison, verksam i både Cambridge och Aarhus, gav sex föreläsningar om religionsfilosofins historia och framtid. Det grämer mig att jag inte var där. Pattison framstår som en spirituellt lärare vars ambition är att få åhörare och läsare att tänka själva kring de frågor som religionsfilosofin ägnar sig åt. Han skriver att hans arbete inte är så mycket av «this is how it is». Det handlar med om «let's get the ball rolling». Pattison redogör inte för religionsfilosofins centrala frågor, grundläggande metoder eller stora tänkare. Han religionsfilosofier kring ett antal intressanta problemhävror och väcker

både läsarens nyfikenhet och egna religionsfilosofiska förmåga.

Religionsfilosofi är, betonar Pattison, ett filosofiskt ämne. Det innebär att religionsfilosofen måste koncentrera sig på att klargöra och ifrågasätta de uttalande eller outtalande förutsättningar som förekommer i olika religiösa eller religionsvetenskapliga sammanhang. I sin kortkurs diskuterar Pattison tre förutsättningar som den moderna religionsfilosofin villar på; uppkomsten av en historisk medvetenhet, uppmärksammandet av subjektets betydelse («the turn to the subject») och insikten att språket är grundläggande för vårt tänkande och vår verklighetsuppfattning («the linguistic turn»). Pattison klargör vari de tre förutsättningarna består och påvisar deras förekomst med hjälp av exempel. Han analyserar deras funktion i moderna, reduktionistiska religionsfilosofiska positioner innan han övergår till att dra upp riktlinjerna för en icke-reduktionistisk, hermeneutiskt inriktad religionsfilosofi. Pattison eftersträvar en religionsfilosofi som präglas av en historisk medvetenhet, ett uppmärksammande av subjektets betydelse och ett betonande av språkets grundläggande funktioner. Religionsfilosofen får inte uppfattas som en objektiv bedömare som står utanför såväl historien som språket, en bedömare vars personliga religiösa brottningar och grubblerier inte präglar de religionsfilosofiska reflektionerna. Religionsfilosofen är en aktör i historien och i språket, en aktör som inte bidrar med slutgiltiga lösningar på våra existentiella frågor utan med mer provisoriska inlägg i mänsklighetens ständigt pågående samtal om vadan och varthän. Pattison tydliggör vari den religionsfilosofi som han rekommenderar består genom att ta upp ett specifikt problemområde till behandling: lidandet, ondskan och det eviga livets relation till människors många gånger vedervärdiga livssituation.

Pattisons arbete är tematiskt uppbyggt med en tydlig röd tråd som löper genom hela boken. Ett stort antal tänkare passerar revy, delar av deras reflektioner presenteras för att exemplifiera en eller ett par av de problem och förhållningssätt som Pattison diskuterar. Störst intresse visar Pattison för Heidegger, Kant, Kierkegaard, Hegel och Nietzsche men intressanta resonemang som berör Freud, Augustinus och Wittgenstein förekommer också. Pattison relaterar tänkare från olika sammanhang och från olika historiska epoker till varandra och tar därigenom med läsaren på ett intellektuellt äventyr av det mer omvälvande slaget. Gång på gång under läsningen kommer jag på mig själv med att formulera frågor som jag aldrig skulle ha ställt om inte Pattison hade uppmuntrat mig till det. Hur förhåller sig egentligen Jungs tänkande till Hicks pluralistiska position? Vad skulle Sartre och Thomas av Aquino säga till varandra om de möttes?

Pattisons kortkurs innehåller några betoningar som jag särskilt vill lyfta fram. För det första understryks religionsfilosofins tvärvetenskapliga karaktär. Religionsfilosofen måste vara uppmärksam på antropologiska, psykologiska, litteraturvetenskapliga, historiska, sociologiska och andra forskningsresultat som kan tillföra religionsfilosofin nytt material. Religionsfilosofen kan, om hon eller han besitter den nödvändiga lyhördheten och pedagogiska förmågan, tillföra övriga religionsvetenskapliga discipliner användbara förutsättningsanalytiska och metodologiska bearbetningar. För det andra poängteras att den religiösa tron är en helhet där de intellektuella delarna inte utgör en avgränsad dimension. Pattison intresserar sig särskilt för samspelet mellan människans intellektuella reflektion över trosinnehållet och hennes konstnärliga och litterära bearbetning av religiösa frågor och ställningstaganden. Så kommer det sig att bröderna Ivan och Aljosja Karamazov, starets Zosima och furst Mysjkin tillåts beblanda sig med Kant, Descartes och de andra. För det tredje uppmärksammar Pattison religionsfilosofen som person. Det faktum att det religionsfilosofiska arbetet ofta är sprunget ur djupt personliga brottningskamper är inte en brist som äventyrar religionsfilosofens objektivitet utan en värdefull tillgång som gör det möjligt för religionsfilosofen att utföra sitt arbete med insikt och engagemang.

Jag är inte övertygad om att Pattisons bok kan fungera som lärobok vid en introduktionskurs i religionsfilosofi. Vad som gör mig tveksam är att Pattison förhåller sig till ett stort antal filosofer och filosofiska positioner utan att presentera dem på ett introducerande sätt. Om läraren inte besitter Pattisons pedagogiska förmåga och omfattande filosofiska kompetens kan detta skapa en alltför omfattande förvirring hos studenterna. Dessutom strukturerar inte Pattison sin framställning med hjälp av underrubriker, något som kan göra texten svårtillgänglig för religionsfilosofiska noviser. Boken kommer nog bäst till sin rätt som inspirationskälla för redan verksamma religionsfilosofer, för filosofiskt intresserade forskare inom andra religionsvetenskapliga discipliner eller för kyrkligt verksamma teologer. Som energikick för dem som fruktar att deras tänkande håller på att stagnera i redan vedertagna former kan Pattisons kortkurs fungera som en välkommen vitamininjektion.

*Karin Johannesson*

## Resumé av doktorsavhandling

Thomas Kazen: *Jesus and Purity Halakah: Was Jesus Indifferent to Impurity? ConBNT 38. xii+402 sid. Almqvist & Wiksell International, Stockholm 2002.*

Rituell renhet kom att spela en allt större roll i det judiska samhället under slutet av det Andra Templets tid. Renhetslagar tolkades och utvidgades, och källor till orenhet undveks i allmänhet av många. Tecken på en sådan utveckling diskuteras i den här avhandlingen, och läggs fram som argument för en expansionistisk tendens, vars inflytande och stöd från den vanliga befolkningen ökade.

Jesu förhållningssätt till orenhet spåras mot denna historiska bakgrund. Mot bakgrund av den historiska Jesusforskningens beryktade historia är ett medvetet val av metod nödvändigt. Den traditionella fokuseringen på Jesusord och autenticitetskriterier modifieras, större utrymme ges åt narrativa traditioner där renhetsproblematiken ligger implicit, och även utomkanoniska traditioner beaktas. De huvudsakliga områden som undersöks är orenhetens viktigaste «fä-

der»: «spetälska» (hudåkommor), flytningar från könsorganen, och den döda människokroppen.

Jesus visar sig ha handlat på sätt som lätt kan uppfattas som likgiltighet inför dessa typer av orenhet. Hans beteende visar sig på flera punkter kollidera med samtida tolkningar av renhetsregler och dominerande expansionistiska ideal. Tre förklaringsmodeller prövas i ett försök att tolka Jesu handlingar inom ramen för judisk kontext och kultur under det Andra Templets tid. Jesu attityd ses som del av en etisk linje i judendomen. Den uppfattas som ett gensvar på ett regionalt, galileiskt dilemma. Den betraktas i ett maktperspektiv som ett uttryck för Jesu eskatologiska kamp mot demonisk ondska.

Resultatet blir att Jesus kan förstås inom ramen för det samtida renhetsparadigmet, samtidigt som han tänjde det till bristningsgränsen, åtminstone i somligas ögon. En sådan rekonstruktion gör den efterföljande utvecklingen begriplig, där olika kristna strömningar stundtals drog motsatta slutsatser. Renhetslagarnas funktion och effekt förändras emellertid med tiden. Trots att de är irrelevanta för de flesta moderna människor så kan de som idag ser Jesu beteende som på något sätt vägledande finna samtida analogier.



<i>Redaktör:</i>	Werner G. Jeanrond, Lund.
<i>Redaktionens arbetsutskott:</i>	Redaktören samt Birger Olsson, Lund, Eva Hamberg, Lund och Ola Sigurdson, Göteborg (särskilt ansvarig för recensensavdelning) — tel. 031-20 16 16 eller 070-639 16 16, e-mail <ola.sigurdson@teol.lu.se>.
<i>Ansvarig utgivare:</i>	Göran Bexell, Lund.
<i>Red. förutom ovan nämnda:</i>	Edgar Almén, Linköping, Göran Eidevall, Göteborg/Lund, Ann-Louise Eriksson, Carl-Reinhold Bråkenhielm och Göran Möller, Uppsala, Tage Kurtén och Hans-Olof Kvist, Åbo.
<i>Redaktionssekreterare:</i>	Hannelore Stein, Lund, tel. 046-222 90 30, e-mail <Hannelore.Stein@teol.lu.se>
<i>Redaktionens adress:</i>	Teologiska institutionen, Allhelgona Kyrkogata 8, S - 223 62 LUND, fax 046-222 44 26 INT +46 46 222 44 26.
<i>Prenumerationsärenden:</i>	Red.sekr. Hannelore Stein, Lund.
<i>Prenumerationspris för 2001:</i>	kr. 200:- (kr. 120:- för studerande), insättes på STK:s postgiro 2 54 27-6.

Lösnummer av senaste häftet försäljs genom bokhandeln Arken, Kyrkog. 4, 222 22 Lund, 046-333 888.

Tidskriften utgives med bidrag från Vetenskapsrådet och Lindauers fond.