

# Folkreligion och kyrkobyggnad

AV JØRGEN STRAARUP

Traditionell kyrkobyggnadsideologi ser en nyuppförd kyrkoanläggning som uttryck för åtminstone två saker. För det första som ett uttryck för att den universella kyrkan är aktiv mitt i den samhällliga utvecklingen, så att kyrkan lägger ut anläggningar, dit den samhällliga utvecklingen har lokaliserat människorna. Om det finns människor, skall det också finnas en utpost för Kristi universella kyrka. På litet lägre generaliseringsnivå kan man uppleva, att kyrkoanläggningen av centrala kyrko- eller samfundsorgan upplevs som uttryck för att man har täckt ett visst geografiskt område, att man från centralt håll "lagt ut" en anläggning till exempelvis den nya förorten utanför storstaden. När kyrkoanläggningen är ett uttryck för sådana förhållanden, blir det en fråga om central planering, om det ska byggas kyrkoanläggningar, och den avgörande faktorn överordnade kyrkliga myndigheters eller strukturers agerande.

För det andra kan en kyrkoanläggning ses som ett uttryck för något hos människorna som bor i det område kyrkoanläggningen berör. Kyrkoanläggningen är ett uttryck för att församlingen, dvs. de kristna som bor i området, har känt ett behov av en kyrka att fira gudstjänst i och ev. också lokaler för andra former av verksamhet, dvs. förverkligande av det att vara församling. Med ett sådant synsätt betonas den lokala församlingens autonomi och beslutanderätt i frågor som berör dem själva, bl.a. kardinalfrågan, om de ska försöka få till stånd en kyrka och hur den i givet fall ska se ut.

Med denna distinktion mellan å ena sidan

kyrkoanläggningen som ett resultat av central planering och å andra sidan kyrkoanläggningen som uttryck för en församlings gemensamma önskemål har antyttts en motsättning; dock ej nödvändigtvis mellan olika synsätt och traditioner, eftersom förmodligen båda synsätten finns representerade hos alla typer av kyrkoarbetare. I det följande ska vi försöka att behandla kyrkoanläggningens förhållande till folkreligiositeten, varvid vi så småningom kommer tillbaka till den skisserade motsättningen.

## Bakgrund

Om man håller sig till förortsområdena, har det inom projektet "Förortskyrkan: Ideologi — Utformning — Användning" tagits fram siffror för nybyggnationer och för större restaureringar, vilka medfört större ändringar i anläggningens karaktär. Som definition av "förort" har följande bestämning använts: En förort är ett bostadsområde i, i utkanten av eller utanför tätort större än 20.000 invånare. För perioden 1967—77 samt första kvartalet 1978 existerar ett detaljerat material, medan det för tiden före 1967 endast finns mera sporadiska uppgifter.

För perioden 1967—1978 gäller, att församlingar m.fl. i Svenska kyrkan — om man räknar i priser efter byggnadsprisindex för första kvartalet 1978 — har använt inte mindre än ca 740 miljoner kronor för de ovan anförda typerna av kyrkoanläggningar, nyuppföranden och genomgripande restau-

reningar. Den inventering som har gjorts inom projektet har resulterat i 190 anläggningar under samma period med en genomsnittlig kostnad per anläggning på ca 4 milj. kronor (se Straarup, 1979).

Det är ett allmänt kännetecken vid uppförandet av nya kyrkoanläggningar, att beslutsprocessen tenderar att fjärma sig från den plats, där anläggningen ska ligga. Utvecklingen av kyrkliga samfälligheter har bl.a. fört med sig, att beslutet om kyrkobyggnation fattas i ett organ, där den lokala församlingen visserligen oftast är representerad men på intet sätt kan dominera beslutsprocessen.

Vem som bör avgöra, om och hur det ska byggas kyrkor, låter sig inte besvaras utan en övergripande ideologisk principdiskussion om vem som har ansvaret för vad i kyrkan.

Den inledningsvis skisserade motsättningen mellan å ena sidan ett managementorienterat och å andra sidan ett autonomiorienterat synsätt låter sig även applicera på frågan om beslutanderätt i byggnadsfrågor. Om det primärt är så, att kyrkoanläggningen ses som den institutionaliserade kyrkans utpost och operationsbas i det nya missionsfältet — förorten — blir det naturligt att låta den kyrkliga institutionen ansvara för beslut och genomförande av beslut. Om kyrkoanläggningen däremot huvudsakligen ses som den levande församlingens mötesplats och gudstjänstlokal, blir det naturligt att låta just denna församling utöva ett avgörande inflytande på hur anläggningen skall komma att utformas.

Att territorieförsamlingen till sin karaktär i mycket liten utsträckning är en homogen och sammanhållen grupp torde höra till religionssociologins mera säkra forskningsresultat. Föreställningen om territorieförsamlingen som en enhet av alla församlingsbor är primärt av ideologisk karaktär, och om territorieförsamlingen de facto beskrivs som en social enhet av alla församlingsmedlemmar, rör det sig antingen om undantaget som bekräftar regeln eller om ett fromt önskemål att församlingen måtte se så ut.

Justus Freytag (1959, 1960) har uppställt en typologi för studiet av församlingen. I

denna typologi är deltagandet i församlingens aktiviteter indelningsgrund. Freytag skriver:

Eine eingehendere Betrachtung des Aufbaus der Kirchengemeinde führt zur Vermutung, dass die *eine* Kirchengemeinde drei voneinander abgegrenzte „Gemeinden“ mit einem spezifischen Zusammenhalt umschliesst: Die Gottesdienstgemeinde, die Vereinigungsgemeinde und die Verbandsgemeinde. (1960, 10)

Freytag menar alltså, att ordet "församling" är en övergripande beteckning för tre avgränsade "församlingar" med var sitt bestämda innehåll: en gudstjänstförsamling, en "föreningsförsamling" och en som man kanske kunde kalla "värdegemenskapsförsamling". Den sista beteckningen kan möjligen belysas genom indragande av Freytags tidigare skrift, där han talar om en församling, som stöder kyrkliga målsättningar (1959, 89).

Freytags 3 församlingar kan tänkas in i en modell, där varje församling får utgöra en cirkel kring ett gemensamt centrum. Ju större radie, desto längre bort från den gemensamma församlingens innersta befinner sig "del"-församlingen. Och eftersom det ligger i den kyrkliga traditionen, att gudstjänsten är den kristna församlingens innersta kärna, kan man placera gudstjänsten som centrum för dessa koncentriska cirklar, var och en utgörande en "del"-församling. Med det givna centret blir förstås den gudstjänstfirande församlingsdelen den innersta cirkeln med minst radie. Enligt Freytags uppställning utgör den församlingsdel som är med i kyrkliga föreningar nästa cirkel med litet större radie, vilket innebär att denna församlingsdel har något större avstånd till gudstjänsten. Enligt Freytag blir den församlingsdel som delar kyrkliga värderingar den yttersta cirkeln med störst radie, vilket betyder att denna församlingsdel har störst avstånd till den uppställda mittpunkten, gudstjänsten.

Typologins nytta ligger huvudsakligen i dess generalitet, i dess förmåga att fungera som katalysator för nya infallsvinklar i den empiriska undersökningen, och som sådan

kommer den att användas i det fortsatta arbetet inom projektet "Förortskyrkan". Vilka nya infallsvinklar kan då Freytags typologi över olika "del"-församlingar ge? Huvudsakligen två. För det första förmedlar typologin en insikt om att tillhörighet till en territorialförsamling inom t.ex. Svenska kyrkan inte behöver hänga ihop med kyrkibesök. Korrelationen mellan kyrkotillhörighet och kyrkibesök kan variera ända från direkt samband till nollsamband. För det andra visar typologin på ett par möjliga "del"-församlingar inom hela territorialförsamlingen, nämligen en kärna, den gudstjänstfirande församlingen, och en periferi med ett par undergrupper, föreningsförsamling och "värdegemenskaps"-församling.

Hur förhåller sig dessa gruppers numerär till varandra? En sådan fråga låter sig inte besvaras annat än genom empirisk undersökning av konkreta församlingar, och det ger sig själv, att en undersökning representativ för alla Svenska kyrkans församlingar skulle bli ett ganska stort företag. Vissa antydningar går det emellertid att ta reda på. Den förnämliga kyrkostatistik som förs av Svenska kyrkans församlingar kan om inte annat så dock antydningssvis ge en bild av hur stor del av församlingen som går i kyrkan. Utifrån kyrkostatistiken kan man få fram en bild av gudstjänstförsamlingens storlek men även av de mera perifera gruppernas numerär. Kyrkibesöksfrekvensen per vecka i procent av invånarna, som för 1977 var 4,8, ger vid handen att den största delen av församlingen inte deltar i gudstjänsten. Ändå är de fortfarande medlemmar av Svenska kyrkan och använder i mycket hög utsträckning Svenska kyrkans ceremonier som t.ex. dop, konfirmation och vigsel, vilket kyrkostatistiken också upplyser om.

Dessa församlingssociologiska insikter pekar på den tidigare förda diskussionen om vem som skall besluta, om och i givet fall hur en kyrkoanläggning skall byggas. Om man har kommit fram till att församlingen själv skall avgöra detta, vem i församlingen blir det då som får det mest avgörande inflytandet? Gudstjänstfirande församling, föreningsförsamling och värdegemenskaps-

församling har samma kyrkokommunala skatt och får bidra till ett kyrkobygge i lika hög utsträckning, men har de tre del-församlingarna lika stort inflytande?

Ytterligare accent får Freytags typologi, om man tar upp de forskningar som utförts kring "folkreligion", dvs. en religion med särskild karaktär och skild från den "officiella" kyrkotron.

## Folkreligion

Den således skisserade situationen verkar vara gemensam för kyrkorna i Danmark, Norge och Sverige. I alla tre länderna finns det en statskyrka, och i alla tre finns det en tendens att gudstjänstbesöket ligger lågt.

I Danmark föranledde detta i slutet av 1950-talet undersökningar initierade från Institutet for Dansk kirkehistorie för att komma fram till varför folk bokstavigt talat "ikke var til at drive ud af folkekirken" (Koch 1960, 395). Från institutet kom man ganska snart i kontakt med Jakob Rod, som redan hade börjat på en kvalitativ analys av den folkreligion som han själv stött på i sitt arbete som präst på landet. Rods analys utgör än så länge det väsentligaste bidraget till studiet av folkreligionen på danskt område (Rod 1961, 1964).

Svensk folkreligiositet har främst beskrivits av Berndt Gustafsson. I en tidig artikel till *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* (1962) försöker han att utarbeta en religionshistorisk och delvis religionssociologisk begreppsram för studiet av folkreligionen, bland annat med hänvisning till Rods arbete. Denna tidiga artikel följdes, sedan Religionssociologiska Institutet i Stockholm bildats, av en rad forskningsrapporter, främst om den företeelse som på svenska har fått beteckningen "förrättningsreligiositet", se sammanfattningar Gustafsson (1969, 1973b och 1974).

Studiet av den norska folkreligionen började senare än för Danmarks och Sveriges vidkommande. Otto Hauglin (1970) har undersökt religiösa föreställningar och församlingsstrukturer i en "drabantstad" utanför en av Norges större städer och fått fram be-

lägg för en folklig religiositet utan alltför stor överensstämmelse med kyrkans lära. Hauglins bok väckte ganska omfattande debatt, vilket delvis avspeglas i artikelsamlingen *Det religiøse Norge från 1977*, där det bl.a. återges uppsatser med anspelningar på folkreligion från ett par andra religions-sociologer.

Sammanfattningsvis kan man om de nordiska arbetena säga, att det saknas övergripande teorier för behandlingen av de fenomen som klassats som folkreligion liksom det saknas upplysningar med större grad av representativitet. Det hittills publicerade är spridda upplysningar utan inneboende sammanhang. Att beskriva och teoretiskt inringa folkreligionen är en av de viktigaste uppgifterna inom projektet "Förortskyrkan".

Rod (1961) ger en ingående beskrivning av den folkreligion som han mött i sitt arbete som präst på landet. Gud, dygd och odödlighet; dessa tre termer som träffande har använts som karakteristik för upplysningstidens kristendom (se även Salomonsen 1966) anger enligt Rod de tre huvudtemata som präglar folkreligionen, även om varken gudsbild eller moralbegrepp är identiska med upplysningstidens kristendom. Däremot är odödlighetstanken och föreställningar i förbindelse härmed på ett påtagligt sätt sammanfallande.

*Gud* var första ledet av den övergripande beskrivningen. Enligt Rod kännetecknas gudsbilden av en naiv monism (Rod 1961, 23) i motsättning till kyrkolärans mera dynamiska dualism. Medan kyrkan förfäktar en dualistisk världsuppfattning, där kampen står mellan det goda och det onda, representerat av Gud och Satan, har folkreligionen gjort även det onda till en del av Guds väsen. Gud har blivit upphov både till det goda och till det onda. Det onda som sker måste man lugnt och sansat finna sig i, eftersom det är en del av Guds vilja. Gud är *ödet*, enligt vilket allt är förutbestämt,, "det som ska ske, det sker".

Berndt Gustafssons arbeten om folkreligiositet motsäger i viss mån Rods upplysningar och tankar på denna punkt. Gustafsson anser att "folkreligionen i mycket delar

den dramatiska världsbild, med kamp mellan gott och ont, som finnes i den kyrkliga traditionen" (1974, 157). Som korrektur till Rod måste man väl också invända, att hans framställning av kyrkoläran visserligen är korrekt, men att en empirisk undersökning av t.ex. innehållet i ett representativt urval av predikningar från danska (och svenska) högmässor skulle visa, att tanken om Gud som ödet inte är främmande för åtskilliga danska och svenska präster.

*Dygd* var det andra huvudordet i Rods beskrivning av folkreligionen. För honom innebär det, att de absoluta krav som ställs på människor utifrån det kristna budskapet, inte har fått plats i folkreligiositeten. Det har däremot den uppfattning som säger, att man ska göra så gott man kan. Folkreligionens ödesgud ställer inga omänskliga krav på människorna. Om de gör så gott de kan, kan han ha överseende med att de inte alltid lyckas med detta.

Det sätt, på vilket Rod beskriver dansk folkreligions dygdförståelse, leder inte tanken till asketism. Snarare till tanken om att allting är bäst i lagom portioner. Faktiskt är för mycket dygd också aningen besvärande. Rod skriver:

Dyd er nemlig nok en god ting. Men man kan få for meget af det gode. Og når dyd drives til yderligheder, er hykleriet en så nærliggende mulighed, at man næsten på forhånd må anse det for givet, at særlig dydige mennesker må være hylklere. (1961, 54)

*Tron på odödligheten* är enligt Rod en av dansk folkreligiositets mest populära föreställningar. När man dör, begravs man visserligen, men själen återförenas med avlidna släktingar och vänner, med dem som man saknar allra mest.

Rod fastslår, att tanken om själens odödlighet inte är kristen. Den kristna tron på de dödas uppståndelse har inget med tanken om själens odödlighet att göra. Det är slående, att både Rod och Berndt Gustafsson reagerar hårt mot odödlighetstron. Rod skriver: "Med andre ord: den folkereligiøse himmellængsel er ikke andet end en religiøst maskeret og derfor temmelig raffineret

form for egoisme" (1961, 61). Och Gustafsson, behandlande folkreligion som ett tänkande i antinomier som gott—ont, rent—orent, skriver att Gud inte är "... höjd över allt detta. Han är en vakande rättvisa, som låter det goda segra till sist. Det gäller även döda, ur vilken folkreligionen frampressar ett lyckligt himmelskt slut" (1974, 157).

Nu som tidigare skulle man mot de båda författarna kunna påpeka, att deras uppfattning av kyrkoläran visserligen är korrekt, men att en undersökning av innehållet i predikningar och griftetal skulle kunna visa, att tanken på själens odödlighet på intet sätt är främmande för danska och svenska präster.

Vi har redan i viss mån varit inne på material från Berndt Gustafssons undersökningar. Han har gett bidrag till studiet av folkreligionen, som inte direkt låter sig inpassas i Rods schema Gud, dygd och odödlighet. Som central företeelse för folkreligionen sätter Gustafsson upplevelsen av *helighet*. Denna upplevelses uttryck låter sig iakttagas vid förrättningar och gudstjänster, både i kyrkorum och annorstädes. Nära denna känsla och upplevelse ligger högtidligheten (se även Rod 1961, 82—87). I kyrkans högtidlighet försjuncker man i sitt eget inre, sitter orörlig. Vad det är som är heligt och som man uppnår kontakt med i högtidligheten är däremot mindre klart. Det kan vara Gud, men även det samfällda kollektivet eller familje- och blodsbanden kan förefalla vara det egentliga objektet för dyrkan.

Den teoretiska behandlingen av den skandinaviska folkreligionen har inte drivits i någon särskild grad. Rod och Gustafsson har visserligen gett uppslag till möjliga teoretiska anknytningspunkter, när de funnit anledning till det, men dessa anknytningspunkter låter sig inte utan vidare samordnas i ett gemensamt perspektiv.

I brist på religionssociologisk referensram har man sökt sig till religionshistorien, där det i viss mån erbjudits en möjlig teoretisk bakgrund. Mensching (1964) förklarar förhållandet mellan folkreligiositet och statskyrka utifrån en modell, enligt vilken en ursprunglig stamreligion ersatts av en universell religion. Stamreligionen, "the folk

religion", har enligt Mensching det speciella kännetecknet, att den bärs av hela folket, hela stammen. Religionen är en gemensam angelägenhet, som har direkt anknytning till det gemensamma livet och regleringen av detta. "The universal religion" har därmed helt andra kännetecken. Det väsentligaste är, att individen har lösts från gemenskapen. Förbindelsen med Gud har blivit en individuell angelägenhet. Mensching skriver:

The decisively new feature in the structure of universal religion is that in this religion it is no longer the collectivity, as in folk religion, but the *individual* who is the subject of religion. (1964, 258)

Vad vi hittills har kallat folkreligion skulle kunna kallas rester av "a folk religion" som aldrig övervunnits av den universella religionen, utan lever kvar sida vid sida med denna, utnyttjande dess kulturer och institutioner utan att vara integrerad i dem. En sådan teori innebär, att folkreligionen är en slags subkulturell och subreligiös kvarleva, som gradvis tänks försvinna och ingå i den universella, officiella religionen.

En liknande tankegång möter vi i E. Wilbur Bock's uppsats (1966) om religiösa fester och folkets fester. Bock gör gällande att den folkliga uppfattningen av t.ex. jul-, faste-, påsk- och andra fester skiljer sig från den officiella religiösa tolkningen av festernas bakgrund och innehåll. Bock anför som exempel på detta USA's Armistice Day, där det visat sig svårt att hitta religiösa motiveeringar. Från Sverige kan anföras ett par ljusseder, som i nyare tid trängt in på den svenska arenan, ljusen på gravarna vid Alla Helgons Dag och Lucia-firandet den 13 december. Det vållar svårigheter att förklara dessa folkliga bruk enbart med hjälp av en teori om det folkreligiösa som en gradvis försvinnande kvarleva av en stamreligion med hedniskt ursprung. Det är svårt att förklara, hur det kommer sig att denna företeelse fortfarande kan sätta så livskraftiga skott som ljusen på Alla Helgons Dag och Lucia-firandet får anses vara.

En annan möjlighet till teoretisk anknytning erbjuder den danske religionshistori-

kern J. P. Jacobsen (1914—20). I förordet till 1:a bandet, som fungerar som programförklaring för hela verket, säger Jacobsen:

Formålet med nærværende Bog er at undersøge Forholdet mellem de levende og de døde i det før-christelige romerske Samfund ... Først herved nås en menneskelig Forståelse af de menneskelige Livsytringer, religiøse og sociale, hvorigennem de nyeuropæiske Folks dybeste Forestillinger og Anelser om Menneskets Kår her og hisset åbenbarer sig. (1914, 11)

Med detta program och med gravskrifter som material beskriver Jacobsen, hur gravarna har varit den centrala kultplatsen redan före kristendomens frammarsch, och hur sedan kyrkan anpassade sig till detta genom att rent bokstavligt sammanföra gravens kultplats med kristendomens kultplats, altaret, nämligen placera heliga personers gravar under altaret. När döds-kulten på detta sätt får utgöra den folkliga religiositetens centrum, uppnår man en syntetisk framställning, som eventuellt kan komma att fungera som övergripande begreppsram för studiet av den skandinaviska folkreligionen. Om ett sådant förfarande är möjligt, kan inte avgöras på nuvarande stadium, eftersom folkreligionen rymmer fenomen som inte utan vidare kan inordnas under detta gemensamma perspektiv. Förhoppningsvis kan resultat från forskningsprojektet "Förortskyrkan", efterhand som de insamlas, bearbetas och publiceras, medverka till ökad klarhet på denna punkt.

Att studiet av fenomenet folkreligion i viss omfattning hämtar inspiration från religionshistorien, har framgått om inte annat så av referenserna. I teorierna om folkreligionen som en kvarleva från ett tidigare stadium får fenomenet också naturligt anknytning till landsbygden, eftersom kontinuiteten med tidigare tiders seder och bruk är tydligast där.

En annan typ av folklig religion, som primärt studerats i samband med undersökningar av industristäderna, är vad som kallas privatreligionen. Det är långt ifrån klargjort att det faktiskt rör sig om en från "den äkta" folkreligionen kvalitativt skild före-

teelse, men än så länge kan det vara nyttigt att fasthålla beteckningen i analytiskt syfte.

## Privatreligion

Den analytiska utgångspunkten för talet om privatreligion är inte religionshistorien eller historien utan sociologins beskrivning av de moderna industrisamhällena. Karakteristiskt för dessa är, att samhället har uppdelats i en rad olika intresseområden, var för sig med hög grad av oberoende inom det egna intresseområdet, fast med ringa eller obefintligt inflytande på de övriga. Ett av dessa intresseområden är religionen. De religiösa institutionerna har uppnått en hög grad av självständighet inom det egna området men har i gengäld förlorat inflytande utanför den religiösa institutionen, kyrkans område. Detta är vad Arnold Gehlen (1957) kallar institutionell segmentering och Talcott Parsons för institutionell differentiering.

Konsekvenserna för religionen har särskilt behandlats av Peter L. Berger och Thomas Luckmann i en rad arbeten, se G. Gustafsson (1971). Generellt låter det sig sägas, att religionen har hänvisats till den privata sfären, till familjen, därför att den förskjutits från den offentliga sfären.

Vilka kännetecken får då religionen i denna situation? Berger och Luckmann (1966, 80) framhäver särskilt tre saker: För det första att religionen blir ett fritidsfenomen. I det institutionellt segmenterade samhället kan individen inte tillåta sig att låta (privata) religiösa värderingar genomtränga verksamheten "på jobbet", eftersom "jobbet" egna inneboende värderingar och normer har absolut företräde där. Om man vill ha religiösa värderingar, får man odla dem på fritiden. För det andra att religionen blir frivillig. Individen är inte tvingad att hålla sig med en religiös uppfattning, än mindre att vara medlem i något organiserat samfund. För det tredje att religionen hör hemma i samhällets konsumtionssektor. Religionen tenderar att bli en vara som man konsumerar på samma sätt som man kon-

sumerar andra varor, som t.ex. kultur, sport och underhållning. Och det råder i kapitalistiska samhällen alltid konkurrens om presumtiva kunder till olika varor, som t.ex. religion. Varje producent av religiösa produkter — t.ex. religiösa samfund — tenderar att försöka kapa åt sig så stora marknadsandelar som möjligt.

Denna konkurrens motsvaras av en viss hållning hos konsumenten, nämligen selektivitet. Om ”jag” ska konsumera en vara, vill ”jag” själv bestämma, hur den ska se ut. Och därmed är vi framme i privatreligionen, dvs. den privata religiositeten, sammansatt av varje enskild konsument efter vederbörandes egna önskemål och konsumtionspreferenser, se Straarup (1977, 5—18).

Någon systematisk materialinsamling för att belysa denna typ av folklig religiositet i Skandinavien har enligt författarens känedom ej ägt rum. Å andra sidan låter sig vissa drag i gjorda undersökningar tolkas utifrån en sådan teoretisk ram. Som exempel kan anföras Pål Repstads inledning till Otto Hauglins artikel *Konklusioner fra Nærby i ”Det religiøse Norge”*:

Det som kom til å spille en større rolle i den kirkelige debatt etter utgivelsen, var imidlertid Hauglins kartlegging av folkereligiositeten, dette at flertallet av de som ikke gikk regelmessig på møter og gudstjenester, på ingen måte var religionsfiendtlige eller religionsløse. De hade en privat religion med varierende innslag av ”offisielt godkjent” kristen tro, og de la sin egen tolkning av religionen inn i de kontaktpunkter som de opprettholdt med kirken, ved dåp, bryllup og begravelse. (1977, 105)

Vi möter här just den selektiva aspekten av den folkliga religiositeten, som ovan fått benämningen privatreligion; detta att man var för sig sammansätter sin privata religion — ibland kanske med kyrkoläran överensstämmande — ibland inte.

## Den folkliga religiositeten och kyrkobyggnaden

Kyrkobyggnaden och den plats där den ligger har för folklig religiositet en alldeles speciell betydelse. Det är en ”helig” plats, där inte vad som helst kan accepteras. Vid inträdet på kyrkogården kommer man i kontakt med den eller dem som vakar över platsens helgd. Som J. P. Jacobsen anför, är det faktum att kristendomen tidigt började uppföra sina kyrkor på gamla kultplatser — stora mäns och kvinnors gravar — bevis för att företrädarna för den nya tron såg den betydelse, som denna kult hade, samt att man endast genom att på något sätt gå in i en dialog med den kunde övervinna den.

Rod (se även Salomonsen 1966, 67) anför ett exempel på hur denna respekt inför kyrkobyggnaden kommer till uttryck. Han tar sin utgångspunkt i en årligen återkommande händelse i församlingens liv, besiktningen av kyrkan.

Ved denne lejlighed går man kirkebygningen efter i sømmene for at se, om der er skader, der skal udbedres, eller ting, der skal fornyes. Man går grundigt til værks, kigger efter i kroge og skuffer, under løbere og alterdug og anlægger i det hele taget for lejligheden et rent håndværksmæssigt og økonomisk syn på tingene. (1961, 77)

Rod beskriver hur präster, prostar och andra kyrkvana bland kyrkorådsledamöterna befinner sig på hemmaplan, medan andra kyrkorådsledamöter håller sig i bakgrunden, enligt Rods uppfattning därför, att man inte bör rota i en kyrka på detta vis. ”Högtiden” hänger dock vid huset, även om det är besiktning på gång. Och Rod skriver vidare:

Under alle omstændigheder overlader de helst den del af undersøgelsen, som foregår indenfor altersranken, til de gejstlige deltagere. (1961, 77)

Rods iakttagelser kan kompletteras med material av något nyare datum. Nyårsafton 1977 upptäckte församlingen vid nyårsbönen i en uppländsk landsbygdskyrka, att det hade varit inbrott i kyrkan mellan jul

och nyår. De som gjort inbrottet hade tagit sig in i sakristian genom att bearbeta dörren, vilken hade skadats. Vidare hade de försökt bryta upp kistan, där församlingens kyrksilver förvarades, men hade misslyckats med detta. Resultatet av inbrottet var en del skadegörelse, några försvunna mässingsljusstakar och några försvunna inventarier i sakristian. Efter gudstjänsten samlades hela församlingen i den trånga sakristian för att besiktiga skadornas omfattning. Två saker präglade samtalet där: Hur kunde någon över huvud taget göra något sådant i en kyrka? Vad var det för sorts människor som inte ens kunde lämna en kyrka ifred? Och: Nu gällde det att så snabbt som möjligt återställa kyrkan, så att det inte framstod några synliga spår av skadegörelsen.

De folkreligiösa dragen i denna händelse kommer fram på tre sätt: Som en oförmåga att förstå att kyrkans egendom och inventarier kan betraktas som profana värdeföremål: "Vem kan ha glädje av stulet kyrkogods?" Som en oförmåga att förstå att någon människa med våld kan tilltvinga sig tillträde till kyrkans heliga rum och förstöra dörrar och väggar i jakten på värdeföremål: Kyrkan är dock Guds hus, och vem är det som vågar bryta sig in hos Gud? Slutligen känns skadegörelsen som något slags sår, som så snabbt som möjligt måste helas för att församlingens möte med "det heliga" återigen kan äga rum inom de invanda ramarna.

De ovan anförda exemplen ger alla på något sätt intryck av att kyrkobyggnaden kan vara farlig. Man får inte rota för mycket i den, om man inte har särskilda förutsättningar som t.ex. vinning; och om det händer något med kyrkan, är det ens skyldighet att se till att status quo snarast möjligt återupprättas.

Emellertid finns det i materialet även tecken på att kyrkobyggnaden är ett vilorum, en plats av trygghet, dit man kan komma om man har problem som man inte själv kan hantera. Tryggheten i kyrkan kommer särskilt tydligt fram i det böne- och diktmaterial, som Berndt Gustafsson insamlade i början av 1970-talet (1971a och b, 1973a). Kyrkan är ett hägn och ett fäste

mitt i en överskådlig vardag. Det att vara i kyrkan är enligt Gustafsson en form av regression, av återvändande, dels individuellt till barndomens trygga värld med vissa bestämda "trygga" minnen och händelser, dels en kollektiv regression, där man söker sig tillbaka till det hav, varur man kommit, det stora gemensamma, den stora modern, för vilken kyrkobyggnaden får stå som symbol (Gustafsson 1973b, 3 och 1974, 156). Se f.ö. Danell (1964, 50 f.), där samma tanke kommer fram.

I böne- och diktmaterial finns dessutom exempel på hur kyrkogården runt kyrkan är helig mark. Att kyrkobyggnaden själv är helig, är oproblematiskt, därför att i den förhandlas heliga ting. Men kyrkogårdens helighet orsakas av den ackumulerade helighet som i tidernas lopp har samlats i den med alla begravingar. Därför, ju äldre kyrkan och kyrkogården är, desto större är den välsignelse som utgår ifrån den. Och eftersom själen är odödlig, är det inget skrämmande med tanken att man själv — när man dör — stoppas ner i kyrkogårdens jord, ty själen flyger ju vidare till förfäderna.

Klockorna utgör en särskild trygghetsfaktor. Med deras ljud sprids heligheten över omnejden och kallar dem som hör klockorna till deltagande i den religiösa gemenskapen. Så har klockorna gjort genom sekler och har därigenom ackumulerat en helighet, som nutidens människor njuter utav.

Med detta är vi inne på en tredje punkt, där kyrkobyggnaden och dess klockor får betydelse. I och med att kyrkan har stått där "på backen uti sin vita skrud" över ett mycket långt spann av år, och klockorna har klämtat för "mina" förfäder på samma sätt som de nu klämtar för "mig", blir kyrkan ett slags symbol och en garant för den folkliga enheten och tidernas kontinuitet. Kyrkan blir ett spann över alla tider, alla motsättningar och alla svårigheter. En uppmaning till enhet inom folket.

J. A. Eklunds magnifika psalm "Fädernas kyrka i Sveriges land" utgör ett exempel på att Svenska kyrkan inte har avböjt att spela rollen som enhetssymbol (Sv. ps. 169). Fädernas kyrka famnar vida från



strand till strand (v. 1); i hennes famn fick allt sin vining: Brudgummens löfte till bruden, hemmet, kämparnas färd, fanan och konungaskruden (v. 2); "Gud bringe friden till Sveriges själ, Gud bjude frid över jorden" (v. 9).

Tankarna om kyrkan som symbol för Sveriges enhet vertikalt, dvs. förenande alla befolkningsgrupper nu, och horisontalt, dvs. etablerande kontakten med förfäderna, leder tankarna till Émile Durkheim, som utifrån undersökningar av central-australiska stammars religiositet kom fram till en teori om religionen som ett heligförklarande av dem själva (Gustafsson 1974, 158, och Durkheim 1912/1965).

Om vi ska sammanfatta det hittills anförda om folklig religiositet och kyrkobyggnad, blir det nödvändigt att ta upp åtminstone tre saker: För *det första* att en kyrka för folkreligionen är en helig plats. Detta betyder att man inte får göra hur som helst med den, eftersom den på sätt och vis är farlig. Men det betyder också att en kyrka inte får "se ut hur som helst", om man finner det önskvärt att försöka överföra en del av de föreställningar, som ligger till grund för respekten för och vördandet av äldre kyrkor, på nyuppförda kyrkoanläggningar.

För *det andra* att en kyrka är en plats av trygghet, trots sin litet farliga karaktär. Om man håller sig till det beteende, om vilket man vet att det är antagbart och säkert, kan man känna sig trygg i en kyrka; ja, mycket tryggare än utanför kyrkporten. Om det är ens intention att försöka överföra dessa föreställningar på nya kyrkor, blir det återigen viktigt, att formspråket i de nya anläggningarna inte avviker på ett radikalt sätt från det utseende, som äldre kyrkor har.

För *det tredje* att kyrkan för många står som en symbol på den enhet, man föreställer sig att Sverige utgör, nu och i alla tider. Stenbyggnaden på backen är på grund av sin konstans ett uttryck för det som består i alla tider. En konsekvens av detta måste bli, att tanken om vandringskyrkor inte direkt kan förmedlas till folkreligionen. Ty en vandringskyrka ger inte förbindelsen bakåt. Den finns på en plats, så länge det finns folk där, och inte längre. Motsatt

stenkyrkan som finns där alltid, även om det inte finns människor kvar som kan hålla gudstjänst där.

## Konsekvenser

Denna artikel inleddes med material från praktiskt kyrkobygge och ställde frågan: Vem i församlingarna ska bestämma, om och hur det ska byggas kyrkor? Vidare argumenterades för att det inte är utan betydelse, vilken av de två grupperna i församlingen — kärnan eller periferin — som får det avgörande inflytandet.

En ofta förekommande kommentar till nya kyrkor är: "men den ser ju inte ut som en kyrka!" (cf. Hauglin 1970, 15). Kommentrar av denna typ antyder ett främlingsskap mellan den, som uttalar orden och den faktiska anläggningen. Ett främlingsskap som bl.a. kan bero på att endast vissa delar av församlingen har fått vara med och avgöra om anläggningens utseende.

Det finns andra indicier på stigande främlingsskap mellan den folkliga religiositeten och de nya kyrkorna. Den fallande förrättningsciffran generellt kan i viss mån ha orsakats av detta främlingsskap. Vidare det faktum att åtskilliga småbarnsföräldrar, när de valt att låta döpa sina barn, använder sig av en av föräldrarnas "hem"-kyrka i stället för den moderna kyrkan i bostadsområdet, där de bor. Detta indicium på främlingsskap inför den nya kyrkoanläggningen accentueras ytterligare, när man ser att det finns fall, där småbarnsföräldrar "valt bort" den egna moderna kyrkan till förmån för — inte en av föräldrarnas hemkyrka — utan en gammal kyrka, med vilken ingen av föräldrarna har förbindelse utöver just dopet.

En kort konklusion på dessa överväganden kan vara, att om det är meningen att den religiositet som finner uttryck i vad som här kallats folkreligion, även i fortsättningen ska kunna rymmas inom Svenska kyrkan och även känna anledning att komma till hennes kyrkobyggnader, förefaller det viktigt, att de anläggningar, som ska vara fortsättningen på en lång kyrkobyggnadslinje, verkligen är *det*.

## Referenser

- Berger, P. L. & Luckmann, T., *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*. Harmondsworth, Middlesex, England: Penguin Books Ltd., 1966.
- Bock, E. W., *Symbols in Conflict: Official Versus Folk Religion*. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 1966, 5, 204—212
- Danell, S., *Kyrkoårets vardag*. Stockholm. Diakonistyrelsens Bokförlag, 1964.
- Durkheim, E., [The Elementary Forms of the Religious Life] (J. W. Swain, Trans.). New York: The Free Press, 1965. (Ursprungligen utgiven 1912.)
- Freytag, J., *Die Kirchengemeinde in soziologischer Sicht: Ziel und Weg empirischer Forschungen* (B. Steinbach, H. Thielicke, E. Thier & H.-D. Wendland (Hrsg.): *Studien zur evangelischen Sozialtheologie und Sozialethik*, Bd. 4. Hamburg: Furche-Verlag, 1959.
- Freytag, J., *Aufgaben und Methoden der empirischen Forschung von Kirchengemeinden*. I D. Goldschmidt, F. Greiner & H. Schelsky (Hrsg.) *Soziologie der Kirchengemeinde* (C. Jantke, L. Neundörfer & H. Schelsky (Hrsg.) *Soziologische Gegenwartsfragen*, Neue Folge, Heft 7. Stuttgart: Ferdinand Enke, 1960.
- Gehlen, A., *Die Seele im technischen Zeitalter*. Hamburg: 1957.
- Gustafsson, B., *Christentum und Volkstum*. I K. Galling (Hrsg.) *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, Sechster Band Sp. 1435—1438. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1962.
- Gustafsson, B., *Svenska folkets religion: Några ord till dess föraktare*. Falköping: Gummesson, 1969.
- Gustafsson, B. (red.), *Svenska folket sjunger om Gud*. Stencil, Religions sociologiska Institutet i Stockholm, 1971(a).
- Gustafsson, B. (red.), *Svenska folkets böner*. Stockholm: —, 1971(b).
- Gustafsson, B. (red.), *Gud i folkets hjärta*. Stockholm: Verbum, 1973(a).
- Gustafsson, B., *Folkreligion och personlighetsreligion*. Religions sociologiska Institutet i Stockholm, Forskningsrapport nr 104 (1973: 6), 1973(b).
- Gustafsson, B., *Svensk folkreligion och svensk kyrka*. *Svensk teologisk kvartalskrift*, 1974, 50, 154—161.
- Gustafsson, G., Berger och Luckmann — nya vägar i religions sociologin. *Svensk teologisk kvartalskrift*, 1971, 47, 155—165.
- Hauglin, O., *Rapport fra Nærby*. Oslo: Lutherstiftelsens forlag, 1970.
- Jacobsen, J. P., *Manes: De Døde og Menneskelivet I—III*. København og Kristiania: Gyldendal, 1914—20.
- Koch, H., *Folkereligion og kirke*. I H. Koch (red.) *Et kirkeskifte: Studier over brydninger i dansk kirke- og menighedsliv i det 19. århundrede*. København: G. E. C. Gad, 1960.
- Mensching, G., *Folk and Universal Religion*. I L. Schneider (ed. & trans.), *Religion, Culture and Society*, New York: John Wiley, 1964, 254—261.
- Det religiøse Norge: Religions sociologiske artiklar*. P. Repstad (red.). Oslo: Gyldendal norsk forlag A/S, 1977.
- Rod, J., *Folkereligion og kirke*. København: G. E. C. Gad, 1961.
- Rod, J., *Den religiøse baggrund for folkekirkens virke*. *Præsteforeningens blad*, 1964, 54, 825—830.
- Salomonsen, P., *Religions sociologi*. København: Munksgaard, 1966.
- Straarup, J., *Privatreligion — det sækulariserede industrisamfundets religionsform?* Uppsala: Teologiska institutionen, 1977. (Stencil)
- Straarup, J., *Svenska kyrkans byggnadsverksamhet i förortsområden 1967—1978: Arbetsrapport 4 från forskningsprojektet "Förortskyrkan: ideologi — utformning — användning"*. Uppsala: Teologiska institutionen, 1979. (Under publicering)

# Kyrkorummets teologi

AV MARTIN LÖNNEBO

## Teologi kan också huggas i sten

Kyrkobyggnadens form och funktion är teologi. Det är möjligt att den svenska teologins skönaste och mest inflytelserika och bestående verk är kyrkobyggnaderna med sin inredning, textil, silver och målarkonst och sin liturgiska form och funktion. De största (i dubbel mening) teologiska verken i Sverige skulle då inte stå i universitetsbiblioteket i Uppsala, Lund och Linköping, utan resa sig som tecken mot himlen i dessa städers mitt.

Min mening är att vi, i synen på vad som är teologi, har koncentrerat oss för snävt på skriftliga formuleringar, och därvid främst vid de akademiska och lärda. Den akademiska formen av intellektuell verbal reflexion är en självklarhet och en nödvändighet som bör ges ökade resurser, främst i form av frimodighet och kreativitet. Då kommer den ännu mer än hittills att se, att religionens språk är symbolernas och att människan i hela sitt sätt att vara är symbol och därför med nödvändighet symbolskapare.

I människolivets djup (individuellt och kollektivt) i de bildskapande skikten lever gudsupplevelser i ständig växling, dunkelt undflyende all exakt beskrivning, eftersom de endast är tecken för det Obeskrivbara. Allt efter människans situation manifesteras dessa upplevelser i språk, myter, riter, handlingar och attityder. De huggs i sten, målas på trä, trycks på papper eller blir på fotokemisk och elektroteknisk väg en bild i TV. De formar samhällen och människor.

## Gudstjänstbyggnaden är inte nödvändig men värdefull

Gudstjänstbyggnaden är en klassisk manifestation av en religion. Kyrkobyggnaden är därför ett av kyrkans kännetecken. Men byggnaden är inte konstitutiv för kristendomen, lika litet som andra teologiska arbeten i form av böcker. De är värdefulla, men inte nödvändiga.

Fornkyrkan skapade inte kyrkobyggnaden eller kyrkoarkitekturen. Den nyttjade befintliga rum, hemmen, tempel och synagogor, begravningsplatser och offentliga lokaler. Kristendomen är inte en kultreligion som fordrar ett tempel för kultens rätta utförande.

## Fem praktiska krav

Motiven för behovet av kyrkorum är dels praktiska, dels andliga.

Först och främst behövs ett rum för den kristna församlingen som skydd för regn, köld och hetta. Det första kravet på rummet är att det är en praktisk ram omkring den gudstjänstfirande församlingen. Detta är det avgörande. Och mot denna princip har det syndats mest.

Rummet ska vara en ödmjuk och lydig tjänare till evangeliet.

Evangeliet ställer indirekt fem praktiska krav på rummet:

1. *Det bör vara ett bönerum.* Kristus säger: "Mitt hus skall vara ett bönehus — — —"

(Luk. 19: 46). Detta är det enda bevarade Kristusord som direkt säger något om gudstjänstrummets funktion. Att vara en plats för bönen måste alltid vara en huvudfunktion i en kyrka. Men det är fördenskull inte lätt att dra de praktiska slutsatserna av detta. Den fria bönen trivs bäst i det mindre rummet med möjlighet att forma en cirkel. Den gemensamma bönen stärks av kroppslig närhet.

Meditationen som föregår bönen, och kontemplerationen, som i benådade ögonblick följer efter bönen, fordrar däremot ofta viss form av avskildhet och stillhet.

Det rektangulära rummet med altare i fonden och med det liturgiska dramat fokuserat till altaret, underlättar betraktelse och försjunkande. Här är det främst fråga om den enskilda människans möte med sin Gud.

Detta är ett dilemma för nutida kyrkoarkitektur. Det stora kosmiska, mysteriösa, har lika stor rätt i kyrkorummet som det enkla, nära, varma. Höga valv, ljusdunkel, stor skönhet, stämning, är inte något onödigt om det kan stå i den kristna meditationens tjänst. Men det är inte till gagn för den gemensamma bönen om prästen endast genom mikrofon kan göra sig hörd i ett alltför stort och ekofyllt rum.

2. *Det bör vara ett doprum.* Kristus befäller sin församling att döpa (Matt. 28: 19). Av många praktiska skäl bör dopet förläggas till kyrkorummet. Det bör därför arkitektoniskt utformas så att det är ett bra doprum. Dopkällan bör vara en central symbol i kyrkan eftersom dopet är den stora vigningen. Om nu dopkällan ska associera till Röda havet eller Jordanfloden, bör den inte vara för liten.

3. *Det bör vara ett instruktions-, samtals- och musikrum.* Kristus säger också: "Lärande dem att hålla allt vad jag har befallt eder" (Matt. 28: 20).

Kyrkorummet bör vara ett bra rum för undervisning. Det betyder inte att predikstolen behöver, liksom i det gamla reformerta rummet, vara den dominerande möbelen. Undervisningen hör ju också till dopfunt och altare och kan förmedlas i det and-

liga samtalets form.

Men Bibeln som symbol är tyvärr ofta för litet markerad. Rummet kan ha en sådan akustik att talröst är svår att uppfatta. Många behöver också klart kunna urskilja den talandes ansiktsuttryck. Detta styrker behovet av nära kontakt mellan den andlige instruktören och lyssnaren.

Kyrkorummet bör förmodligen för all framtid vara så anpassat att det lämpar sig för den s.k. envägskommunikationen (ett ofta orättvist ord, ett yttre talat budskap kan få ett tyst, tänkt och känt ansvar). Men det stora problemet för våra kyrkorum är, att de inte är särskilt lämpade för den myndiga församling som Nya Testamentet förutsätter.

I efterreformatorisk tid fick vi våra bänkkvarter som läste kyrkorummet. Det dominerande motivet var att skapa ett rum för undervisning. Det nödvändiga samtalet förlades till bikten, hemmet och husförhöret. Vi är nu i en andlig situation där det andliga samtalet är lika nödvändigt som under urkyrkans dagar. Men man kan inte samtala bra i det "frusna" kyrkorummet. Bänkarna, de som låser rummet, förefaller mig vara kyrkans största rumsproblem. Det magnifika rummet är helgat mer åt tystnaden och lyssnandet än samtalet, men alla tre behövs och berikar varandra.

Det andliga samtalet är centralt för kyrkan. Det är inte en modenyck. Samtalet kan äga rum på en väg, men stundom fordras det rum.

Jag nämner sång och musik sist. (Ett kyrkorum är ett musikrum.) Men det är inte någon nedvärdering. Det finns kulturer eller epoker där ordet mer tycks sjungas in än talas in. Då blir musikens krav tunga.

4. *Det bör vara en matsal.* Kristus säger: "Gör detta till min åminnelse" (Luk. 22: 19, 1 Kor. 11: 24, 25). Ett kyrkorum bör vara så utformat att det verkligen lämpar sig att vara en matsal där hoppet om Guds rikes fullbordan manifesteras.

Ett altare, som påminner om ett bord, kan därför gärna stå i församlingens centrum. Det är bra om rummet är så utformat, att man på ett naturligt sätt kan samlas om-

kring bordet. Det myndiga gudsfolket bör synligt få samlas omkring sin Herre. Med en viss förenkling kan man påstå att hela den katolska kyrkans liturgireform från Vaticanum II är bestämd av detta enda krav. Den tydligaste förändringen av kyrkorummet blir då altarets utformning och placering.

5. *Det bör vara ett hem.* Jag tror att detta allmänna krav bäst svarar mot den nytestamentliga församlingens önskan om rum. Den behövde ett hem att samlas i. De enskilda hemmen var ofta för små. De ville därför få ett eget hem, som för dem kunde vara en återspegling av det himmelska.

När Kristus ska lämna världen ber han i sin översteprästliga förbön särskilt för framtidens församling: "Jag beder att de alla skall vara ett — — — såsom vi är ett, jag i dem och de i mig." (Joh. 17: 21—23.) Detta är en bön med det djärvaste innehåll. Församlingen ska vara ett enhetens tecken i så hög grad att den själv är bärare av den heliga Treenighetens Enhet inom sig. Denna tanke kommer i kyrkoarkitekturen att skapa både bönhus och katedraler.

Att skapa ett andligt hem för församlingen fyllt med den gudomliga enhetens gemenskap, öppenhet och frihet är den kristna kyrkoarkitekturens kungstanke. Särskilt i den gamla kyrkans arkitektur och i den ortodoxa kristenheten är tanken att kyrkan ska spegla himlen levande.

## Kristen arkitektur ej tempelarkitektur

Den kristna kyrkan föddes förmodligen på tempelplatsen i Jerusalem. Den är en tempelideologi utan tempelarkitektur. Jerusalems tempel är ett tydligt uttryck för tempelarkitekturen. Det är ett folkets sakrament, som ges i sten. Det är en teofani och ett frälsningens medel. Det glänser i sin härlighet över världens navel. I sin rätta funktion ger det folket frälsning och uppehåller kosmos.

Evangelisten Johannes har medvetet pla-

cerat tempelreningen i början av sitt Evangelium (2 kap.) därför att tempelideologin spelar så stor roll (men den inte får förbindas eller förväxlas med någon form av tempelarkitektur). Tempelreningen vållade stor uppståndelse. Man frågade — enligt Johannes — om det var ett tecken. Mästaren svarade då: "Bryt ned detta tempel, så ska jag på tre dagar bygga upp det igen." Dessa ord tyckte man var en hädelse, och dessutom vettlösa. Man kommenterade aningslöst: 46 år (en intressant upplysning) tog det att bygga. Och du ensam ska bygga upp det på 3 dagar. Men Johannes tillfogade det ingen förstod då: "Det var om sin kropps tempel som han talade." Först efter uppståndelsen förstod man innebörden.

Här har vi det radikala kristna budskapet. För att tjäna Gud behövs det inte några tempel. Kosmos' medelpunkt finns överallt. Den stora teofanin är Guds människoblivande, men denna i sin tur är "endast" en återställelse och en utveckling av skapelsens allomfattande uppenbarelse.

Tältmakaren Paulus predikar, (enligt Apostlagärningarna) där han står bredvid den klassiska antikens kanske skönaste tempel, om att den Gud som har gjort världen inte ryms i tempel som är gjorda med händer. I Honom är det som vi lever och rör oss och är till.

För den unga kyrkan var Kristi andliga kropp det nya templet. Hans mystiska närvaro i församlingen var porten in till Gud, det sanna templet. Man menade att församlingens medlemmar var levande stenar i detta andliga tempelbygge. Kristi kyrka byggs alltså upp av levande människors tro, hopp och kärlek i sitt liv i världen och inför sin Gud (1 Kor. 3: 16 f., 2 Kor. 6:16, Ef. 2: 19—22, Petr. 2: 5, Uppb. 7: 15, 11: 19 etc.). Paulus menade också att man kunde inreda ett tempel i hjärtat där ständig gudstjänst kunde äga rum. Hela kosmos kan — i analogi med det vi har sagt — också uppfattas som ett tempel.

## Kyrkobyggnaden är mer än tak och väggar

För evangelisk teologi och tro är alltså hela livet en gudstjänst. Ingenting är profant. Därför har den kristne sin kyrka i Kristi hemlighetsfulla närvaro i världen och i sin kropp. Himlavalvet är templets kupol. Byggnaden är inte nödvändig annat än av praktiska skäl.

Men med denna radikala teologi följer en stor positiv frihet. Byggnadskonstens alla möjligheter bör brukas i evangeliets tjänst. Man bör inte endast predika för örat, utan också för ögat.

I själva verket har kyrkoarkitekturen alltid varit uttryck för kyrkans tro, men vanligen i alltför hög grad för det samhällssystem som varit rådande och för kyrkans egen otro.

## Kyrkoarkitekturen som otro

Kyrkoarkitektur och konst bidrar till att forma Guds- och människobilden. Den är med nödvändighet alltid bristfull. Detta är våra villkor. Det får vi bejaka. Men stundom blir våra symboler direkt vilseledande. Det bör vi inte acceptera.

Fornkyrkans basilika var det kungliga rummet, som svarade mot en teologi som betonade Gud som Suveränen, härskaren. Detta var en acceptabel teologi i den epoken. Men i förbund med fornkyrkans utomordentligt stränga botpraxis kom stundom kyrkorummet att bli mer lag än evangelium.

Gråtarna fick sin plats i kyrkans uterum. Hörarna fick hålla till i nartex (närmast motsvarande vårt vapenhus) Sedan kom de knäböjande bannlysta och de stående. Som kontrast mot dessa avskärmades i koret de till helig tjänst vigda från den övriga församlingen. Den gammaltestamentliga tempelideologin var på väg in igen. Offermotivets i massan blev allt mer dominerande.

De stora romanska och gotiska katedralerna kallades också ofta under medeltiden för tempel. Tempelsymboliken förfinades och blev stundom tempelarkitektur. När

människan ville vara som Gud skapades renässansens kupoler. Stundom kanske man skapade sin egen himmel. Den arkitekturen är stundom mer klassisk än kristen.

Olov Hartman har i en kommentar till en utmärkt diktsvit över kyrkorummet (Vår Lösen 4/1974) gisslat barocken. De officiella krigen och de officiella bedrägerierna avspeglade sig i konst och byggnadsstil.

Småfurstar hyllades som gudar, och Gud hyllades med krigsbyten som hopades i kyrkorna.

Allting bågna och skevade och undvek att föreställa vad det var. Skedet föreföll inte trovärdigt.

Stort bättre var det inte när den sociala rangordningen under jämlikhetens århundrade speglade sig i bänkkvarteren.

Det finns också en nutida otrons kyrkoarkitektur och konst. Det osköna, slentrianmässiga kyrkorummet kan inte vittna om fulländningens och skönhetens Gud. Rummet är inte vårt bästa. Det är endast efterapande, förnekar skaparkraften och därmed Gud. Det bästa reserverar vi för oss själva.

Det finns kyrkokonst som mer syns bejaka otrons frågor än trons svar. Men den största förnekelsen är "konsten" utan äkthet. Det gör framför allt denna sentimentala, efterapande kyrkokonst, den ytliga, icke kontemplativa, som inte bereder människan för mötet med det heliga, utan snarare hindrar det. Det finns en arkitektur som speglar tiden, men inte evigheten. Det är inte nog att spegla kampen. Kyrkans konst ska också vittna om seger och harmoni. Ett andligt konstverk ska främst vara ett himmelens fönster.

## Hur ska den nya arkitektur och konst vara, som är sann mot evangeliet?

Jag tror att vi mest försummar det mycket nära och det mycket stora. Det förra är en större brist än det senare. Människan är visserligen gränslös, som skapad till Guds avbild, men hon är samtidigt mycket liten,

och fordrar det nära.

Kyrkans konst måste vara uttryck för både en äkta människobild och Guds bild. Vår största brist är avsaknaden av det "vackra hörnet i hemmet", och det mysteriösa, meditativa kyrkorummet. Det "vackra hörnet" är som bekant i den ortodoxa världen kyrkorummets representant i hemmet. När man kommer in i ett gammaldags ortodox hem hälsar man först mot det vackra hörnet där de heligas ansikten glimmar i oljelampans sken. Sedan hälsar man på husets folk.

Det heligas närvaro i hemmet är det viktigaste för en kristen kultur. Eftersom vi är kroppsliga, är det värdefullt med påminnelser och tecken. Den andliga konsten har i vår kultur förtyligats och banaliserats och till slut försvunnit ur flertalet hem i Sverige. Vi är kanske den första generationen utan kristen konst (till vilka jag även då räknar folkkonst, krucifix, sydda bonader och oljetryck).

Men det privata hemmet behöver stundom förstöras. Kyrkan är församlingens "hem".

Den viktigaste kyrkoarkitekturen finns i det nära, intima formatet, kort sagt i ett bra "hem" för församlingens människor, individuellt och kollektivt. I ett hem kan man ägna sig åt olika sysslor, men det heliga kan ändå vara närvarande i "det vackra hörnet".

På analogt sätt skulle vi behöva små kvarters- och bykyrkor (bönhus) med en mängd funktioner för att komma mer nära människorna än vad vi gör nu. Andaktskonsten och kyrkokonsten måste förnyas inifrån. Vi behöver en västerländsk ekvivalens till den gamla kristenhetens ikoner (vilka vi också behöver få representerade i våra kyrkorum, men västerlandet är sådant, att vi också måste få gå en egen väg).

Den andra utmaningen för vår tids arkitektur och konst är att skapa det mysteriösa, "stora" rummet, som genom sin kraft bereder själen för mötet med Gud (och som alltså inte endast är ett s.k. funktionellt rum). God andlig konst och arkitektur är inte endast pedagogisk, den är analog. Den är något av det den betecknar. Vi skulle behöva en ekvivalent till vad de romanska och

gotiska katedralerna och sockenkyrkorna torde ha betytt för dåtidens människor.

Jag menar inte alls att vi nu borde söka att skapa en ny gotisk period. Vår tids motsvarighet till katedralernas spiror är raketer och rymdskepp, glasfönstren är film och TV, det stora rummet, vallfarten och kommunikationen, motsvaras av motorväg och massmedia. Gotiken och nutiden är unika och fordrar var sin arkitektur och konst.

Men på samma sätt som Shakespeare bör vara en utmaning för en nutida dramatiker bör den gotiska katedralen (som jag närmast använder som symbol för klassisk kyrkoarkitektur och konst) vara det för den nutida kyrkoarkitekturen och konsten.

Den gotiska katedralen är den högmedeltida europeiska teologin (skolastik och mystik) huggen i sten och bränd i glas. Frågan för oss blir då: Hur ser den arkitektur och konst ut som på ett lika äkta sätt motsvarar nutida djup och äkta kristen tro och känsla? Utifrån den frågan är det av betydelse för framtiden att för en stund göra ett besök i medeltiden.

I denna artikel kan jag av utrymmesskäl inte behandla den klassiska kristna kyrko-konstens symbolvärld. Förutom till utgivna teologiska och konsthistoriska arbeten i den materialiserande kristna symbolvärlden vill jag hänvisa till en beskrivning av undertecknad om den gotiska katedralens teologi som under året kommer att tryckas i en bok om upsalakatedralen.

I sin teologiskt djupa och estetiskt sköna diktsvit, *Se vilka stenar* (är inte sanningen med nödvändighet skön och kan väl lögnen mer än i ett ögonblick ge en illusion av skönhet?) vandrar Olov Hartman från antikens tempel till den fullbordan där inte längre några synliga tempel behövs. Gud, av vilken alla tempel är skuggor, har nu blivit allt i alla. Jag slutar med att återge Hartmans

## Efterskrift

Epokerna är uppsagda. En för en packar ihop. Fråga vartill all denna rekvisita. Till att dölja

eller förvilla?  
— — — —

Efter epokerna, bland skärvor av krossade  
speglar  
skall du se vad du kunde sett när de var  
hela;  
då har ormen under trädroten avlagt sitt  
hedniska evangelium;  
när katedralen har kommit i hamn, skrotas  
den;

jublande kastar Bach sina fugor i strömmen,  
kontrapunkten stänker över bleket.  
Symbolerna monteras ner.  
Efterlängtat. Som helgonen lägger de ner  
sina kransar  
inför Verklighet.

(Vår Lösen 1974, s. 162)



# Får kyrkorummet se ut hur som helst?

Reflektioner kring de arkitektoniska problemens samband med liturgin

AV CARL-AXEL ACKING

## Rummet för församlingen

I kyrkans hus äger församlingen sitt andliga hem. Där äger gudstjänsten rum. Äger rum, det uttrycket kan vara värt begrundan. Det berättar något mer än om man säger att det sker. Att något äger rum har innebörd av en högtidlighet vari även rummet är medverkande. Muren som omsluter kyrkorummet har både en praktisk och teologisk betydelse. Den är ett värn mot onskans makter och en gräns mot världen. Dessa funktioner bör rimligen få sitt arkitektoniska uttryck. Slutenhet är också klart poängterad i rummet. Slutenhet är något mer än avskildhet. Muren har också till uppgift att omsluta eller innesluta församlingen då den mötes till gudstjänst. Fönstren bör också bidra till att understryka rummets samlande form. Denna religiöst motiverade slutenhet har i äldre kyrkor betonats genom de tjocka murarnas genombrott med fönster som gett djupa ljusreflekterande nischer. Själva fönstret har därigenom underordnats och den visuella kontakten mellan kyrkorum och världen därutanför har blivit minimerad. Ljuset har dock släppts in och på sin väg till rummet omformats genom att brytas mot murytorna i fönstersmygen. Det finns exempel på motsatsen i en del moderna kyrkor. Den öppenhet och naturkontakt som präglar dessa kan inte sägas understryka eller medverka naturligt till den lutherska eller reformerta kyrkans liturgi. Den panteistiska rumsprägelns svarar däremot väl till den svedenborgska förkunnelsen.

## Kyrkorummets förändring

Från det fornkristna kyrkorummet med nattvardsfirandet som den liturgiska huvudhandlingen kring det centralt placerade altaret utsöndrar sig söndagsgudstjänsten med uppläsning ur skrifterna, predikan och sång. Därigenom framväxer åtskillnaden mellan församlingen och dess ledare officianten. Arkitektoniskt tar sig detta uttryck i att den för prästerna avsedda delen, absiden, bygges som en halvcirkelformad avskild del av kyrkorummet. Efterhand som lekmännen förlorade alltmer av sina kultiska funktioner har altaret så flyttats längre in i sanktuariet och koret vuxit ut till en självständig del av kyrkobyggnaden. De medeltida kyrkorna ger oss rika tillfällen att uppleva denna form av kyrkoarkitektur.

Det kristna kyrkorummet i vår tid har genomgått en reformation som har direkt samband med de ändrade formerna för gudstjänsten och även inom katolska kyrkan har detta skett. Slopandet av koret och koncentrationen till huvudaltaret har här gett det moderna katolska kyrkorummet likheter med det protestantiska. Dock förekommer det kritiska röster mot denna utveckling.

Där koret kvarstått har detta betonats som den särskilda nattvardssalen men enrumstanken har sina förespråkare och anses svara bättre mot det evangeliska församlingsbegreppet.

## Förenkling kontra komplicering

Ett enklare altare, en förenklad predikstol och en dopfont är de tre huvudelementen för de kultiska handlingarna i den moderna kyrkan men för det liturgiska handlingsmönstret spelar kören och orgeln i dag en allt större roll. Stundom kan kraven på relativt stor kororgel vålla svåra avvägningsproblem ur arkitektonisk synpunkt. Man kan fråga sig om inte möjligen kör och orgel placerade i ett sidoordnat läge är att föredra. Gärna då så att orgeln blir visuellt underordnad med placering i ett sidoutrymme. En helt synlig kororgel tenderar lätt att dominera volymmässigt såväl som formmässigt över de tre liturgiska huvudelementen dopfont, altare och predikstol. Tendensen att genom skickliga musikaliska ledare och vältränade körer i blickfånget göra de musikaliska inslagen konsertbetonade kan vara diskutabel inte bara ur arkitektonisk synpunkt.

## Experimentlust

I nutida byggande har ofta experimentlusten varit stor och kyrkorummets planform har fått följa både ovanliga och kända geometriska såväl som fria former. Inte bara estetiska skäl har föreburet härför. Man har också velat, på sådana vägar, bidra till understrykandet av kyrkorummet såsom ett gudstjänstrum för en aktiv församling och inte bara för en åhörande och åskådande publik. Förbindelsen mellan de olika områdena i rummet har ofta också varit föremål för experiment. För förflyttning mellan sittplatsen och altaret är det mycket som talar för en mittgång. Likaså för processioner. Mittgången har också sin symboliska betydelse som en pilgrimsväg — *via sacra*.

## Behovet av förrum

Gudstjänstrummet behöver i våra dagar en annan typ av förrum än vapenhus. Det är rimligt att dela upp förrummet. Kanske kan

en förgård påminnande om den fornkristna kyrkans atrium vara befogad för att förmedla övergången från det pulserande livets larm till den stillhet som förväntas i kyrkorummet. Kyrkbacken kan väl för de rena landsbygdskyrkorna ofta ännu i dag ha denna uppgift, för tätorternas kyrkor däremot kan det stundom vara befogad med en mera sluten förgård.

## Ett exempel på nyskapande

När innevånarna i den lilla byn Ronchamp ville bygga ett vallfartskapell på berget, valde de en arkitekt som de visste hade gestaltat några av tidens mest uppmärksammade byggnader men som hittills icke arbetat med någon kyrkobyggnadsuppgift. De väntade sig att han skulle lösa den traditionella uppgiften i perspektivet av vår egen tid. Kanske spekulerade de i publicitet och ville göra sin by känd för världen — och har lyckats — men kanske var deras avsikt djupare: de ville inte ha ett likgiltigt hus för sin gudstjänst. Och de har lyckats även med detta. För ett vallfartskapell och ett gudshus för en katolsk församling finns inga givna så kallade sakrala byggnadsformer. Men de på äkta tradition baserade liturgiska fordringarna kan på olika vägar fyllas och i Ronchamp har calvinisten le Corbusier visat en väg. För dem som förstår vår tids visuella språk lika väl som för de primitiva, fromma människorna, som inte förstår detta och inte är belastade med för mycket dogmatisk och historisk lärdom, sjunger detta byggnadsverk och ger en andaktsfylld upplevelse, äkta och stark.

*Exteriör.* Över södra fasaden välver sig som ett svällande segel det långt utskjutande betongtakets kurvatur, som ger en kraftig slagskugga på den spritputsade fasadens grova textur. De i den tjocka väggen insatta, oregelbundet utformade och placerade fönstren, som har sin alldeles speciella betydelse för interiören, ger också i fasaden föreställningen om djup och massa. I väster krönes byggnadskroppen av det högre tornet, som tar in ljuset i sin övre

norra del och låter det rinna över den skrovliga putsytan i dess inre ned över altaret i huvudkapellets absidformade kor, ur vilket tornet växer. Detta torn är 22 m högt. De båda torn, som i norr bildar pyloner mellan vilka enskilda besökare träder in i kapellet, är 15 m höga. Dessa mindre torn fångar ljuset från väster och öster och "häller" det över de båda mindre kapellens altare. Västfasaden är helt sluten och får sin dominerande accent av den kolossala vattenutkastaren i betong, som leder takets regnvatten till en fristående uppsamlingsbassäng i betong. Denna har fått sin artikulering genom stereometriska betongkroppar med olika textur.

*Planformen.* Norrfasaden är ganska sluten men öppnar sig i österhörnet genom den vid östfasaden utomhus belägna ceremoniplatsen med altare och predikstol för friluftsgudstjänsterna. Detta öppna kyrkorum krönes av det i stora svepande linjer formade betongtak, vilket återför tanken till ett skepp i rymden. Den konkava fasaden får av det konvext formade taket en starkt betonad slagskugga, som ger rymd och djup åt bilden. Rundvandringen har klargjort att byggnaden utvändigt är helt oregelbunden. Planformen är asymmetrisk, helt fritt formad. Den liknar en svängande klocka och ger vissa associationer till L. I. Wahlmans Ansgarkapell på Björkö i Mälaren. Kapellet i Ronchamp är större men dess mått tycks ändå blygsamma. Skeppets längd är 25 m och i genomsnitt är bredden 15 m. Norrfasadens entré mellan tornen är ganska trång och kompletteras invid huvudtornet av en processionsport i söder — en bred pivåhängd dörr med rikt polykromt dekerad emaljerad plåt.

*Dekoren,* som är koncentrerad till dessa portar och till några av glaspartierna, är utförd av arkitekten själv, vilket inte förvånar, eftersom hans namn är le Corbusier.

*Samspel exteriör—interiör.* Om exteriören är intressant och ger starka plastiskt-estetiska och taktila upplevelser, så måste man ändå konstatera att interiören här är det

väsentliga. Men sällan får man uppleva en så stark känsla av odelbarhet mellan interiör och exteriör som här. Det är en ren dialog, som utspelas i denna arkitektur. Mellan yttre och inre form känner man hela tiden det klaraste sammanhang. Särskilt utformningen av tornen har en stark verkan då de organiskt växer ur planens absidformade kapell, sträcker sig uppåt och fångar ljuset som milt fördelas i det inre. Överhuvudtaget är ljusföringen i rummet välstuderad och stämningsfull utan att vara teatralisk. Bakom det till synes lite kapriciösa arrangementet av ljusöppningarna i södra och östra väggarna torde ligga ett mycket genomtänkt och målmedvetet arbete. Men det är betecknande för upphovsmannen att man aldrig uppfattar något som resultat av tung möda utan endast som klar esprit och som lätt lek utan att därigenom allvaret går förlorat.

*Ljuset i rummet.* Dunkelheten i interiören med sitt riktade men rikt fördelade och växlande, levandegörande ljusspel kompletteras av ett klart och vackert, stämningsmättat ljud då en barnskara sjunger eller en präst mässar. Inre och yttre form griper in i och förklarar varandra och ger ljuset och ljudet i rummet möjlighet att spela och sjunga samman. Därigenom framtonar helheten och ändamålet med byggnaden. Genom dessa olika faktorer integrering har uppstått ett rofyllt rum, som trots frånvaron av konventionell form, rekvisita och arrangement stämmer varje besökare till andaktsfullt beteende. Det behövs inga skyltar med uppmaning om tystnad eller värdigt uppträdande här.

*Ett nytt synsätt.* I kapellet i Ronchamp får vi för första gången lära känna ett kyrkorum, som är koncipierat med det för sin upphovsman självklara sättet att se så som andra människor ser i morgon. Detta förhållande kan sannolikt ha bidragit till att ge verket en rikare och friare eller en mer fantasieggande karaktär, som måhända svarar ännu bättre mot den kommande generationens uppfattning och då kan upplevas på ett än mer fängslande sätt.

Det är en erfarenhet man ofta gör, att vår tids högt utvecklade kamerakonst, som förser våra publikationer och arkitekturtidsskrifter med så många intresseväckande och vackra bilder, nästan alltid ger en annan vy än vad vårt öga ser. Kameran ger inte hela sanningen. Då man konfronteras med verklighetsunderlaget, visar sig detta stundom mindre intressant, men ofta händer också motsatsen. Arkitektur upplevs inte bara som statisk bild utan är något som visuellt uppfattas dynamiskt, medan betraktaren rör sig, och som samtidigt talar till flera sinnen än synsinnen. Att vår tids människor kommit att få ett förändrat synsätt är väl ganska klart. Den snabba rörligheten genom nya kommunikationsmedel av olika slag, som präglar tiden, bil, flyg, film och TV t.ex. har givit vårt bildseende andra dimensioner. Rummet och tiden har kommit att bildmässigt få mera gemensamt. Det centralperspektiviska seendet, som är det typiska för renässansmänniskan, håller på att via rundhorisontseendet ersättas av det kaleidoskopiska seendet med de snabba bildväxlingarna och det rörliga förhållandet mellan yta och djup.

## Nyskapande eller tradition

*Nyskapande eller tradition.* Givetvis behöver inte en kyrka av i dag med nödvändighet ha en från tidigare perioder avvikande utformning, eftersom det kan hävdas att traditionen på detta område är stark och inte bör brytas. Det är heller inte önskvärt att en ansträngd modernism kommer fram enbart för att man skall visa sig följa med tiden. En stor fara kan ligga i detta. Om man bygger med vedertagna material och hantverksmässiga metoder, har man också anledning att i utformningen låta detta komma till uttryck — men vår tid har även andra material och andra byggnadsmetoder, som i en skicklig arkitekts hand kan ge uttryck för nuet och vad som sker i dag.

Vad vi kan lära av tidigare generationers byggande och rumsgestaltning är emellertid väsentligen enkelheten och sanningen i uttryck då det gäller form, material och konstruktion. Det är sålunda inte så mycket

fråga om det estetiska som det etiska i byggnadskulturen. Det faller sig naturligt att betona detta därför att såväl etiken och semiotiken inom arkitekturen i dag är något som inte är särskilt framträdande.

I äldre byggnadsverk — och då särskilt inom kyrkobyggnandet — finner vi åtskilligt tänkvärt.

## Ett äldre exempel

Att exempelvis kyrkorummet Lunds Domkyrka är skönt i form, färg, textur och belysning och att det genom sin indelning med murpelare av varierande karaktär och regelbundna öppningar har en bestämd rytm som ger det särprägel kan vi spontant uppleva. Vi kan också känna hur rummet medverkar till att försätta oss i en viss bestämd önskad sinnesstämning, en i huvudsak kontemplativ attityd som är motsatsen till den högaktiverande i en väl utformad arbetslokal.

Den som är lyhörd och känslig kan ana att detta beror på en mängd samverkande faktorer, en speciell karaktär av ljusföring låter väggytornas, valvens och pelarnas struktur mjukt framtona. Genom hantverksskickligt varierande ytor förtonas skuggor och dagrar: visuellt upplever vi detta. Via en omedveten transformation från det visuella området förnimmer vi spontant den taktila upplevelse som handens beröring med ytorna kan ge. Därtill kommer det särpräglade auditiva intryck som rummets form, dess material och dess ytbeskaffenhet akustiskt befrämjar och förmedlar.

Det sköna rum som Lunds Domkyrka är — ett rum som genom många sekler talat till generationer av människor — har alltså denna kraft. Spontant känner vi det utan att närmare reflektera över på vilket sätt eller med vilka medel stämningen åstadkommes. Men kanske ändå styrkan i rummets kraft ägnas en tanke därför att vi vet dess höga ålder. Den närmar sig 900 år.

Under århundraden har arkitekter med sensibilitet och intuition lyckats i sina rumskapelser engagera människan. Genom att vi tar verket i besittning och fritt rör oss däri införes det dynamiska momentet i ett

i sig statiskt rum. Härigenom påverkas vi och försättes i just den aktuella och önskade sinnesstämningen.

Just i Lunds Domkyrka har genom den senaste invändiga restaureringen på 1960-talet interiören erhållit en karaktär där helheten är beroende av en mängd subtila samverkande detaljer och faktorer. Den djupa inlevelse i det romanska rummets krav som arkitekten Eiler Graebe tillägnat sig under lång tids sysslande med denna katedrals interiör, gav han praktiskt uttryck åt, då han vid restaureringen i stor utsträckning frilade golvytorna. Pelarbaserna och andra arkitektoniska partier befriades från engagemang av inredningsföremål såsom bänkar och dylikt, för att rummets fundamentala element ostört skulle tillåtas kommunicera med golvytan. Härigenom betonades och befrämjades också det naturliga rörelseschemat för kyrkobesökaren och gångsystemet blev ett självklart rumsligt korsformat uttryck. Det är detta som ligger djupast i den arkitektoniska rumsupplevelsen: den omärkliga regionvisning vi får för vårt spatiala beteende. Detta, som ges i rum av hög konstnärlig dignitet, men som nutidsmänniskan förvånansvärt ofta saknar förmåga att uppfatta även inom kretsar som sysslar med andra andliga angelägenheter. Den igenproppning av nordöstra arkadfältets viktigaste bågöppning i Lundadomen och belamrandet av golvytan där med en för stor kororgel, som nyligen skett får man hoppas nästa generation av beslutsfattare finner anledning revidera.

## Rumsskapande

Genom inlevelse, introspektion och konstnärliga kreativa processer har gångna tiders och vår egen tids rumsskapande skett. Genom fantasi och kombinationsförmåga har planer och rumsliga förhållanden tagit form vid ritbord och i modellarbeten. Vi kan spontant känna dess verkan utan att begagna vetenskapliga metoder härför.

## Arkitekural psykologi

Vill vi emellertid i detalj veta mera om vad det är som psykologiskt påverkar oss kan vi idag få del av något mer än för tio år sedan.

Samverkan mellan kreativa rumsgestaltare och olika vetenskapliga krafters metodiska studier har gett oss en begynnande möjlighet att hämta kunskap om den planerade miljöns kommande inverkan i psykologiskt avseende. Vi befinner oss just i det stadium då den vetenskapliga tolkningen av rumslig gestaltning ger oss underlaget för humanteknologins första vacklande steg.

Genom att forskaren med statistiska metoder skaffar sig objektiv kunskap om registrerade subjektiva upplevelser kanske många tror att miljö som skapas på grund som vetenskapligt skildrar försökspersonens upplevelser och värderingar blir mindre god. Kanske riskerar vi att härigenom hamna i ett genomsnittets genomsnittsväl. Låt oss då konstatera att kunskap kan begagnas olika men att kreativitet i alla sammanhang innebär att begagna kunskap på ett nytt, ett friskt nyskapande sätt och kreativ förmåga är nödvändig för rumsskapande verksamhet. Fördjupad kunskap kan väl aldrig vara olämplig grund för gestaltning men det konstnärliga greppets djärvhet som karakteriserar de bästa rumsliga skapelserna ger oss starkare upplevelser än de tamare rumsgestaltningar som saknar djupare engagemang hos gestaltaren.

## Medbestämmande och beslut

Vår tid har inte bara tillfört vetenskapliga metoder för miljövärdering utan också ökat brukarens medbestämmandemöjlighet — på gott och ont. I själva beslutsfasen uppstår ofta kompromisser som kan avhända oss resultaten av friskt nyskapande. De evinnerliga miljökompromissernas slätstrukna epok kan därigenom komma att bli eftermålet till den i nutid åstadkomna fysiska miljön.

Vid lösandet av de rumsliga problem som finns i såväl stadsbyggnadssammanhang som i offentlig och privat miljö, särskilt då det

gäller profan karaktär, har vi nästan vant oss av med att ställa kraven högre än på tillfredsställandet av dessa i rent praktiskt och tekniskt avseende.

## Byggandets poetik

Ekelöf säger i sin poetik:

”Vad jag har skrivit — är skrivet mellan raderna.”

Det som till äventyrs inom vår tids byggnadskonst är skrivet mellan raderna, det blir i regel borttraderat redan på ritningsstadiet av effektiva representanter för granskande organs och myndigheters hantering, där ingen poesi accepteras. I kyrkobyggnads-sammanhang har de miljömässiga kraven mera med emotionella behov att göra än i de flesta andra. Detta har lett till ett friare, friskare experimenterande. Då den arkitektoniska karaktären är mera betydelsefull har också fantasi och experimentell rumslig gestaltning kommit att få större utrymme än i andra byggnadssammanhang. Detta kan också vara förklaringen till att vår tids kyrkoarkitektur jämförd med profanarkitekturen visar förhållandevis intressantare arkitektoniska resultat.

## Ett nyare exempel

Låt oss i fantasin besöka en ny kyrkobyggnad som kan betraktas som ganska tidstypisk. Utvändigt ett relativt mörkt rött tegel med fogar i samma valör som teglet men av gråtonat grovt kalkbruk. Allvar utan dysterhet men heller inte jublande glädje i det yttre. Enhetlighet och sammanhållning kan utläsas om man vill tolka tegelstenarna som representerande församlingens medlemmar och det sammanbindande murbruket som det som är gemensamt och förenande i den verksamhet som här skall äga rum.

Invändigt en ljusare, varmare, vänligare ton. Tegelytorna är slammade med ett ljust tunnt putslager som har tegelskurats. Dvs. man har gnidit över den knappt torra puts-

ytan med röda tegelstenar och fått fram en ljus varm ton, skiftande mellan ljust grågult och rosa. Man skymtar i denna yta svagt och delvis de individer som stenarna representerar, de anonyma församlingsborna.

Men runt fönstren (ljusinsläppen) som förmedlar till församlingen det himmelska solljuset är stenarna inte överdragna med puts utan fullt synliga. Det är de människor som i församlingsarbetet på olika nivåer och på skilda sätt arbetar i den kyrkliga verksamheten och de är inte så anonyma och de vågar framträda.

Några små fönster i en rad högst upp under trätaget ger tillsammans symboliskt en bild av den heliga staden samtidigt som de understryker att rummets tak inte utgör någon pressande tyngd över församlingen utan snarare är att likna vid ett svävande moln som kan medge en glimt av det som är därovan.

Alla ljusintag (fönster) är så ordnade att ljuset reflekteras i djupa nischer och blir så att säga materialiserat som en vibrerande förnimmelse av ljus där man inte distraheras av att se ut mot den profana omgivningen men upplever ljusspelet som ett rumsuppbyggande livgivande, och dynamiskt skiftande skeende.

*Att nalkas rummet.* Entréförhållandena är så utformade att den inträdande från södra sidan längst bak i kyrkan utmed en mur ledes fram. Strax före mittgången åt höger är muren bruten så att man får en glimt av kyrkorummet och kan orientera sig och komma underfund med var ledig plats finns. Härigenom sker en senkommens anländande mera ostört och vederbörande känner sig icke heller så observerad.

*Rummets organisation.* Orgeln som är av rimlig storlek har sin plats till höger i kyrkans främre del där kören också har sin plats. Själva orgelhuset är upplyft och placerat så att kören kan stå därunder bredvid organisten, vars spelbord är placerat på golvet.

Kring det fristående altaret och det något tillbakadragna mittpartiet av fondväggen

faller ljuset snett uppifrån och ger relief åt den vertikalconcreterade väggytan. Detta bidrar till att samla intresset kring altaret och det där bakom och högre upp i väggen inmurade korset. Tvärs över detta är ett gyllene metallband placerat. Bandet är veckat och dess vågor söker fånga något av tidsdimensionens spegelbild — rörelsen i människohavet. Hela bildframställningen är inskriven i en mandorla murad i tegel men med gnistrande inslag av mosaikbitar i blått och guld.

## Domus Ecclesiae

I sin bok *Domus Ecclesiae*, studier i nutida kyrkoarkitektur, säger Axel Rappe bland

mycket annat tänkvärt: ”Det moderna gudstjänstrummet är icke endast byggt av betong och glas, det är även och i högre grad än man ofta har föreställt sig, byggt av teologi och liturgi.”

En stor mängd kyrkor har byggts i vår tid. Inte alla har väl motsvarat förväntningarna i varje avseende. De senaste femtio åren har varit ett ojämnt skede. De misstag som gjorts kan dock tillsammans med exempel på goda lösningar från samma tid ge en fond av erfarenheter — framtiden till godo.

Att stämman församlingen till andakt och ro där gudstjänsten äger rum är avsikten. Därigenom blir kyrkorummet i sig medverkande och kan sägas vara byggt av teologi och liturgi: *Domus Ecclesiae*.

# LITTERATUR

---

George W. Coats: *From Canaan to Egypt. Structural and Theological Context for the Joseph Story (The Catholic Biblical Quarterly Monograph Series, 4). The Catholic Biblical Association of America, Washington D.C. 20 064, 1976, 101 sid. Pris \$ 2.50.*

Jag måste bekänna, att jag knappast trodde, att Josefsberättelsen så snart skulle bli föremål för nya studier efter D. B. Redfords grundliga undersökning (recenserad i STK 1974 sid. 133 f.). Två nya studier föreligger nu, nämligen H. Donners *Die literarische Gestalt der alttestamentlichen Josephsgeschichte* (Heidelberg 1976) och det opus av G. W. Coats, som jag här skall recensera. Coats och Donner lyckas visa, att det faktiskt fanns mer att säga. Båda studerar Josefsberättelsen från litterär synpunkt. Frågor som har att göra med berättelsen som historisk källa och berättelsens släktskap med andra litteraturarter (vishetslitteraturen) lämnas åt sidan. Och båda når oberoende av varandra det intressanta resultatet, att den gängse källsöndringen mellan J och E i Josefsberättelsen inte håller streck.

Coats' studie pekar med sin genomtänkta metoddiskussion utöver sig själv och vinner betydelse inte bara genom sina resultat utan också genom de metodvägar den anvisar. Dessa metodologiska synpunkter sammanfattas på några sidor mitt i boken, vilka med fördel kunde placerats som en inledning till hela studien. Coats metodologiska reflexioner har två huvudpunkter. För det första: MT i dess slutliga form skall utgöra det primära föremålet för exegesen. Utgångspunkten utgöres inte av en rekonstruerad E- eller J-text utan av den massoretiska texten i dess färdiga skick. Förf. borde här kanske sagt något om nödvändigheten av textkritisk granskning. Hans huvudärende är att inskräpa en sund metodologisk princip: att utgå från att den text man vill behandla är en litterär enhet. Den litterära enhetligheten behöver inte bevisas. Bevisbördan lig-

ger på den som vill hävda textens komplexitet. Om man står inför en sammansatt text, framhåller Coats, då är det vidare av vikt att fråga sig om man står inför två parallella berättelser eller om en grundläggande berättelse har utvidgats genom edering. För det andra: Detta får konsekvenser för själva arbetsgången. Diskussionen av en Pentateuk-text måste börja med analysen av dess struktur i textens slutgiltiga skick. Om man omedelbart går till frågan om källsöndring, då blir MT i slutgiltigt skick aldrig föremål för exeges! Påträffas vid den inledande analysen en litterär struktur av påfallande enhetlighet, då måste detta få konsekvenser för frågan om källsöndring. En källsöndring som gör våld på strukturen i den slutgiltiga texten, som av ett enhetligt helt skapar två fragmentariska strukturer, måste allvarligt ifrågasättas.

Man måste naturligtvis göra en skillnad mellan exegetens egen arbetsgång och det sätt på vilket han finner lämpligt att skriftligt framlägga sina resultat. Att en studie inte säger något om den litterära strukturen i en viss text, sådan den nu ser ut i MT, behöver inte betyda att författaren gått förbi frågan. Han har kanske kommit till ett negativt resultat, ett resultat som fått honom att gå vidare till andra punkter i undersökningen. Likväl måste det medges, att det publiceras en del exegetik, som är metodologiskt oreflekterad. Att man inte minst inom Pentateuk-forskningen når så olika resultat måste väsentligen bero på att forskarna inte tillräckligt diskuterar sina kriterier. Alltför ofta glider deltagarna i den vetenskapliga debatten förbi varandra, likt skepp som mötas i natten.

Coats lever upp till sina egna ideal. Han behandlar först frågan om Josefsberättelsens totala litterära struktur. Denna del av boken innehåller en detaljerad analys av Josefsberättelsens kompositionella finesser. Coats visar, hur berättelsen har en litterär ram, hur den har en huvud-intrig (familjedramat) och en bi-



intrig (Josefs politiska upphöjelse). Huvudresultatet blir att berättelsen visar en påfallande enhetlighet. Varje strukturelement i kompositionen har ett klart funktionellt samband med övriga delar i helheten. Coats visar också, att berättelsen inte kan lösgöras från patriarktraditionernas perspektiv.

Nästa metodologiska steg blir följdriktigt att ta ställning till försöken till källsöndring inom berättelsen. Denna har traditionellt fördelats på J och E såsom två parallella Josefsberättelser. Som ett alternativ har Redford lanserat en editionshypotes. En urberättelse (som i stort svarar mot det som traditionellt förts till E) har vid senare edering utvidgats. Först i denna senare form spelar Juda en roll vid sidan om Ruben och namnet Israel en roll som beteckning för patriarken Jakob. Coats argumenterar mot båda dessa uppfattningar. Såväl "Juda" som "Israel" har en roll i berättelsen från början. Likväl ser han Gn 38 och 47,28—50,14 såsom indicier för att berättelsen undergått en edition. I denna del av diskussionen har Coats många fina iakttagelser att redovisa. Han pekar t.ex. på hur tal eller yttranden dubbleras på avgörande ställen i berättelsen, en iakttagelse som förbjuder att de båda "tal" i kap. 37,21—22 tas som indicier för källsöndring. Och han hävdar att användningen av namnet "Israel" tjänar syftet att ge emfas åt centrala punkter.

Frågan om "Judans" och "Israels" roll i berättelsen måste väl också betraktas utifrån de perspektiv, som ett studium av berättelsens *Sitz im Leben* och syfte kan ge anledning till. Coats har emellertid redovisat iakttagelser, som måste tas med i räkningen i det fortsatta studiet. Som helhet utgör Coats' arbete en viktig milsten i utforskandet av Josefsberättelsen.

*Tryggve N. D. Mettinger*

Frank E. Talmage (ed.): *Disputation and Dialogue. Readings in the Jewish-Christian Encounter. Foreword by Reverend Edward A. Synan. 411 s. KTAV Publishing House, Inc. — Anti-Defamation League of B'nai B'rith. New York 1975. Pris inb. U.S. \$ 15.00; häft. U.S. \$ 5.95.*

Professor F. E. Talmage är verksam vid universitetet i Toronto (Department of Near Eastern Studies) och har tidigare gjort sig känd som översättare av den berömda judisk-provençalske teologen Joseph Kimhîs (1110?—1170?) kristen-

domspolemiska verk *Sefür habberit (The Book of the Covenant)*. Toronto [Pontifical Institute of Mediaeval Studies] 1972).

Den antologi som nu föreligger kan betraktas som ett led i en serie projekt planerade av en grupp akademiker sammankallad av den aktiva Anti-Defamation League of B'nai B'rith i New York; man utger bibliografier, textböcker och andra läromedel "designed to make Judaism and Judaica more accessible to the general community of scholars — teachers and students — in institutions of higher learning" (s. XV). Antologin har sitt självklara värde för judiska intressenter; den utkommer också, som E. A. Synan påpekar i sitt förord (ss. XI—XIV), i en situation då man inom den romerska kyrkan fäster allt större vikt vid ett objektivt studium av judendomen och vid ansatser till en romersk-judisk dialog (försiktigheten i Andra Vatikankonciliet deklARATION av den 28.10.1965, *Nostra aetate*, har i vissa avseenden luckrats upp genom de riktlinjer för dialog med judar som Vatikanen utfärdade i Januari 1975); en motsvarande tendens har sedan länge varit märkbar inom det evangeliska läget.

I sin textbok har prof. Talmage samlat trettiosju uttryck för judisk-kristen "dialog" från Justinus Martyren till våra dagar. Som kriterium för urvalet har uppsatts att innehållet i textstyckena skall vara "stated clearly and frankly" — i sanning en synpunkt i tidens anda — medan mera subtila resonemang lämnas utan avseende. Slutprodukten har blivit lättläst och intresseväckande med en viss enformighet i synpunktskonstellationerna. Arbetet har disponerats under fem huvudrubriker: (I) "Verus Israel" (ss. 5—54), dvs. frågan om det sanna Israels identitet, en hörn- och stötesten i århundradenas debatt mellan judar och kristna; (II) "Messiah and Christ" (ss. 55—108; "Messiah and Jesus" hade väl varit mera adekvat), ett problem av största vikt för Kyrkan, medan det inom judendomen oftast betraktats som marginellt; (III) "Law and Gospel — Letter and Spirit" (ss. 109—154), alltså frågan om rätt uttolkning av gemensamma heliga skrifter, där man från judiskt håll invänt mot alternativet "bokstav eller ande" till förmån för en helhetsuppfattning av "bokstav och ande"; (IV) "The Scepter of Judah" (ss. 155—253), debatten om de teologiska skälen för judarnas rätt till ett hemland i ett jordiskt Sion; (V) "Impasse, Coexistence, Dialogue" (ss. 255—359), en samling bidrag till frågan huruvida de judisk-kristna relationernas historia i det stora

hela skall gå vidare i oförändrad gestalt eller om det finns nya möjligheter. Prof. Talmage har till antologin fogat sin sedan 1972 publicerade "Bibliographical Essay" (ss. 361—390), som givetvis hade bort föras *up to date*; man finner dock vissa verk från åren 1972—75 i en liten förteckning över originalkällor som föreslås till studium jämsides med antologin (s. 391 f.). Ett "Index to Biblical and Rabbinic Passages" (ss. 393—396) samt ett "General Index" (ss. 397—411) kröner förtjänstfullt voly- men.

Under rubriken "*Verus Israel*" har editor samlat sju texter. Frågan om själva utväljandet av det judiska folket behandlas dels av den tidigare nämnde judisk-provençalske lärde Joseph Kimḥi i ett avsnitt av hans *Sefār habberit*, där han hävdar att det sanna Israel urskiljes genom en vandel värdig Guds folk, en definition som rymmer stark social kritik av samtidens kristna; ett något annat perspektiv på frågan anläggs av den lithauiske karaiten Abraham av Troki (1533—1594) i verket *Ḥizzūq 'āmūnā* ("Trons befästande"): splittringen bland de kristna (Luther contra påvedömet) gör det svårt för Kyrkan att hävda att hon är det nya Israel. Bland de motsatta kristna synpunkterna på utkorelsen av "hedningarna" finner vi i nr XVI av biskop Afrahats *Demonstrationes* (från 344) den paulinska tanken att de syndfulla judarna brutits av från gudsfolkets träd, medan de kristna inympats i deras ställe; i sin *De civitate Dei* är kyrkofadern Augustinus (354—430) inne på ett parallellt spår: judarna är Kainsmänniskor, dömda att irra omkring på jorden såsom *testes iniquitatis suae et veritatis nostrae*, levande bevis på kristendomens sanning; inom samma ämnessfär representeras Martin Luther (1483—1546) med två arbeten: det 1523 författade *Dass Jesus Christus ein geborener Jude sei*, där Luther avvisar social anti-semitism och hävdar att om judarna behandlas väl, kan de förmås att omvända sig till den kristna tron, samt det 1543 utgivna *Von den Juden und ihren Lügen*, där samme Luther håller judarna för att vara förbannade och förkastade från Gud och där han i klarast tänkbara termer förespråkar social anti-semitism. Från vårt eget århundrade finner vi ett utdrag ur Karl Barths (1886—1968) *Die kirchliche/christliche Dogmatik*, där anti-nazisten Barth visserligen erkänner en kontinuitet mellan det gamla Israel och det judiska folket i hans samtid, men likväl inte tillmäter judarna någon annan roll av vittnen än den som kommer av att skuggan från Kristi kors faller på dem. Avsnittet om "*Verus*

*Israel*" avslutas med Martin Bubers (1878—1965) berömda öppna svarsbrev till den kristne nazisten, professor Gerhard Kittel, som förespråkade en "kristlig" anti-semitism och "främlings-status" för den "vandrande juden".

Antologins andra avdelning, den om Messiasfrågan, inleds med ett utdrag ur Joseph Klausners (1878—1958) *The Messianic Idea in Israel*, ett tämligen mediokert uttryck för uppfattningen att den judiske Messias är en fysisk och umbärlig förlössare, medan de kristnas är en andlig och för tron outhärlig försonare. Medeltida judisk Messiasuppfattning företräds genom en samling utläggningar av messianska bibeltexter utav David Kimḥi (1160?—1235?, son till Joseph Kimḥi), samt genom ett stycke ur Nachmanides' (1195?—1270) redogörelse för sin vederläggning av vissa kristologiska tolkningar av rabbiniska uttalanden i den ryktbara Barcelona-debatten 1263, ägnad frågan huruvida Messias kommit eller ej. Från kristen sida kallas Justinus Martyren (100—165) upp och visar i sin *Dialog med Tryfo* på den oupplösliga förbindelsen mellan Jesu liv och en rad gammaltestamentliga texter; ett likartat vittnesbörd avlägges i det franska 1100-talsdramat *Mystère d'Adam* (utg. av E. N. Stone i *Univ. of Washington Publ. in Language and Literature*, 4, 1926), där de gammaltestamentliga profeterna träder fram en efter en och presenterar sina egna kristologiska profetior.

Till den tredje huvudavdelningens problemställning, "Law and Gospel — Letter and Spirit", kallas först tre judiska representanter fram under rubriken "The Torah Affirmed": den förut anförde Joseph Kimḥi hävdar i sin *Sefār habberit* att redan Moses och profeterna, som mer än några andra borde ha känt till den rätta bibeltolkningen, förstod Tōrā bokstavligt; en annan utläggning är tillåten endast då den bokstavliga innebörden är absurd; den under förföljelserna i Spanien tvångsdöpte Isak Profiat Duran (d. c. 1414) påpekar i sitt lysande ironiska brev '*Al tēhī ka'abōtākā*' ("Bli inte dina fäder lik!"), ställt till sin från den judiska tron avfällige vän David Bonet Bonjorn, att tro i biblisk mening innefattar såväl rationellt för- santhållande som troget iakttagande av de givna budorden; de kristna däremot underlåter att hålla buden, men inför irrationella dogmer; de judiska synpunkterna utvecklas också i ett stycke ur professor Solomon Schechters (1847—1915) *Some Aspects of Rabbinic Theology*: den "högre kritiken" av Pentateuken är för honom liktydig med "högre anti-semitism", och den verkliga Tōrā är inte en "lag" enbart utan

summan av den gudomliga undervisningen i de heliga Skrifterna. Från kristen sida tillåts Johannes av Damaskus (c. 645—c. 750) hävda att de gammaltestamentliga buden aldrig varit avsedda som en väg att behaga Gud, utan endast givits med hänsyn till köttsligheten bland judarna; vidare invänder den portugisiska cisterciensermunken Francisco Machado i *De nykristnas spegel* (1541) att Jesus avskaffat den gamla Lagen och instiftat en helt ny, det nya förbundet. Från vår egen tid framträder Harvard-professorn Harvey Cox (*The Secular City*, 1965) med sin tes att den moderna sekulariseringsprocessen egentligen är en naturlig utväxt från den bibliska tron — en uppfattning som Washington-filosofen Steven S. Schwarzschild i sin essä *The Secular City Debate* (1966) bemöter bl.a. genom att påvisa att den baseras på urgammalt kristet typologiskt tänkande i kategorierna gammalt—nytt Israel, Lag—Evangelium etc.

I avsnittet "The Scepter of Judah" speglas den judisk-kristna debatten om de gammaltestamentliga löften om Israels land. Joseph Kimḥi hävdar i den nämnda *Sefār habberit* att de omdiskuterade ställena Gen. 49:10 (*šjllh* uppfattat som *šilō*, eller som *šāliah*) och Dan. 9:24 ff. talar om konkreta löften till det judiska folket, medan Juda Hallevi (d. 1141) i sin berömda *Kuzari* romantiskt utmålar det medeltida judiska hoppet om löftenas land. För en motsatt bibelutläggning träder kyrkofadern Hieronymus (345?—420?) upp: löftenas land ligger inte på jorden utan i den himmelska världen (Brev nr 129, till Dardanus). I en rad andra bidrag går diskussionen vidare: Professor Abraham Joshua Heschel (d. 1972), som i sitt arbete *The Sabbath: Its Meaning for Modern Man* (1951) behandlat judendomens helgande av tiden, talar i boken *Israel: An Echo of Eternity* (1967) om Israels land och stat i en parallell terminologi rörande en platsens helighet; hans kristne kollega Reinhold Niebuhr (1892—1971) förespråkar i en dubbelartikel (*The Nation* 154, 1942) en judisk stat i Palestina som det enda realistiska svaret på frågan om fortsatt judisk existens efter Andra Världskriget. Helt omvänt hävdar Arnold J. Toynbee i sin tio volymer stora *A Study of History* (1934—54) att sionismen egentligen är nazismens bundsförvant; hans egen argumentation anföres dock inte utan tilläts endast bilda bakgrund för Maurice Samuels (1895—1972) nedgörande kritik i *The Professor and the Fossil* (1956). Om Toynbee kritiserat staten Israel som historiker, gör presbyterianen Willard G.

Oxtoby samma sak utifrån kristet-religiösa argument (*Christian Century* 84, 1967); argument av just detta slag bemöts i metodisten A. Roy Eckhardts artikel "The Devil and Yom Kippur" (*Midstream* 20, 1974). Editor själv svarar för en avslutande, starkt pro-israelisk översikt (*Commentary* 59, 1975).

Antologins avslutande del, "Impasse, Co-existence, Dialogue", inleds med fyra exempel på judiskt motstånd mot kristna försök till dialog i betydelsen av strävan att vinna judarna för kristendomen: den judiske filosofen Moses Mendelssohns (1729—1786) svar till den kristne teologen Johann Caspar Lavater (i A. Jospe, ed., *Jerusalem and Other Jewish Writings*, 1969), Martin Bubers tal till de fyra tysk-språkiga judemissionerna i Stuttgart 1930 (*Israel and the World*, 1948), Eliezer Berkovits stenhårda avvisande av tanken på dialog Kyrkan—Judendomen (*Judaism* 15, 1966), samt Emil L. Fackenheim något mjukare avvisande, mjukare med hänsyn till att dialogen skulle ge de kristna en möjlighet att förstå Israel (*The Christian Century* 87, 1970). Allra sist höjs fyra röster för en ny art av förbindelse mellan judar och kristna — likaberättigandets dialog: den romerske katoliken, professor Gregory Baum uppmanar de kristna till historisk självvransakan och undersökning av rötterna till kristen anti-judisk ideologi (*The Christian Century* 89, 1972), den svenske harvardteologen Krister Stendahl förespråkar att de kristna noggrant skall lyssna till de judiska synpunkterna utan avsikt att pådyvla judarna något kristet (*Harvard Divinity Bulletin*, N.S. 1, 1967), Dr. Rosemary Radford Ruether hävdar att det anti-judiska i kristen teologi går tillbaka ända på Nya testamentet självt, och ser konsekvent fram emot en ny kristologi (*Faith and Fratricide*, 1974), medan den tidigare anförde A. J. Heschel ser de båda religionerna som två olika nationer; båda har sina bestämda områden, som kräver integritet, men som likväl behöver varandra. "Religion is a means, not the end . . . To equate religion and God is idolatry" (*Union Seminary Quarterly Review* 21, 1966).

Det finns ingen anledning att betvivla att prof. Talmage ansträngt sig att göra sina antologi så representativ och objektiv som möjligt. Det kvardröjande intrycket av texterna är emellertid att de judiska teologerna *ständig* varit de rättfärdiga och förorättade — detta är dock näppeligen den historiska sanningen. Även judar har förföljt, misstolkat och förlöjligt inte endast kabbalister och chassider utan också kristna. Att den judisk-kristna his-

torien realiter kastar sådana fruktansvärda skuggor över Kyrkan sammanhänger givetvis med den omständigheten att de kristna vanligtvis haft makten, medan judarna saknat den. Hade rollerna varit de ombytta, är det *möjligt* att dialogen Judendomen—Kyrkan inte varit mycket mera smickrande för de judiska debatorerna än vad behandlingen av filosofen Baruch Spinoza år 1656 smickrar den då mäktiga sefardiska församlingen i Amsterdam. Men sådana perspektiv faller långt utanför den synrand som fått sin fasta gräns i föreliggande antologi.

Tryggve Kronholm

Gösta Lindeskog: *Kyrkan och Synagogan. En handbok. Utgiven av Karl Heinrich Rengstorf och Siegfried von Kortzfleisch. Svenskt kompendium. 236 s. Verbum. Stockholm 1976. Pris häft. kr 56:—.*

Det tyska originalverket bakom prof. Gösta Lindeskogs kompendium för svensk läsekrets bär titeln *Kirche und Synagoge. Handbuch zur Geschichte von Christen und Juden. Darstellung mit Quellen*, utgivet av prof. K. H. Rengstorf (Münster/Westf.) och Dr S. v. Kortzfleisch (Stuttgart) på Ernst Klett Verlag i Stuttgart (del I, 1968, 504 s.; del II, 1970, 745 s.).

Tillkomsten av denna första samlade framställning om de religiösa förbindelserna mellan judar och kristna genom tiderna kan ses som ett led i en serie uttryck för ett nytt klimat i förhållandet Kyrkan—Synagogan: *dialogklimatet*. Det är inte minst fråga om en ny samtals-ton, som — för att uttrycka det med inledningen till originalverket — ”setzt Gleichberechtigung in der Wahrheitssuche voraus und das gleiche Risiko, bei Bezeugung des Glaubens Gehör zu finden oder auf Verständnislosigkeit zu stossen” (I, s. 15 f.).

På ursprungligt uppdrag av Die Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland växte en plan för en omsorgsfullt utarbetad handbok i gemensam judisk-kristen historia fram vid Die Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen i Stuttgart. Som ledamöter i den förberedande kommissionen har ingått evangeliska, judiska och romersk-katolska lärde, inte endast från DBR utan också från Frankrike, England, Österrike och Ungern. Därmed var viktiga förutsättningar givna för att den planerade handboken skulle stå sig tvärs över konfessionella och nationella gränser.

Det tyska originalverk om sammanlagt inte mindre än 1249 sidor, som prof. Lindeskog stått inför uppgiften att transformera ner till ungefär 1/5, har kommit att omfatta 15 större kapitel: 1) ”Das Neue Testament und die nach-apostolische Zeit” av K. H. Rengstorf; 2) ”Patristik und Frühmittelalter”, där B. Blumenkranz behandlar ”Die Entwicklung im Westen zwischen 200 und 1200”, B. Köttig ”Die Entwicklung im Osten bis Justinian” och W. Cramer ”Die Entwicklung im Bereich der orientalischen Kirchen”; 3) ”Hoch- und Spätmittelalter. Katholischer Humanismus” av W. P. Eckert; 4) ”Jüdische Antwort” av E. I. J. Rosenthal; 5) ”Die Zeit der Reformation” av W. Maurer; 6) ”Protestantische Orthodoxie” av G. Müller (detta kapitel avslutar vol. I); 7) ”Spätbarock und frühe Aufklärung. Das Zeitalter des Philosemitismus” av W. Philipp; 8) ”Protestantismus vom Aufkommen des Pietismus bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts”, där M. Schmidt skriver om ”Judentum und Christentum im Pietismus des 17. und 18. Jahrhunderts”, K. H. Rengstorf om ”Der Kampf um die Emanzipation” och W. Dantine om ”Frühromantik—Romantik—Idealismus”; 9) ”Katholizismus zwischen 1580 und 1848” av W. P. Eckert; 10) ”Protestantismus nach 1848” av F.-H. Philipp; 11) ”Katholizismus nach 1848”, där R. Lill (ej Hill, som anges i det svenska kompendiet, s. 5, 131, 134) skildrar såväl ”Der heilige Stuhl und die Juden” som ”Die deutschen Katholiken und die Juden in der Zeit von 1850 bis zur Machtübernahme Hitlers”, P. Sorlin ”Die Entwicklung in Frankreich nach 1850” och U. Hausteine ”Das Verhältnis von Juden und Polen”; 12) ”Der österreichisch-ungarische Raum”, där E. Weinzierl behandlar ”Katholizismus in Österreich”, U. Trinke ”Protestantismus in Österreich”, A. Scheiber ”Juden und Christen in Ungarn bis 1526” och L. M. Pákozdy ”Juden und Christen in Ungarn nach 1526”; 13) ”Juden und Christen in Rumänien” av S. v. Kortzfleisch; 14) ”Russische Christenheit und Ostjudentum” av P. Hauptmann; slutligen 15) ”Jüdische Renaissance im 19. und 20. Jahrhundert” av H. Tramer. Verket avslutas med utgivarnas efterskrift (II, ss. 706—715) och register över personer och orter (II, ss. 716—745).

Handbokens historiska översikt har förts fram till c. 1930. Det ansågs att de efterföljande decenniernas material i allt för ringa utsträckning offentliggjorts och bearbetats för att kunna ge en fast grund åt en sammanfattande framställning. ”Däremot”, anmärker med rätta

G. Lindeskog i förordet till sitt kompendium, "får vi en klar belysning av den ideologiska utveckling i Tyskland, som förberedde jordmånen för en hatets och bestialitetens sådd och skörd utan like i Västerlandets historia" (s. 8). I efterskriften till originalverket antyds dock att medarbetarstaben allvarligt överväger möjligheten att så småningom föra framställningen vidare i en tredje volym (II, s. 715).

Här är inte platsen att framföra synpunkter på uppläggning och stoffbehandling i den tyska originalutgåvan, vilken underligt nog aldrig recenserats i *STK* — men man instämmer gärna i den kritik som kommer till uttryck i prof. Lindeskogs värdefulla efterskrift till sin svenska utgåva: man saknar en systematisk behandling av Talmud inom ramen för verkets tema, av judisk syn på Jesus-frågan genom tiderna, av judisk religionsvetenskaplig litteratur i dess diskussion med kristen teologi; vidare måste man beklaga att den nordamerikanska judenhetens historia endast flyktigt beröres, likaså förhållandet Kyrka—Synagoga i de skandinaviska länderna (s. 218). Originalverkets utgivare har emellertid redan kunnat glädja sig åt ett mycket stort intresse i de vetenskapliga tidskrifternas recensionsavdelningar (se t.ex. *Elenchus Bibliographicus Biblicus* 50, 1969, s. 522, nr 7279; 51, 1970, s. 422, nr 7113; 52, 1971, s. 540, nr 7806; 54, 1973, s. 638, nr 9435).

Bakgrunden till nu föreliggande svenska kompendium är den dåvarande VD vid AB Verbum, Dr Bo Runmark, förhörde sig hos prof. Lindeskog om möjligheten att åstadkomma en starkt förkortad svensk översättning av det tyska verket. Det stod dock snart klart att en översättning av vissa partier inte skulle ge en rättvis bild av arbetets helhetsgestalt, varför man enades om att presentera verket för svensk läsekrets i form av ett kompendium av ungefär samma omfattning som den tidigare diskuterade översättningen av valda avsnitt. Denna bedömning har utan tvivel visat sig vara riktig. Den svenska utgåvan är en självständig helhet, en historisk översikt som visserligen är kort men likväl återspeglar originalens hela sammanhang.

Då man jämför ett valt avsnitt i dess originalform och i svensk sammanfattning, anar man vad det kostat en erfaren forskare att på populariseringens altare offra så många intressanta fakta, så viktiga belägg, så omfattande och klagörande vetenskaplig diskussion. Om redan denna lärda självövertvinnelse ur flera aspekter är värd mycket beröm, är den lindeskogska framställningen i sig själv i ännu högre grad för-

tjänt av högaktning. Det är i det närmaste en bragd att prof. Lindeskog lyckats förvandla ett tyskt, vetenskapligt verk på 1 249 sidor till en kunskapsrik och sammanhängande helhet om endast 236 sidor, som nu faktiskt kan *avnjutas* som ett självständigt verk.

Så är också prof. Lindeskog den i vårt land utan jämförelse främste kännaren av relationerna mellan Kyrkan och Synagogan (bland hans egna undersökningar skall här endast nämnas avhandlingen *Die Jesusfrage in neuzeitlichen Judentum*. Leipzig-Uppsala 1938, på nytt utgiven 1973 av Wissenschaftliche Buchgesellschaft i Darmstadt; vidare arbetena *Jesus och judarna*. Stockholm 1940; *Judarnas Jesus*. Stockholm 1972).

Till sitt kompendium har prof. Lindeskog fogat en efterskrift (ss. 217—231), samt förklaringar över tekniska termer (s. 232—236) — gärna hade man också sett en kort presentation av originalverkets författare, som i stort sett får antas vara okända för den svenska läsekretsen.

I efterskriften behandlas först en del tekniska problem vid utformningen av kompendiet. Därefter kanaliseras en moderat kritik av originalverkets uppläggning (se ovan), och av vissa detaljer (t.ex. den något onyanserade bilden av Calvins syn på judendomen, användningen av begreppet "antisemitism"). Slutligen skisseras några drag av den mer generella judisk-kristna problematiken: kristendomens grundläggande exklusiva anspråk, de kristna staternas uppkomst, *interpretatio Christiana* av de heliga Skrifterna. Översikten mynnar ut i ett krav på judisk-kristen dialog och samexistens, med en välgörande precisering av innebörden i dessa begrepp. Den värdefulla efterskriften hade vunnit i överskådlighet på en uppsättning underrubriker.

Tryggve Kronholm

D. Patte: *What is Structural Exegesis?* 90 sid. Fortress Press, Philadelphia 1976.

Den här lilla boken är en något svårläst inledningsbok till den strukturalistiska exegetiken. I första kapitlet belyses de strukturella metoderens betydelse i en exegetisk tolkningsprocess. Andra kapitlet "From Structuralism to Structural Exegesis" introducerar en hel del termer som lingvistikerna använder. Tredje kapitlet ägnas åt den modell för berättelse-

strukturen som i synnerhet A. J. Greimas har utarbetat. Förf. tar därvid upp ett konkret exempel, liknelsen om den barmhärtige samariten. Det blir en indelning av liknelsen i små sekvenser som något avviker från Greimas' eget sätt att framlägga sina teorier. För läsaren blir det en mycket tyngre inledning till denna teori än t.ex. den presentation som förekommer i en bok av Groupe d'Entrevrnes: *Signes et Paraboles* (Paris 1977; se mitt diskussionsinlägg i *Svensk Exeg. Årsbok* 43, 1978).

Fjärde kapitlet slutligen behandlar de mytiska strukturerna, i anslutning till särskilt Lévi-Strauss. En nyttig förteckning över tekniska ord avslutar boken, som i och för sig är en mycket kompetent inledning, men som, enligt min mening, inte för läsaren tillräckligt progressivt in i den svärbemästrade terminologin.

René Kieffer

Stephen Westerholm: *Jesus and Scribal Authority*. 178 s. *Coniectanea Biblica. New Testament Series* 10. Liber 1978.

Det kan verka paradoxalt att fördjupa sig i fariséernas och de skriftlärdas krångliga resonemang för att få grepp om Jesu hållning. Evangelieerna och Paulus var hårda mot dessa skriftlärdar. Är det då någon mening att försöka förstå dem? I likhet med mycken judisk och kristen forskning anser Stephen Westerholm att det lönar sig att belysa en del dunkla ställen i mishna, i tosefta, i de båda talmudernas gemara och i andra judiska källor, för att om möjligt bättre förstå evangelieerna.

Författarens doktorsavhandling är tvådelad. I den första delen (12—51) får läsaren några upplysningar om dem som skapade en muntlig tradition av "halakhah", dvs. de som formulerade normer för människornas livsväg. Fyra aspekter tas upp: 1. Problemet med fariséernas sekt och deras lagar; 2. De som man kallar för "skriftlärdar" bland fariséerna; 3. De "halakhiska" församlingsråden; 4. De visa som tillverkade "halakhah" (detta kapitel för egentligen inte studiet längre, utan är en sammanfattning av det föregående). Bokens *andra del* (53—132) behandlar mot denna bakgrund Jesu syn på de skriftlärdas auktoritet. För att få den belyst tas upp fem typiska frågor: 1. Tiondeplikten; 2. De rituella reningarna; 3. Sabbaten; 4. Eden; 5. Skilsmässan. Ett sista kapitel (=kap. 10) sammanfattar resultaten i denna

andra del.

I *Inledningen* beskrivs helt kort uppgiften och sedan diskuteras problemet med källorna mer utförligt. Här kommer förf. in på frågan om olika historiska kriterier. Han nämner de nu klassiska kriterierna: "dissimilaritetskriteriet", "stilkriteriet" och "koherensskriteriet". Han tillfogar det som han kallar för "criterion of pregnant speech" och som beaktar den rytmiska och auktoritativa sidan av ett Jesusord. Alla dessa kriterier vill hjälpa oss att se autenticiteten i Jesu ord. Förf. anser att de behöver kompletteras genom kriterier som visar, att ett visst textmaterial *inte* är autentiskt. Han anger fyra sådana kriterier: 1. kriteriet av en förändrad miljö; 2. kriteriet som han kallar för "criterion of derivative speech"; 3. ett tredje kriterium beaktar redaktörernas sätt att skriva; 4. slutligen finns ett kriterium som tar vara på stoffets "inkompatibilitet" med Jesu uppfattning. Dessa resonemang kring olika kriterier anses av förf. vara grundläggande i hans bedömning av materialet i andra delen av boken.

*Första delens* huvudresultat kan kort sammanfattas på följande sätt: Fundamentet för den fariseiska lagen är Mose lag. Det behövs uttolkare som preciserar lagens tillämpning i nya situationer. Mose lag var genom sin samsamsättning och blandning av berättande stoff svårhanterlig. Fariséerna ansåg att det behövdes andra källor än Skriften för att detaljreglera folkets vardagsliv. Det hörde till de "visas" uppgift att närmare definiera, applicera och utfylla den gudomliga lagen. De lärda bland fariséerna övertog härmed de gammaltestamentliga prästernas privilegier att tolka och tillämpa lagen. Fromma lekmän kom att ersätta den prästerliga aristokratin, som ofta komprometterades genom allians med utländska makthavare. De visas auktoritet på Jesu tid var varken grundad på prästämbetet, på en profetisk inspiration eller ens på en särskild ordinationshandling. Deras auktoritet berodde på deras kunskap om Skriften och den fariseiska traditionen, vilken de tagit emot av en fariseisk lärare. Genom ett personligt fromhetsliv blev denna auktoritet också mottagen av folket.

Angående "Stora rådet" litar förf. mer på Josefus och Nya testamentet (som nämner översteprästen som Stora rådets ledare) än på mishna som beskriver "par" (*zugot*) av "visa" som Stora rådets ledare (*nasi; av bet din*). Han tror att dessa funktioner av *nasi* och av *bet din* möjligtvis kan beskriva ledarna för en

”fariseisk församling” före år 70. Han antar också att fariséerna före år 70 inte var indelade i två väl avgränsade skolor, utan att det fanns flera olika grupper. De var troligen inte stora, men Hillels och Shammais skolor verkar ha varit något viktigare än de övriga.

Fariséernas lag hade ingen officiell ställning. Den var en speciell syntes av gudomliga och mänskliga bestämmelser. Fariséernas motståndare, t.ex. sadducéerna, angrep den mänskliga sidan. Men eftersom de visa bland fariséerna både åberopade en gudomlig auktoritet och att de endast ville tolka Guds lag, menade de att deras ”halakhah” var godkänd av Gud. Att lyda Guds vilja var, enligt deras uppfattning, att studera och hålla deras lag. I konflikt med denna fariseiska ”halakhah” klargjorde Jesus, hur han förhöll sig till de skriftlärdas auktoritet och hur han tolkade Guds vilja. Detta utreds i bokens *andra del*, som är huvuddelen: ”Jesus’ view of scribal authority”. Resultaten kan delvis sammanfattas med hjälp av kap. 10:

Jesus följde ibland seder som inte föreskrevs av Skriften utan som motsvarade fariséernas ”halakhah”. Ett historiskt studium visar emellertid att Jesus inte var en farisé: han uppfattade inte lagen som en fastformulerad lagstiftning och han erkände inte fariséernas formella distinktioner. Det finns handlingar som moralen förkastar men som lagen tillåter.

*Eden och skilsmässan* var en del av Skriftens lag. Den fariseiska ”halakhah” kunde endast bygga vidare på denna grund. Men Jesus, som ansåg att eden och skilsmässan var mot Guds vilja och som inte tolkade Skriften som ett lagsystem, förkastade dem uttryckligen. Karakteristiskt nog tar Jesus inte direkt avstånd från *tiondeplikten*, även om han något ironiserar över fariséernas noggranna föreskrifter. Han framhåller de moraliska dygderna och hjärtats attityd emot Gud. Det gjorde fariséerna delvis också, men de menade att en sådan moralisk attityd också måste uttryckas i en lydighet för alla Skriftens föreskrifter. Jesus anser att lagfromheten kan skymma perspektivet och få människorna att bortse från viktigare saker, som t.ex. att vara barmhärtig och rättvis, att inte glömma sin ovärdighet inför Gud. Jesus kritiserar fariséerna inte för att de tillfogar sina egna lagar till Skriften angående tiondet, utan han helt enkelt diskuterar vad som är viktigast.

Något liknande ser vi i Jesu ställningstagande till *reningsföreskrifterna*. Han vill inte avskaffa den gamla lagen, utan han vill endast precisera

var den egentliga orenheten ligger. Människan är mer oren genom det som kommer inifrån än genom yttre ting. I denna fråga ser vi hur han vägrar att erkänna de skriftlärdas auktoritet, med deras försök att fullfölja Skriftens renhetsföreskrifter. Men i motsats till sadducéerna är hans huvudmotiv inte att skilja mellan Skriftens och de skriftlärdas bud, utan han har en helt annan uppfattning om vad Guds vilja är. Man gör inte Guds vilja genom att med stor omsorg följa Skriftens lagar utan genom att ha ett rent hjärta.

Kapitlet om *sabbaten* kommer till liknande resultat: Jesus ifrågasätter inte direkt fariséernas ”halakhah” angående sabbaten. Det är inte heller så att han skulle ha skilt mellan Skriftens och de skriftlärdas bestämmelser, utan han har helt enkelt ett annat sätt att förstå Guds vilja.

De fem kapitlen om tiondedelen, rituella reningar, sabbaten, eden och skilsmässan pekar alltså alla i samma riktning. Man kan precisera denna ståndpunkt ytterligare: Eftersom Jesus inte uppfattade Gamla testamentets lag som en fast formulerad lagstiftning ville han knappast heller säga, att Guds vilja skulle uttryckas i en ny lagstiftning, som han skulle förkunna. När Jesus ser Guds vilja i Skriften, så är det inte genom att kasuistiskt tolka ett fast formulerat lagsystem, utan genom att söka efter Guds avsikt med lagen. Även om Jesus inte gör en skillnad mellan rituella och moraliska lagar, så är de förra underordnade de andra. I de moraliska lagarna spelar ju hjärtat en avgörande roll. Allt detta gör det klart, att det dubbla kärleksbudet är en adekvat sammanfattning av Jesu etiska undervisning. Kärleken är lagens fullbordan. Genom att vidhålla sitt trånga lagiska perspektiv delade fariséerna in människorna i ”syndare” och ”rättfärdiga”. På det sättet hade de svårt att acceptera Jesu grundläggande budskap om himmelriket som hade kommit.

Huvudresultaten av Stephen Westerholms avhandling verkar i många stycken knappast revolutionerande. Men bokens styrka ligger i den tekniska informationen som alltid står på en hög nivå. Förf. har noggrannt läst den relevanta litteraturen och ger sina synpunkter utifrån ett initierat sammanhang. Han för oss direkt in i en vetenskaplig debatt. Akribin och pålitligheten är nog denna boks största merit. Det mesta som redovisas är väl underbyggt och tvingar läsaren att samtycka.

Mitt helhetsintryck förblir emellertid något blandat. Förf. resonerar ofta utifrån auktori-

teter på sitt område; det handlar om framstående forskare, både judiska och kristna. Därvid glömmes han att mer ingående diskutera de forskare som har en avvikande helhetsuppfattning. Jag tänker t.ex. på F. Weber, W. Bousset, R. Bultmann, M. Dibelius och deras många efterföljare i särskilt Tyskland. Detta hänger delvis ihop med en viss brist på hermeneutisk medvetenhet i avhandlingen, som mynnar ut i ett något "positivistiskt" framställningssätt. Läsaren får inte många preciserade skäl, varför fem typiska frågor skall utgöra detaljanalysen i andra delen, eller varför Jesu syn på de skriftlärdas auktoritet belyses bäst genom den bakgrund som tecknas i första delen. De grundläggande sociologiska faktorer som auktoritetsproblematiken för med sig analyseras inte: hur fungerade de skriftlärdas eller Jesu auktoritet, på vilken kompetensnivå utövades den? Var Jesu auktoritet av en annan typ än de skriftlärdas? osv.

Ur rent historisk synvinkel kan det synas rimligt att se hur Jesus betedde sig mot bakgrund av sin judiska omgivning. Men för behandlingen av ämnet i hela dess vidd blir det ett alltför begränsat synsätt. Förf. verkar själv ha insett detta i slutet av boken, när han plötsligt medger, att "lagproblematiken" inte är hjärtpunkten i Jesu förkunnelse. Den utgörs av predikan om "himmelriket som är nära" eller "som har kommit". Varför fick Jesu egen förkunnelse i hela dess vidd inte bestämma sättet att undersöka, hur Jesus såg på fariséernas auktoritet? Lyckas förf. verkligen att avgränsa Jesus från fariséerna, utifrån sitt trånga perspektiv? Läsaren får en klar bild av, hur Jesus hela tiden i de fem frågor som tas upp, undviker att uppfatta Skriften som ett fast formulerat lagsystem. Detta har förf. till fullo bevisat. Men hur resonerar Jesus egentligen? Förf. insisterar vid upprepade tillfällen på Guds vilja. Det hade varit värdefullt att få mera preciserade utläggningar om Jesu uppfattning angående skapelsen, Guds försyn, de moraliska buden kontra de rituella osv.

Förf. har intressanta anmärkningar angående de historiska kriterierna. Med rätta kompletterar han de negativa kriterierna med positiva. Där saknar jag emellertid en hermeneutisk diskussion liksom den som E. Schillebeeckx för i sin kända Jesusbok. De olika kriterierna har uppstått i olika skolor, och det räcker inte att endast ställa dem bredvid varandra. Varför använder förf. f.ö. inte dessa kriterier när han diskuterar judiska texter?

På s. 17 citeras både Matteus- och Johannes-

evangeliet för att belysa fariséernas juridiska auktoritet. Men om dessa två evangelier är relativt sent skrivna kan de ju återspegla den skärpta motsättningen mellan kristna och judar, bland vilka fariséerna efter år 70 spelade en alltmer avgörande roll. Då skulle vi behöva behandla den information annorlunda som vi får genom Markusevangeliet, än den vi får från Matteus- eller Johannesevangeliet.

På s. 65 följer förf. Alons teorier mot Büchlers skeptiska attityd gentemot våra synoptiska texters historiska värde, och jag anser att han i stor utsträckning har rätt. Han kunde i det sammanhanget ha behandlat en teori som dyker upp vid upprepade tillfällen: att det på Jesu tid fanns en viss konflikt mellan folket i Galiléen och huvudstaden Jerusalem. Markus-evangeliet kan ju, som den japanske forskaren Tagawa nyligen påpekat, återspegla en konflikt mellan det enkla folket i Galiléen och fariséernas ambitioner att genomföra de renhetsföreskrifter som de propagerade för i Jerusalem. Denna motsättning är historiskt sett kanske tvivelaktig, men förf. hade åtminstone kunnat diskutera denna hypotes, som redan W. Bauer kastade fram. Angående Mark. 7: 1—23 som behandlas utförligt, nämns inte den viktiga uppsatsen av J. Lambrecht "Jesus and the Law. An Investigation of Mk 7,1—23" som kom ut i *Ephem. Theol. Lov.* 53, 1977 (ss. 24—79). Lambrecht kommer till slutsatsen: "The historical Jesus was in reality both anti-Halachah and anti-Torah" (s. 77). Det hade varit nyttigt att ta ställning till hans argument och resultat.

Trots mina invändningar mot Stephen Westerholms avhandling anbefaller jag den varmt åt S. T. K:s läsekrets. De brister jag nämnde rör huvudsakligen det som saknas i boken. Det som däremot finns är i stor utsträckning pålitligt. Boken kastar nytt ljus över oklara frågor (t.ex. om rabbinska ordinationer på Jesu tid). Den ger en utmärkt överblick och personliga synpunkter på det material som hör samman med de fem frågor som behandlas.

René Kieffer

José Míguez Bonino: *Theologie im Kontext der Befreiung*. 158 sid. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen und Zürich 1977. Kart. DM 24.—

Denna bok är den första framställningen av den s.k. "befrielse-teologin" på tyska, sedan



Gustavo Gutiérrez 1973 introducerade den med sin bok "Theologie der Befreiung".

Det är intressant att observera att boken kommer ut som band 15 i serien "Theologie der Ökumene" utgiven av Hans-Werner Gensichen, och därmed vilket teologiskt ämne man på kontinenten tillför detta "nya sätt att göra teologi". Anneliese Gensichens översättning går tillbaka på det engelska originalet "Doing Theology in a Revolutionary Situation", Fortress Press, Philadelphia 1975. Läsare i Sverige kommer förmodligen att föredra den billigare engelska versionen.

Míguez Bonino vänder sig inledningsvis mot ett konsumentbeteende som innebär att man utnyttjar befrielse-teologin i olika syften som tjänar kontinentala dvs. europeiska och nordatlantiska intressen. Likaså går han emot alla försök att framställa denna teologi som en modefluga. Dess värde ligger i att den arbetar med bibliskt material och återupptäcker människan som bibelns mitt och återlösningens enda mål. Liksom hela det bibliska budskapet kretsar befrielse-teologin kring det mål som Jesu inkarnation och Guds frälsningsverk syftar till. Det är för människans skull som "befrielse" blir till ett ledmotiv.

Efter en kort tidshistorisk och aktuell inledning — en analys av de "kristnas för socialism" första kongress i Santiago de Chile år 1972 — ägnar Míguez Bonino bokens första avdelning åt en historisk bakgrundsteckning ("Jenseits von Kolonialismus und Neokolonialismus", s. 17—29). Härpå följer en beskrivning av världssituationen som en värld, kluven i klasser och antagonistiska grupperingar ("Zum Verständnis unserer Welt", s. 30—42). Ett nytt medvetande bryter fram mitt inne i *dependencia* dvs. beroendets och klasskampens situation, framför allt hos icke-kristna och kristna minoriteter och prästgrupper som t.ex. Kristna för socialism, Präster för tredje världen, ONIS i Peru, Golconda i Columbia, ISAL, men också hos enskilda personer som Dom Hélder Camara och Camilo Torres ("Erwachen des christlichen Bewusstseins", s. 43—59). Inför denna bakgrund presenterar Míguez Bonino "befrielse-teologin" genom en skicklig recension av fyra ledande befrielse-teologers skrifter, Juan Luis Segundo, Lucio Gera, Gustavo Gutiérrez, Rubem Alves. Framför allt uppmärksammas Gutiérrez' banbrytande och "förmedlande" insats. Det säreget teologiska framhåvs genom en kontrastering med den "politiska" teologin hos Metz och Moltmann och "revolutions-teologin" hos Shaull.

Míguez Bonino, själv metodist från Argentina, professor vid den metodistisk-lutherska högskolan i Buenos Aires, sedan 1977 medlem av KV:s presidium, är särskilt kapabel att presentera och granska kollegernas tankar och skrifter, emedan han själv upplevde hur de växte fram. På ett unikt sätt måste han ha haft tillgång till deras ofta opublicerade föredrag och utkast (jfr hänvisningarna till stencilmaterialet, s. 151—158). Denna teologi traderas ju mest som en "muntlig" teologi. Därmed blir detta centrala kapitel ("Die Theologie der Befreiung", s. 60—78) en initierad vägledning som för rakt in i några befrielse-teologers tankeverkstad och praxis. Míguez Bonino delade dessa teologers arbetsvillkor både under några hoppfulla år av en växande befrielseprocess och en "exodusoptimism" vid 70-talets början, men också under en förnyad depression och exilsituation under det nu pågående förtrycket i de flesta latinamerikanska länderna, inte minst i hans hemland Argentina.

Mera intressant än "recensionen" ter sig emellertid Míguez Boninos egna kritiska reflexioner i bokens andra avdelning ("Kritische Reflexionen", s. 79—150). Han tar sin utgångspunkt i en hermeneutisk analys ("Hermeneutik, Wahrheit und Praxis, s. 79—94), där "praxis" framstår som sanningens konkreta ort som avslöjar sanningens och det kristna budskapets innebörd. Det nya medvetandet tar sig uttryck i befrielseprocessens hittills okända nya språk. Utifrån ett latinamerikanskt perspektiv fixerar han problemställningen genom att visa överensstämmelsen med och avvikelser från traditionella teologiska motiv. Befrielse-teologins interpretationsmetod och reflexionsstruktur står i tjänst hos det förtryckta folket, den fattiga människan. Den "hermeneutiska frågan" blir till en fråga efter sanningen i den konkreta situationens kontext, dvs. efter befrielse för de förtryckta. Sanningen är det som verifieras genom befriande praxis. Att göra teologi utifrån praxiskontexten anses stå i medveten kontrast till den europeisk-nordatlantiska akademiska teologin. En från den totala situationen abstraherande teologi framstår som en *contradictio in se*. Däremot blir ett perspektiv, som bestäms av klyftan mellan de rika och fattiga, av *dependencia* och beroendesituationen, avgörande för hela den teologiska reflexionen.

Teologin definieras som en reflexion som utgår ifrån praxis, reflekterar över praxis och leder fram till en förnyad praxis. Den historiska praxisdimensionen i relation till Guds ord syns

vara nyckelproblematiken hos Míguez Bonino. Det gäller primärt trossanningens verifikation genom en positivt "ideologiserande" praxis. Den "absoluta kristna sanningen" och de kristna principerna kan inte appliceras på verkligheten, som den klassiska konceptionen av relationen mellan praxis och sanning försöker göra. Däremot finns sanningen bara som praxis-logos. Kunskap är enbart tillgänglig genom praxis i en transformationsprocess och genom historisk participation i den.

I kapitlen "Liebe, Versöhnung und Klassenkampf" (s. 95—115) och "Reich Gottes, Utopie und geschichtlicher Auftrag" (s. 116—133) och "Kirche, Volk und Avantgarde" (s. 134—150) visar Míguez Bonino hur sanningsbegreppet är förankrat i den bibliska traditionen och förverkligas i Guds folk, kyrkan, genom trohet och lyhörddhet till löften om Guds rike. Guds ord är inte abstrakta begrepp. Guds ord består av skapande händelser i kyrkans liv och utanför kyrkan, av historieskapande praxis. Därmed framstår tron inte som begreppslig tro, utan som en väg att gå, ett sätt att handla och leva, befriande för alla människor. Det bibliska och befrielse-teologiska sanningsbegreppet skiljer enligt Míguez Bonino inte mellan teoretisk kunskap och praktisk applikation. Kunskap är beroende av praxis och visar sig i praxis.

Míguez Bonino bemöter invändningen — och ger enligt min mening mest anledning till fortsatta diskussioner — att kärleksbudet i befrielse-teologin skulle ha reducerats till klasskampens rättviseideal. Talet om den kristna kärleken och kyrkans och individens handlande kan enligt Míguez Bonino inte bortse ifrån det grundläggande faktum att klasskampen är den oundvikliga ramen.

Inget svar får vi på frågan hur befrielse-teologin kommer att se ut när den möter den europeiska situationen, vare sig man tolkar den som en klasskampssituation eller inte.

*Manfred Hofmann*

Lars Haikola: *Religion as Language-game. A Critical Study with Special Regard to D. Z. Phillips.* 168 sid. CWK Gleerup, Lund 1977.

Lars Haikolas avhandling är en kritisk analys av en rad olika försök att beskriva kristendomens/religionens trosövertygelser med hjälp av olika idéer som framfördes i en rad postumt utgivna arbeten av Ludwig Wittgenstein. I bl.a.

*Philosophische Untersuchungen* (utg. första gången 1953 av G. E. M. Anscombe och R. Rhees; nyligen publicerad i svensk översättning av Anders Wedberg) framför Wittgenstein en språk teori som på ett markant sätt avviker från den han företrädde i sin berömda skrift *Tractatus Logico-Philosophicus* (första gången publ. 1922). I *Tractatus* beskriver Wittgenstein (det ideala) språket som en bild av verkligheten; i *Philosophische Untersuchungen* intresserar han sig mera för faktiskt förekommande språk. Den tanke som dominerar hans tänkande är uppfattningen om det levande språket som en mängd olika spel, där olika språkuttryck — i likhet med de olika pjäserna i schackspelet — följer olika regler. Ordens betydelse bestäms av deras användning enligt spelets, språkspelets regler.

Under 1960- och 70-talet har en rad olika (huvudsakligen engelskspråkiga) religionsfilosofier inspirerats av Wittgensteins språkspelsteori. De centrala delarna av Haikolas avhandling är en kritisk genomgång av de skiftande teorierna om religionen som ett språkspel.

Haikolas avhandling är indelad i tre olika delar. Del I utgörs av två introducerande kapitel. Här ges en kort inledning till Wittgensteins filosofi. Del II omfattar kapitel 3—10 och omfattar en detaljerad analys av Wittgensteins språkspelsteori insatt i sitt systematiska sammanhang. De religionsfilosofiska tillämpningarna behandlas i Del III. D. Z. Phillips religionsfilosofi står på ett särskilt sätt i centrum för Haikolas uppmärksamhet. Men också andra Wittgenstein-influerade religionsfilosofier diskuteras — t.ex. Donald Hudson, P. Holmer och R. Rhees.

Avhandlingsämnet är väl motiverat. Det berör ett centralt tema i den samtida engelskspråkiga religionsfilosofin. Författaren fyller med sin kritiska genomgång av religionsfilosofiska tillämpningar av språkspelsteorin en viktig lucka inom forskningsområdet.

Jag ska här söka att sammanfatta avhandlingens resultat med utgångspunkt från fyra stycken olika frågor. I samband med detta ska jag också ange på vilka punkter författaren med fördel kunnat driva analysen ett steg vidare.

*Fråga 1: vad är ett språkspel?*

Ett för denna fråga centralt kapitel i avhandlingen är kapitel 6. Där behandlas Wittgensteins tanke att varje språkspel kan beskrivas som en mängd regler, som bestämmer användningen — och betydelsen — av ett visst språkuttryck. Och användningen/betydelsen av

språket är på ett komplicerat sätt sammanvävt med olika mänskliga aktiviteter. Språkreglerna är således av grundläggande betydelse för vår språk användning och språkinläring. Utan dessa regler skulle man inte kunna tänka sig något språk överhuvudtaget — lika lite som man kan tänka sig en fotbollsmatch oberoende av de regler som bestämmer vad som är (det inneböende) syftet med detta spel, vad som är tillåtet och inte tillåtet för att uppnå detta syfte etc. På ett svärigenomträngligt sätt sammanhänger denna tankegång med två omdiskuterade utsagor om språkspels egenskaper: 1. ord som "verklighet" och "sanning" kan — liksom andra språkuttryck — bara erhålla mening inom ramen för ett språkspel. Dessa ord har ingen mening oberoende av ett språkspel. 2. Man kan inte rationellt kritisera — eller rationellt berättiga ett språkspel som helhet, man kan bara beskriva det. Det är bl.a. dessa kontroversiella tankegångar som varit attraktiva för många religionsfilosofier.

I kapitel 12 ger författaren läsaren en sammanfattning av de egenskaper som bör utmärka ett språkspel. Författaren anger tre kännetecken: 1. "If a certain section of language and the actions woven into language is able to constitute a l-g (language game; anmälares anm.), then it must constitute a consistent rule system" (s. 80). 2. Författaren säger vidare att ett språkspel bör utgöra "a delimitable part of human life, and therein fulfil a function of its own" (s. 81). 3. "The third criterion is based on the fact that a l-g must be so broad that it appears to be selfevident that they do not have to be and cannot be justified" (s. 82).

Denna sammanfattning av de viktigaste egenskaperna som utmärker ett språkspel är värdefull. Men det hade legat nära till hands att författaren sökt att ge olika preciseringar av dessa kriterier. Det hade kunnat underlätta ställningstagandet till olika antaganden om t.ex. vilka slags religiösa företeelser termen språkspel denoterar. Några exempel: enligt det första kriteriet utgör ett språkspel "a consistent rule-system". Är det tillräckligt att en person *uppfattar* en viss mängd språkliga aktiviteter som bestämda av konsistenta (i betydelsen: icke motsägande?) regler för att denna mängd språkliga aktiviteter ska kunna utgöra ett språkspel? Eller måste de *faktiskt* vara konsistenta? Vidare: är det tillräckligt att de språkliga aktiviteter som sammanhänger med ett visst språkspel är bestämda av olika regler som *sins emellan* är konsistenta? Eller är det en utmärkande egenskap för ett språkspel att dess reg-

ler påbjuder vissa språkliga aktiviteter som *andra* språkspel förbjuder? Är det t.ex. så att religion och vetenskap är två olika språkspel bl.a. *därför att* det finns vissa regler för språkliga aktiviteter inom religionen som i vissa situationer påbjuder en språklig aktivitet som är förbjuden inom vetenskapen (och vice versa)? Eller för att uttrycka det ännu mer konkret: är religion och vetenskap två olika språkspel bl.a. *därför att* det inom religionen finns regler som påbjuder religionens utövare att bekänna en tro på en utom-empirisk verklighet, medan det inom det vetenskapliga språkspellet finns regler som förbjuder dess utövare att bekänna en tro på en utom-empirisk verklighet? Svaret på denna fråga hänger på *i vilka situationer* som det religiösa språkspellet påbjuder den språkliga aktiviteten att bekänna en utomempirisk tro och *i vilka situationer* det vetenskapliga språkspellet förbjuder denna aktivitet. Antag att det religiösa språkspellet inte påbjuder denna bekännelseaktivitet i någon situation som det vetenskapliga språkspellet förbjuder det. Kan religion och vetenskap trots detta betecknas som (två olika) språkspel? Den frågan tror jag författaren skulle besvara jakande. Men i många andra fall är det mer uppenbart att två språkspel i den angivna meningen kan motsäga varandra. Om vi t.ex. kallar marxism-leninismen för ett språkspel (vilket kanske är något dubiöst) så är det uppenbart att detta språkspel förbjuder bekännelsehandlingar i många situationer som religionen — eller en religion (t.ex. kristendomen) — påbjuder en sådan handling. Här har vi således att göra med två språkspel som (i den angivna meningen) motsäger varandra. Skillnaden mellan motsägande och icke-motsägande relationer mellan olika språkspel hade varit värd en viss uppmärksamhet i avhandlingen.

Författaren hade på ett liknande sätt kunnat precisera de bägge övriga kriterierna. I sitt andra kriterium säger författaren att en nödvändig betingelse för att en mängd språkliga aktiviteter ska kunna kallas ett språkspel är att de är "a delimitable part of human life, and therein fulfil a function of its own". Kriteriet verkar på tok för vitt, men när författaren utlägger det förstår man att han har något mera speciellt i tankarna. Författaren hävdar att Phillips inte anser att astrologi är ett språkspel enligt detta kriterium, *därför att* "it is something too constructed and artificial to play a role in human life" (s. 81). Tanken tycks vara den att en mängd språkliga aktivi-

teter bara kan vara ett språkspel om de utgör en avgränsbar del av *de flesta* människors liv i ett visst *samhälle/kultur* och att den funktion som språkspelet har i dessa människors liv är *unik och betydelsefull i dessa människors liv*. (De kursiverade uttrycken kan naturligtvis preciseras ytterligare.) Mot denna bakgrund kan man säga att astrologi aldrig har varit ett språkspel, eftersom det är tveksamt om astrologin haft en unik och väsentlig betydelse för de flesta människors liv i något samhälle. Kristendomen har varit och är (åtminstone i vissa samhällen) ett språkspel och trolldom och magi (i västerlandet) har varit — men är inte längre — språkspel.

Beträffande det tredje kriteriet kan man på motsvarande sätt fråga sig om författaren menar att det endast av de som använder språkspellet ska uppfattas som självvident att det inte behöver berättigas — eller om det även av dem som inte använder det ska uppfattas på samma sätt.

Dessa preciseringar är inte utan betydelse med tanke på att termen språkspel är avhandlingens centrala begrepp *och* preciserade kriterier av avgörande betydelse för bestämningen av vilka religiösa företeelser som kan benämnas språkspel. Författaren hade kunnat arbeta med ett känsligare analysredskap inför följande fråga:

*Fråga 2: vilka religiösa företeelser kan benämnas språkspel?*

Denna fråga har enligt författaren inte alls den framträdande betydelse som man kunde vänta sig bland de filosofer som gjort en religionsfilosofisk tillämpning av språkspelsteorin. Författaren gör en intressant inventering av olika kandidater, som usurperat på benämningen "språkspel". Vissa filosofer (t.ex. D. Hudson) kallar religionen eller kristendomen för ett språkspel. Enligt D. Z. Phillips är religionen (och kristendomen?) snarare "a form of life", dvs. en familj av olika språkspel.

De religiösa företeelser som författaren själv finner rimligast att benämna "religiösa språkspel" är aktiviteter av följande slag: "praying, preaching, confessing, praising, describing a religious experience, worshipping, cursing, telling a myth, declaring one's faith" (s. 92). Det som gör dessa religiösa aktiviteter till *språkspel* är att de uppfyller åtminstone de bägge första kriterierna på ett språkspel. Däremot är jag tveksam om dessa aktiviteter kan vara språkspel enligt det tredje kriteriet. Är det verkligen självvident för de som ber, predikar, bekänner sin tro, att dessa aktiviteter

inte behöver, ja, inte kan berättigas (med rationella argument)? Vad som däremot skulle kunna betraktas som självvident är att en person som upptagit rollen "att vara kristen" eller "att vara muslim" utför (åtminstone några av) dessa aktiviteter och att man inte kan vara kristen etc. om man inte utför dessa aktiviteter. Dessa aktiviteter (t.ex. att bedja, att bekänna sin tro) är så intimt förknippade med *rollen* att vara kristen, så att de kan sägas vara självvidenta i den meningen att det (åtminstone i en viss kulturell gemenskap) är opåkallat att begära en förklaring till att en person som anser sig vara kristen eller muslim ber eller i vissa situationer bekänner sin tro.

*Fråga 3: i vilken relation står religiösa språkspel till andra språkspel?*

Det är denna fråga som sysselsätter författaren i kapitel 13. Å ena sidan gör religionen anspråk på att vara relevant för *hela* människans liv. Å andra sidan är det uppenbart att religionen i västerlandet genom en fortgående sekularisering blivit en alltmer isolerad del av samhället och den enskilda människans liv. Synen på religionen som ett språkspel understryker otvivelaktigt religionen som något isolerat från människornas liv i övrigt. (Ett språkspel bör utgöra "a delimitable part of human life, and therein fulfil a function of its own", s. 81).

D. Z. Phillips hör till en av de språkspelteoretiker som sökt att visa att beskrivningen av religionen som ett språkspel inte är oförenlig med dess anspråk på att vara relevant för hela människans liv. Författaren skiljer mellan den horisontala relationen mellan olika språkspel och den vertikala relationen mellan ett språkspel och utom-språkliga företeelser (t.ex. naturliga fakta). Phillips hävdar att språkspelsteorin inte utesluter att det finns horisontella likheter mellan religiösa och icke-religiösa språkspel — men han säger inte vari dessa likheter består. Författaren gör gällande att språkspelsteorin principiellt utesluter möjligheten att det finns likheter mellan olika språkspel, eftersom "every 1-g *uniquely* constitutes the meaning of everything that belongs to the 1-g" (s. 98 — min kursivering). Här tycker jag kanske att författaren ger vid handen en alltför rigorös tolkning av språkspelsteorin. Att ordet "god" har en speciell mening när man i det religiösa språkspellet hävdar att gud är god, utesluter inte att meningen hos denna term *till en del* överensstämmer med den mening termen har i t.ex. ett moraliskt språkspel. (Detta problem berörs bl.a. i Patrick Sherrys

bok *Religion, Truth and Language-Games*. London, Macmillan, 1977.)

Phillips påstår vidare att beskrivningen av religionen är fullt förenlig med antagandet att det finns ett vertikalt samband mellan ett religiöst språkspel och vissa utom-språkliga "naturliga" fakta; författaren hänvisar till Phillips tal om "birth, death, joy, misery, despair, hope, fortune and misfortune". (Egendomligt nog talar inte Phillips om dessa företeelser som naturliga fakta, utan som "other forms of life", *Faith and Philosophical Enquiry*, London 1970, s. 97.) En fråga man ställer sig — och som påminner om den fråga många ställt sig inför Bultmanns teologi — är varför inte Phillips framhäver vissa *historiska* fakta — t.ex. Jesu liv och död — som en vertikal anknytningspunkt för vissa religiösa språkspel. Vissa metafysiska fakta — t.ex. Guds existens — skulle kunna vara den gemensamma vertikala anknytningspunkten för en hel mängd olika religiösa språkspel; och en anknytningspunkt utan vilken många religiösa språkspel skulle sakna sin poäng.

Författaren säger att språkspelsteorin reser principiella hinder mot talet om "naturliga" fakta överhuvudtaget, eftersom "every l-g constitutes . . . what shall make up a fact" (s. 97). Men påståendet att "every l-g constitutes what shall make up a fact" kan tolkas på minst två olika sätt. Det kan betyda att varje människa som deltar i ett visst språkspel (genom sina språkliga aktiviteter tillsammans med andra människor) *uppfinner* vissa fakta, som i och för sig inte har någon objektiv existens. I så fall är naturligtvis språkspelsteorin oförenlig med antagandet att det finns vissa naturliga fakta. Men det aktuella påståendet kan också innebära att de som deltar i ett visst språkspel härigenom fäster uppmärksamheten på vissa fakta i verkligheten, som andra människor mer eller mindre förbiser. Språkspelsteorin innebär då att vissa objektiva fakta inte kan (styrkan i detta "kan" kan naturligtvis variera) uppfattas oberoende av deltagandet i ett visst språkspel. Men *denna* språkspelsteori är inte oförenlig med antagandet att det finns vissa naturliga fakta.

*Fråga 4: leder beskrivningen av vissa religiösa företeelser som språkspel till några absurda konsekvenser?*

Författaren behandlar denna fråga i kapitel 13 och 14. En vanlig kritik mot språkspelsteorin tillämpad på religionen är att den omöjliggör kritik av religionen, eftersom det enligt teorin inte finns några språkspelsberoende

kriterier mot bakgrund av vilka en sådan kritik skulle kunna få luft under vingarna. Däremot är det fullt rimligt att påstå att vissa enkasta religiösa trosuppfattningar är (t.ex.) meningslösa. De kan ju vara meningslösa med avseende på de speciella kriterier på meningsfullhet, som finns *inom* ett religiöst språkspel. — Ett svårt problem är om språkspelsteorin medger förekomsten av något som uppenbart existerar, nämligen existensen av meningsfulla men falska religiösa trosuppfattningar. Enligt författaren är det frågan om man överhuvudtaget kan utföra distinktionen mellan sanna och falska påståenden inom ramen för en teori, som ensidigt beskriver språket som ett spel eller ett instrument. Jag känner mig inte helt övertygad om att författaren har rätt på denna punkt — men jag har inga riktigt bra argument för att han har fel.

Hur ska ateisten beskrivas i språkspelsteorins perspektiv? Detta problem diskuterar författaren i avhandlingens avslutande kapitel (som också blir ett av bokens intressantaste). Författarens tes i detta kapitel markerar hans kritiska grundhållning mot de religionsfilosofiska språkspelspekulationerna: språkspelsteorin ger inte bara en inadekvat bild av religiös tro — den ger också en inadekvat bild av otron. Språkspelsteorin gör visserligen rättvisa åt många olika typer av hållningar till religionen: de som är religiöst oskyldiga *deltar inte i det religiösa språkspellet*. Många som säger att Gud inte finns, menar något *som saknar mening i ett religiöst språkspel*. Vissa former av otro kan beskrivas *som ett språkspel för sig*. Ytterligare andra former av otro *kan vara en del av ett religiöst språkspel*. Språkspelsteorin ger en intressant introduktion till otrons fenomenologi — men den kan inte göra rättvisa åt de två vanligaste formerna av otro: de som hävdar religionen som helhet är meningslös — och de som hävdar att den är meningsfull, men helt och hållet falsk.

Avslutningskapitlet innehåller också en mycket intressant diskussion kring förhållandet mellan förståelse och accepterande av religiös tro. Jag hoppas att jag i ett annat sammanhang ska få tillfälle att ta upp denna problematik.

Sammanfattningsvis: författaren kommer i sin analys fram till slutsatser som måste betraktas som graverande anmärkningar mot de hittills utförda försöken att beskriva religionen (eller motsvarande) som ett språkspel. Detta sammanhänger bl.a. därmed att det centrala begreppet redan i upphovsmannens — Wittgensteins — skrifter är belastat med stora oklar-

heter. Wittgensteins tankar om språkspel är förenade med stora tolkningsproblem och kräver en grundlig förtrogenhet med såväl de primära källorna som (de ofta värnadsfulla) uttolkarnas skrifter. Haikola har trots detta lyckats orientera läsaren i denna filosofiska snårskog och lett honom fram till betydelsefulla sevärdheter. Detta är en berömvärd prestation. Avhandlingen utmärks av stor säkerhet i det filosofiska handlaget. Som jag tidigare framhållit rör den sig i centrum av den samtida religionsfilosofin. Med sin genomarbetade analys och kritik kan den på ett betydelsefullt sätt bidra till att föra den framåt.

*Carl-Reinhold Bräkenhielm*

*Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie. 21. Band 1977. Herausgegeben von Konrad Ameln, Christhard Mahrenholz, Alexander Völker. Johannes Stauda Verlag Kassel 1977. XVI+255 sid.*

Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie, som nu har utkommit med sitt tjugoförsta band, är publikationsorgan för "IAH", dvs. "Internationale Arbeitsgemeinschaft für Hymnologie". Inledningen till årsboken 1977 är ägnad minnet av förra biskopen för Evangelisk-Augsburgska kyrkan i Polen, vice presidenten åren 1963—70 i Lutherska Världsförbundet, professor i praktisk teologi sedan 1950 Andrzej Wantula, död 1976. Det första av huvudbidragen är Horst Schwobels undersökning av den moderna konstens kristusbild och dess liturgiska värde: Kristusbild—tro—gudstjänst. En intressant synpunkt utgör inledningen: en gudstjänst kan erbjuda sinsemellan konkurrerande kristusbilder i predikan, liturgi, psalmsång och i annan mening hos mottagarna, dvs. gudstjänstdeltagarna. Här kan kristusbilden undergå ständig förändring i motsats till de fasta, i kyrkorummet installerade bilderna på textilier, kalkmålningar, glasmålningar, mosaik och krucifix. Med denna iakttagelse som bakgrund redogör författaren för den nya kristusbild som framställs av nutidens moderna konst. Dess upphovsmän vill vara konstnärer för denna tid och har brutit med den kristna bildtraditionen. Författaren ser detta nya, mot bakgrunden av traditionen chockerande, mycket subjektiva sätt att framställa bilden av Kristus och särskilt bilden av den korsfäste Kristus som en uppfordran och har en tydlig intention att

visa att det i dessa fall inte är fråga om en urspårad fantasi.

För att närmare precisera ämnet koncentrerar författaren sin framställning till fyra som han anser typiska representanter från åren 1968—72 för denna nya konstform. Några av dessa kristusgestalter återges också på bifogade foton. Dessa krucifix som det är fråga om utgör en motsats till allt vad man annars förknippar med detta ord. I ett av dessa fall är gestalten av Kristus, upphängd på ett T-format kors, utan ansikte för att uttrycka, säges det, frånvaron av all kommunikation. I ett annat fall är korset sammansvetsat av gamla bildelar, symboliserande, skriver författaren, att även det värdelösaste material, civilisationens avfall, kan upphöjas till kristusbild. I det sista exemplet identifieras Kristus med människors lidande och död i nutid. Ett av de fyra exemplen utgöres av en hel serie och är inte som de tre övriga lokaliserat till någon bestämd kyrka. Serien har den samlade benämningen Scandalum crucis, korsets stötesten (jfr 1 Kor. 1 v. 23). Bland annat visas här Kristus utan individualitet, överförd på andra. Ofta ger ansiktsdragen uttryck av hän. Ifråga om motivet att Kristusbilden kan överföras på andra citeras ett ställe hos Pascal. Författaren i årsboken räknar denna bildserie till det viktigaste av vad detta århundrade har framställt av kristusbilder och tolkar seriens innehåll så att det kommer nära temat korsets stötesten och nära Luthers utläggning av theologia crucis, korsets teologi (s. 37).

Detta material av vilket här ett par drag ofullständigt har berörts behandlar författaren så att han konfronterar det dels med reformationen dels med dess religiösa funktion i nutiden. Ifråga om reformationen hänvisar han till Karlstadt, Zwingli och Luther. Den förstnämnde, som genom sitt arbete Von abtuhung der Bylder 1522 gav den litterära orsaken till bildstormen i Wittenberg, motiverade sin negativa inställning till bilder i kyrkorna med första budets förbud mot bild dyrkan. Författaren preciserar Karlstadts kritik och framhåller det orimliga i att nutida kristusbilder skulle kunna vara dess adressater. Även hos Zwingli växte samma avvisande av bilder i kyrkorna fram ur hänvisningen till första budet. Konst i egenkap av religiös konst är för honom ett oting. Han har bidragit till en profan syn på konsten medan tron koncentrerar sig på ordet. På så sätt kommer författaren till den slutsatsen att den i reformationstiden inledda processen att avskilja det konstnärliga från det religiösa om-

rådet är fullbordad i dessa nutida kristusbilder som är uttryck för konstnärlig subjektivism. Bilderna är inte teologiskt relevanta. Guds varande i Kristus genom det i ordet verkade gudsförhållandet behöver inte någon sådan yttre förmedling. Zwingli skulle, menar författaren ha sett dessa sentida kristusbilder endast ur estetisk synpunkt, de befattar sig blott med Kristi mänsklighet. Han skulle ha bedömt dem som tillåtna men teologiskt värdelösa. För Luther är bilden ett adiaforon, i sig själv varken något gott eller något ont. Den hade sitt berättigande genom att stå i evangeliets tjänst. Till skillnad från Zwingli har Luther öppen blick för bildernas värde som "biblia pauperum", de fattigas bibel. När han talar om nyttan av dessa bilder har han i regel "det enkla folket", de icke läskunniga, i tankarna.

På denna punkt föreligger enligt författaren en avjord motsättning mellan Luthers syn och dessa nutida kristusbilder. Dessa senare har aldrig intentionen att utgöra trospropaganda. Ändå vill han på en annan punkt sätta dem i samband med Luther, nämligen med dennes framhållande av anfäktelsen och den fördolde Guden. Även om bilden inte är ett medel "pro propaganda fidei", en trospropaganda, har dessa "negativa" kristusbilder enligt författaren sitt berättigande, en religiös funktion. Detta utredes närmare i artikelns sista avsnitt. Motiveringen för denna synpunkt finner han hos Paul Tillich. Även om bilderna inte förkunnar Kristus och det gudomliga i honom kan de förmedla subjektiv, autentisk erfarenhet samt ge inblick i, som det uttryckes, "vår kulturs djupdimension". Deras arma, torftiga förkunelse kan inte alltid i vanlig mening infogas i gudstjänsten genom att ställas fram för församlingen, men författaren menar att det är av betydelse att de på andra vägar når ut till människor. Frågan om deras placering i kyrkorummet blir på så sätt sekundär.

Den föreliggande redogörelsen har stort intresse inte minst vid skildringen av reformatornas syn på bilderna i kyrkorna. Författaren för däremot inte in andra epoker i sammanhanget, även om t.ex. senmedeltidens och barockens insatser skulle ha kunnat ge sin belysning åt frågan. Hans resultat att dessa här beskrivna nutida representanter för konst med kristna motiv i vissa fall inte kan infogas i kyrkorummet är varken oväntat eller förvånande. Den placeringen inför församlingen bedömer även författaren trots sin tolkning som icke önskvärd eller omöjlig.

Den första artikeln med hymnologiskt innehåll utgöres av den tredje och avslutande delen av Werner Mertens undersökning beträffande Lucas Lossius' koralpsalmbok, "Psalmodia", vars första upplaga kom ut 1553. Här behandlas ingående de icke textbetingade melodiska ändringarna i deras förhållande till förreformatorisk tid, representerad av fyra källor från 1100—1300-talen. De båda föregående avsnitten har varit införda i årgångarna 19 och 20 för respektive åren 1975 och 1976 av årsboken. De närmare detaljerna i denna musikhistoriska undersökning måste här förbigås. Såväl beträffande melodier som texter vill författaren visa att samlingen står på den lutherska reformationens grund. Texter eller delar av sådana som ansågs strida mot det rena evangeliet uteslöts. Lucas Lossius' samling intog en förmedlande hållning mellan å ena sidan traditionen, i det att den övertog det latinska språket och gregorianska koraler, och å andra sidan Luthers teologiska och liturgiska nytänkande. Därmed kom detta verk enligt författarens omdöme att inta en nyckelposition ännu vid slutet av 1600-talet.

Motivationer för textvarianter i psalmerna är ämnet för det tredje huvudbidraget, av Waldtraut—Ingeborg Sauer—Geppert. Det var ursprungligen en diskussionsinledning vid en konferens av IAH i Dubrovnik 1973 med mötestemat "Variantbildning". Även om författaren behandlar ämnet ur tysk synvinkel är undersökningen högaktuell inte minst för svenska förhållanden. Variantbildningen är, framhåller författaren, ifråga om psalmtexterna ett delproblem i ett större litterärt sammanhang. De varierande texterna kan ha tillkommit av språkliga, stilistiska eller innehållsliga skäl. Den av J. Gesenius och D. Denicke utgivna Hannoverska psalmboken av år 1646 blev en utgångspunkt för talrika textändringar i äldre psalmer. Ändringarna har ibland, som författaren visar, haft sina risker. Nyinförda ord och vändningar i stället för äldre som ansetts föråldrade kan ibland ha fört in en ny innebörd i förhållande till originalet. Att man för att markera en historisk distans har ändrat en presensform till imperfekt, såsom i vissa bearbetningar av Paul Gerhards "O Haupt voll Blut und Wunden" har medfört att textens nukaraktär gått förlorad. Om en eskatologisk utsaga ändras till att endast gälla något framtida mister psalmen likaså sin frälsningshistoriska aktualitet. Höga Visans bildspråk har ibland bytts ut mot andra uttryck. Detta har skett till priset av att innehållet blir intet-

sägande, mister originalets skärpa och glöd. Innehållsligt kan varianter syfta till att ta bort gammaltestamentliga drag. Dogmatiskt-kristologiska utsagor har omtolkats med resultat att innehållet förflackats i spiritualiserande riktning. Detta är endast några få citat ur den rika samlingen exempel och synpunkter.

Variantbildningens problematik ligger, framhålles det, i avståndet mellan det teologiskt genomtänkta och den fulländade poetiska formen samt i spänningen mellan det för församlingen riktigaste och det poetiskt högtstående. Textvarianterna har vidare att finna den rätta medelvägen mellan två andra motsatta synpunkter. Den ena är att låta originalets konstnärliga värde och respekten för detta föranleda till att helt avstå från att göra ändringar. Den andra ytterligheten är att helt bortse från svaret i förhållande till originalet, så att man ger de egna infallen fritt spelrum. Spänningen mellan dessa motsatser måste man räkna med i varje enskilt fall.

Under rubriken Små bidrag med blandat innehåll står beträffande liturgiken först Pentti Lempiäinens undersökning av den liturgiska ordningen för trolovningsakten i Finland under 1600-talet. Bakgrunden är den sedermera ofta upprepade anbefallningen för Sveriges vidkommande i 1571 års kyrkoordning, att den skulle förrättas av prästen. Den blev i Finland liksom i Sverige enligt Luthers syn en begynnelse till äktenskapet, medan vigseln kom att utgöra en akt av välsignelse och förbön. Författaren redogör bl.a. för de olika momenten i ritualen för trolovning sådana dessa var utformade bl.a. för biskopsdömet Turku av biskop Aeschillus Petraeus. Först på 1900-talet förlorade trolovningen sin tidigare legala karaktär.

Frieder Schulz' artikel Malabar-bönen utgör fortsättningen av författarens föregående undersökningar i årsboken för 1965, 1966 och 1968 om den evangeliska bönelitteraturen. Han redogör nu för en tacksägelsebön efter nattvarden, som efter andra världskriget fått vidsträckt användning. Källan anges 1933 vara en sydindisk liturgi från femte århundradet, ursprungligen från syrisk-nestorianska kyrkan. Namnet anger sambandet med Sydindiens Malabar-kust. Författaren citerar denna bön med dess uppräknade av de funktioner som representeras av orden öron, ögon, tungor, fötter, kroppar. I en nutida tysk bön med liknande motiv heter det: "Kristus har inga händer, blott våra händer för att göra sitt arbete i dag." Författaren kan visa paralleller till dessa böner i den liturgiska litteraturen och i psalm-

diktningen samt anger bibliska källor.

I fyra bidrag redogöres för den revision av perikoperna för läsning och predikan som genomförts i lutherska kyrkor de senaste åren. Oberkirchenrat W. Schanze behandlar i ett utdrag av ett föredrag som han höll i Genève 1968 frågan om dessa perikoper. H. von Schade redogör för detta arbete i Tyskland och ett bidrag ur *The Church year, Calender and Lectionary* (Minneapolis 1973) för samma uppgift i de lutherska kyrkorna i Amerika. H. Faehn beskriver översiktligt de nya perikoperna i Norge. — "På väg till nya nattvardsformer" är överskriften över en redogörelse av H. Schröer för förhandlingarna vid ett "blockseminarium" 1976 vid evangeliska teol. fak. i Bonn. Hans-Christoph Schmidt-Lauber behandlar frågan om gudstjänstens framtid, empiriskt, dvs. genom kyrkosociologisk undersökning, liturgiskt och teologiskt. Avsnittet med den liturgiska redogörelsen tar särskilt sikte på reformerna under det senaste decenniet.

Ett bidrag av Konrad Ameln ställer frågan om Hans Sachs' "Silversång" kan anses som förlaga för evangeliska psalmer. Många forskare har bejakat detta och sålunda menat att denna berömda melodi till "Salve, ich grus dich schone" lämnat melodiska byggstenar till kända psalmmelodier. Författaren visar att sådana påståenden är verklighetsfrämmande konstruktion. Han framhåller att den som påstår att melodier av Luther eller andra berömda psalmkompositörer skulle ha blivit sammanställda av fragment från andra visor är skyldig ange hur på denna väg så storartade verk som bl.a. "Ein feste Burg ist unser Gott", Vår Gud är oss en väldig borg, eller den något senare av Philipp Nicolai "Wie schön leuchtet der Morgenstern", Så skön lyser den morgonstjärna, har kunnat komma till. Å andra sidan kan man inte förneka påverkan från annat håll även i sådana berömda melodier. Från den nämnda "mästersången" av H. Sachs finner man emellertid inte någon påverkan hos Luther och denne har överhuvudtaget inte tagit intryck av denna samtida sångform med benämningen mästersången.

I följande artikel fortsätter Ernst Sommer sin förteckning från årsboken 1972 av melodierna till vederdöparnas psalmer. Han har därvid också använt det källmaterial som publicerats efter 1972. Walter Hüttel redogör för psalmer, psalmdiktare och kompositörer i det gamla schönburgska territoriet i sydvästra Sachsen. Det kom tidigt i förbindelse med



Böhmens krona. Ett intressant bidrag till den aktuella Paul Gerhardt-forskningen utgör Hans-Bernhard Schönborns undersökning om Paul Gerhardt och hans psalmer i traditionen kring "locus amoenus", dvs. platsen som är ljuvlig, värd att älskas. Den klassiska litteraturen har alltifrån Homerus i några fall framställt bilden av ett ideallandskap med vissa stående inslag: träd, källor, saftiga ängar. Vergilius och Horatius har vidare utgestaltat denna litterära teckning. Retorn Libanios på 300-talet efter Kristus fastställer sex egenskaper i naturen som standardutrustningen för en sådan naturskön plats. Som förmedlare till den kristna litteraturen kunde här ha nämnts kyrkofäderna, framför allt Basilios. Från slutet av 1100-talet framhölls att beskrivningen gällde ett jordiskt paradiset och att man skulle sträva efter det himmelska. Mot denna bakgrund undersöker författaren naturbeskrivningen i Paul Gerhardts psalmer, såsom i "Nun ruhen alle Wälder", Nu vilar hela jorden enligt den svenska psalmbokens återgivning, men framför allt i sommarsalmen "Geh aus, mein Herz, und suche Freud", den svenska psalmbokens I denna ljuva sommardag. Han övertar motiven för "locus amoenus" från antiken men tillfogar även sådana som hörde hemma i hans egen nära omgivning.

En artikel av Konrad Ameln, "Gammalböhmiska julsånger" behandlar tre enligt en uppgift gammalböhmiska melodier, av vilka en, "Freu dich, Erd und Sternenzelt" anses med rätta bära beteckningen. I en alfabetisk översikt redogör Frieder Schulz för den allmänna uppställningen med antal nummer i de olika regionaldelarna av Evangelisch-Kirchliches Gesangbuch ("EKG") under åren 1950—75. EKG består av en gemensam del ("Stammteil") kompletterad med särskilt tillägg för varje kyrkoregion ("Landeskirche"). För att underlätta föreslagna revisioner av dessa tillägg och sedermera i en framtid av stamdelen har författaren gjort upp denna alfabetiska översikt över regionalupplagorna. Walther Lipphardt recenserar ett standardverk till notskriftens historia av B. Stäblein 1975. Konrad Ameln redogör för nytryck av gamla källor till hymnologien och musiken. Förhandlingarna vid Paul Gerhardt-dagarna i Wittenberg den 27—30 maj 1976 med anledning av Paul Gerhardts död skildras av Waldtraut—Ingeborg Sauer—Geppert. Föredragen här visade bl.a. hans teologiska samband med ortodoxien såsom en förutsättning, inte motsats, till hans psalmdiktning, samt dennas nära samband med musiken och budskap för nutiden. Samma för-

fattare redogör också för det nionde internationella mötet för IAH i Erfurt den 22—27 augusti 1977 kring temat "Gamla testamentet i kyrkosången". Mötet samlade deltagare från 15 länder, däribland som man kunde vänta många från DDR.

Årsboken innehåller vidare en utförlig förteckning och presentation av den litteratur beträffande de båda ämnena liturgi och hymnologi som utkommit i olika länder och språkområden under ett par av de senaste åren, i regel 1974—76. Vidare är de citerade psalmernas eller psalmstrofernas inledande rader förtecknade. Härtill kommer ett personregister. Bilagorna ökar ytterligare bokens användbarhet samt är redigerade med stor noggrannhet. Detta sista gäller också om boken i dess helhet. Den har stort och mångsidigt värde, bl.a. som dokument för nutida forskning i dessa båda ämnen, som källskrift och studiebok.

Allan Arvastson

*Søren Kierkegaards papirer. Anden forøgede udgave ved Niels Thulstrup I—XIII. 22 volymer. Udgivet af Det danske Sprog- og Litteraturselskab og Søren Kierkegaard Selskabet. Gyldendal, København 1968—1970. — XIV. — XVI. Bind. Index A—Ø og Bibelindex ved N. J. Cappelørn 1975—1978.*

Med det nu utgivna tredje registerbandet, liksom de två föregående utarbetade av N. J. Cappelørn, är den nya utgåvan av Søren Kierkegaards papirer fullbordad. Den första volymen utkom 1968 och själva textupplagan förelåg färdig med band XIII, som utkom 1970. Flera av banden omfattar mer än en volym, så att verket i dess helhet nu omfattar 25 volymer. Huvudutgivare är professor Niels Thulstrup, som kompletterat den första upplagan med ytterligare material, samlat i band XII och XIII. Band I—XI är ett fotografiskt nytryck av den tidigare under åren 1909—1948 av P. A. Heiberg, V. Kuhr och E. Torsting utgivna upplagan.

Det nya material, som Niels Thulstrup samlat i band XII och XIII, utgöres av S. K:s uppteckningar och referat till litteratur som han studerat. I band XII återges bl.a. hans relativt utförliga anteckningar till H. N. Clausens föreläsningar i Dogmatik, likaså hans referat av Marheineckes reformationshistoria, en rad excerpter på danska ur Schleiermachers Der

christliche Glaube etc. I band XIII finns bl.a. referat av Martensens och Marheineckes föreläsningar i Dogmatik, den senares hållna i Berlin. Utgivaren har tillfogat förklarande noter och i band XIII dessutom rättelser och kompletteringar till alla föregående band. I varje band har också insatts några sidor faksimiletryck, som återger olika slag av Kierkegaard-manuskript, från flyktiga notiser till noggranna renskrifter.

Det omfattande registret i tre band är helt nytt för denna upplaga, ett utomordentligt hjälpmedel för det framtida Kierkegaardstudiet. Eftersom Papirerne är ordnade kronologiskt i utgåvan kommer registret att överskädligt visa förekomsten av olika nyckelord under olika perioder av författarskapet och den eventuella utveckling i terminologin, som kan utläsas av Papirerne. Registret upptar också korta kontexter till de olika uppslagsorden, vilket starkt ökar användbarheten.

Verket betecknas som "andra utökade upplagan". Detta är också riktigt, om man avser den samlade utgåvan av Kierkegaards efterlämnade handskrifter. Men redan på 1860-talet började H. P. Barfod och efter honom H. Gottsched publicera Kierkegaards Efterladte Papirer (1869—1872). Denna tidiga, ofullständig upplaga, som enligt Henning Fengers temperamentsfulla bok Kierkegaard-myter och Kierkegaard-kilder (Odense Universitetsforlag 1976) hade stora förtjänster, har sedan fallit i glömska och kan inte i fullständighet mäta sig med den stora utgåvan 1909—1948.

Den nya utgåvan av Søren Kierkegaards Papirer, finansiellt möjliggjord genom stora bidrag från Carlsbergfondet och Statens humanistiske Forskningsråd, är ett imponerande verk, som dess initiativtagare och utgivare, Niels Thulstrup, liksom också dess mecenater har all heder av. Det utgör en dansk kulturgärning till gagn även för Kierkegaardstudiet i andra länder, både för avancerade forskare och för den som vill tillfälligt orientera sig i hans författarskap.

Bengt Hägglund

## Resumé av doktorsavhandling

Manfred Hofmann: *Identifikation mit dem Anderen. Theologische Themen und ihr hermeneutischer Ort bei lateinamerikanischen Theologen der Befreiung*. 256 sid. Verbum—Håkan Ohlssons, Lund 1978 (Avh. vid Lunds universitet).

Avhandlingens första del är en tematisk framställning av den s.k. "befrielse-teologins" ut-sagor om några i texterna framträdande teologiska motiv såsom förstälsten av historiens befriande funktion som "memoria" i befrielseprocessens tjänst, talet om en befriande Gud med bl.a. namnen Exodusgud, Närhetens Gud, Fader, Befriare, och talet om Kristus libertador som anteciperar frihetens rike genom sin död och uppståndelse, tolkade som löften om befrielsekampens eskatologiska seger redan nu under befrielseprocessens historiska skede. Kyrkobiliden präglas av den "kritiska" kyrkans kritik mot "institutionen kyrka" med dess sociopolitiska bundenhet till förtryckande samhällsstrukturer. Härvid uppmärksammas de befriande dragen i folkets kyrka och folkets teologi. Dessa drag framträder i folkfromhetens liturgi och sakramental liv, men likaså i konkreta insatser för befrielseprocessen.

Den tematiska framställningen bygger på ett stort antal latinamerikanska teologers texter från tiden efter den andra latinamerikanska biskopskonferensen i Medellín 1968 och fram till våra dagar. Tolkningen av den aktuella samhällsstrukturens karaktär som "institutionell synd" och införandet av begreppet "befrielse" som en teologisk tolkningsterm avseende hela människan och alla människors frälsningshistoriska situation har lett fram till olika varianter av "befrielse-teologi".

Avhandlingens andra del ställer frågan om den hermeneutiska ort som gör det förstäligt varför de teologiska temata formuleras på det i första delen framställda sättet. Frågan efter motivationen uppmärksammar den konkreta praxiskontextens betydelse för den teologiska teori som förstås som en reflexion över den historiska verkligheten i syfte att förändra denna verklighet enligt evangeliets normer, tolkade som befriande handlingsprinciper. Vid den varierande interpretationen av "praxis" kommer olika socialvetenskapliga analyser till användning, av vilka den marxistiskt influerade riktningen spelar en framstående och omdiskuterad roll.

Vid sökandet efter den slutgiltiga motiva-

tionen framstår identifikationen med de fattiga och förtryckta, med förankringen i centrala bibliska texter, som en vägledande "ort", som leder till en förnyad läsning av Skriften utifrån verkligheten och till en verklighetstolkning utifrån Skriften, dvs. till en dialektisk "re-lectura". Troheten mot människan som Guds avbild och inkarnationens adressat samt bibeltexternas framställning av den nya människan i en ny värld kräver att man använder sig av vetenskapliga teorier som tolkar den förtryckta människans livssituation.

Identifikationen med den fattige i Kristi efterföljd ger de behandlade teologerna deras tematiska profil, samtidigt som den är en stimulans för ett nytänkande i den västerländska och framför allt den aktuella ekumeniska teologin utifrån ett perspektiv från den "tredje" världen.

## IN MEMORIAM

### Anders Nygren

Med Anders Nygrens bortgång har ytterligare en av de stora i svensk teologi under detta århundrade lämnat oss. Han var också — alltifrån denna tidskrifts första häfte och särskilt under dess första decennier — en flitig medarbetare här med ett stort antal artiklar och ännu fler recensioner. Uppsatsen i kvartalskriftens första häfte år 1925 av Nygrens hand bär rubriken "Det etiska omdömet självständighet", och den är ju därmed — som redan rubriken markerar — ett typiskt exempel på hur Nygren belyser en viss aspekt av det stora systembygge han under årens lopp reste.

Det kan inte råda någon tvekan om att Anders Nygren är den svenske teolog i vår tid som mer än någon annan visat filosofisk självständighet, byggt sin egen stora tankebyggnad och haft ett inflytande på andra i proportion därtill. Reaktionerna på hans tankar och hans böcker sträcker sig från livligt och kritiklöst instämmande till häftig opposition. Men knappast någon har han lämnat likgiltig.

Grunden till bygget lades — efter en del förarbeten under åren närmast innan — med doktorsavhandlingen "Religiöst apriori", 1921. Det var ett storstiltat försök i den kantianska traditionens anda att uppvisa den religiösa erfarenhetens självständighet. Han ville också visa att "överhuvud ingen erfarenhet är möjlig utan

den religiösa grundkategorien". Frågan om evighetsbegreppets ställning i kulturlivet är den första i den långa rad av frågor som Nygren ställde, och som kritiker och tänkare ständigt återkommit till.

Under de närmast följande åren fullföljde och kompletterade Nygren sitt system för hela den systematiska teologins område. "Dogmatikens vetenskapliga grundläggning med särskild hänsyn till den Kant-Schleiermacherska problemställningen" kom 1922 och året därpå "Filosofisk och kristen etik".

Som ung professor i Lund från 1923 blev Nygren snabbt en av centralfigurerna i den moderna lundateologin. Även den som inte upplevt 20- och 30-talens teologiska samtal och debatter kan i efterhand konstatera, att denna s.k. lundateologi var en fungerande enhet, även om de personliga skillnaderna mellan Gustaf Aulén och Anders Nygren var betydande. Om man studerar de olika upplagorna av Auléns "Den allmänliga kristna tron" kan man konstatera, att inflytandet från den nygrenska begreppsvärlden spelat en avgörande roll för Auléns eget arbete.

Det arbete som mer än något annat gjort Nygren till ett även internationellt känt namn är "Den kristna kärlekstanken genom tiderna. Eros och agape", del 1—2, 1930, 1936. Den motivforskning som här fick sitt stora genombrutt är från en sida sett ett fullföljande av det program som hade utformats i religionsfilosofin. Nygren hade ritat upp konturerna för den systematiska teologins arbetsområde, och i "Eros och agape" visade han konkret vad detta arbete enligt honom borde innebära.

Man kan fråga vad det är som gör att somliga tankekonceptioner har en så utomordentlig genomslagskraft och blir så välkända. "Eros och agape" torde vara ett bra åskådnings-exempel att fundera över för den som vill söka formulera några kriterier härför. De grundläggande begreppens åskådlighet, (relativa) klarhet och centrala roll, tankekonceptionens förklaringskraft och det konsekventa och kraftfulla genomförandet av den ställda uppgiften — allt detta kan studeras i arbetet om den kristna kärlekstanken. Från Platon och Nya testamentet till Luther visar Nygren vad kärleksbegreppen betyder, och han söker göra troligt att källorna bör analyseras just som han genomför uppgiften. Även om de olika delarna av detta verk numera hunnit bli kraftigt kritiserade både vad avser de grundläggande begreppsdefinitionerna och de enskilda historiska analyserna, är dock de centrala begreppens innebörd och be-

tydelse för alltid förknippade med Anders Nygrens namn. Och det är ingalunda enbart bland teologer och idéhistoriker som detta arbete är känt. Fortfarande kan man i t.ex. den beteendevetenskapliga litteraturen hitta exempel på författare, som med allvar och energi diskuterar problem som Nygren ställt eller som ligger i förlängningen av hans arbete.

Den lilla skrften "Filosofi och motivforskning", 1940 är till formen enbart en samling uppsatser från olika år. Men här sammanfattar Nygren ånyo och exemplifierar på en rad olika sätt vad hans systematiska helhetssyn innebär. Under årtionden lästes den av rader av svenska teologistudenter som en första introduktion till Nygrens tankevärld och överhuvud som en introduktion i systematisk teologi. Jag gissar att det varit en kursbok över vilken det suckats ovanligt litet, ty Nygrens prosa var klar, distinkt och lättläst. Det torde också ha varit en grundläggande orsak till hans övertygelseskraft.

Om Nygrens Romarbrevskommentar, "Pauli brev till romarna", 1944 skall här bara sägas, att det så långt jag vet är ett av de få exemplen i modern tid på att en systematiker vågat sig på att skriva en exegetisk kommentar, som också verkligen blivit läst och känd.

Anders Nygren tillhörde inte enbart filosofin och teologin utan också svenskt kyrkoliv. Från sin sjukbädd — som under de sista åren blev ett lundensiskt vallfartsställe för många, svenskar och utlänningar — berättade Nygren hur man i stift efter stift sökte övertala honom att ställa upp i biskopsvalen. Han avböjde ståndaktigt och hänvisade till det forskningsarbete han hade på gång och inte ville avbryta. Men när biskopsstolen i Lund skulle återbesättas i slutet av 40-talet ansåg han sig inte längre kunna skylla på sina forskningar. Vad som hade kommit emellan var nämligen presidentskapet i Lutherska världsförbundet. Nygren reste flitigt till olika delar av världen och därför ansåg han sig nu inte längre sanningsenligt kunna ställa sig avvisande med det skälet. Så blev det Lunds stift som fick tillgodogöra sig Nygrens senare aktiva tjänsteår, och Svenska

kyrkan som därmed fick en av sina centrala gestalter under efterkrigstiden.

Mer än en emeriterad biskop har välsignats med många aktiva år i slutet av livet. Att Nygren skulle återuppta sina forskningar i filosofi och teologi som emeritus kunde man väl förutse. Det som gör det stora arbetet "Meaning and Method", 1972 imponerande är kanske framför allt att Nygren visar sig ha läst sådana mängder av ny litteratur för att föra den egna teoribildningen up to date. Och med samma kraft som utmärkt hela hans författarskap sammanfattar och vidhåller han här den systematiska helhetskonception som började utformas mer än 50 år tidigare. Att därvid en filosof som Ludwig Wittgenstein görs till god lundateolog är så att säga ett pris man får betala. Det här arbetet torde vara ett ovanligt tydligt exempel på att en tänkare av Nygrens format knappast kan göra annat än förbli sin ursprungliga vision lydig. Tragiken med arbetet är att vad som med skäl och intresse kunde sägas 50 år tidigare inte längre kan få samma vetenskapliga erkännande. Nygren är sannernigen inte den förste tänkare i historien som varit sina idéer trogen ända till slutet. Men under de senaste 50 åren har utvecklingen också i teologi och filosofi varit snabbare än någonsin tidigare. Vem kan därav göra en förebräelse mot Nygren?

Redan har de svenska kritiker — teologer och filosofer — som själva gjort sig kända bl.a. just därför att de på sin tid vågade häftigt kritisera Nygrens tankegångar, nu hunnit bli emeriti. Mycket hade alltså hunnit inträffa under Anders Nygrens liv när han hösten 1978 lade sig till vila. Kurslitteraturen i hans ämnen ser numera ut på helt annat sätt än när han bestämde dess innehåll. Men Nygrens namn och hans tankar lär varje svensk teolog känna, studietiden må vara än så kort och kunskaperna nog så fragmentariska. Så kommer det att vara länge än. Vi har alla anledning att med tacksamhet minnas kraften och klarheten hos den man som betytt så mycket för svensk teologi och för hela kristenheten.

*Jarl Hemberg*

## Arkitekternas teologi — en forskningsuppgift

Liksom måleri och skulptur talar ett språk som berör oss positivt eller negativt eller lämnar oss oberörda så "talar" även de byggnader vi vistas i eller beskådar. Visserligen har i vårt sekel en rörelse uppstått inom arkitekturskapandet som enbart velat ta hänsyn till funktionerna hos byggnaderna — Bauhaus i Tyskland, funktionalismen hos oss — men även en byggnad som utformas enbart enligt funktionernas behov måste dock manifesteras i former som på ett eller annat sätt påverkar vår skönhetsupplevelse — eller förmedlar en frånvaro av sådan!

Kyrkobyggandet har alltid återspeglat sin samtid. Någon speciell sakral arkitektur har egentligen aldrig funnits. Samtidens arkitekturteorier har så gott som alltid varit avgörande för kyrkornas utgestaltning. Detta är särskilt tydligt under t.ex. barocken eller andra av ett enhetligt formspråk präglade epoker.

Vad är då särskilt utmärkande för vår tids kyrkor? Inför mängden av former och uttrycksmedel kan det synas som en systematisering vore omöjlig. En som på senare år gjort en intressant analys i ämnet är belgaren Frederic Debuyst, redaktör för tidskriften *Art d'église*. Han gör en tidsmässig indelning i tre epoker efter 1925 och fäster stort avseende vid *Vaticanium II*. Den första epoken som sträcker sig fram t.o.m. andra världskrigets slut präglas enligt Debuyst av vad han kallar den analytiska skolan med namn som Mis van der Rohe och Emil Steffan. Epoken efter 1945, som också omfattar 50- och 60-talen, karakteriserar han som den organiska kyrkoarkitekturens tid med plastiskt modellerad kyrkoarkitektur. Den senaste epoken — inledd 1969 av den stora kyrkobyggnadskonferensen i New York — utmärks av strävan att åstadkomma det multi-nationella kyrkorummet.

Några kyrkobyggnader har fått större betydelse än andra ifråga om inflytande: Le Cor-

busiers vallfartskyrka i Ronchamps, Emil Stef-fans St. Laurentius i München, Siréns universitetskapell i Helsingfors och Saarinens kapell vid MIT i Boston samt St. Johns Abbey, benedikтинernas klosterkyrka i Minnesota, ritad av Marcel Breuer.

Utmärkande för dessa kyrkor är en stram enkelhet och renhet i uppbyggnaden i kombination med ett effektivt utnyttjande av dagsljuset, som införes på ett ibland dramatiskt sätt i rummet. Upplevelsen av rymd är något, som många arkitekter eftersträvar. Även ett litet rum kan ge en upplevelse av stor rymd t.ex. Vikmanshyttans kubiska kyrkorum av mörkt tegel och slagsten eller det runda kapellet vid stiftelsen *Gratia Dei* i Kristianstad, skapat i samverkan mellan Peter Celsing och Gunnar Rosendal. I det sistnämnda fallet är det eko-verkan som ger rymdupplevelsen.

Hur mycket teologi har egentligen vår tids arkitekter tagit med i sitt kyrkoskapande? Det är en fråga som sällan beaktats i de kyrkobe-skrivningar som ges ut antingen som monogra-fier eller artiklar i tidskrifter.

Lis Hogdal har i tidskriften *Arkitektur* nr 9/1978 berört frågan. Hon konstaterar i en artikel betitlad "70-talets vardagskyrka" att detta att rita kyrkor inte var någon "naturlig upp-gift för icke-kristna arkitekter i funktionalismens kölvatten. Det var helt enkelt omodernt". Lis Hogdal menar sannolikt med uttrycket "icke-kristen" detsamma som avses med uttrycket "icke praktiserande kyrkokristen". Förmodligen är det väl med arkitekter som med många andra människor. De är döpta som barn och står upptagna som medlemmar i Svenska kyrkan men deltar sällan i några gudstjänster. Vad respektive arkitekt innerst inne tror kan endast redovisas efter ingående intervjuunder-sökningar, något som mig veterligen aldrig förekommit i vårt land.

Efter femton års daglig samvaro (1957—72) med åtskilliga arkitekter sysselsatta med kyrkor kan jag dock redovisa några gemensamma drag hos dessa och mina allmänna intryck. — Många

arkitekter synes ha en stor respekt för tillvarons svåraste och innersta frågor och har ofta visat prov på stor ödmjukhet inför religiösa frågeställningar. Deras formgivning präglas ofta av vilja till äkthet och ärlighet t.ex. i materialval och färgsättning. Däremot finns en skygghet för traditionella kristna symboler som t.ex. kors. "Är det nödvändigt med ett kors på kyrkan" har många arkitekter frågat mig. Lika så finns en tendens bland arkitekter att vilja slopa altardukarna för att få ett s.k. rent altare. När man då berättat om att altaret enligt medeltida tradition är en symbol för Kristus eller Kristi grav och att altardukarna kan symbolisera svepningen blir förvåningen stor. Lättare att förstå kan då måltidsfunktionens behov av en duk vara.

Arkitekternas attityd till kyrkan är i allmänhet välvillig men ofta parad med skepsis mot prästerna. Sakligt motiverade upplysningar möter dock förståelse hos arkitekten. Lis Hogdal nämner i sin ovan citerade artikel Sigurd Lewerentz och Peter Celsing, två arkitekter som varit av stor betydelse för kyrkobyggnaden i Sverige under senare år och vilkas arbete jag fått följa på nära håll som rådgivare och chef för Kyrkans Byggnadsbyrå. Lewerentz var under hela sin aktiva period som arkitekt engagerad i en rad kyrkliga uppdrag. Han var personligen mycket intresserad av teologiska frågeställningar av betydelse för kyrkorummets organisation och planering. När jag berättade för honom om clerus-bänkens funktion i kyrkorna på 300- och 400-talen var han genast med på att bygga en clerus-bänk i Klippans kyrka. Det stora kvadratiska altaret i samma kyrka skapades även efter fornkristna förebilder. Även om Sigurd Lewerentz knappast kan rubriceras som en kyrkokristen fanns hos honom ett nyfiket intresse för allt som hörde kyrkan till.

Peter Celsing var i sitt kyrkoskapande andligen släkt med Lewerentz men utvecklade under 1950-talet en något strävare och kyligare attityd i sina verk. Celsing deltog under 1950-talet i de arkitekt-, präst- och konstnärskonferenser som varje höst samlades på Sigtunastiftelsen omkring Olov Hartman. Flitiga deltagare i dessa konferenser var även Rolf Bergh, Johannes Olivegren och Jerk Alton. Olov Hartmans skapelse- och inkarnationsteologi har säkert verkat befruktande på många av de kyrkor och kyrkliga anläggningar som dessa arkitekter ritat.

Den teolog som i skrift haft den största betydelsen för kyrkoarkitekturen i Sverige under

senare år är utan tvivel Axel Rappe med sin bok *Domus Ecclesiae* (1962). Begrepp som "via sacra" och "circumstantes" blir under 1960-talet väl kända och hans tankegångar kan spåras i åtskilliga av de nya kyrkorna i Norden.

Här antydda frågeställningar angående de idéer, teologiska, allmänt religiösa och filosofiska, som påverkat arkitekternas formgivning behövde dock grundligt undersökas för att ge en riktig bild av faktorerna bakom det livliga kyrkobyggande som utmärkt vårt land från slutet av 1950-talet till idag.

*Lars Ridderstedt*

## Förortskyrkan — ett tvärvetenskapligt forskningsprojekt

Forskare från teologiska fakulteten och forskare från tekniska fakulteten framstår vanligen inte som intresserade av samma forskningsobjekt eller som naturliga samarbetspartners. Det kan dock finnas beröringspunkter och en sådan utgör kyrkobyggnaden och kyrkobyggnandet. Detta är ett område som är av intresse såväl för arkitekter och forskare inom ämnet byggnadsfunktionslära som för forskare inom flera religionsvetenskapliga ämnen. Kring frågor som uppkommit som en följd av det intensiva kyrkobyggnandet under 1960- och 1970-talen bildades vintern 1977 en löst sammanhållen arbetsgrupp. Gruppen hade formellt ställning som en studieförbundsanknuten universitetscirkel och gick under namnet KOFRUM-gruppen. Den kryptiska beteckningen kom av att gruppen bildats efter hänvändelse från Statens Råd för Byggnadsforskning, för att ge universitetsanknytning (Institutionen för byggnadsfunktionslära i Lund) av ett programförslag om "Kyrkans Och Församlingens RUM i kommunala servicecentra" vilket ställts samman av den erfarne kyrkoarkitekten Jerk Alton.

Arbetsgruppen fann snart att det område man gett sig in på inte kunde begränsas så snävt att man endast intresserade sig för s.k. integrerade kyrkoanläggningar utan att församlingarnas byggande i hela dess vidd var av intresse. Man fann också att här var ett område där det var ont om substantiell kunskap som man kunde ta fasta på samtidigt som det fanns ett rikt varierat "tyckande" om hur de nya kyrkoanläggningarna borde vara utformade och om hur verksamheten där borde drivas.

Slutresultatet av KOFRUM-gruppens sammanträden blev en ansökan om medel till ett forskningsprojekt om "Förortskyrkan; ideologi — utformning — användning", vilken inlämnades till Humanistisk-samhällsvetenskapliga forskningsrådet och Statens råd för byggnadsforskning hösten 1977. Detaljerna i denna ansökan är ointressanta eftersom man kan säga att forskningsområdet godkändes medan forskningsprogrammet underkändes. Ingetdera av forskningsråden var berett att ge de begärda medlen men båda gav anslag för fortsatt projektering. Våren 1978 förklarade sig sedan HSFR berett att stödja projektet under i första hand två år så att två forskningsassistenter kunde anställas och under hösten 1978 har BFR fattat ett liknande beslut. Rent tekniskt innebär detta att det nu finns två forskningsprojekt om förortskyrkan; ett HSFR-finansierat som leds av undertecknad och som framförallt bedrivs vid Teologiska institutionen i Uppsala och ett BFR-finansierat som leds av den mot samhällsplaneringsfrågor inriktade sociologen Eva Öresjö vid Sociologiska institutionen i Lund. Till detta projekt knyts också arkitekter som konsulter och medarbetare medan forskningsassistenterna vid det religionsvetenskapliga projektet är inriktade på praktisk teologi och religionssociologi. Arbetet kommer dock även i fortsättningen att bedrivs i mycket nära kontakt mellan de två projekten. Datainsamlingen sker på samma orter och blir i stort sett gemensam och rapportserien där delresultat successivt redovisas är också gemensam.

I de slutgiltiga forskningsprogrammen har gruppen dels redovisat en "modell" där man söker sammanfatta faktorer som påverkar byggandet och utformningen av nya kyrkoanläggningar, dels tagit fram några övergripande frågeställningar som man vill belysa genom undersökningar med skiftande metoder. "Modellen" placerar byggandet av kyrkor och församlingslokaler i en skärningspunkt mellan de religiösa institutionerna och samhället i övrigt. Den visar också för såväl det religiösa systemet som för "samhället" på den betydelse som a) ideologiska faktorer; b) resurser av ekonomisk och annan art samt c) den lokala situationen har för att man överhuvudtaget bygger nya kyrkor och för den utformning och användning som byggnaderna får.

Den i jämförelse med tidigare perioder omfattande nybyggnadsverksamhet som samfundet ägnat sig åt under de två senaste årtiondena sammanhänger naturligtvis till mycket

stor del med den befolkningsomflyttning och urbanisering som kännetecknat efterkrigstiden. Byggandet har varit koncentrerat till de större och medelstora städernas ytterområden och förorter vad gäller Svenska kyrkan medan de fria samfunden som också i stor utsträckning byggt nytt främst gjort det i stadskärnorna samtidigt som de förhyr lokaler för verksamhet i de nya bostadsområdena. Frikyrkornas och inte minst invandrarkyrkornas lokaler och verksamhet kommer att beaktas genom detaljstudier inom projektet även om detta innebär att förortskyrkebegreppet måste tänjas så att det blir mycket omfattande. Också den verksamhet som olika samfund bedriver inom inflyttningsområden där mer eller mindre monumentala kyrkobyggnader saknas och där man endast har provisoriska lokaler kommer att bli föremål för undersökningar. Kanske detta är den mest intressanta förortskyrkan.

Målsättningen med projektet har bestämts till att vara att "klarlägga förutsättningarna för och tillkomsten av förortskyrkor samt att undersöka utformningen och räckvidden av verksamheten inom förortskyrkor tillhörande skilda samfund". Med denna övergripande målsättning som bakgrund kommer gruppen som arbetar med HSFR-delen av projektet att framförallt bearbeta sex delområden.

Två av dessa områden faller klart under "ideologi"-delrubriken. Ett innebär att man vill klarlägga förutsättningarna för och följderna av olika former av ekumeniskt sambyggande. Omfattningen av det ekumeniska sambyggandet har hittills visserligen varit ringa men man kan förvänta att det med ökade byggnadskostnader och en kommande större jämställdhet mellan olika samfund blir vanligare. Erfarenheterna från de fåtaliga anläggningar som finns är därför av praktiskt intresse, men de kan också vara värdefulla genom att de ger belysning av hur medlemmarna i olika samfund reagerar inför en konkret ekumenisk situation och i något enstaka fall också inför att konfronteras med mycket annorlunda kristna traditioner i invandrarkyrkans form.

Liksom det ekumeniska sambyggandet till en del motiveras ekonomiskt har också ekonomiska synpunkter lagts på användningen av de olika utrymmen som en ny kyrkoanläggning omfattar eller anses böra omfatta. Multifunktionalitet har blivit ett av svaren när kostnadsaspekterna kommer in i debatten om kyrkobyggnaderna; det konkreta nedslaget av detta är att man söker skapa möjligheter att använda samma lokal för skilda ändamål och att man

söker lösningar som gör att även kyrkorummet eller delar därav kan användas i andra sammanhang än för gudstjänstfirande. För många, både inom den kyrkligt aktiva gruppen och inom en bredare allmänhet, uppfattas emellertid en sådan användning som en profanering av kyrkorummet. De "ideologiska" skäl som finns både för och emot en varierad användning av gudstjänstlokaler förefaller att ha en mycket skiftande grad av sofistikerad och att klarlägga vilka gränser sakralitetsuppfattningar inom olika grupper sätter för möjligheterna att utnyttja kyrkorummet för andra ändamål än gudstjänster är en andra huvudfrågeställning inom projektet.

Frågan om multifunktionalitet hänger också samman med delrubriken "utformning"; den frågeställning som framförallt täcker denna aspekt gäller vilka enskilda personer, beslutsfattande organ och opinioner som gör sig gällande under olika steg av tillkomstprocessen av en kyrkoanläggning. Det finns en rad intressanta faser som är värda att belysa mellan det att man börjar diskutera om en församling skall bygga i ett område och att man kommer fram till byggstarten. Det inflytande som samhället genom bl.a. stadsplanmyndigheterna utövar över samfundens möjlighet att verka i de nya bostadsområdena är en principiellt viktig frågeställning som inte tidigare behandlats i någon större utsträckning. Under senare år har man i flera fall kunnat iaktta mer eller mindre organiserade opinionsyttringar mot planerade kyrkobyggen. Att bestämma hur djupgående sådana stämningar är och i vad mån de speglar en allmän kyrkofientlighet kan bli en delstudie inom projektet Förortskyrkan.

Flertalet nya kyrkor som byggs är inte församlingskyrkor utan avsedda för en expanderande del av en äldre församling. I några fall har dock församlingsdelningar skett och en ny kyrkobyggnad blir centrum för verksamheten i en ny församling med eget kyrkoråd, ev. egna expeditionslokaler osv. Inte minst ur planeringssynpunkt är det viktigt att klargöra om den formella ställning en nybyggd kyrka har är betydelsefull för verksamhetens utformning och för räckvidden av verksamheten och detta utgör den fjärde huvudfrågeställningen som projektgruppen kommer att ta upp till behandling.

"Användning" var den tredje delrubriken och till denna knyter sig framförallt frågan: "Hur utnyttjas anläggningarna och vilken räckvidd såväl geografiskt som socialt har olika aktiviteter?" Det är uppenbarligen så att i kyr-

kor med tillhörande församlingslokaler som i stort sett är lika kan verksamheten få mycket skiljaktigt utformning. Här kommer bl.a. "den lokala situationen" från den översiktliga "modellen" in och självklart är inte avsikten med projektet "Förortskyrkan" att avgöra vilken verksamhetsinriktning som är "bäst". Men att klargöra vilka befolkningsgrupper man når och inte når genom att använda lokaliteterna på olika sätt faller inom ramen för projektet. En annan fråga av intresse är att undersöka hur "socknen" kring förortskyrkan bildas och om den får de "gränser" man avsett vid planeringen.

Det sista och kanske största frågekomplexet gäller uppfattningen om de nya kyrkoanläggningarna och verksamhetsformerna där inom den del av befolkningen som endast sporadiskt kommer i kontakt med kyrklig verksamhet. Det finns skäl att anta att många inom den icke-kyrkoaktiva gruppen kan stå främmande för den symbolik förortskyrkornas många gånger avancerade arkitektur uttrycker och för de nya former av kyrklig verksamhet som ofta odlas där. Folkreligiositeten och kyrkobyggnaden behandlas f.ö. av en av medarbetarna inom projektet på annan plats i detta häfte av STK.

Arbetet inom projektet har under det knappa halvåret varit igång förutom av litteraturgenomgångar främst bestått i en inventering av kyrkor och fristående församlingslokaler tillhörande Svenska kyrkan från den senaste tioårsperioden, vilka kan klassificeras som "förortskyrkor". Det visar sig finnas ungefär 200 sådana och av dessa har en tredjedel slumpmässigt valts ut för fortsatta undersökningar. Dessa består i en första fas i beskrivning av byggnaderna, klarläggande av verksamhetsformerna samt en översiktlig genomgång av de områden där byggnaderna är belägna. På grundval av detta material handplockas sedan ett tjugotal förortskyrkor för fältfasen av projektet vilken tar sin början under våren 1979. De samfund utöver Svenska kyrkan vars "förortskyrkor" kommer att bli föremål för projektgruppens intresse är i första hand Svenska Missionsförbundet, Örebromissionen och Katolska kyrkan.

Som redan framgått redovisas material som kommer fram inom projektet i en stencilrad rapportserie. Den som är intresserad av dessa rapporter kan ta kontakt med undertecknad som har adressen Teologiska institutionen, Sandgatan 1, 223 50 Lund.

*Göran Gustafsson*