

# Jah live! Selassie—I live!

En studie kring reggae-musik och afrikansk Messiaskult på Jamaica

AV JAN ARVID HELLSTRÖM

## 1.

Bland afrikanska, amerikanska och asiatiska religioner spelar sången, rytterna, musiken och dansen en fundamental kultisk roll. De musikaliska och rytmiska uttryckssätten är så förknippade med själva kulten, att man i regel inte kan lösgöra dem från varandra.

Också inom kristen tradition är det ofta direkt missvisande att behandla sång och musik som isolerade företeelser. Inom bl.a. svensk hymnologi är det viktigt att på ett helt annat sätt än tidigare försöka se sången och musiken utifrån en totalsyn på samfundens eller de religiösa strömningarnas framväxt och funktion. Den religiösa sången och musiken har genomgående en helt annan karaktär än en renodlat musikalisk.

Går man till den afrikanskt influerade sången och musiken på europeisk eller amerikansk botten är sambandet — för att inte säga identiteten — mellan kult, tro och sång lätt iakttagbart. När det gäller det klassiska exemplet, negro spiritualmusiken, är den kultiska funktionen välkänd — även om det numera ofta förekommer, att negro spirituals sjungs som ren underhållningsmusik, lösgjorda ur sitt kultiska sammanhang. Motsvarande gäller den nyare gospelmusiken, även om denna term idag har fått en så vid innebörd, att vissa typer av s.k. gospel har mycket litet bevarat av det kultiska ursprunget.

Under det senaste decenniet har den s.k. svarta gospeln blivit populär också i Sverige, främst företrädd av kören Edwin

Hawkins Singers och den svenska gospelkören Choralerna. I körer av detta slag är gospelns sakrala sida ofta väl bevarad. Körerna är ibland "församlingar i miniatyr" med bibelstudiegrupper, bönegrupper osv. Samma intima koppling mellan musik och kult finns också i andra musikformer av gospelkaraktär, bl.a. den som företräds av den välkända amerikanska gruppen "André Crouch and his disciples". När gruppen i början av 1977 gästade Sverige gjorde deras konserter ett förbryllande intryck på de svenska musikkritikerna och lyssnarna på grund av sin blandning av professionell musikalisk uppvisning och väckelsemöte.

Vid sidan av negro spiritual- och gospelmusiken har i Sverige på senare år ytterligare en musikform av afro-amerikansk härkomst med en påtaglig religiös dimension börjat uppmärksammas, *reggae-musiken*. I Sverige och i stora delar av västlandet har den framför allt kommit att fungera som dans- och diskoteksmusik. Två av dess främsta företrädare, sångaren *Bob Marley* och gruppen *Wailers*, har besökt Sverige under sina Europaturnéer och rönt ganska stor uppmärksamhet.

## 2.

Under 1970-talet har reggae-musiken blivit en stor musikalisk exportvara från den ö som man brukar betrakta som calypsons förlovade land, Jamaica. I själva verket har

calypso aldrig varit någon utpräglad Jamaica-musik utan hämtat sina drag från olika öar i Karibien. Det är i stället en musikform på Jamaica som kallas *mento* som närmast är att se som reggaeens föregångare. Ur olika övergångsformer och kombinationer av rytmer och harmonier mellan *mento*, *rock'n roll*, *rock steady* och calypso växte reggae-musiken fram, närmast ur den s.k. *ska*- och *unská*-musiken.

Redan i ordet *unská* möter den för reggaeen utmärkande blandningen av rytmer, som leder till att betoningen mera ligger på fyrtaktens andra och fjärde slag än på de traditionella första och i viss mån tredje slagen. Grundrytmen blir alltså densamma som i ordet *unská* (-I-i, -I-i, -I-i osv.). Samma mönster finns f.ö. i handklappningarna på de obetonade slagen i fyraktens, som även möter i traditionell fyraktsmusik och som i Västindien är vanlig också i kyrkorna.<sup>1</sup>

I rockens och popens spår har reggaeen på senare år över hela västerlandet blivit en stor musik i show business. Det är därför inte förvånande att man på många håll betraktar reggaeen som en utpräglad dans- och diskoteksmusik, ibland försedd med excentriska inslag som knark och hippiekultur. Också på Jamaica har reggaeen delvis denna funktion.

I texterna möter man emellertid en annan bild av reggae-musiken. Både ifråga om vokabulär och innehåll finns ofta en markerat religiös dimension. Kultiskt laddade ord och uttryck återkommer ständigt, t.ex. *Jah*, *dread*, *life*, *love*, *Zion*, *Jah people*. Ordet *Jah* förekommer allmänt i den västindiska semi-kreolskan — ett afrikanskt påverkat slangspråk av engelskan — som det vanliga namnet på Gud. Verbalt är det att se som en förkortning av det hebreiska gudsnamnet (IHWH eller Jehova) men är också identiskt med det hebreiska gudsnamnets kortform i olika ändelser som *Halleluja*, *Jesaja* osv.

*Jah* bör därför helt enkelt översättas med Gud, i vissa fall med Jesus. I många reggae-texter möter då uttryck och vändningar som står den äldre negro-spiritualmusiken mycket nära, t.ex. "Jah love", "Jah protect

us", "Gift of Jah is life", "Jah live". Superstjärnan Bob Marleys senaste LP *Exodus* — titeln är värd att observera! — har underrubriken "Movement of Jah people" och knyter alltså an till Gudsfolkets uttåg ur Egypten. Sådana uttryck och likheten med negro spirituals gör att det ligger nära till hands att anta, att reggaeen är en kristen musikform.

Anmärkningsvärt är emellertid, att namnet Jesus aldrig förekommer. I stället används gudsnamnen Jah och Rastafari — eller Haile Selassie! I Marleys stora hit "Jah live" återkommer som växling frasen "Selassie live" — utan s för 3 person singularis. I hans album *Rastaman vibration* består en av Marleys sånger av delar av Haile Selassies tal vid ett besök i Californien 1968. Baksidan av albumet blir en hyllning till "mighty God of Jacob", "King of Kings", "Lord of Lords", "the conquering Lion of the tribe of Judah". Samma titlar antog Haile Selassie vid sin kröning i november 1930.

På Marleys album *Exodus* finns på baksidan en bild av den förre etiopiske kejsaren tillsammans med två krönte lejon. De båda lejonerna bär den etiopiska flaggan fäst på ett kors och bilden knyter an till den traditionella kristna symbolen med Lammet som bär korset med fanan. Samma symbol, där det kristna lammet bytts ut mot lejonet, finns på Selassies egen etiopiska flagga.

Det är därför tydligt, att reggae-musiken inte ger uttryck för någon form av kristen kult i traditionell mening. Den tydliga anknytningen till Haile Selassie öppnar ett annat perspektiv.

<sup>1</sup> Den analys av reggae-musiken och dess kultiska bakgrund som ges i det följande, bygger på gramfoninspelningar, textstudier, privata bandinspelningar, samtals och intervjuer med Rastas och reggae-sångare på Jamaica, på intervjuer med Jamaica-kännare, musikforskare m.fl. på Jamaica, bl.a. den amerikanske journalisten och Jamaica-kännaren *Louis Harrison*. Någon studie av detta ämnesområde och något tryckt material finns inte tillgängligt mer än ifråga om de allra mest elementära grunderna när det gäller reggae-musikens rent musikaliska härledning.

## 3.

Sedan negerslaveriets tid kan man på många olika sätt hos afrikanerna belägga en längtan från den nya världen tillbaka till sitt eget hemland, sitt ursprung. I många fall, t.ex. i den fromhet som utgjorde grunden för negro spirituals, tog sig denna hemlängtan mera transcendenta former: längtan till Afrika blev längtan efter landet på andra sidan floden, löftets land. I avkoloniseringsens spår har under 1900-talet medvetandet växt sig allt starkare hos många svarta om deras afrikanska identitet. Ett exempel på detta är *A. Haleys* bok *Roots* och den TV-serie, som bygger på boken. Tendensen i Haleys framställning är att härleda de färgade amerikanerna tillbaka till sitt afrikanska ursprung och ge dem historia och identitet. För många färgade i USA har boken blivit en katalysator för något som nära nog kan betecknas som en afrikansk folkväckelse.<sup>2</sup>

Strömningar av detta slag kan för Jamaicas vidkommande beläggas redan i början av 1900-talet. En av deras främsta förespråkare blev den från USA förvisade *Marcus Garvey*. En av punkterna på hans program var de deporterade afrikanernas återvändande till sitt hemland.<sup>3</sup>

I november 1930 kröntes *Ras Tafari* till kejsare av Etiopien under namnet *Haile Selassie I*, "King of Kings, Lord of Lords, conquering Lion of the tribe of Juda". Han härledde sin stamtavla i 224 led tillbaka till en förbindelse mellan kung Salomo och drottningen av Saba. För otaliga människor skulle han komma att framstå som den rätte arvingen till kung Davids tron.<sup>4</sup>

För färgade i såväl Afrika som Amerika utgjorde Haile Selassie en unik kombination av två för hela existensen fundamentala världar: *Bibels värld och Afrikas*. Den begynnande Selassie-kulten måste förstas mot denna dubbla bakgrund. Etiopien var det enda existerande afrikanska land, som omnämndes i Bibeln vid sidan av det islamska Egypten. Samtidigt lade Selassie Bibeln till grund för sin härkomst och kejsersliga värdighet. För de afrikaner, som sedan generationer var uppvuxna i Bibels

värld och som samtidigt kämpade för sin afrikanska identitet, blev Haile Selassie svaret på frågorna och hoppet om en gryning.

Från 1930-talet finns från Jamaica belägg på hur de färgades längtan efter en egen identitet tenderade att övergå i en Selassie-kult. Efterhand kan man också finna benämningen *Jah Ras Tafari* på Selassie. Denna sammanställning kom att ge den framväxande Selassie-kulten sitt namn. Anhängarna började kallas *Rastafarians*, den enskilde medlemmen *Rasta* eller *Rastaman*. Till Rastas kom också att räknas anhängare av "afrikanism" eller "etiopianism" utan att de nödvändigtvis måste erkänna Selassies gudom. Det måste understrykas att Rastafarians inte är någon enhetlig företeelse eller att anhängarna omfattar någon absolut eller identisk dogmatik.

Under 1930-talet blev Afrika-strömningarna och Rasta-kulten allt starkare på Jamaica, bl.a. genom predikanten *L. P. Howell*. Denne delade ut bilder av Selassie som skulle gälla som "pass" till Afrika på uppbyggdets dag, dagen för *exodus*. Italiens ockupation av Etiopien 1935 bidrog ytterligare till att stärka afrikanismen både på Jamaica och i andra delar av nya världen. Selassie dyrkades av allt fler anhängare som Jah, den återvändande Kristus. Samtidigt kom Garvey att framstå som Johannes Döparen "som först måste komma". Rörelsen fick framför allt fotfäste i Kingston och främst

<sup>2</sup> *A. Haley, Roots*, har hösten 1977 i bokform nått Sverige. Som dokumentär skildring och TV-serie har Haleys uppspårande av sin afrikanska härkomst blivit en stor succé i USA och klätt de färgades längtan efter identitet och sammanhang i ord och bilder.

<sup>3</sup> Den historiska framställningen bygger i det följande till största delen på *J. Owens, Dread, The Rastafarians of Jamaica. With an introduction by R. Nettleford. Kingston 1975, s. 14 ff.* Mot Owens historiska teckning kan invändas, att han inte observerat eller analyserat sambandet mellan afrikanism och bibeltro på ett adekvat sätt, inte heller har han klarlagt den äldsta afrikanismens historia, före Selassie. Han återför hela Rastas historia till Selassies kröning, även om han nämner Garveys insats. I själva verket var afrikanismen levande på Jamaica långt före Selassie och även före Garvey.

där i de färgades ghetto, kallat Trench Town. Man kan på goda grunder hävda, att denna tidiga Rasta-kult också fick anhängare på Jamaicas landsbygd. På dagens Jamaica är det lätt att iaktta betydande skillnader mellan denna tidiga afrikanism och den unga våg av Rastakult, som under 1970-talet växt fram i Kingston och som fått ett av sina främsta uttryck i den s.k. *Rasta reggaen*.

Fram till senare hälften av 1960-talet beaktades Rasta-kulten på Jamaica av många som en ganska obskyr företeelse, som förknippades med asocialitet, kriminalitet och narkotika. Från 1960-talets senare del och under 1970-talet kom emellertid en ny våg inom *Rasta movement*. Utgångspunkten var fortfarande den unga generationen färgade i Kingston. Men till rörelsen anslöt sig många framträdande personer inom förvaltning, affärsliv och kulturliv och gav Rasta-rörelsen en ny profil med en annorlunda status.

Socialt sett är emellertid Rasta-kulten fortfarande i stort de fattiga färgades religion. Sitt dominerande spridningsområde har den i Kingstons ghetton: "gatans kult" kallades den av en Rastaman vid en intervju. Men på ett helt annat sätt än tidigare når rörelsen också andra befolkning-kategorier.

Rastarörelsen har på senare år också nått en större geografisk spridning. Förutom på Jamaica finner man den bland färgade i bl.a. USA och England. En av huvudanledningarna till denna geografiska utbredning ligger i utvandringen från Jamaica. En annan är att söka i Rasta reggaens vandring över världen.

Rastakännarna *L. E. Barrett* och *J. Owens* har gissat att Rasta-kulten nu (1975/76) har ca 70.000 anhängare på Jamaica. Andra kännare av Rastakulten, som jag intervjuat på Jamaica, menar att siffran 70.000 närmast svarar mot antalet Rastas i bara Kingston och att exempelvis Owens grovt underskattat den äldre generationen Rastas på Jamaicas landsbygd. En talesman för turistbyrån gissade på mer än 200.000 Rastafarians på hela ön. Statistik förekommer inte, antalet Rastas kan bara bli före-

mål för gissningar. "Vi är otaliga som stjärnorna på himlen och som havets sand", svarede en Rastaman på min fråga med den symptomatiska bibelalluderingen.<sup>4</sup>

Att få den sociologiska bilden klarlagd låter sig inte göra utan en omfattande undersökning. Också en sådan skulle emellertid bli mycket svår att genomföra, bl.a. eftersom varje form av registrering och församlingsbildning saknas. Lätt iakttagbart är emellertid förankringen i storstadsgettet liksom att rörelsen är en utpräglad manlig företeelse. De få kvinnor som är engagerade skymtar mera i bakgrunden.<sup>4</sup>

När det gäller Rasta-kultens ställning på Jamaica var Haile Selassies statsbesök på ön år 1966 något av en vattendelare. För första gången upplevde Rastas något av vad man själv uppfattade som ett officiellt genombrott. Kingstons flygplats Palisades översvämmades av anhängare, som kom för att hälsa Messias välkommen. De scener som utspelades när planet landade, fick myndigheterna att totalt tappa kontrollen över händelseutvecklingen, som övergick i kaos. Mottagningen formade sig till en gigantisk manifestation av Messias-kulten på Jamaica. De officiella arrangemangen sköts åt sidan och kejsaren fördes in till Kingston, buren av massornas jubel, palmkvistar och hyllningsrop — en medveten anknytning till Jesu intåg i Jerusalem. Myndighetspersoner och kyrkliga ledare mer eller mindre tvingades iväg, ackompanjerade av rop som "Go, this is not your day, this is our day. God is here!" Haile Selassie blev själv så överväldigad av den gudomlighet han åtnjöt, att han brast i gråt.<sup>5</sup>

<sup>4</sup> Till den religionssociologiska aspekten fr.a. Owens s. 21 ff. Owens bygger i detta fall till stor del på intervjuer med Rastas och på tidigare forskning. Han har emellertid tagit för lite hänsyn till Rastafarians på landsbygden på Jamaica, som i många hänseenden, både när det gäller ideologi, *Rasta statement*, social struktur m.m. delvis är annorlunda än de Rastas i Kingston, som Owens primärt skildrar. Skattningen av kultens medlemmar bygger också på Rasta-kulten i själva Kingston, Rasta-tron på landsbygden har också i detta avseende kommit alldeles för mycket i skymundan.  
<sup>5</sup> "His Imperial Majesty, Haile Selassie I, Emperor of Ethiopia, King of Kings, Lord of Lords, Conquering Lion of Judah, arrived in Jamaica yester-

Den 12 september 1974 avsattes Selassie. Han dog vid 83 års ålder 28 augusti följande år. Men hans död innebar inte på något sätt slutet på Rasta-kulten. Vid en stor konsert i Kingston efter budet om kejsarens död, introducerade Bob Marley Rastos trosvisva "kungssång" i reggaerytm: "Jah live, Selassie live!"

#### 4.

Kopplingen av den allegoriska biblicismen och längtan efter en afrikansk identitet utgör alltså nyckeln till förståelsen av Rasta-kulten och innehållet i Rasta reggae.

Detta samspel mellan bibeltro och afrikanism framgår tydligt av den övertygelse som framstår som den primära för Rastas: att de en gång ska hämtas hem till Afrika av Jah, Haile Selassie. Denna befrielse ur fångenskapen ur Babel eller Egypten, *exodus*, uttrycks i bibliska vändningar. "I say, fly away home to Zion," sjunger Wailers i en känd reggae. I denna typ av "hemlandssånger" är orden ofta påtagligt lika negro spirituals, t.ex. "Swing low". Men *Zion* är för Rastas inte himlen i transcendent mening utan Etiopien.<sup>7</sup>

*Rastas allegoriska bibeltolkning*<sup>8</sup> kan också i övrigt beläggas på snart sagt alla punkter inom ramen för vad man kallar *Rasta statements*, de olika punkter som utgör *Rasta knowledge*.<sup>9</sup> Samma bibeltolkning återfinns därför också inom *Rasta reggae*. "By the rivers of Babylon" bygger t.ex. på Psalt. 137 och jämför afrikanernas situation på Jamaica med judarnas fångenskap i

day afternoon to a welcome of superlatives. And he wept. He cried as he stood on the steps of an aircraft of Ethiopia Airlines ... and surveyed the vast and uncontrolled crowd which had gathered at the Palisadoes Airport to greet him. The tears walled up in his eyes and rolled down his face ...

The majority of people at the airport were Rastafarians and members of Afro-Jamaican societies. The wore a kaleidoscope of African dress. They came from everywhere.

They came from the fastnesses of the Wareika Hills. They came from the wappen-bappens of Western Kingston. They came from the hill distances ...

Babel. Förutom i reggae återfinns motsvarande bibeltolkningar i vittnesbörd, skrift-

And they brought with them thousands of colourful Ethiopian flags and bunting, palm leaves, firecrackers, thunderbolts, drums, and the Abeng ...

And the enthusiasm was too much for mere authority. The police were surrounded by the tide of it all ... The result: all the prearranged ceremony went by the way. People were not presented; the red carpet was ignored; anthems were not played; the Emperor was in fact hurried in nervous haste to the Governor-General's car to make his triumphant entry into Kingston, the capital city of Jamaica, and to start what must have been the biggest traffic snarl in the history of the city.

And while this was being done, firecrackers were cracked, thunderbolts thundered, the Abeng sonned and thousands of people shouted 'Hail the Man I'."

*Daily Gleaner* 22/4 1966. Till "the man I" se nedan.

<sup>8</sup> "Jah live". En populär reggae, "Rastas påskhymn", skriven och framförd av Bob Marley då budskapet om Selassies död nådde Jamaica, redan legendarisk.

<sup>7</sup> Vid skildringen av Rastafarians och Messias-kulten på Jamaica, dess tankevärld och ideologi, *Rasta statement* etc. har som primärmaterial utnyttjats dikter, reggae-texter, andra texter, intervjuer, uttalanden etc. av Rastas och reggae-sångare, både eget material och sådant som sammanstälts av Owens i *Dread*: en bok som har större värde som materialsammanställning än som analys i vetenskaplig mening. Värdefullt primärmaterial finns även i *Ras Kellys* pamflett *Revelation of Jah Throne*, Kingston, odaterad, samt tidningsartiklar från Jamaica, främst i *Daily Gleaner* och i viss mån amerikansk press.

Som bearbetningar har utnyttjats *M. G. Smith—R. Augier—R. Nettleford, The Rastafarian movement in Kingston*, Jamaica, Kingston 1960, *L. E. Barrett, The Rastafarians. A study in Messianic cultism in Jamaica*. Puerto Rico 1968, *S. Kitzinger, Protest and mysticism: The Rastafarian cult in Jamaica* (Journal for the scientific study of religions. 8. 1969),

*K. Post, The Bible as ideology: Ethiopianism in Jamaica 1930—38* (African perspectives, Cambridge 1970),

*H. Royes, Peace and love* (Sky writings 10/1975) samt den tidigare nämnda

*J. Owens, Dread*, Kingston 1976. Owens är Jesuit-pater och har arbetat socialt bland de färgade i Kingston och har haft mångårig kontakt med Rastas.

Dessutom har annat material använts som tillkommit genom tidningsartiklar eller intervjuer av Jamaica- och Rasta-kännare, främst *L. Harrison*.

liga som muntliga, i dikter, intervjuer och konst. Bibeln är ett fundament för Rastas, de lever bokstavligt med Bibeln i sin hand. Främst är det Guds frälsningsgärningar i GT och i Uppenbarelseboken, som får ligga till grund för Rastas bibeltolkning.<sup>8</sup> Också valet av just Etiopien som Sion är bibliskt begründat: i själva verket kom ju slaverna till Jamaica från Guinea och Västafrika. Men i motsats till Guinea är Etiopien ett bibliskt land och dess härskare, Rastas Messias, var telningen av Jesse rot, lejonet av Juda stam.

Utgångspunkten i Rastas bibelsyn är deras afrikanska ursprung. Bibeln skrevs en gång ner på sten i Afrika. Hela dess innehåll blev aldrig tillgängligt eller begripligt för de vita, som översatte den "engelska Bibeln". I den vita Bibeln ryms därför inte hela Guds uppenbarade ord — stora delar av den heliga skriften är fördolda för de vita, men uppenbarade för Jahs färgade egenomsfolk.

Messiasprofetiorna i GT har en fundamental plats. Messias är för Rastas inte bara Jesus. *Jah* är i stället tillvarons odelbara helhet, inkarnerad i Messias men också i de enskilda Rastas. Liksom Jah tog gestalt i Kristus-Messias, återkom han till jorden i Haile Selassies gestalt för att slutföra frälsningshistorien. I Rastas Bibel är Israels folk det svarta Afrika, främst då Etiopien. Judarna idag är inte ättlingar av Bibelns svarta hebréer: de sanna israeliterna är afrikaner. Profeterna och patriarkerna var alla svarta. Jesus "was a blackman" som gick runt och predikade befrielse för gatans fattiga färgade folk och gav dem ett hopp, en identitet.

Med denna bakgrund ska de heliga skrifterna förstås. Då öppnar sig för Rastas på punkt efter punkt Bibelns innehåll, profetiorna, löftena, varningarna och Uppenbarelsebokens framtidsvisioner — allt formas till *Rasta knowledge*.<sup>9</sup> Vid samtal med Rastas möts man i var och varannan mening av bibelcitater och bibelalluderningar. Detsamma gäller dikter, meditationer och reggae-musik.

När det gäller Bibelns löften om befrielse ur slaveri och fångenskap, står *Rasta state-*

*ments* av naturliga skäl mycket nära den naiva fromhet, som möter i bl.a. spirituals och i böcker och filmer som "Guds gröna ängar". Den avgörande skillnaden är att den äldre fromhetens transcendentia hopp har ersatts av ett immanent, t.o.m. geografiskt. Sion, himlen, finns inte på andra sidan graven utan på andra sidan havet. "Den andra stranden" är inte Jordanflodens andra sida utan den afrikanska kusten.

## 5.

För att begripa Rastas och därmed också många av raggaemusikens texter måste man försöka tränga in i det speciella *kultiska språk*, som utvecklats bland Rastafarians. Den språkliga utgångspunkten är semi-kreolskan, som är vanlig på Jamaica och i andra delar av Västindien. I detta de färgade afrikanernas språk — eller slang — återfinns bl.a. gudsnamnet *Jah*, känt exempelvis från den kristna sången "Kum b'Jah" (Kum Ba Yah).

Detta språk har av Rastas försetts med variationer och tillägg av kultisk natur, som har karaktären av "signaler" eller "lösen" Rastas emellan. Mest iögonenfallande är kanske användningen av det engelska pronomet *I*, "jag". För Rastas är detta *I* ett uttryck för självkänsla och samhörighet med Jah själv, *Rastafar-I*. *I* har troligen helt enkelt sitt ursprung i gudsnamnet Rastafari ("rastafarai") med tonvikten på sista stavelsen — och har sedan identifierats med den latinska siffran *I* i kejsartiteln Haile Selassie I. För Rastas innebär suffixet dels samhörighet med Jah, Messias, dels en form av själv-förverkligande. För andra Rastas är *I* först och främst ett utslag av den individualism och samhörighet, som på samma gång präglar rörelsens medlemmar. Å ena sidan framstår varje individ som unik, ord som "massa" eller "kollektiv"

<sup>8</sup> Till Rastas bibelsyn fr.a. Owens s. 30 ff. Cf. Post a.a.

<sup>9</sup> Rastas använder ordet *knowledge* och inte *belief*: man ser i det sistnämnda ordet ett drag av osäkerhet, som man inte vill kännas vid. Cf. Owens s. 33, 30 ff.

hör bara hemma i förtryckarnas vokabulär. Å andra sidan finns Jah själv i varje Rastaman och därför har alla Rastas samma gudomliga identitet. Alla Rastas är *ETT* i Jah, alla har samma identitet, *I*.

*I* används inte bara för första person singularis nominativ, "jag". Samma pronomen används som genitiv-, dativ- och akkusativform av första person och även reflexivt, man säger alltså: *I-self* i stället för "myself". Mest intressant är kanske pluralformen "vi" som heter *I-and-I*, vanligen *I-n-I*, "jag och jag", eftersom Jah är odelbar. Också uttrycket *I-n-I-self* etc. används på motsvarande sätt. Dessa *I*-former fungerar som en sorts lösen för de trogna och används på Jamaica ibland på skämt av icke-Rastas.

*I* används också som prefix i kultiskt betydelsefulla ord. "Amen" blir t.ex. *I-men*, "protection" *I-tection*, "Hosianna" *I-sanna* osv. Kultens medlemmar kallar sig själva för *RastafarI*. I kejsarnamnet används ibland *I* som suffix efter båda namnen, dvs. *Haile-I Selassie-I*.

Detta *I*-språk används både i dagligt tal och i kultiska sammanhang. Många reggae-texter blir svårbegripliga för den oinvigde, om man inte känner åtminstone grunderna av Rastas vokabulär. Å andra sidan har man på flera skivor med *Rasta reggae* på senare tid med tanke på den växande exportmarknaden börjat använda mera traditionell engelska. Men i flera stora reggae-låtar används *I*-språk, t.ex. i Marley's "Crazy bald head": "I and I build the cabin, I and I plant the corn." Psalt. 23 lyder i Rastas mun: "The Lord is I-n-I shepherd. I-n-I shall not want. He makes I-n-I to lie down in green pastures . . . He lead I-n-I in path of righteousness for his name Haile-I Selassie-I."

Språket är emellertid inte konsekvent. Överhuvudtaget är Rasta-rörelsen odogmatisk. Denna har utrymme för betydande individuella avvikelser från det övergripande mönstret.

## 6.

Här är inte platsen att närmare analysera Rasta-rörelsens *teologiska åskådning*. En relativt fyllig beskrivning av huvudpunkterna i *Rasta statements* finns i *J. Owens, Dread.* Skildringen där är emellertid knappast någon analytisk undersökning av Rastas tro utan har snarare karaktären av en materialsamling med intervjuer, uppställda och kommenterade under de rubriker, som utgör huvudpunkterna i Rastas kunskap. Rastas har heller aldrig gjort försök att i formler precisera sin lära. Ställer man samma fråga till olika Rastas får man långt ifrån alltid samma svar. Några absoluta och för alla Rastas bindande trossatser finns knappast heller, även om givetvis merparten av kultens anhängare har samma uppfattning i de fundamentala frågorna. Tydliga olikheter kan lätt spåras när man samtalat med den äldre generationen Rastas, främst på landsbygden, och den unga generation av Rastafarians i Kingston, som i reggaens spår svarat för rörelsens stora expansion under det senaste decenniet, Man kan t.o.m. ännu påträffa enstaka Rastas som inte erkänner Haile Selassie som Gud, men detta hör till de absoluta undantagen. Jag har också mött en del Rastas som menar sig omfatta Rasta-kulten utan att för den skull alls vilja lämna Jamaica och flytta till Etiopien.

Identitetsproblematiken för Tredje världens folk är idag ett genomgående drag, både politiskt och religiöst. Ytterst är det också mycket av detta sökande efter en identitet, som ligger bakom Rastas viktiga lärofundament, drömmen om hemkomsten till Sion/Etiopien vid Messias, Haile Selassies, hand. Utifrån samma utgångspunkt ter sig kopplingen mellan Euro-Amerika i allmänhet och Jamaica i synnerhet som Bibelns Babel som lättförståelig. Kulten av Haile Selassie bottnar på samma sätt i samspelet mellan biblisk Messiasförväntan och tanken på det svarta Afrikas självförverkligande. Selassies kröning framstår som det yttre tecknet på hans Messiasvärdighet. Samtidigt blev den symbolen för Kristi andra återkomst.

Rastas *gudsbild* består, kort uttryckt, i att man på Selassie överför de attribut, som i traditionell kristendom hänger samman med den Treenige Guden, som blev människa i Jesus Kristus. Samtidigt möter man vissa avvikelser från den traditionellt kristna gudsbilden. Jah Selassie, allsmäktig Gud, allsmäktig skapare, är exempelvis för Rastas "allkönad" (snarare än "tvåkönad"). Han bär därför också ibland titlar som "Father and Mother Creation", "King Alpha and Queen Omega" o.dyl.

En speciell betydelse har den *lejonsymbolik*, som återkommer i kejsarens namn och på Selassies etiopiska flagga. För Rastafarians är lejonet rörelsens främsta symbol, som härleds direkt till Selassies titel, "conquering Lion of the tribe of Juda". Men samtidigt är lejonsymboliken utmärkande för just samspelet mellan Bibeln och Afrika. Lejonet är i hög grad ett bibliskt djur, både bokstavligt och symboliskt. Samtidigt är Afrika lejonens geografiska hemvist.

Bland Rastas är lejonsymboliken lättast att lägga märke till på det långa oklippta hår och skägg, som många Rastas bär och som symboliserar lejonmanen. Denna lejonfrisyr kallas bland Rastas för ("dread locks", lejonman. Dessa "locks" är ofta permanentade med vax, så att vaxade "flåtor" står ut eller hänger ner från huvudet. Inte heller på denna punkt är emellertid Rastas enhetliga, många Rastas saknar helt dessa "dread locks". Även i konsten möter man samma symbolik. Det finns också andra motiveringar för det oklippta håret och skägget, främst vissa gammaltestamentliga bud och de gammaltestamentliga nasirernas föredöme — och till dem hör inte minst Simson med lejonet.<sup>10</sup>

Det finns i detta sammanhang ingen anledning att närmare gå in på Rastas Jesusbild. Huvudpunkten är ungefär den, att Jah inkarnerats i Jesus Kristus på samma sätt som i profeterna och nu i Selassie, vars kröning var tecknet på Kristi andra återkomst. Man skiljer mellan två Kristus-gestalter: den äkta Kristus, inkarnationen av Jah, och den förfälskade västerländska imperialismens och kolonialismens Jesus. För en Rastaman bär Bibelns Jesus en Rastas drag.

Han är svart och representerar det förtryckta färgade folket mot imperialisterna, vare sig det gäller Rom, Italien eller England. Man kan tänka sig att Kristus också erbjuder sin frälsning till andra än de färgade afrikanerna, men den sidan av Rastas reflexion är inte entydig.

Jesus kallas i regel *Jesus Christ*, *Christ* eller *Jesse*: han är m.a.o. Davids far likaväl som hans son. Själva ordet *Jesus* används aldrig av Rastas om Jah. Det har en negativ klang och symboliserar i stället det västerländska förtrycket — bl.a. torde ett legendariskt holländskt slavfartyg, *Jesus av Lübeck*, ha kommit att prägla denna negativa attityd till Jesus-namnet. Utan sammanställningen med *Christ* brukar ordet *Jesus* stå för ekonomisk exploatering, och används som synonym till *money*, pengar.<sup>11</sup>

För Rastas är ordet *life* ett nyckelord. Det "verkliga" livet betraktas emellertid inte utifrån den kristna trons evighetsperspektiv. Livet med Jah förverkligas redan på jorden. Bibelns alla löften om liv ska uppfyllas inom tidens ramar och nå sin fullkomning när Jahs folk samlas till Sion, Etiopien.

Frågan om *döden* är ett problem för Rastas. Tolkningarna varierar i hög grad från person till person, mycket beroende på den enskilda individens sublimeringsförmåga och förutsättningar att tänka i abstraktioner. Många Rastas förnekar helt enkelt att en Rastaman kan dö: han har ju del av Jah. Flera berättelser cirkulerar om hur man vägrat begrava döda anhängare till kulten med motiveringen att en Rasta aldrig kan dö, bara sova. För de intellektuella bland Rastas är synen på döden mer komplicerad, även om man principiellt håller fast vid tesen att varje Rastaman har del av Jah och därmed odödligheten. I verklig mening kan döden bara drabba syndare, den är straffet för begångna synder. Lika lite som Jah själv kan en Rastaman dö.

<sup>10</sup> Till Rasta's *locks* Owens s. 153 ff. Owens har emellertid inte riktigt uppmärksammat lejonsymboliken i sammanhanget, trots att den är så utpräglad bland särskilt yngre Rastas.

<sup>11</sup> Ovanstående framgår av många intervjuer. Se Owens s. 106 f., noten.



Problemet ställdes på sin spets när budet om Selassies död nådde Jamaica. Flera förklaringar gavs. En av dem var att dödsbudet var ett utslag av imperialisternas lögn. I själva verket var Selassie inte alls död. En tes är, att han tog sin tillflykt till ett bergsrum för att avvakta tidpunkten för de färgades *exodus*. Den mer sublimerade förklaringen låter Selassie-Jah ha övergått till en ny och högre existensform. Båda dessa typer av förklaringar möter också när det gäller Bibelns berättelser om Jesu död. Mot den bakgrunden var budet om kejsarens död ingen nyhet: samma sak hade ju skett tidigare, när Jah inkarnerades i Kristus.

Budet om Selassies död rubbade alltså på intet sätt Rastas tillförsikt. Jah, Selassie, levde vidare med och för sina trogna. *Rasta knowledge* tog sig nya uttryck i böner, lovprisningar, dikter och reggae. I oktober 1975, en knapp månad efter nyheten om kejsarens död, introducerade Marley vid en jättelik samling i Kingston Rastas stora kungssång och påskhymn: "Jah live, children, yeah, Jah-jah live ... The truth is an offence, but not a sin. Is he who laughs last, children, is he who wins ... Fools say in their hearts, 'Rasta, your god is dead'. But I-n-I know Jah-jah dread ... Jah live ..."<sup>16</sup>

En anonym Rastaman skrev:

"So that is why I-n-I could see this way gathering up better in I-prightness. For the same Jah, as I have said before, that was 2000 years ago which is the one they say is 83 years old — How could a man of 2000 years age be 83 at this time? And no one know from whence I came, for I have no beginning of days or ending of time ..."<sup>12</sup>

Också när det gäller sin egen död ser Rastas numera frågan i ljuset från denna inkarnationsfilosofi, som emellertid långt ifrån kan jämföras med österländsk själavandringstro. I motsats till de flesta folk i Karibien har Rastas i regel inte något intresse av de dödadas andar. Det är Jah själv som kontinuerligt inkarneras, först och främst i profeterna, i Kristus och Haile Selassie, men också i de enskilda Rastas. Samma odelbara gudom som fanns i Bibelns stora män och i Selassie — "Haile

Selassie, Jesus Christ, Solomon, David, Moses and Aaron are all black and are all the same person"<sup>13</sup> — lever i den enskilde Rastamannen. Rastas reflexioner kring sin egen död kan vara ungefär så: "Jag och du (I-n-I), alla Rastas, har del av Jah, vi är yttringar av samma enhet. Dör min kropp, lever jag vidare, för jag finns i dig (I-n-I), jag finns i alla Rastas. En Rasta kan aldrig dö, enheten i Rasta är oförgånglig. Jag är du, du är jag (I-n-I). Dör jag, lever jag vidare i dig. Dör du, lever du vidare i mig."

Det *kultiska livet* bland Rastas tar sig uttryck i många olika typer av samlingar, från mindre grupper till massmöten. Utan ritual följer dessa sammankomster traditionellt kultiska mönster med bön, sång, lovprisning, förkunnelse och samtal. Det är i detta sammanhang den uppmärksammade marijuanarökningen hör hemma. Denna rökning av *ganja* hänger samman med Rastas i många avseenden "biodynamiska" livsinställning, där man också känner speciella heliga örter, bl.a. just ganjan. Marijuana-rökningen har alltså en utpräglat rituell karaktär, även om den givetvis lätt kan få andra konsekvenser. Rastas gör inte heller någon hemlighet av sitt rituella narkotikabruk. På en av gruppen Wailers reggae-album upptas baksidan av en Rastaman med ganjapipan i munnen. Andra Rastas äter i stället kakor av ganja.

Förutom tanken på ganjan som en speciellt sakral ört, möter andra förklaringar på företeelsen. Många Rastas menar att rökningen öppnar det mänskliga förståndet för nya dimensioner när det gäller förståelsen av livet och kunskapen om Jah. Ofta upplevs rökningen som närmast sakramental och många anspelningar på den kristna nattvarden kan beläggas. Mot traditionellt nattvardsfirande är Rastas emellertid kritiska. Särskilt det romerska mässoffret uppfattas som en kult kring en död Messias i stället för en levande.

<sup>12</sup> Owens s. 256 ff.

<sup>13</sup> Kelly s. 20.

## 7.

*Rasta movement* har vuxit fram efter generationer av förtryck och förnedring, inte bara av individer utan av en hel folkgrupp. Därför kan det tyckas fullt naturligt att *Rasta statements* innehåller en serie av *anklagelser och kritik* mot och av de makter och institutioner, som man menar har orsakat detta förtryck. Kritiken har emellertid mera karaktären av teologisk-filosofisk reflexion än av militant opposition eller "black power". Utmärkande är icke-våldsdraget — för att inte använda termen politisk eskapism. "We are extremely non-political", sa en Rastaman vid ett samtal.

Även i Rastas kritik av sina fiender och förtryckare bygger man på sina två grundfundament, Bibeln och Afrika. Inte minst Uppenbarelsebokens profetior blir i detta sammanhang av stor betydelse, likaså Gudsfolkets förtryck och fångenskap i Gamla Testamentet. Man drar en rak linje från judarnas fångenskap i Babel över Romariket — som ockuperade hebréernas land och förtryckte deras folk — till den moderna tidens kolonialism. Deportationen av det sanna Israel till Jamaica får näring i berättelserna från Babel och i Uppenbarelseboken, där man upplicerar orden om "skökan Babel" såväl på den romerska imperialismen som på det brittiska imperiet, som år 1655 erövrade Jamaica. Från den romerska imperialismen är steget inte heller långt till Mussolinis anfall mot Etiopien 1935: identiteten mellan Roms ockupation av Israel i Bibeln och Italiens av Etiopien blev för Rastas fullständig.

På motsvarande sätt kritiserar man den västerländska religionen och kyrkorna. Själva undviker man begrepp som kyrka, samfund och församling: man använder konsekvent ordet *kult* om sin egen rörelse. Relationerna mellan samfund/kyrkor och stater och regeringar blir ett utslag av imperialismens och den etablerade religionens förbund i och för undertryckandet av det utvalda gudsfolket. Orden "government" och "Jesus ... are two closely associated words in western society, and both bespeak oppression in the Rastas' view."<sup>14</sup>

Av naturliga skäl, inte minst verbala, drabbas främst den romerska kyrkan av Rastas kritik. I påvekyrkans namn och historia upplever Rastas en ohelig allians av religion och förtryck. Ytterst symboliseras detta av påven själv: "... within the two figures, (pope) and Selassie, you see Satan and God."<sup>15</sup>

I motsats till "black power" har Rastas inte ambitionen att tillskansa sig någon "svart makt" i de länder där de bor och är i majoritet. Målet är i stället det motsatta: att få bryta upp från Babels länder och återvända till Sion/Etiopien/Afrika. "I say, fly away home to Zion," sjunger Wailers i reggaen "Rasta Man Chant". Och Bob Marleys LP *Exodus* kretsar kring samma tema.

Mot den bakgrunden är det notabelt, att en av Rastas stora sånger heter "War" och uppges gå tillbaka på ett tal av Selassie själv. Sången ingår i Marleys album *Rastaman vibration*. Budskapet är i korthet, att afrikanerna måste "fight, if necessary, and we know we shall win" — intill den dag då det inte längre finns första och andra klasens medborgare, mänskliga rättigheter gäller lika för alla och förtrycket av de färgade upphör.

Denna reggae bryter det traditionella mönstret av eskapism och icke-våld. Särskilt representativ är den knappast. Snarare är den ett uttryck för den odogmatiska grundinställningen hos Rastas. Ofta möter man i rörelsen moment, som bara med stor svårighet kan förenas med varandra.

## 8.

Förutom i reggaen tar sig Rastas dröm om Afrika uttryck också i fråga om andra former av kulturliv. Både i diktning, skulptur och måleri är den afrikanska traditionen och motivkretsen framträdande på Jamaica.

Reggae-musiken som sådan är en musikform, som sprungit fram i mötet mellan

<sup>14</sup> Owens s. 80 ff.

<sup>15</sup> Citatet hos Owens s. 88 f. Det är föranlett av Selassies audiens hos påven.

afrikanskt och västerländskt. En grundförutsättning för reggaen är musikformer som rock och rock steady. Av detta följer att reggae-musiken inte tillhörde Rastarörelsens tidigare historia. Den ursprungliga Rasta-musiken var i stället den afrikanska tradition man hade bevarat, det rytmiska trumdunkandet och den afrikanska sången. Denna äldre afrikanska musik med en del västerländska inslag går ibland under benämningen *Rasta beat* och får anses vara Rastas tidigaste musikaliska uttryckform. Bland Rastas har också i alla tider sjungits traditionella kristna sånger, där man företagit sådana textändringar, som ansetts motiverade med hänsyn till rörelsens budskap och framtoning.

Denna äldre form av Rasta-musik lever fortfarande vidare, främst kanske på Jamaicas landsbygd. Men med den nya generationen Rastafarians under 1970-talet och expansionen bland ungdomen i Kingston, blev reggaen den musik man identifierade sig med. Här fanns den afrikanska traditionen kvar — och samtidigt kunde man utnyttja den tunga amerikanska rocken i dess olika former. I reggaen och dess märkliga rytmblandning fann tusen och åter tusen unga Rastas en kombination av sin afrikanska identitet och sin egen generation.

Även om alltså reggae-musiken bara i något mer än ett decennium har identifierats med Rastarörelsen, är denna identitet idag ett fundament. "Det är i reggaen vi finner uttryck för våra tankar, våra känslor, hela vår kunskap," förklarar man, "the reggae expresses Rasta knowledge, Rasta life." Reggae är också Rasta-rörelsens totalt dominerande form av "evangelisation". Marley når med en enda LP, ett enda TV-program, fler människor, än Rastas med sin man-till-man-metod rimligtvis kan ha gjort under sin tidigare historia. Marley, "Prince of Rasta reggae", framstår med sina "dread locks" och sin Rasta-förkunelse utåt sett som rörelsens stora profet och föregångsman med stor betydelse långt utanför Jamaicas gränser.

Först på senare tid har man i Västerlandet börjat observera det nära sambandet mellan reggaen och Rastarörelsen — vilket bl.a. lett till att en musikal om Rastafarians f.n. (1977) är under förberedande i USA, givetvis uppbyggd kring reggaemusik. Alltför länge har man emellertid ifråga om reggaen lagt tonvikten uteslutande på den musikaliska aspekten och försummat dess kultiska funktion. Även framstående Rastaforskare som exempelvis *J. Owens* har till stor del missat detta samband och har därför i sin bok om Rastas tappat bort den funktion, som reggaemusiken har inom rörelsen.

Samtidigt som sambandet mellan Rastas och reggaen betonas måste man emellertid påpeka, att reggae-musiken inte primärt vuxit fram inom Rasta-rörelsen: dess första framtoning på Jamaica saknade denna anknytning. Men snart nog kom musiken att identifieras med Rastafarians, vilket bl.a. hänger samman med dess popularitet bland Kingstons färgade — samma befolkningsgrupp där Rastarörelsen växte sig stark — och med Marleys och andra reggaesångares engagemang i *Rasta movement*. På Jamaica talar man idag ofta om *Rasta reggae* och om "annan reggae". Skillnaden dem emellan är att *Rasta reggae* har sitt kultiska sammanhang givet, medan den reggae, som framförs av icke-Rastafarians, bara fungerar som dans-, diskoteks- och underhållningsmusik. Men för otaliga Rastafarians på Jamaica är reggaen liksom Rasta-rörelsen som sådan ett stycke Afrika på västerländsk botten och en sammansmältning av Rastas båda världar, den afrikanska och den bibliska.

Reggae är samtidigt uttrycket för drömmen om återkomsten från Babel till det svarta Sion under Selassies ledning.

"Let Jah arise," sjunger Bob Marley, "know that the enemies are scattered! Let Jah arise, the enemies are scattered! Jah live, children, yeah! Jah live, Selassie-I live! Jah live! Jah-jah live, children, yeah!"

# Religionsvetenskaplig forskning – ett samhällsintresse?\*

AV JAN-ERIK WIKSTRÖM

Jag fäste mig redan när jag fick inbjudan att delta och medverka i detta symposium vid att ämnet för mitt anförande försetts med ett frågetecken. Jag utgår från att anordnarna själva inte tvekar att göra gällande att religionsvetenskaplig forskning *är* ett samhällsintresse. Jag finner det för min del också naturligt att ta bort frågetecknet.

Däremot kan det naturligtvis finnas anledning att ställa frågan på vad sätt, i vilken mening den religionsvetenskapliga forskningen är ett samhällsintresse och vilka praktiska slutsatser svaret på den frågan kan leda till. Det är också naturligt att något söka belysa i vad mån det finns förhållanden — inom vetenskapen och i vårt samhälle i stort — som gör att tyngdpunkterna förskjuts och att det finns nya och möjligen starkare motiv för att besvara den fråga som ändå ställs jakande.

Jag kan väl förstå om det i ämnesformuleringen för mitt anförande finns en utmaning till regering och riksdag och kanske speciellt till den i regeringen som har ett särskilt ansvar för att den vetenskapliga forskningen får rimliga arbetsvillkor genom tillräckliga ekonomiska och därmed personella resurser. Jag kan t.o.m. ha förståelse för att, även om en sådan utmaning kommer från företrädare för olika vetenskapliga discipliner, så kan det från vissa synpunkter vara särskilt motiverat om den kommer från företrädare för den religionsvetenskapliga forskningen. Det finns flera skäl för det.

För det första har Sverige relativt sett den minsta staben av teologiska forskare i Norden. I de övriga nordiska länderna har den religionsvetenskapliga forskningen en omfattning som ligger på internationell nivå. Det kan däremot knappast sägas vara fallet för Sveriges del. Det är visserligen inte rättvisande att enbart jämföra antalet professorer inom olika ämnen och discipliner. Avsevärda summor tillförs i vårt land forskningen också via de olika forskningsråden. Detta förändrar emellertid inte bilden nämnvärt i fråga om den religionsvetenskapliga forskningens ställning och villkor.

Det andra skälet för ökad uppmärksamhet på den religionsvetenskapliga forskningens villkor i vårt land är att Sverige — trots denna forsknings relativt blygsamma omfattning här — kunnat lämna mycket betydelsefulla bidrag till den internationella forskningen på detta område. Det är lätt att inse att bristen på forskartjänster vid våra universitet lett till en export av forskare inom det teologiska fältet som möjligen annars inte behövt ske. Denna export kan väl vara till gagn för religionsvetenskaplig forskning i stort. Men den kan samtidigt på lång sikt leda till en utarmning av vår egen teologiska forskning och kan därför naturligt nog inte uppfattas som något positivt av teologins företrädare i vårt land.

\* Anförande vid symposium om samverkan i religionsvetenskaplig forskning, Stjärnholms stiftsgård, Nyköping, den 17 oktober 1977.

Det är lätt att konstatera, att teologin fått ganska lite med av den utbyggnad av forskningen som skett under senare år. Jag menar personligen — och jag kan i det avseendet tala för regeringen i dess helhet — att det allmänt sett är angeläget att satsa mer på forskning än vad som hittills skett. Det kan med fog hävdas att detta bör gälla även den religionsvetenskapliga forskningen. Jag är samtidigt övertygad om att detta inte enbart eller ens i första hand är en kvantitativ fråga. Det är minst lika viktigt att en medveten forskningspolitik utformas. Dess inriktning måste — och jag tänker särskilt på religionsvetenskapen — bestämmas med hänsyn till två olika faktorer. Dels gäller det de behov som aktualiseras av utbildningens successivt förändrade tyngdpunkt. Dels gäller det önskemålet om en bättre anpassning till tendenser som gör sig gällande inom internationell vetenskaplig verksamhet.

Jag menar alltså att det är viktigt att betona sambandet mellan den akademiska grundutbildningens behov och möjligheter och möjligheterna till en utveckling av forskningsorganisationen. Jag vill därför — om än bara antydningssvis och som exemplifiering — påminna om hur den religionsvetenskapliga grundutbildningen utvecklats under senare år.

Det är naturligt att därvid hänvisa till RUMO och till vad den utredningen lett till. Jag tror att det på längre sikt kommer att visa sig betydelsefullt — också för den religionsvetenskapliga forskningen — att utredningen om utbildningens mål och organisation på detta område tillsattes. Man kan möjligen hävda att de praktiska resultat denna utredning hittills avsatt är blygsamma. Men det är ändå fråga om en ny inriktning och delvis nya mål. Tyngdpunkten i historisk och systematisk teologi har väl inte ersatts av en mera beteendevetenskaplig inriktning, men den modifieras i alla händelser åt det hållet. Hittills har den resulterat i att en professur i religionssociologi och en i religionspsykologi tillkommit, samtidigt som behovet av en professur i religionspedagogik allt starkare aktualise-

rats. Samtidigt är de nya beteckningarna av några tidigare existerande professurer uttryck för en medveten förskjutning av tyngdpunkten. Denna tyngdpunktsförskjutning kommer till uttryck också inom området för de professurer som behåller de gamla beteckningarna: den historiska och systematiska teologin.

Det vore naturligtvis angenämt om jag vid det här tillfället kunde utlova fler professurer för den religionsvetenskapliga forskningen. Det kan jag dessvärre inte göra. Jag kan däremot säga att i samma mån som den tendens till en tyngdpunktsförskjutning som jag antytt förstärks — givetvis som uttryck för en vetenskapligt motiverad ändrad bedömning av behoven — i samma mån bedömer jag att utsikterna ökar att få gehör för önskemålen om en förstärkt organisation.

Jag vill ytterligare peka på ett par förhållanden som jag tror kan visa sig vara av betydelse i detta sammanhang. Jag tänker på det utredningsarbete som nyligen avslutats i fråga om praktisk-teologisk utbildning. Vi har ännu inte kommit tillräckligt långt i granskningen av remissvaren för att jag skall kunna säga något om hur en proposition kan komma att se ut. Det slutliga resultatet kommer också att bli beroende av vilken ställning man inom Svenska kyrkan tar till näraliggande frågeställningar som utretts genom kyrkans egen försorg. Där emot vill jag gärna säga att förslagen från utredaren utgår från en grundsyn som jag känner sympati för. Där finns en stark önskan att överskrida gränser och få en närmare anknytning både till olika vetenskapsdiscipliner och till skilda religiösa och kyrkliga traditioner och skilda typer av aktuellt församlings- och samfundsliv.

Jag vill också nämna om den utredning som gjorts om statligt stöd till de fria samfundens teologiska seminarier. Syftet är i första hand att utjämna en orättvisa. Den består i att den utbildning som ges vid dessa seminarier är snart sagt den enda eftergymnasiala utbildning i vårt land som ännu saknar statligt stöd. Staten betalar utbildningen av folk för näringslivets behov men har hittills låtit de fria samfundens klara sin utbild-

ning på egen hand. Det måste rättas till. Utredarnas förslag har emellertid samtidigt utformats så att kontakten mellan dessa seminarier och den teologiska utbildningen och forskningen vid universiteten främjas. Det bedömer jag vara av stort värde för seminarierna. Jag ser det också som en fördel för de teologiska fakulteterna att kontakten med präst- och pastorsutbildningen inom skilda samfund stimuleras.

Det förekommer och måste, menar jag, förekomma en ömsesidig påverkan mellan utbildning och forskning — inom det religionsvetenskapliga området som på alla andra områden. Ju fler faktorer som bidrar till att förstärka utvecklingen i den riktning RUMO-förslagen syftade till, dess större blir utsikterna att det skall vara möjligt att få samling kring en fortsatt utbyggnad och nyorientering av den religionsvetenskapliga forskningen i just den riktningen.

Därmed har jag egentligen redan svarat inte bara på frågan *om* den religionsvetenskapliga forskningen är ett samhällsintresse. Jag har också antytt mitt svar på frågan *varför* och *på vilket sätt* den är det. Detta är enligt min mening så viktiga frågor att jag gärna vill uppehålla mig vid dem ytterligare något.

Jag vill gärna se de två utredningar jag nyss nämnde som uttryck för två nära besläktade tankegångar som har relevans för hela det religionsvetenskapliga forskningsfältet.

Den ena tanken är att teologiska studier och teologisk forskning inte skall bedrivas fristående från vad som i övrigt försiggår inom vetenskapens värld. Jag är övertygad om att en tvärvetenskaplig inriktning är till gagn för religionsvetenskapens egna djupaste intressen.

Den andra tanken är att teologiska studier och teologisk forskning inte skall bedrivas fristående från de frågeställningar som aktualiseras i det praktiska församlings- och gudstjänstlivet inom olika trosamfund. Jag tror att man i det avseendet kan notera en sorts vågrörelse. Om teologisk forskning under en period i huvudsak är kyrkans sak, svänger pendeln efter

en tid i riktning mot en av det praktiska kyrkolivets impulser mera oberoende forskning. Den huvudkaraktär som en så inriktad forskning får och de resultat som den kommer till aktualiserar i sin tur en ny pendelrörelse. Jag är för min personliga del övertygad om att människans villkor i ett samhälle som vårt successivt förskjuter mittläget eller viloläget i de pendelsvängningarna i en bestämd riktning. Religionsvetenskaplig forskning kan med andra ord aldrig mer, annat än i sin rent historiska del, återvända till de utgångspunkter som det mycket enhetligt och samtidigt starkt sektoriserat kulturmönster på sin tid möjligen gjorde naturliga.

Jag behöver inte i det här sammanhanget teckna konturerna av den utveckling som vi under vårt århundrade bevittnat i fråga om den religiösa enhetskulturens upphörande. Vi räknar numera som en självklarhet med en mångfald och en variationsrikedom i fråga om intryck och impulser — kulturellt, religiöst, politiskt — som tidigare generationer inte haft någon motsvarighet till.

Det är självfallet många olika omständigheter som bidragit till att förändra förutsättningarna för hur en livsåskådning och en livshållning utformas hos individen.

Där finns den explosionsartade ökningen av den informationsmängd som varje enskild människa utsätts för och på det ena eller andra sättet har att ta ställning till. Redan tvånget att välja — slumpmässigt eller efter ett medvetet mönster — gör att olika individer får starkt varierande utgångspunkter för sina bedömningar.

Detta gäller på alla livsområden. De senaste årtiondenas omfattande invandring till vårt land — till stor del från länder med helt annan kulturell och religiös tradition än den vi är vana vid — har förvandlat den teoretiska insikten att det finns flera levande religiösa och kulturella traditioner till en närmast påtvungen praktisk förtrogenhet med detta faktum.

Härtill kommer att vi under samma tidrymd fått bevittna hur från andra utgångspunkter en utveckling som haft likartade praktiska konsekvenser ägt rum inom den

majoritet av befolkningen som naturligt nog inte är invandrare.

Debatten om det öppna samhället, präglad av pluralismens kännetecken, har gjort att det för allt fler framstår som självklart att olika livsåskådningar skall leva sida vid sida och i en öppen dialog med varandra.

Det finns också sidospår av den utvecklingen som kan vara av särskilt intresse för den religionsvetenskapliga forskningen. Jag tänker på den starkt ökade förekomsten av sådana religiösa företeelser som inte kan förklaras enbart med hänvisning till att olika invandrargrupper fört med sig sin religion och sin kultur när de kommit till vårt land. Det är mera fråga om tendenser och strömningar som gör sig gällande på många olika håll i vår värld. De förmedlas ofta av mycket små grupper av hengivna lärjungar. Jag tror det är obestriddligt att förutsättningen för att dessa religionsformer eller religionssurrogat skall få spridning är ett stort vacuum i många människors liv.

Bilden av den livsåskådningsmässiga situation som utgör bakgrunden till den religionsvetenskapliga forskningen i vårt samhälle kompliceras ytterligare av det sätt på vilket allt fler människor upplever sin tillvaros villkor. Den upplevelsen är för oerhört många sådan att det borde bli allt omöjligare för teologins företrädare att behandla sitt stoff som något alldeles vid sidan av vad som försiggår i samhället i övrigt eller det som andra vetenskaper sysslar med.

Jag är övertygad om att den närmare anknytningen till beteendevetenskaperna som kommit under senare år är mycket positiv i detta sammanhang. Jag instämmer gärna i en bedömning som religionssociologen Berndt Gustafsson gjorde i en skrift som kom ut för ett par år sedan. Låt vara att hans ärende var att klargöra religionssociologins betydelse — hans omdöme skulle väl kunna avse också andra inslag av beteendevetenskap i det religionsvetenskapliga arbetet.

Berndt Gustafsson skriver om religionssociologin:

Genom att studera religionen som ett socialt faktum kan den göra anspråk på att vara ett religionsvetenskapligt basämne, som förhindrar att religionen förflyktigas genom att uppfattas som en abstrakt åskådning, en samling "sanningar" eller en diffus känsla. Praktiskt tillämpad kan den ge medvetenhet om de villkor, under vilka religionen verkar idag, dess kommunikationsproblem och riskerna för isolering från det stora samhälleliga sammanhanget. Redan själva tekniken i det religionssociologiska fältarbetet med dess krav på förmåga att lyssna och leva sig in i människors inre värld, dess respekt för människornas egna religiösa uttrycksformer och uttryck och dess nödvändiga självkritik måste anses outhärlig för alla, som väljer en religiös bana. Ämnet ger också genom sin allmänna sociologiska grund en beskrivning av "människans elände" i en splittrad och av våld och maktbegär präglad värld. . . . Den ger även ljus åt det apostoliska ordet: "Men denna skatt hava vi i lerkärl" (2 Kor. 4: 7), genom sin beskrivning av hur det religiösa livet kan präglas av sociala klyftor och mekanismer för förtryck och också själv bidra härtill.

Vad jag nu sagt är ett uttryck för övertygelsen att det är också ett samhällsintresse att den religionsvetenskapliga forskningen — och f.ö. det religionsvetenskapliga arbetet på alla nivåer — får sådana impulser och därmed en sådan huvudsaklig inriktning att vad Gustafsson kallar en isolering från det stora samhälleliga sammanhanget kan förhindras. Jag har också velat säga att det i vårt samhälle idag finns förhållanden och tendenser som gör det särskilt angeläget att riskerna i detta avseende uppmärksammas och motverkas.

Utöver vad jag redan anfört som motiv för en sådan skärpt uppmärksamhet och aktiva åtgärder för att främja en utveckling som svarar mot behoven, vill jag säga följande.

Det är inte bara pluralismen i vårt samhälle i största allmänhet som skapar osäkerhet hos människor. Det är inte bara mångfalden av inbördes motstridiga och oförenliga livsåskådningar som gör att många upplever en livsåskådningsmässig hemlöshet. Det är inte bara mängden av olika intryck som gör så många desorienterade och

kommer så många att tillgripa olika flyktvägar undan osäkerhetskänslan, villrådigheten, upplevelsen av främlingskap och ensamhet.

Där finns också hela den nya företeelse, utmärkande för ett högutvecklat välfärds-samhälle, som enklast beskrivs genom en hänvisning till debatten om levnadsstandard contra livskvalitet. Det ligger i sakens natur att olika politiska ideologier anstränger sig för att ta i besittning det tomrum hela denna debatt vittnar om. Men det är, menar jag, ur samhällets synpunkt ett vitalt intresse att denna debatt inte blir enbart politisk. Blir den det finns det stor risk att den aldrig kan leda fram till de svar som det finns ett så väldigt behov av. Och utan att de svaren kan ges finns det risk att varje strävan att skapa ett gott samhälle misslyckas.

Den religionsvetenskapliga forskningen kan här fungera som en viktig balanserande faktor. Å ena sidan är dess uppgift att hålla fast vid sina egna självklara utgångspunkter och därmed bidra till att göra klart att man inte utan ödesdigra konsekvenser för individer och för samhället i stort kan tänka bort den religiösa dimensionen ur tillvaron. Den uppgiften är särskilt viktig när många andra faktorer gör anspråk på att ersätta religionen.

Å andra sidan är den religionsvetenskapliga forskningens uppgift i detta läge att påvisa och med vetenskapliga metoder belysa det oupplösliga sambandet mellan religionens uttrycksformer och det stora samhälleliga sammanhanget. Det framstår som allt angelägnare att därvid göra sig bruk av det illustrationsmaterial som de beteendevetenskapliga disciplinerna tillhandahåller.

Jag angav inledningsvis att jag kände en viss tveksamhet inför formuleringen av ämnet för mitt anförande. Jag ville ta bort det frågetecken som fanns där. Religionsvetenskaplig forskning är, som jag försökt visa, ett samhällsintresse. Jag kände emellertid tveksamhet inför ämnet också av en annan anledning. Egentligen är det nämligen djupt främmande för mig att anlägga nyttsynpunkter på teologin. Jag ser inte heller den religionsvetenskapliga forsk-

ningen som ett samhällsintresse främst därför att den direkt eller indirekt kan tillgodose olika behov som från samhällets sida bedöms som angelägna. Men det finns å andra sidan ingen anledning att blunda för att den kan bidra till människors livs-åskådningssmässiga orientering och därför har betydelse för lösningen av olika sociala och personliga problem. Det finns också anledning att understryka att den religionsvetenskapliga forskningen — särskilt under inflytande av de tendenser som jag antytt — har en framträdande plats och uppgift i den tvärvetenskapliga forskningen. Denna forskning får allt större betydelse för hela vårt samhälle. Utan den skulle samhällsutvecklingen på viktiga fält stagnera.

Den religionsvetenskapliga forskningen är — om man vill sammanfatta — ett samhällsintresse av bl.a. följande skäl:

- Den har betydelse för en rad olika forskningsgrenar. Beteendevetenskaperna har t.ex. ett så nära samband med den religionsvetenskapliga forskningen att det kan ifrågasättas om de skulle kunna fungera som de nu gör utan religionsvetenskapen.

- Den har betydelse för en djupare förståelse av mänskliga relationer. Man kan, det är min övertygelse, inte lösa relationsproblemen i vårt samhälle enbart med hjälp av de förklaringar allmän psykologisk forskning kan tillhandahålla. Kontakten med religionspsykologin och impulserna därifrån och från andra grenar av religionsvetenskapen är här av alldeles central betydelse.

- Den har betydelse för hela kulturlivet genom de bidrag den ger till kulturdebatten. Vad skulle t.ex. livsåskådningsdebatten vara utan den stimulans som den religionsvetenskapliga forskningen i bästa fall ger? Men inte bara det: viktiga delar av det kulturella skapandet öser ur de källor religionsvetenskapen bringar i dagen. Ta t.ex. de nya bibelöversättningarna. När staten räknar med att satsa mellan 15 och 20 milj. kr på det projektet skall det inte betraktas som ett indirekt bidrag till kyrkan. Bibelöversättningen är en central kulturangelägenhet som har relevans inte bara för kyrkan utan



också för skolan, för litteraturen, för andra konstformer och kulturyttringar.

Olika vetenskapsgrenar kan förmedla en upplevelse av vida horisonter och nya, stimulerande perspektiv också till den som inte själv är vetenskapsman. Detta gäller, menar jag, i särskild mening religionsvetenskapen. Jag har vid några tillfällen känt en rik glädje när jag lyssnat till föreläsningar av framstående svenska teologer. Det kan i bästa fall vara som att få följa en astronom på hans utflykter i världsrymden eller en djuphavsforskare till havsbottnens okända värld. Därför att denna uppgift eller effekt — at göra människor glada till sinnet — kanske inte är den som en forskare på det religionsvetenskapliga området först väntar sig av sitt arbete, vill jag peka också på denna funktion.

• Slutligen i den här uppräknigen har den religionsvetenskapliga forskningen — som jag redan uppehållit mig åtskilligt vid — en väldig betydelse när det gäller att hjälpa människor att orientera sig i tillvaron.

Religionsvetenskapen är en viktig bit i ett pussel som inte kan läggas färdigt den förutan. Den är en för många obekant faktor i ett räknetal som inte går ut förrän den obekanta faktorn identifierats och satts in på rätt plats. Samma sak kan visserligen med visst fog sägas också om andra delar av den vetenskapliga forskningen. Men religionsvetenskapen har med den mänskliga tillvarons grundfrågor att göra och spelar därför en central roll som inte lika självklart tillkommer andra vetenskapsgrenar.

Allt detta är olika sidor av argumentationen för — eller kanske snarare vittnesbördet om — att den religionsvetenskapliga forskningen är ett samhällsintresse.

Det händer ibland att kyrkan — eller exaktare kyrkans företrädare — blir så förtjusta över att fylla uppgifter som bedöms

som samhällsviktiga, att dessa samhällsuppgifter tillmäts större vikt än kyrkans ursprungliga och centrala uppgift. När det sker är det fara å färde.

Erik Hjalmar Linder talade för många år sedan i en ofta citerad och nästan lika ofta missförstådd formulering om att kyrkan skapar kultur i distraktion. Det betyder naturligtvis inte att den gör det i omedvetenhet eller ointresse. Det betyder i stället att kulturskapandet är en frukt av att kyrkan fullgör sin centrala uppgift att förkunna evangelium. Kyrkan fyller sin uppgift — också som kulturskapare, som socialt gemenskapscentrum, som politisk faktor — när den är just kyrka.

Som en avbalansering av vad jag tidigare sagt om den religionsvetenskapliga forskningen som samhällsintresse vill jag bestämt göra gällande att det förhåller sig precis likadant med teologin som med kyrkan: den fyller sin centrala uppgift bäst när den inte sneglar åt olika håll för att på bästa sätt fylla viktiga men egentligen sekundära uppgifter i samhällets tjänst utan i stället är just religionsvetenskap.

Jag är glad över den breddning av den religionsvetenskapliga forskningens arbetsfält i riktning mot beteendevetenskaperna som pågår. Men jag är lika glad över att det i vårt land finns en internationellt sett högtstående forskning inom de ämnesområden som av gammalt står i teologins centrum. I fråga om den religionsvetenskapliga forskningen i dess helhet vill jag uttala den uppriktiga förhoppningen att vi också för framtiden skall få räkna med ett lika rikt bidrag till totalsumman av vetenskapligt arbete som hittills — ett bidrag som blir värdefullt och nödvändigt att ta vara på i samma mån som det är fråga om ett arbete som respekterar religionsvetenskapens speciella förutsättningar utan att för ett ögonblick ge avkall på de vetenskapliga kraven.

# Röda boken i Frankrike

AV BENGT STRÖMBERG

De båda upplagorna av Johan III:s Liturgi 1576 och 1588 fick, sedan den förkastats på Uppsala möte 1593, en framtid som rarieteten hos bibliofilerna i England och på kontinenten, icke minst i Frankrike. Ett av de största biblioteken i Paris ägdes av kardinal de Rohan Soubise.<sup>1</sup> Biblioteket var inrymt i hans hôtel vid rue du Chaume, det nuvarande Nationalarkivet. Till bibliotekarie utsåg han abbé d'Oliva, en lärd italienare, vilken gjorde biblioteket till ett intellektuellt centrum, som besöktes av lärda från alla nationer. Abbé d'Oliva utökade biblioteket genom inköp från in- och utland, så att det till slut omfattade mer än femtiotusen volymer. Den av honom 1749 upprättade katalogen omfattade 25 volymer in-folio.<sup>2</sup> Till detta bibliotek inköptes för högt pris det första i Paris kända exemplaret av Liturgin 1576. På den blanka baksidan av titelbladet var med hand skriven den kända paskillen från prästmötet i Uppsala 1588, kallad *confessio rusticana*, i form av ett akrostikon:

Libertatis  
Inimica  
Turbatrix  
Urbium  
Romana  
Gloria  
Inferni  
Aditus<sup>3</sup>

När J. H. Lidén under sitt Parisbesök 1770 arbetade två dagar i kardinalens bibliotek, antecknade han en rad rara böcker och bland dem Liturgin 1576. Han observerade

då, att "Bak på Titulbladet hade någon gammal nitisk swensk hand skrifuit: O tu slemme kloster Lasse, så mycket ondt Du hafver kommit till vaega i vårt fädernesland".<sup>4</sup> Förmodligen är det fråga om samma exemplar som förutom paskillen även hade denna anteckning skriven på samma sida.

Kardinal Rohans exemplar av Liturgin 1576 hade kommit under ögonen på en annan nitisk boksamlare, M. du Fay. Denne vände sig till baron Erik Sparre, Sveriges ambassadör i Frankrike, genom vars förmedling han förvärvade båda upplagorna av Liturgin, 1576 och 1588.<sup>5</sup> När M. du Fays bibliotek såldes på auktion 1725 upptog också den av Gabriel Martin upprättade katalogen som n:r 11 Liturgin 1576 inbunden i rött marokängband och som n:r 212 Liturgin 1588 i rödbrunt kalvskinnband. N:r 210 var *The booke of the common Prayer* 1549, och denna tillsammans med Liturgin 1576 såldes för 300 livres, medan Liturgin 1588 bara inbragte 31 livres.<sup>6</sup> Förmodligen är det samma exemplar av Liturgin, som såldes på auktionen efter abbé Charles d'Orléans de Rothelin 1746. I Mar-

<sup>1</sup> 1674—1749.

<sup>2</sup> A. Franklin, *Les anciennes bibliothèques de Paris*, 2, sid. 178, 179.

<sup>3</sup> P. Le Brun, *Explication de la messe*, 2, Paris 1726, sid. 123, 141. Om paskillen se J. A. Hammargren, *Om den liturgiska striden under konung Johan III*, 1898, sid. 197.

<sup>4</sup> J. H. Lidén, *Dagbok*, sid. 826. UUB X399.

<sup>5</sup> Le Brun, *anf. arb.* 2, sid. 141. Om Erik Sparre se G. Elgenstierna, *Den introducerade Svenska adelns ättartavlor VII*, sid. 412.

<sup>6</sup> G. Martin, *Bibliotheca Fayana*, Paris 1725.

tins auktionskatalog förekommer Liturgin 1576 under n:r 252 i rött marokängband och Liturgin 1588 under n:r 253 utan angivande av bandets utseende. Liturgin 1576 betingade ett pris av 180 livres.<sup>7</sup> De båda liturgierna förekommer även på bokauktionen efter Duc de la Vallière 1783, Liturgin 1576 i violett marokängband och Liturgin 1588 i blått marokängband. I den senare volymen var sista bladet handskrivet.<sup>8</sup> I sin *Bibliographie instructive ou Traité de la connoissance des livres rares et singuliers* nämner Guillaume-François de Bure båda upplagorna och understryker, att upplagan 1576 är mycket sällsynt, medan upplagan 1588 är mindre ovanlig.<sup>9</sup>

Pierre Lebrun har i sitt kända arbete om mässan *Explication littérale, historique et dogmatique des prières et des cérémonies de la messe*, publicerad i Paris 1716—1726, ett avsnitt om reformationen i Sverige.<sup>10</sup> Inom ramen för detta återger han företalet till Liturgin med fransk parallelltext samt den latinska texten till densamma.<sup>11</sup> Som förlagor har Lebrun använt dels det exemplar av Liturgin 1576, som fanns i kardinal de Rohans bibliotek, och som denne ställde till hans förfogande, och dels det exemplar av Liturgin 1588, som M. du Fay hade i sitt bibliotek.<sup>12</sup>

Av intresse är Lebruns bedömning av Liturgin ur romersk synpunkt. Han låter nämligen sin edition följas av observationer rörande de brister, varav Liturgin är behäftad, och som gör, att dess titel "*catholicae et orthodoxae conformis*" är missvisande. Den första bristen gäller uttrycket i bönen "*Domine Deus qui voluisti*", det omdiskuterade "*ut in vero usu nobis sint Corpus et Sanguis*" i enlighet med den lutherska doktrinen om den reala närvarons bundenhet till bruket av sakramentet i stället för "*Vt fiat nobis Corpus et Sanguis*"; som ger uttryck åt den katolska läran om närvaron. Visserligen står den till 1576 års upplaga av Liturgin fogade kommentaren i motsättning till den lutherska doktrin, som kommer till uttryck i den liturgiska texten, men det bör betonas, att kommentaren saknas i 1588 års upplaga, och dessutom bör den

ortodoxa doktrinen att brödet och vinet blir Jesu lekamen och blod oberoende av bruket komma till uttryck i den liturgiska texten, om denna skall kunna göra anspråk på att vara katolsk. Den andra bristen är, att alla korstecken förbigås i kanon, i klar motsättning till den liturgiska traditionen. Korstecknen återfinnes i alla liturgier, och fäderna har ofta gett uttryck åt tanken, att korstecknet spelar en viktig roll för sakramentets verkan. Den tredje bristen är, att Liturgin saknar böner för de avlidna och därför avlägsnar sig från den samfälliga kyrkliga traditionen, som alltid ger utrymme åt dessa böner. Den fjärde bristen är, att Liturgin låter församlingen kommunicera före prästen, vilket är emot den liturgiska traditionen, som låter prästen kommunicera först i enlighet med den övertygelsen att man därvid följer Kristi exempel, som själv tog del av sakramentet innan han gav det åt lärjungarna, såsom det heter i de tolv apostlarnas liturgi i bruk hos syrerne: "*Fregit et comedit deditque discipulis suis*". Den femte bristen är, att prästen enligt Liturgin kan agera både präst och ministrant om sådan saknas och alltså fira mässan ensam, vilket är emot påvares och konciliers beslut. Slutligen anmärker Lebrun på att Liturgin låter prästen läsa bönen "*Memores igitur*" medan kören sjunger Sanctus trots att kapitularierna från Karl den stores tid föreskriver att prästen och folket tillsammans bör sjunga Sanctus. Lebrun bedömer Liturgin så som den själv vill bli bedömd efter fornkyrklig patristisk synpunkt och kommer då till resultatet, att dess titel "*catholicae et orthodoxae conformis*" är missvisande.<sup>13</sup>

<sup>7</sup> G. Martin, *Catalogue des livres de feu M l'abbé D'Orleans De Rothelin*, Paris 1746.

<sup>8</sup> *Catalogue des livres de feu M. le duc de la Vallière, première partie*, par Guillaume de Bure, fils aîné, 1, Paris 1783, sid. 90, n:r 274 och 275.

<sup>9</sup> Volume 1, Paris 1763, n:r 214 och 215.

<sup>10</sup> Diss. XIII, art. V, vol. IV, sid. 123—200.

<sup>11</sup> Sid. 142—185. Editionen är omnämnd efter Fendt av S. Serenius i *Liturgia Svecanae Ecclesiae Catholicae et Orthodoxae Conformis*, Åbo 1966, sid. 14, 15, anm. 22.

<sup>12</sup> Lebrun, vol. IV, sid. 123.

<sup>13</sup> Lebrun, vol. IV, sid 186—189.

Louis Bouyer har i sitt arbete *Eucharistie, Theologie et spiritualité de la prière eucharistique*, publicerat 1966, utnyttjat Lebruns edition av Liturgin för en analys av dess nattvardsböner i anslutning till Brilioth och Aulén.<sup>14</sup> Han betecknar Liturgin som ett försök, kanske mera sinnrikt än lyckat, att i schemat för Olaus Petri mässa utan att förändra dess från Luthers Formula missae ärvda struktur, återinföra flera element av den romerska kanon, som lagts åt sidan. I sin analys av Liturgins nattvardsböner understryker han dessas framhållande av Kristi enda offer på korset. Men den genuint lutherska tankegången, att den korsfäste Kristus och hans offer är framställt för oss till vår försoning som sköld och skärm mot Guds vrede, mot syndens och dödens förskräckelse, och att vi fattar och anammar detta med tron och med våra ödmjuka böner framför det inför Guds ärofulla majestät, ger en möjlighet att hävda offrets närvaro i mässan utan att hamna i tanken på ett upprepat offer. Liksom Lebrun antecknar Bouyer, att Liturgin saknar *Memento* för de avlidna och bön för dessa. Motivet är att sådan bön väcker misstanken om att mässan innebär en upprepning och icke en sakramental aktualisering av det enda offret.

Collijn känner inga exemplar av Liturgin i franska bibliotek. Emellertid har *Bibliothèque Nationale* i Paris ett exemplar av 1576 års upplaga.<sup>15</sup> Originalbandet är icke bevarat utan boken är inbunden i ett pappband, varvid marginalerna något beskurits. Blandens storlek är 28 × 19 centimeter.

På titelbladet överst under valvet står ägaranteckningen "Sigfridi Aroni Forsij sum". Ägaranteckningen följes av ett omdöme om Liturgin i form av en etymologi *ab effectu*: "Liturgia ab effectu suo dicatur *Litis vrgia, quod lites, tumultus, et distractiones efficiat*". Vidare anföres den latinska tolkningen av det grekiska ordet *liturgia* med orden "Ministerium sive Administratio" i enlighet med definitionen "Liturgia apud Graecos significat publicam administrationem seu publicum ministerium".<sup>16</sup> Nederst inom titelbladets ram är med stora

bokstäver präntat "SPHYNX SVECA. uel PROTEVS GOTHUS". Sfinxens gåtfullhet och Proteus egenskap att ändra åsikter och karaktär betecknar Liturgins egenskap att vara oklar och tvetydig med hänsyn till motsättningen evangeliskt-romerskt. Möjligen syftar SPHYNX SVECA på Johan III och PROTEVS GOTHVS på Laurentius Petri Gothus, den senare framträdande som författare till Liturgins förspråk.

Forsius exemplar av Liturgin är försedd med flera marginalanteckningar av granskande innebörd. Liturgins förspråk, som i Clerkeriidz bekenelse i Strängnäs sticht *vm Liturgia* stelt Anno 1587 blev föremål för en ingående granskning,<sup>17</sup> är kommenterat på ett antal ställen. Som känt är bygger förspråket på motsatsparet *Superstitio* och *Prophanitas*. Vid den mening i början av förspråket som inledes med orden "Superstitio autem" har kommentatorn i marginalen tillagt "Totus hic liber meris superstitionibus abundat". Längre fram i förspråket, där det framhålles, att den andliga friheten utbytt mot en köttslig sådan och att därför en ny disciplin behöves för att föra människorna till att åter iakttaga de gamla fromhetsreglerna, är i marginalen antecknat "Nota errorem". När förspråket längre fram ifrågasätter, huruvida en människa, som icke visar några yttre tecken till fromhet, verkligen kan ha ett fromt hjärta med tanke på att munnen talar av hjärtats överflöd liksom ögonen vänder sig och händer och fötter rör sig och därför en stor del av fromheten är förlagd till ceremonierna, anför kommentatorn "Non vox sed votum non Musica conuersio sed cor Non clamor sed amor sonet in aurem Dei". Mot slutet av förspråket framhåller författaren något pessimistiskt, att det icke skall saknas kritiker, som kommer att bringa i vanrykte hans försök såsom varande varken katolskt eller ens apostoliskt. Kommentatorn tilläg-

<sup>14</sup> Andra upplagan 1968, sid. 386—393.

<sup>15</sup> B 294 Réserve. Tillgängligt på mikrokort hos CIPOL, Paris.

<sup>16</sup> Se om denna definition S. Serenius *anf. arb.* sid. 55, 56.

<sup>17</sup> Steno Magnis kopiebok, fol. 1—10. SRA Kopiebok n:r 24.

ger "jd quidem non immerito". Författaren avrundar förspråket med att uppmana alla fromma att glädja sig över, att vi svenskar genom Liturgin har fått en gudstjänst som är i överensstämmelse med "veteri orthodoxae et catholicae ecclesiae". Kommentatorn läser här "Romane" för "catholicae".

Vid själva den liturgiska texten finns också kommentarer på ifrågasatta ställen. Liturgin föreskriver, att prästen vid framkomsten till altaret skall utbreda korporalet. Ordet "corporale" är understruket och ett "N(ota)" finnes i kanten.<sup>18</sup> Bruket av korporale för tanken i riktning mot transsubstantiationen. Denna kommer också enligt kommentatorn till uttryck i den omdebatterade offertoriebönen "Domine Deus qui voluisti", där orden "panem et vinum, vt in vero vsu nobis sint corpus et sanguis dilectissimi filij tui" trots den lutherska formuleringen ger anledning till kommentaren "Absit. transsubstantiatio".<sup>19</sup> I det omfattande scolion vari Liturgins författare ger svar på den omstridda frågan, varför instiftelseorden, som i sig är tillräckliga för konsekrationen föregås och efterföljes av böner, har kommentatorn i marginalen med klammer markerat de avgörande punkterna i detta försvar. Då författaren i detta sammanhang beskriver instiftelseordens verkan så, att brödet och vinet blir "corpus et sanguis ipsius" utropar kommentatorn i marginalen "absit" och tillägger "transsubstantiatio".<sup>20</sup> I instiftelseorden hade Liturgins författare skjutit in ett tillägg, som blev mycket omstritt "respexit in celum, ad te sancte Pater, omnipotens aeterna Deus, tibi gratias agens". Denna ändring mötte stark kritik, då den ansågs innebära, att nattvarden uppfattades som ett sacrificium. Kommentatorn ger i marginalen uttryck för denna kritik. Han citerar Apokalypsens sista kapitel den adertonde versen: "Si quis apposuerit ad haec apponet Deus super illum plagas scriptas in libro isto", "Om någon lägger något till dem, så skall Gud på honom lägga de plågor om vilka är skrivet i denna bok". Här har nämligen instiftelseorden förändrats, och ord som varken förekommer hos evangelisterna eller Paulus infogats.<sup>21</sup> Anamnesen "Memores igitur" ef-

ter instiftelseorden och Sanctus hörde till de mest omstridda partierna i Liturgin. I disputationen vid riksdagen 1577 mellan ärkebiskopen och linköpingsbiskopen Martinus Olai Gestricius förklarade den senare om denna anamnes: "Manifestissimus abusus eucharistiae, et introductio sacrificij papistici cognoscitur aperte in Liturgia, dum vult a sacerdote talem recitandam esse ad Deum patrem orationem: Memores igitur et nos Domine etc. eundem filium tuum ejusque mortem et oblationem, hostiam puram etc. offerimus." "I Liturgin märkes öppet det mest tydliga missbruk av eukaristin och införande av det papistiska offret, då den låter prästen bedja en sådan bön till Gud: Ihågkommande därför Herre etc. frambär vi samme Din son, och dennes död och offer, ett rent offer etc."

Endast Kristus medlaren kan åt Gud frambära ett tillfyllestgörande offer åt Gud för hela världens synd, detta är icke vårt verk. Kristi på korsets altare gjorda enda offer är tillräckligt.<sup>22</sup> I överensstämmelse med denna syn är i den latinska texten "offerimus" och i den svenska "frambäre" understrukt och i marginalen är antecknat "Sacrificium misse".<sup>23</sup> Emellertid hänvisar kommentatorn till det scolion på fol. LXVIII, som behandlar offerproblemet och starkt understryker Kristi enda offer. Med stöd av kyrkofäderecitat framhålls engångskaraktären av Kristi sacrificium propiciatorium. I denna text är ordet *semel*, som förekommer tre gånger understruket samtliga gånger och i marginalen är markerat "N.B. Semel recte". Detta textens energiska hävdande av Kristi en gång utförda sacrificium propiciatorium till skillnad från vårt sacrificium eucharisticum föranleder kommentatorn till en fråga i marginalen: "unde ergo sacrificium misse?"<sup>24</sup>

I Bibliothèque de l'Arsenal i Paris finnes ännu ett exemplar av Liturgin med signum

<sup>18</sup> Fol. XXIV.

<sup>19</sup> Fol. XXXIXr.

<sup>20</sup> Fol. XLIV.

<sup>21</sup> Fol. XLIIv.

<sup>22</sup> Svenska riksdagsakter 2, sid. 551.

<sup>23</sup> Fol. LXIIv.

<sup>24</sup> Fol. LXIIIr.

4° T 919, som ej heller är nämnt av Collijn.<sup>25</sup> På titelbladets nedre marginal finnes en nästan utplånad anteckning i rött, som jag ej lyckats tyda. Boken är ombunden i mörkt skinnband med guldsnitt. Marginalerna är beskurna. Volymen är försedd med talrika anteckningar. En del av dessa är av mera explikativ karaktär medan andra av annan hand är polemiska.

Den senare kommentatorn har försett förspråket till Liturgin med en marginal-rubrik "DE ERRORibus in hac praefatione" och som första villfarelse markerat förspråkets hävdande, att superstitio icke hindrar människorna från gudsfruktan och som andra villfarelse den uttrycka farhågan, att bekämpandet av superstitiones kan medföra att den sanna fromheten tillspilogives.

I det scolion som beledsagar bönen "Aures tuae pietatis" i Liturgins Praeparatio ad missam behandlas frågan, till vem liturgins böner riktas. Det hcter om denna fråga: "Sicut etiam in orationibus, quae funduntur ad altare (uulgo Collectas vocant) Preces omnes in Deum Patrem fere dirigimus."<sup>26</sup> Kommentatorn har fäst sig vid adverbet "fere" i uttrycket, att vi *nästan* riktar alla böner till Gud Fader och menar, att på denna punkt insmyger sig möjligheten till en "invocatio sanctorum".

I Judicium praedicatorum holmensium de publicata Liturgia brännmärkes den villfarelsen, att en särskild helighet skulle vidlåda den prästerliga skruden, så att denna ögonskenliga och synliga helighet i sig skulle behaga Gud och prästen i denna dräkt skulle kämpa med alla andliga fiender och tack vare dennas synliga helighet besegra alla frestelser.<sup>27</sup> En av bönerna som i Liturgin beledsagar den prästerliga skrudens påtagande nämligen bönen "ad planetam sev casulam" kan tolkas i denna riktning: "Indue me Domine ornamento humilitatis, caritatis et pacis, ut undique; munitus virtutibus, possim resistere vitij et hostibus mentis et corporis." Kommentatorn har i överensstämmelse med Stockholmspredikanternas kritik strukit över orden "munitus virtutibus, possim resistere".<sup>28</sup>

Till Liturgins offertorium hör bönen "Te igitur clementissime pater". I denna beder

prästen för kyrkan och tillägger "vna cum omni magistratu ecclesiastico et politico".<sup>29</sup> Liturgins kritiker såg häri en förbön för påven och den romerska kyrkans prelater, eftersom titeln magistratus ecclesiae markerar, att förbön skall ske i Liturgin för den romerske påven, som för sig gör anspråk på denna titel.<sup>30</sup> Kommentatorn har strukit under orden "vna cum omni magistratu ecclesiastico" och i marginalen framhållit dem som uttryckande en villfarelse.

I den följande bönen "Domine Deus qui voluisti" har kommentatorn strukit under början av avsnittet "Benedic et sanctifica Spiritus tui sancti virtute", som är en epikles med bön att Gud genom sin ande skall välsigna och helga brödet och vinet, så att de i ett sant bruk för oss blir Kristi lekamen och blod. I marginalen betecknar han denna bön som en "error".<sup>31</sup> Detta sammanhänger med den kritik, som av Liturgins vedersakare riktades mot denna epikles. Konsekrationen sker genom instiftelseorden och icke genom någon människas bön. Därför är denna epikles överflödig, ja även klart gudlös, då genom den förmågan att konsekra den heliga måltiden tillerkännes den, som reciterar bönen. Betecknande är Linköpingsbiskopens fråga till ärkebiskopen, huruvida denna måltid kallas sakrament efter läsningen av denna bön eller efter recitationen av Kristi instiftelseord.<sup>32</sup>

Liturgins svenska granskare söker visa, att den är full av papistisk villfarelse, medan dess franska katolska läsare söker hävda, att dess titel "catholicae et orthodoxae conformis" är missvisande. Liturgin är en sfinx och en Proteus.

<sup>25</sup> En anteckning om detta exemplar finnes i Kungl. Bibliotekets referensexemplar av Collijn.

<sup>26</sup> Fol. XIIr.

<sup>27</sup> Joannes Baazius, Inventarium Ecclesiae sveo — Gothorum, Lincopie 1642, sid. 396.

<sup>28</sup> Fol. XXr.

<sup>29</sup> Fol. XXXVIIIr.

<sup>30</sup> Judicium praedicatorum Holm. Baazius, anf. arb. sid. 396.

<sup>31</sup> Fol. XXXIXr.

<sup>32</sup> Svenska riksdagsakter 2, sid. 551.

# LITTERATUR

---

Douglas A. Knight: *Rediscovering the Traditions of Israel. The Development of the Traditio-Historical Research of the Old Testament, with Special Consideration of Scandinavian Contributions. Society of Biblical Literature, Dissertation Series, vol. 9. XIII, 439 sid. Missoula, Montana. 1973. Pris \$2.50.*

Knights förnäma opus utgör en vetenskapshistorisk översikt över den traditionshistoriska metodens utveckling inom den gammaltestamentliga forskningen. Hans arbete är ytterst läsvärt och torde vara av intresse även utanför de egentliga vetusforskarnas måhända esoteriska krets.

Framställningens begreppsmässiga klarhet är föredömlig, något som inte minst beror på de ansträngningar förf. lägger ned på att i bokens prolegomena, omfattande ett trettio-tal sidor, klart definiera sina termer. Här diskuterar han distinktioner som *traditio* och *traditum*, *Inhalt* och *Gehalt* och utreder innebörden i begreppet traditionshistoria. Jag finner hans framställning ypperlig och vill anmäla betänkligheter endast på en marginell punkt: Knight är enligt min uppfattning något för kallsinnig gentemot de försök som gjorts att differentiera mellan *Traditionsgeschichte* och *Überlieferungsgeschichte*.

Bokens corpus består av två huvuddelar. Den första (sid. 37—213) ägnas åt den traditionshistoriska metodens förelöpare (Richard Simon, J. G. Herder m.fl.), de tyska banbrytarna (Gunkel, Gressmann, Alt) och framför allt åt de egentliga "fäderna" (von Rad och Noth). Här ger han också karakteristiska exempel från den nyare forskningen och går till slut också in på kritiken (Albright, Wright, Bright och Herrmann) mot von Rad och Noth. Huvudbehållningen av denna första huvuddel utgöres av jämförelsen mellan von Rad och Martin Noth. Den förre lägger i sin forskning speciell vikt vid de bekännelsemässiga formuleringarna (credot). Han ser i materialet

mässig komposition. Härvid spelar en individ, Jahvisten, en central roll. Knight ställer påpassligt frågan om inte von Rad i sin Genesis-kommentar gjort sig skyldig till en absolutifiering av det jahvistiska kompositionsstadiet. von Rads traditionshistoriska arbete är framåtriktat: denne forskare följer syntetiskt traditionerna framåt i deras växt. von Rad är också följdriktigt den av de två "fäderna", som skrivit en gammaltestamentlig teologi.

Martin Noths arbete har delvis annan karaktär. Han ser bakom J och E en gemensam grundval. Den plats som hos von Rad intas av credot hålles hos Noth av fem centrala pentateuktemata. Den roll von Rad tillmäter Jahvisten tilldelar Noth den amfiktyoniska församlingen. Och Noth ser i pentateuktraditionerna snarast resultatet av en gradvis skeende sedimentering. Noths arbete är analytiskt, tillbakablickande. Han är den av de två som kom att skriva en Israels historia.

Under den suggestiva rubriken "The Question of Traditio-Historical Overkill" behandlar Knight kritikerna. Knight ger kritikerna rätt i att termen "traditionshistoria" inte bör få tjäna det tvivelaktiga syftet att glorifiera rena gissningar. Men han understryker också att den traditionshistoriska metoden tjänar den historiskt inriktade forskningens syften: den historiska verkligheten var *en* och att med alla till buds stående medel utforska denna är vår plikt. I stort sett tar han alltså Noth i försvar mot de amerikanska beskyllningarna för "nihilism".

Bokens andra och i mina ögon intressantaste huvuddel (215—399) behandlar den skandinaviska debatten. Här ger Knight en ypperlig behandling av Engnell och "Uppsala-kretsen", av upptakten till debatten (Nyberg, Birkeland, Mowinckel) och av senare inflytande och respons (Kapellrud, Nielsen, Sæbø). I centrum för författarens intresse står naturligtvis här den intensiva skandinaviska debatten om muntlig tradition. De religionshistoriska preferenser med intresse för kult, kungaideologi och

höggudstro, som samtidigt präglade flera av dessa forskare, faller utanför framställningen. Något som i hög grad bidrar till framställningens trovärdighet är författarens upprepade understrykande av att vi här står inför en mycket sammansatt vetenskapshistorisk företeelse med stora individuella variationer mellan de olika forskarna. Somliga har vid tillfällen förfäktat en mycket strikt linje (Nyberg, Engnell, Kapelrud, Nielsen, Carlson), andra har intagit en kritisk position, medan andra åter sökt tillvarata det bästa i den internationella forskningens metodarsenal (Mowinckel, Ringgren). Knight vill därför inte tala om en Uppsala-skola utan om en Uppsala-krets, och med en karakteristisk formulering säger han: "... our use of the word 'Circle' should serve to discourage non-Scandinavian researchers from treating the Uppsala scholars as a band of like-minded extremists who can be dismissed *en bloc*" (p. 294).

Engnell framstår onekligen i Knights bok som något av en karismatisk gestalt i vetenskapshistorien, men Knight vägrar envist att låta sig dras in i hans trollkrets. Han behåller hela tiden nykter distans till materialet. Snarast andast framställningen förvåning över att man också bland de egentliga uppsaliensarna finner en sådan åsiktsdifferentiering som faktiskt är fallet.

Karismatiker eller ej, så blev Engnell i alla fall invecklad i ett intressant tvåfronts-krig med Mowinckel och Widengren som övriga huvudkombattanter. Striden med Mowinckel gällde främst den genetiskt inriktade forskningens möjligheter och berättigande. Liksom Birckeland, som såg traditionsprocessen som en smältugn, ansåg Engnell det omöjligt att genetiskt arbeta sig tillbaka till profeternas autentiska ord, deras *ipsissima verba*. Mot denna position hävdade Mowinckel energiskt den genetiskt inriktade forskningens nödvändighet och möjlighet. Engnells svar i Lindblomfestskriften blev också något av en frontförkortning.

Medan män som Nyberg och Engnell emfaktiskt hävdade den muntliga traditionens primat, nådde Widengren här en avvikande uppfattning. Utifrån utombibliskt material från Mesopotamien och från de arabiska kulturerna hävdade Widengren, att man inte kan spela ut muntlig och skriftlig tradition mot varandra. Märkligt nog bibehöll dock Widengren en skeptisk attityd mot litterärkritiken. Andra av de diskuterade forskarna, framför allt Mowinckel och Ringgren har här en annan håll-

ning: litterärkritiken är ett legitimt redskap vid sidan av andra.

Just problemet muntlig/skriftlig tradition hör till de frågor, som den gammaltestamentliga forskningen borde ta upp till förnyat studium. Man kan här uttala två desiderata: För det första bör frågan om generella kriterier för muntlig tradition tillmätas ökad vikt, och denna fråga bör studeras i tvärvetenskaplig kontakt med representanter för afrikanistik, slavistik och andra vetenskaper där frågan om muntlig tradition tagits upp till studium. För det andra behöver vi flera empiriska detaljstudier över enskilda perikoper och hela textblock. Ringgren slog tidigt in på denna linje, då han studerade frågan om muntlig resp. skriftlig tradition utifrån en rad parallelltexter i GT. Vad vi behöver är flera studier i denna empiriska anda, studier som lågmält och utan generaliserande ex cathedra-uttalanden ger sig i närkamp med texternas detaljer.

Det är väl att begära för mycket, men man kan inte låta bli att önska, att Knight också hade anlagt vetenskapssociologiska och psykologiska aspekter på det fenomen, som han kallar "the Uppsala Circle". Vad var det egentligen, som gjorde Uppsala till en så mesmeriserande forskningsmiljö under fyrtio- och femtiotalen? Knights bok ger inte svaret på den frågan. Den är emellertid en mönstergill och ytterst lärorik framställning om den traditions-historiska forskningens utveckling, sådan denna kan avläsas i forskningens publicerade "produkter".

Tryggve N. D. Mettinger

Roy F. Melugin: *The Formation of Isaiah 40—55 (Beiheft zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, vol. 141), 186 sid. Walter de Gruyter, Berlin 1976. Pris DM 68.—.*

Jesaja kap. 40—55 är en av Gamla Testamentets litterära höjdpunkter. Det räcker med ett minimum av litterärt sensorium för att inse detta faktum. Studiet av dessa kapitel ur genre-mässig och kompositionell synpunkt är redan av denna anledning en vägande forskningsuppgift. När vi därtill lägger det faktum att denna "bok" innehåller en hel rad teologiskt centrala texter (Jes. 53 m.fl.), avsnitt som rätt kan tolkas endast i ljuset av sin större kontext, då förstår vi att en kompositionsteknisk analys av Jes. 40—55 är en teologiskt central forskningsuppgift.



Melugin rör sig på marker, som många forskare odat före honom. Hans bok utgör likväl ett självständigt och profilerat inlägg i debatten. Den ger väsentliga bidrag till förståelsen för hur trådarna löper i den konstrika väv som dessa kapitel utgör. Bokens första huvuddel ger en analys av de olika genrer som finns i Jes. 40—55. Huvudresultatet blir här, att formkritiken (trots Muilenburgs invändningar) är ett användbart instrument i forskarens umgänge med dessa texter. Profeten är visserligen högst originell och skapar inte sällan nya litterära former men har likväl inte övergivit bruket av stereotypa genrer.

Bokens andra huvuddel är den intressantaste. Här ger förf. under rubriken "The arrangement of genre units" en analys av kompositionen. Melugin betraktar Jes. 40—55 som en samling av ursprungligen självständiga enheter (alltså inte som det direkta resultatet av en författares verksamhet) men vägrar samtidigt att ansluta sig till Mowinckels synpunkt att arrangemanget skulle ha präglats av lösliga, stickordsmässiga samband. Melugin ser betydligt mera av sammanhang i kompositionen än så.

Liksom flera tidigare forskare ser Melugin i 40, 1—11 en prolog, som tillsammans med epilogen i 55, 6—13 bildar ett inclusio-arrangemang. Prologen betraktar han på ett intressant sätt som en föregripande sammanfattning av hela "boken", såtillvida som han finner 40, 1—8 peka framåt mot kap. 41—48 och 40, 9—11 föregripa kap. 49—55.

På motsvarande sätt finner han ett inclusio-arrangemang mellan 40, 27—31 och 49, 1—6. Kap. 49, 1—12.13 relateras därmed bakåt. Frågan är emellertid, om denna uppfattning av 49, 1—12 är tillfredsställande. Enligt min mening spelar denna enhet snarare rollen av navet i den totala kompositionen, eller — för att använda en annan och kanske bättre metafor — av en bropelare, som förbinder kompositionens båda huvudspann med varandra. Att 49, 1—12 spelar en sådan roll framgår av två förhållanden: (a) Avsnittet har talrika förbindelser såväl framåt som bakåt. (b) Det har en raffinerad hymnisk infattning (48, 20—21 och 49, 13 som i sin tur har rapport till andra hymner i "boken"). (c) Det skiljer bokens båda huvuddelar åt.

Författaren gör en rad värdefulla ikattagelser till de texter som betecknats som "tjänaresånger". Han har således tänkvärda saker att säga om uttrycket "se (min tjänare)" i 42, 1 som han finner vara använt i investitursam-

manhang (sid. 65 f.). Han finner sammankopplingen av de olika "genre-enheterna" tala för att tjänaren också i "tjänaresångerna" är Israel. Hans tolkning av "det brutna röret" i 42, 3 förtjänar omnämnande. Detta uttryck har associationer till Egypten och 42, 3 säger därmed: tjänaren, Israel, skall inte så hårt luta sig mot ett vacklande Egypten, att han krossar det (sid. 99). Melugin har också ett fint sinne för den paradox, som texternas bild av tjänaren innehåller. Sammanställningen av den blinde, döve och fängslade tjänaren Israel i 42, 18—25, med en tjänare som öppnar blindas ögon och för fångarna ut i frihet i 42, 5—9 skapar en medveten "ambiguity" (sid. 109).

Melugins bok är en fyndgruva för den som vill fördjupa sig i Jesaja 40—55. Han har gjort ett imponerande detaljarbete, som jag här endast kunnat ge några smakprov på. Jag är inte helt överens med honom i hans bedömning av de större kompositionella linjerna men har läst hans framställning med mycket stor behållning.

Trygve N. D. Mettinger

J. Maxwell Miller: *The Old Testament and the Historian*. 87 sid. Fortress Press, Philadelphia 1976. Pris \$2.95.

I den serie elementära metodböcker, Guides to Biblical Scholarship, som Fortress Press utger, har J. M. Miller bidragit med denna volym. Som titeln anger handlar den om historievetenskaplig metod tillämpad på gammaltestamentligt material. I en inledning redogör Miller kortfattat för det skriftliga material, som arkeologien tillhandahåller den gammaltestamentlige forskaren, från Amarnabreven till Elefantinepapyrerna. I inledningen ges också allmänna synpunkter på historikerns uppgift och metod. Författaren redogör här bl.a. för olika sätt att som historiker förhålla sig till uppgifterna om mirakulösa händelser i Israels förflutna. I kapitel två tar han upp ett konkret problem (utrikespolitiken under Omriderna) och visar hur historikern kan gå tillväga i en analys, som kombinerar bibliskt och utombibliskt skriftligt material. I kapitel tre diskuterar han användningen av arkeologiska artefakter. De maningar till försiktighet, som avslutar detta kapitel är metodiskt mycket välgrundade. I det fjärde kapitlet diskuteras tre omtvistade frågor i Israels tidiga historia (patriarktiden, landnamat, amfiktyoniproblemet). I ett sista

kapitel diskuteras den bibliska kronologien.

Millers arbete är såvitt jag vet det första i sitt slag. Boken är präglad av författarens kompetens. Miller har tidigare gett oss ett antal väldokumenterade studier till olika problem i Israels historia. Vad man efterlyser i boken är några reflektioner om den kunskapsteoretiska relationen mellan forskaren, det historiska materialet och de historiska slutledningarna. Jag hade också gärna sett att frågan om syfte och tendens i historiskt källmaterial tagits upp till diskussion som en självständig punkt. Bokens obestriddliga förtjänst ligger i att författaren utifrån väl valda exempel ger diskussioner av konkreta problem.

Trygve N. D. Mettinger

#### NY TIDSKRIFT FÖR GT-INTRESSERADE

Tre unga GT-forskare i Sheffield har tillsammans börjat utge en ny tidskrift för gammaltestamentlig exegetik: *Journal for the Study of the Old Testament*. Den har mycket enkel typografisk utstyrelse (skrivmaskinssättning) och priset har därför kunnat hållas mycket lågt: 4.50 pund tillsammans för de tre första nummerna, som redan utkommit och samma pris för nr 4—7, som utgör andra årgången. I de tre nummer som hittills utkommit kan man skönja en mycket intressant redigeringsprincip, nämligen att satsa på ett aktuellt tema, inbjuda en forskare med profilerade åsikter om detta att presentera sin syn i en kort uppsats och låta en rad andra exegeter skriva reaktioner på detta bidrag. I nummer två finns sålunda två artiklar om patriarkerna. Nummer tre, en fullträff enligt min mening, har ägnats åt de nya tendenser inom pentateuk-studiet, som knyter sig till namnen van Seters, Rendtorff och H. H. Schmid. Fortsätter den nya tidskriften på den inslagna linjen, kommer den att påtagligt bidra till en vitalisering av tankeutbytet inom den gammaltestamentliga forskningen.

Den som vill prenumerera gör detta genom att vända sig till *Journal for the Study of the Old Testament*, Department of Biblical Studies, University of Sheffield, Sheffield S10 2TN England och sända en check på det aktuella beloppet till JSOT.

Trygve N. D. Mettinger

Kerstin Bjerre-Aspegren: *Bräutigam, Sonne und Mutter. Studien zu einigen Gottesmetaphern bei Gregor von Nyssa*. 220 sid. Gotab. Malmö—Lund 1977.

Det är fascinerande att studera den betydelsefulla filosofen, teologen och mystikern Gregorius av Nyssa. Med sin bror Basilius och sin vän Gregorius av Nazianz har han haft ett avgörande inflytande på 300-talets dogmatiska diskussioner. Hos Gregorius finns redan till fullo spänningen mellan det som uppfattas som uppenbarhet i heliga skrifter och det som det mänskliga förnuftet med sina egna resurser förmår att tänka ut om människans plats i världen. Ur detta spänningsförhållande växer all teologi, som i sin tur blir till ett andligt arv av idéer, föreställningar och bilder, som har sitt eget inflytande på den religiösa erfarenheten.

De människor som man konventionellt kallar för "mystiker" upplever denna spänning särskilt intensivt. En känd professor i judisk mystik i Jerusalem, Gershom Scholem, menar att den kristna, den muslimska och den judiska teologin, alla har brottats med Plotinos' lära om gudomens obestämbarhet och Bibelns precisering om Gud som skapare och källa till all uppenbarelse. Kerstin Bjerre-Aspegren ger genom sin doktorsavhandling ett viktigt bidrag till den paradoxala situation i vilken den filosofikunniga teologen och mystikern Gregorius av Nyssa stod. Titeln anger tydligt att det är tre bilder eller metaforer om Gud som belyses: Gud som brudgum, sol och moder.

*Inledningskapitlet* (s. 1—63) beskriver först helt kort forskningsläget, Gregorius' liv och verksamhet och slutligen utförligt den del av Gregorius' filosofi och teologi som författaren anser viktig för att behandla sitt ämne. Hon utgår ifrån att Gregorius' uppfattning om Gud är det primära, bildvalet däremot något sekundärt, ett hjälpmedel. Samtidigt räcker denna princip inte för att förklara alla gudsbilder hos Gregorius. Författaren menar att forskarna oftast har ägnat sig åt den dogmatiska sidan av Gregorius' verk. Jean Daniélou är en av de få som uppmärksammat sambandet mellan bildspråk och dogmatiska föreställningar. Liksom Daniélou vill Kerstin Bjerre-Aspegren studera bildspråket som ett uttryck för en filosofiskt och teologiskt integrerad personlighet. Denna avhandling i ämnet "grekiska" innehåller alltså många avsnitt som berör både dogmatiken, filosofin och litteraturvetenskapen.

Författaren anger en begränsning i materialens urval. Det hämtas huvudsakligen ur två verk, som behandlar askesens natur och målsättning: ungdomsverket från ca 371, *De virginitate*, och den mogna ålderns bok, *In Canticum canticorum*, från år 389. Gudsbegreppet i det senare verket, liksom också i *De vita Moysis*, förefaller mer preciserat och differentierat än i *De virginitate*. I det sammanhanget anförs tidigare arbeten om gudskunskap hos Gregorius. Två forskare står delvis mot varandra, Ekkehard Mühlenberg och Jean Daniélou. Den förre företräder en mer rationalistisk teologisk utläggning, den andre en mer "mystisk" uppfattning. Båda är överens om att alla uttryck för gudskunskap är otillräckliga. Men för Mühlenberg är det viktigt att se, hur Gregorius ger ordet "oändlig" ett annat innehåll än det som förekommer i den grekiska filosofin och i den negativa teologin före Nikaia. Enligt Mühlenberg understryker Gregorius, att människan kan känna Gud endast genom *gnōsis* och denna kunskap begränsas till Guds *esse*, dvs. att Gud är. Attributet "oändlig" (*apeiros*) förefaller vara ett uttryck för Guds *essentia*, dvs. hur Gud är. Men detta är felaktigt, menar Mühlenberg. Begreppet "oändlig" betyder hos Gregorius endast att Gud *är*. Daniélou däremot beaktar de "mystiska" inslagen hos Gregorius, i synnerhet de tre stadierna på vägen till kunskap om Gud: Det första stadiet är "reningen" (som omfattar också *phōtismos*, "illumination"). Det andra stadiet, "kontemplationen", betecknas med orden *gnōsis* och *theōria* och utgör den etapp utöver vilken människan enligt Mühlenbergs tolkning inte kan gå. Det tredje och slutliga stadiet är *unio mystica*, som betecknas som *anaktasis* och *theognōsia*.

Kerstin Bjerre-Aspegren menar att sanningen om gudskunskapen hos Gregorius ligger i en syntes av både Mühlenbergs och Daniélous utläggningar. Detta förtydligar hon i en jämförelse mellan Gregorius, Platon, Filon och Plotinos. Hon tillskriver Filons och Plotinos' teologiskt färgade filosofier en mer positiv inverkan på Gregorius än Mühlenberg gör. Hon betonar också, med Daniélou, de speciellt kristna karakteristika, som ligger i inflytandet från sakramentellt och liturgiskt kyrkligt liv, samt ett exegetiskt studium. Författaren understryker den motsägelse som finns i att Gregorius använder begreppet "oändlig" om Gud och samtidigt inför en fjärde väg utöver *via eminentiae*, *via analogiae* och *via negationis*, nämligen *via mystica*.

Detta resultat, en syntes mellan Mühlenbergs och Daniélous teser, bekräftas ytterligare i en jämförelse mellan Gregorius' och Filons ställningstagande till den negativa teologin: Gregorius har lämnat den negativa teologin bakom sig och utvecklar ett originellt gudsbegrepp. Det grundar sig både på uppfattningen, att Gud är oändlig, och på en gudskunskap av positiv "mystisk" karaktär. Författaren avgränsar också gudskunskap enligt Filon från Gregorius' sätt att understryka, hur Guds nåd möjliggör en inre förändring av människan.

För att se hur inkarnationen och mystiken återspeglas i metaforerna om Gud är det viktigt, enligt författaren, att skilja mellan två kategorier av utsagor. Den första kan preciseras med orden: Gud är transcendent; han kan inte uppfattas av människan. Den andra kategorin lyder: Gud är transcendent; trots detta uppfattas han helt eller partiellt av människan.

Det är nödvändigt att något mer ingående sammanfatta första kapitlet, eftersom här ryms den grund på vilken de tre återstående kapitlen vilar, avsnitten om brudgumsbilden (s. 64—113), spegelbilder (s. 114—170) och modersbilden (s. 171—192). En sammanfattning av huvudresultaten i dessa tre kapitel finns på s. 97—103; 153—158 och 186—189.

Gregorius uppehåller sig gärna vid *brudgumsbilden*. Detta anser författaren bero på att han genom metaforens intima karaktär kunnat uttrycka den diametrala motsättning, som i hans teologi råder mellan Guds oändlighet och människans möjligheter att uppfatta honom. Vidare uttrycker bröllopsmetaforen spänningen mellan lärosatsernas abstrakta och sakramentens påtagliga, "fysiska" egenskaper. Författaren tar upp Gregorius' kommentar till orden *syskios* och *hē klinē hēmōn* i Höga V. 1: 16. Kristus är *syskios*, eftersom det är nödvändigt, att han döljer sin gudomlighet i en oansenlig gestalt, om människan skall kunna uppfatta honom. Här skiljer sig Gregorius från Origenes' tolkning.

I debutverket *De virginitate* finns enligt författaren ett visst avståndstagande från erotik, liksom hos Platon och Filon. Brudgumsbilden är endast en del av bildspråket, som behandlar förhållandet mellan människan och det goda eller Gud. I det sena stora verket *In Canticum canticorum* däremot låter Gregorius brudgumsbilden illustrera en huvudpunkt inom den kristna mystiken, möjligheten till förening mellan Kristus och kyrkan, Gud och själen. Om

man jämför med Filon, så konstaterar man, att det betydelsefulla hos denne inte är bröllopet eller gudsuppenbarelsen utan det avlade barnet, bildligt talat "dygden". Gregorius däremot syns i bildinnehåll lägga mer vikt vid själva beskrivningen av kärleksakten, gudsuppenbarelsen i inkarnationen, än vid resultatet av denna uppenbarelse, dygderna i människans själ. Mer än Origenes understryker Gregorius de fysiska momenten i Kristi påverkan på människan. Orden *anakrasis*, *koinōnia* och *henōsis* används för att beskriva den "mystiska" gemenskapen mellan Kristus och kyrkan, Gud och själen. Men de förekommer också när det gäller att förtydliga grunden till denna gemenskap, nämligen Kristi inkarnation och sakramenten. I sakramentsläran understryker Origenes huvudsakligen den andliga inverkan, Gregorius också den fysiska betydelsen. Paradoxen blir fullständig i brudgumsmotivet: Gud är på en gång oändligt långt borta från det mänskliga och ändå lika nära som en brudgum och en brud i den fysiska föreningen.

Kapitel 3 om *spegelbilder* hos Gregorius framhåller först att sol- eller spegel-motivet inte finns i de texter som Gregorius tolkar allegoriskt, detta i motsats till brudgumsmotivet. Det visar alltså ett särskilt intresse från Gregorius' sida att använda spegelmetaforen. Författaren tror att vissa detaljer i sol- och spegelbilden kan anknyta till Platons sjunde brev, men också till Platonkommentatorerna och nyplatonikerna. Liksom andra kyrkofäder är Gregorius eklektiker när han tar upp både Demokritos' passiva synteori och Platons aktiva för att tolka bilden om "själens öga". Liksom Filon, men i motsats till Platon och hans efterföljare, understryker Gregorius nådens betydelse för all gudskunskap. Men han betonar starkare än Filon paradoxen att Gud både är transcendent och ändå kan uppfattas av människan. Denna motsättning förekommer också i hans bruk av spegelbilden. Spegeln uppfattas ibland som ett ting som återger en tydlig bild, eller också som något som endast tillåter ett indirekt seende. I det senare fallet förtydligas det platonska motivet genom Paulus' text i 1 Kor. 13: 12 (och dess bakgrund i Num. 12: 8). Här uttrycker Gregorius sin vanliga uppfattning om gudskunskapen: denna är indirekt, partiell och beror på människans begränsade uppfattningsförmåga.

I sista kapitlet om *modersbilden* medger författaren att denna sällan förekommer hos Gregorius använd på Gud. Samtidigt menar

hon, att Gregorius här har varit särskilt provocerande, med tanke på kvinno-symbolerna i de hedniska kulterna. Hon anser också att denna metafor, i motsats till de bilder vi har sett tidigare, inte så mycket beskriver Guds relation till människorna; den vill snarare förtydliga en utsaga om Gud själv. Genom denna bild vill Gregorius bekämpa alla antropomorfa beteckningar på Gud: Gud är inte självklart mer Fader än Moder.

När Gregorius betecknar Gud som moder till skapelsen, så står han i motsats både till den tidiga grekiska och den gammaltestamentliga traditionen. Platons, Aristoteles' eller de medicinska fackmännens uppfattning om kvinnan eller modern är att hon endast utgör en passiv princip. Hos Filon finns en text som anger *epistēmē* som moder till hela universum. Gregorius kan anknyta till Filon. Han står långt från det monistiska systemet i hermetismen. Gud är inte för honom en monad, som innesluter manligt och kvinnligt, demiurg och materia, skapare och skapelse. Tvärtom försöker Gregorius att understryka avståndet mellan Gud och skapelsen just genom modersbilden använd på Gud. Gregorius' modersbild har inte heller något att göra med de gnostiska system, där modern är en urprincip bredvid den högste guden, en fallen gudomlighet eller en förlösande makt. Gregorius anknyter till gammaltestamentliga texter, särskilt Jes. 49: 15. Liksom hos Jesaja blir gudsbegreppet inte uppspaltat i olika gestalter. Gregorius använder modersbilden för att uttrycka den spänning som genomgående kännetecknar hans teologi: spänningen mellan Guds transcendens och människans försök att beskriva honom.

Som man kan ana genom denna kortfattade redogörelse har Kerstin Bjerre-Aspegren haft mod, att ge sig i kast med det centrala problem, som sedan W. Meyers avhandling år 1894 om oändlighetsbegreppet hos Gregorius har varit föremål för diverse ställningstaganden. Hennes försök att medla mellan Daniélous och Mühlenbergs teser är i mycket bestickande. Syntesen blir emellertid inte helt tillfredsställande. Jag skulle i det sammanhanget gärna ha sett en mera ingående diskussion med Hans Urs von Balthasars filosofiska utredning av den existentiella dimensionen hos Gregorius. Gregorius' sinne för den Gud som *är*, som Urs von Balthasar lägger stor vikt vid, kunde ha varit ett filosofiskt och teologiskt mellanled mellan Mühlenbergs mera rationalistiska och Daniélous mera "mystiska" tolkning.

Avhandlingen kännetecknas av stor omsorg,

både i bevisföringen, i texternas översättning och i notapparaten. Problemen utreds med allvar och djupsinne. Dispositionen är klar och tydlig. Men i varje del för sig förlorar läsaren sig något, eftersom progressionen i stor utsträckning görs genom associationer och jämförelsematerial. Man får inte alltid tydliga argument varför ett bestämt material är mer relevant än ett annat. Författaren skiljer inte tillräckligt skarpt mellan sådant material som Gregorius kan ha känt till och allt det jämförelsematerial som endast syftar till att bättre tillägna sig Gregorius' tankegångar. En princip som nämns i förbigående på s. 138 hade kunnat vara en metodisk utgångspunkt. Författaren citerar där med gillande Heinrich Dörrie: "Es ist nicht nur festzustellen, dass ein Motiv entlehnt ist, es muss zugleich gefragt werden, was es am neuen Platze leistet: Ist es verändert worden? Hat es eine neue Funktion erhalten?"

Författaren anger själv en begränsning i sin avhandling, som koncentreras i huvudsak kring två verk, *De virginitate* och *In Canticum canticorum*. Argumentet för denna begränsning "die Knappheit der Zeit und des Raumes" (s. 8) är inte så tilltalande. Blir det begränsade urvalet då inte godtyckligt? Personligen anser jag att *De vita Moysis* kunde ha spelat en större roll (endast 8 ställen diskuteras). Även mindre arbeten som *Kommentaren till Fader vår* hade kunnat få en viss betydelse i samband med t.ex. modersbilden; där utreds ju begreppet "Gud som Fader".

Analysen av Gregorius' kommentar till *syskios* är skarpsinnig och för diskussionen vidare. Det samma gäller sol- och spegelbilden, som tar upp kända saker, men ger en ny belysning av Gregorius' bildspråk. Jag är mer tveksam än författaren till att acceptera G. Kittels utläggning av *ainigma* och *esoptron* i 1 Kor. 13: 12. Att *ainigma* anspelar på Num. 12: 8 är de flesta kommentatorer överens om. Däremot förefaller Kittel gå för långt i sin önskan att ta vara på rabbiniska spekulationer kring vokalisationen "spegel" i den hebreiska texten av Num. 12: 8. Dessa spekulationer kring Moses enda "spegel" och profeternas många "speglar" är relativt sena och förklarar inte Pauli text. Jag anser att Paulus i 1 Kor. 13: 12 kombinerar Num. 12: 8 (att *tala* på ett dunkelt sätt, i förtäckta ord och inte muntligen, öppet) och det platonska temat om det indirekta seendet (att *se* på ett dunkelt sätt och i en spegel; alltså inte ansikte mot ansikte; se min kommentar till detta ställe i *Le primat de l'amour. Commentaire épistémologique de*

*1 Cor. 13*, Paris 1975). Filons tolkning av *epistēmē*, som behandlas i sista kapitlet, kunde med fördel ha placerats in i det större perspektivet om hypostaseringen av Guds egenskaper. Det hade då blivit klarare, hur dessa hypostaseringar i vissa kretsar blev utgångspunkt för gnostiska spekulationer. Gregorius går egentligen tillbaka till den ursprungliga tanken hos judarna, att Gud är ouppnåelig. Gud är både far och mor, *logos*, *sophia*, *epistēmē*, och han är mer än detta.

Det är glädjande att även svensk forskning ägnas åt den rikedom av tankar som finns hos Gregorius av Nyssa. Det väsentligaste i Kerstin Bjerre-Aspegrens avhandling anser jag vara, att hon har utrett hur Gregorius bildspråk går ihop med hans filosofiska, teologiska och "mystiska" inställning angående gudskunskapen. Arbetet är nu gjort för några viktiga metaforer. Det finns plats för ytterligare undersökningar. Men riktningen uppfattar jag som fruktbar.

René Kieffer

Lars Thunberg: "Det saliga bytet." *Frälsningsschema och frälsarbild i teologihistorien (Acta Universitatis Upsaliensis. Studia Doctrinae Christianae Upsaliensis. 16). 421 sid., Uppsala 1977. Distributor: Almqvist & Wiksell International, Stockholm.*

Bakom Lars Thunbergs nya bok ligger en imponerande arbetsinsats. Han har bearbetat källmaterial från författare spridda över hela teologihistorien, satt sig in i den aktuella vetenskapliga debatten om dessa författarskap och gjort sig mödan att redovisa det viktigaste av det han funnit.

Mellan inledningen (9 sid.) och de avslutande synpunkterna (16 sid. text+2 sid. noter) möter tolv kapitel i tre delar: Exempel från fornkyrka och medeltid: Irenaeus (11+2 sid.), Areopagiten (12+2 sid.), Johannes Damascenus (12+1 sid.), Anselm av Canterbury (12+2 sid.) och Bernhard av Clairvaux (18+5 sid.). Några senare soteriologiska brytningstider: Luther och Erasmus (25+7 sid.), Pascal (31+7 sid.), Franz von Baader (12+2 sid.) och Kierkegaard (23+12 sid.), samt "Frälsning idag" — tre exempel: Nikolaj Berdjajev (18+4 sid.), Paul Tillich (66+19 sid.) och Jürgen Moltmann (26+14 sid.). Boken innehåller också en sammanfattning på tyska på 29 sid.

Tillsammans och var för sig är dessa kapitel en nyttig och värdefull fördjupningskurs i dogmhistoria för oss som här saknar Lars Thunbergs breda beläsenhet. Många av oss får säkert anledning att återvända också till avsnitt som behandlar sådant vi tycker oss känna till ganska bra, för Lars Thunbergs respekt för dem han behandlar och kanske också hans glädje i att försöka reda ut snårigheter gör, att kapitlen innehåller mycket som kanske mera hålls fram för läsarens begrundan än strikt används i bokens huvudargumentering.

De tolv kapitlen står emellertid, som sagt, mellan en inledning och en avslutning där undersökningens resultat summeras i anslutning till en kommentar till Bangkok-konferensens frälsningsuppfattning. De tolv kapitlen kan inte bara läsas var för sig. De är i boken avsnitt där en arbetshypotes prövas och där underlag skapas för generella slutsatser. Undersökningen sägs vara "idéhistorisk och fenomenologisk" (10), och den vill öppna det historiska materialet "för en allmängiltigare diskussion än vad en rent tidshistorisk analys tycks möjliggöra" (377). Huvudsyftet sägs vara "att pröva, om man i teologihistorien kan finna en av frälsningsmotivet strukturellt präglad enhetlighet i tros läran oberoende av de olika allmänna utgångspunkter och de skiftande delmotiv i frälsningstanken, som kan ha varit aktuella i resp. fall" (11). Genom "en rent strukturell analys av frälsningsbegreppet" (11) visar det sig, att man, så fort man tänker och talar om frälsning, tänker sig en övergång från något (ett frälsningsbehövande tillstånd), till något (ett frälsningsmål) och genom någon/något (ett frälsningsinstrument, en frälsningsväg, en frälsare). Detta "frälsningsschema" (jfr underrubriken) i tre led är bokens arbetshypotes som skall tillämpas på materialet (11). Slutsatsen blir "att schematiken bekräftas som analysinstrument" (374). Det intressanta är, "att stoffet låtit sig ordnas efter detta schema, så att både det för varje enskild teolog specifika och det mer generella och gemensamma kommit fram" (376). Det har också visat sig, "att det kristna tänkandet i väsentliga avseenden icke är innehållsligt fixerat". Nu analysen och framställningen av frälsningsmålet hänger ihop hos varje tänkare, men de kan skifta med hänsyn till den aktuella situationen, och det gäller också om man, som Moltmann, ger beskrivningen av frälsningsmålet prioritet. "Vi menar oss med bestämdhet utifrån undersökningen kunna hävda, att den mest påtagliga konstansen /i det kristna frälsningstänkandet/

ligger i c-ledet, frälsarbilden" (376).

Jag kommer att återvända till inledningens och avslutningens teser. Först vill jag emellertid fästa uppmärksamheten på och kommentera några i framställningen inströdda motiveringar för materialval och disposition och överblickar över argumentationsgången. I mitt tycke är det nämligen viktigt att lägga märke till de terminologier Thunberg använder för att särskilja traditioner och principiella möjligheter inom det variabla och att sedan fundera över var dessa terminologier pekar. Då bokens mest omfångsrika kapitel handlar om Tillich, och då jag själv skrivit om honom parallellt med och oberoende av Thunberg, vill jag också särskilt kommentera detta avsnitt och dess funktion i förhållande till dessa terminologier.

Kapitlen om Kierkegaard och Berdjajev inleds båda med resonemang om hur bokens framställning behandlar förhållandet mellan östlig och västlig tradition i det kristna frälsningstänkandet (180 f., 215 f.). "Den östliga linje, som vi följt i fornkyrkan från Irenaeus till Johannes Damascenus" (215) ställs upp mot den västliga tradition som sedan behandlats fr.o.m. kapitlet om Anselm och som karakteriseras med hjälp av fyra genomgående drag (180 f.). Thunberg tycks emellertid vara mindre intresserad av att analysera denna skillnad än av att markera "förbindelselinjer" (t.ex. "i det platoniserande draget hos både en Bernhard av Clairvaux och något mindre en Erasmus av Rotterdam") och mellangestalter/mellanpositioner. De i dispositionen kanske något överraskande namnen von Baader och Berdjajev motiveras båda just med att de från var sin tradition försöker närma sig den andra (180). Mera mellan än på raderna tycker jag mig se en inklusiv eller ekumenisk tendens, där mångfalden och traditionernas ömsesidiga kompletterande av varandra blir ett ideal. Ett symptom tycks mig vara att koncentrationen inom lutherdomen på den paulinsk-lutherska rättfärdiggörelseläran spelas ut mot "den samtida bibelforskningen", där det "visat sig mycket svårt att bringa hela budskapet på en enkel formel" (12). Denna tendens gör emellertid att frågan om traditionernas teoretiska förenlighet knappast ställs och att läsaren får mycket liten hjälp att besvara frågan om det finns några teoretiskt verkligt viktiga skillnader mellan olika tänkesätt.

Men det är möjligt att också detta bearbetas — mellan raderna. Det finns nämligen också andra distinktioner, som Thunberg dock knap-

past särskilt tydligt har relaterat till varandra eller till förhållandet mellan den östliga traditionen och den västliga. En sådan möter i motiveringen för att Pascal är "ett viktigt led i vår framställning av frälsningsschematikens utformning genom tiderna". Eftersom Thunberg låter kapitlen om Pascal, Kierkegaard och Tillich, alla viktiga inspiratörer för varje existensanalytiskt inriktad teologi, svälla ut mer än de andra kapitlen, är det kanske av särskilt intresse att analysera denna motivering. Det intressanta är nu enligt Thunberg att Pascal har lyckats övervinna "den oförsonliga motsättningen" mellan Luther och Erasmus, så att motsättningen "hos Pascal kan sägas ha integrerats i en helhet, som visserligen ger företräde åt aspekter som var Luthers men icke utan hänsyn till de angelägenheter som drev Erasmus" (128). Det finns en "skala" mellan Luther och Erasmus, där t.ex. Pascal kan placeras in (149), och denna skalas ytterpunkter är de två sidorna av "självkänndomen, i nuanalysens perspektiv": "Den kan vara en känndom om det egna eländet och dess orsaker i första hand (alltså en självkänndom av Luthers märke), och den kan vara en känndom om den mänskliga storheten trots eländet (alltså en självkänndom av det slag som vi såg vara betydelsefull för Erasmus)" (148). Thunberg tolkar motsättningen mellan Luther och Erasmus som en motsättning mellan Luthers "teologiska tolkning av människans nusion" och "den mer humant orienterade analys som utmärker Erasmus" (110), och han är i analysen av Kierkegaard angelägen att betona "den risk som ligger i all exklusiv soteriologi, nämligen att den blir så exklusiv, att den glömmar att den förblir en variant av mänsklighetens reflexion över sina egna villkor — och sålunda upplöser den allmängiltighet, varpå den i a-läget, det nuanalytiska stadiet, vilar" (201). Men han ställer knappast på allvar frågan om Luther och Kierkegaard hade goda skäl att kritisera allt sökande efter en sådan teoretisk syntes. Vi som misstänker det möts då inte heller av så många argument som kan tvinga oss till omprövning.

När Thunberg skall argumentera för valet av Tillich och Moltmann som "representativa företrädare för samtidssteologin" (237) och därmed framställningens slutstenar som tillsammans skall markera "bredden och den konsekventa variationsrikedomen i vår tids kristna frälsningsteologi" (347), använder han en tredje terminologi: "Vi har ju i det föregående ständigt kunnat iaktta en oscillering mellan en

historisk/frälsningshistorisk ansats och en filosofiskt ontologisk. Ingendera har haft entydiga företrädare, men den ena eller den andra aspekten har dominerat. Exempel på den förstnämnda har i första hand varit Irenaeus, i mindre grad Johannes Damascenus, i bestämd utsträckning Anselm, i viss mån både Erasmus och Luther och i väsentliga stycken Pascal och Kierkegaard, medan den sistnämnda företräds av främst Areopagiten, Franz von Baader och Berdjajev. Mot denna bakgrund har det varit naturligt att också i samtiden uppsöka klara företrädare för dessa bägge tendenser, och så har valet fallit just på Tillich och Moltmann, den förstnämnde som representant för en ontologiskt orienterad och den senare som representant för en frälsningshistoriskt-eskatologiskt orienterad soteriologi" (238). Här måste jag erkänna, att jag inte kunnat hitta någon tolkning av Thunbergs resonemang som gör det upplysande och intressant.

Jag ser naturligtvis att Thunberg inte vill beskriva dessa två ansatser som två möjligheter som utesluter varandra. Poängen är åter att ansatserna eller aspekterna måste hållas ihop. Om Tillich och Moltmann ställer Thunberg inför ett val, är det mellan två olika försök att integrera aspekterna. Tillich och Moltmann är med sina ansatser "av särskilt intresse, därför att de genom det sätt varpå de integrerar den motsatta aspekten i sina system samtidigt illustrerar komplexiteten och sambanden i det soteriologiska grundskemat. Även om man med en ontologisk ansats söker innesluta utopins väsentliga innehåll i nuanalysens kan man inte undvara den eskatologisk-frälsningshistoriska aspekten, och även om man lägger denna sistnämnda aspekt till exklusiv grund, kan man inte underlåta att också göra en ontologisk analys som balanserar element av eskatologin. I varje fall var det något av detta, som den följande framställningen vill söka klarlägga" (238). Här tycks det som om Thunberg menar, att Tillich driver integrationen längre än Moltmann (336).

Det jag inte förstår är hur ontologi och eskatologi/frälsningshistoria skulle kunna vara storheter som kunde balansera varandra. Jag har försökt med två tolkningar men inte lyckats genomföra någon.

Det skulle kunna vara så att Thunberg vill skilja mellan "en eskatologisk-futural ontologi" (336, jfr Blochs ontologi 325) och en idealistisk ontologi (351 not 63), där allt är "i grunden — ontologiskt — givet" (327), och där "historien bara exemplifierar bestående onto-

logiska lagar" (364). En sådan distinktion mellan två ontologier, där den ena förstår verkligheten i statistiska kategorier, den andra i kategorier av föränderlighet och möjligheter kan jag förstå och finna meningsfull (jfr t.ex. P. E. Persson, Att tolka Gud idag). Men dels förvillar Thunberg i så fall läsaren genom att uttrycka sig som om det inte vore en skillnad mellan två ontologier, och dels skulle Tillich då lämpa sig dåligt som kontrast till Moltmann, eftersom Tillichs ontologi mycket väl också kan karakteriseras åtminstone som "historisk" och av allt att döma också som "eskatologisk" (vilket t.ex. Thomas Ulrich gör).

Tillich-kapitlet är en på många sätt imponerande analys av Systematic Theology. Thunberg rör sig hemvant i hela detta omfattande verk (den tyska upplagan är på nära 1 100 sidor), och han har lagt ner ett omfattande arbete på att försöka urskilja grundläggande tankegångar i det. Det är fullt förståeligt att Thunberg begränsar sin analys till detta verk (238), men det betyder i alla fall att han inte behandlar Tillichs övriga verk, som nu finns på 5 000 sidor i de sammanlagt 17 banden av Gesammelte Werke (kompletterade med ett utsökt registerband). På sätt och vis gör Thunberg det därmed svårare för sig själv. Tillich har t.ex. relaterat sig till Jung inte bara i den på sid. 320 not 42 nämnda uppsatsen (jfr Tillich, GW XII, 316—319) utan också just på den av Thunberg valda jämförelsepunkten i uppsatsen "Entfremdung und Versöhnung im modernen Denken" (Tillich, GW IV, 183—199, speciellt 195—199). Att Thunberg ändå kommer rätt här är imponerande. Beaktansvärt är också avsnittet "Återställelse med plus" (289—296), där Thunberg sammanfattar: "I sin ontologiskt orienterade soteriologi har alltså Tillich inkorporerat ett element, som inifrån förvandlar ontologin till något mer än ontologi" (296). Här är dock frågan, om inte Thunberg hindras av sin egen terminologi och skulle kunna ha letts vidare i förståelsen av Tillich och därmed också i jämförelsen med Moltmann, om han i framställningen dragit in också annat Tillichmaterial.

Enligt Thunberg är det så, att Moltmann just genom sin ansats i det eskatologiskt-historiska elementet kommer att "i en mycket större utsträckning än Tillich, koncentrera uppmärksamheten på 'das Elend' såsom 'Elend der Gegenwart' liksom på de variationer som hela tiden uppträder under skilda epoker i den verklighet som den kritiska nuanalysen hämtar fram" (336). Thunberg kan ha fått detta in-

tryck mera på grund av sin materialbegränsning än på grund av en principiell skillnad mellan de båda sätten att tänka.

Genom begränsningen till Systematic Theology kommer Thunberg inte att reflektera över detta verks relation till Tillichs verk i stort. Visst är ST en storartad sammanfattning, men det är en sammanfattning (vid en viss tidpunkt och) under en bestämd aspekt: "the method of correlation and its systematic consequences" (Tillich, Systematic Theology, Chicago-upplagan, I, xi, jfr I, 8). Visst är detta Tillichs teologi, men det är Tillichs teologi i ytterst abstrakt form. Tillich är inte alltid så abstrakt. Och det viktiga är vad som sägs på detta abstrakta sätt, t.ex. om det konkretas föränderlighet och dennas betydelse.

Som Thunberg själv säger, har Tillich "med sitt speciella synsätt lagt grunden för en dynamisk-kritisk kulturteologi" (320 not 41). Självt kan jag nu inte erinra mig någon teolog som lagt ned en sådan möda på och fäst så stor teologisk vikt vid konkret analys av den aktuella (också politiskt förstådda) situationen och direkt analys av samtidens kulturella uttrycksformer och förändringar i dessa (jfr Tillich, GW IX och X och delar av XIII). För detta argumenterar Tillich också principiellt. Tillich betecknar på 1920-talet sin egen ståndpunkt som "gläubiger Realismus" och hävdar programmatiskt: "Das Unbedingt-Mächtige, die letzte Macht des Seienden, ist nicht zu erreichen durch Weggehen von dem Hier und Jetzt, sondern durch Standhalten in Ihm, durch Eingehen in seine Spannungen, durch Ergriffenwerden vom historischen Schicksal" (Tillich, GW IV, 85). Och det handlar om samma sak, när Tillich på 1930-talet betecknar sin egen ståndpunkt som "religiöser Sozialismus" — dialogpartner när teologin formas är mera Freud än Jung och mera Marx än Freud — och ser en strukturanalogi mellan den profetiska och den marxistiska historietolkningen just här: "Nicht durch Erhebung über das Dasein kann das Göttliche erreicht werden, sondern durch Entscheidung über das Gute im Dasein, in Raum und Zeit. Nicht verlassen, sondern gestaltet muss das Dasein werden" (Tillich, GW VI, 99). Och om Thunberg vill skilja mellan två ontologier på det sätt jag antydde, blir det särskilt relevant att påpeka, att Tillich själv på 1940-talet skiljer mellan en tolkning som förstår historien ur naturen (eller ur en övernatur) och en tolkning som försöker dra in både natur och övernatur i deras egen utveckling. Och valet mellan den histo-



riska och den ohistoriska historietolkningen betecknar Tillich som "Entscheidung für oder gegen das Christentum" (Tillich, GW VI, 110). Om Thunberg hade tagit upp också sådant, hade han tvingats söka efter bättre verktyg än distinktionen ohistorisk—historisk ontologi för att beskriva skillnaden mellan Tillich och Moltmann och förmodligen också fått hjälp att fördjupa analysen av Systematic Theology.

Men det är kanske inte så Thunberg tänkt sig distinktionen mellan den historisk/frälsningshistoriska ansatsen och den filosofiskt ontologiska. Mitt andra tolkningsförsök har tagit fasta på "frälsnings-" contra "filosofiskt" och på påståendet att Moltmanns teologi har "sina rötter också i en dialektisk-teologisk ansats, möjligen ännu mer preciserat i ett beroende av Barths uppenbarelseuppfattning" (327). Menar Thunberg med skillnaden mellan Tillich och Moltmann något motsvarande den skillnad mellan Tillich och Barth som jag själv försökt analysera? Men också det tolkningsförsöket stöter på svårigheter. Thunberg hävdar själv: "I relation till den nu nämnda olikheten i grundperspektiv står en teolog som Karl Barth inte någorlunda entydigt på den ena eller andra sidan" (303 not 1). Dessutom blir det ytterst svårförståeligt varför Thunberg då ger Blochs filosofi en så viktig roll i beskrivningen av Moltmanns teologi och t.ex. mot Moltmanns självförståelse talar om hans "på Blochs filosofi vilande gudsbild" (351 not 63) eller hur de ovan citerade karakteriseringarna av övriga i boken behandlade teologer är tänkta. Också efter detta andra tolkningsförsök står jag frågande till den distinktions innebörd som tycks vara så central för bokens uppbyggnad.

När jag så återvänder till inledningens och avslutningens perspektiv, frapperas jag av att dessa terminologier inte spelar någon roll där, trots att de i framställningen motiverar materialval och i någon mån disposition. En viktig förklaring tycks mig ligga i att Thunberg i så stor utsträckning vill visa att "det kristna frälsningstänkandet i väsentliga avseenden icke är innehållsligt fixerat", att det finns en stor "variationsrikedom" i soteriologin (376), inte hur dessa variationsmöjligheter kan struktureras. Att "en rent strukturell analys av frälsningsbegreppet" (11) kan hjälpa en att ordna stoff där detta begrepp används (376) är ju föga överraskande. Att nuanalysen och framställningen av frälsningsmålet kan skifta med hänsyn till den aktuella situationen är heller knappast överraskande eller upplysande. Det man vill veta mera om är vilka olikheter som

bara beror på att de "nu" som analyseras är olika och vilka olikheter som beror på att man använder principiellt olika sätt att analysera nuet och principiellt olika sätt att teologiskt ta hänsyn till nuanalysen. Vad är (med Tillichs terminologi i Systematic Theology I, 8) samma teologiska metod, dvs. samma syn på relationen mellan budskap och situation, och vad är olika teologisk metod? Vad är (med Thunbergs terminologi) samma strukturella förhållande mellan de tre leden, och vad är olika strukturella förhållanden mellan leden? Här säger Thunberg en hel del av intresse. Han lyckas övertyga i varje fall mig om "att variationsrikedomen belagts klarast i fornkyrkan och i modern tid, medan under perioder då kyrkan varit mer dominerande i kulturlivet spontantiteten eller direktheten i nuanalysen mer fått ge vika för en traditionspräglad stereotypisering. Samtidigt har dock närheten till andra frälsningsuppfattningar betytt inte bara en skärpning av den av biblisk-kristen tradition präglade profilen utan också av den för var tid specifika nuanalysen" (372). Om det vore så att Moltmann rent principiellt hävdade att beskrivningen av frälsningsmålet har en "prioritet visavi" nuanalysen (376), vore det också intressant, men är det inte så att inriktningen mot och anteciperandet av Guds framtid är det viktiga, medan själva beskrivningen av frälsningsmålet enligt Moltmann ändras och skall ändras efterhand som nuet (och nuanalysen) förändras (jfr t.ex. Moltmanns artikel i Concurrence 1 (1969), 334 ff.)? Det finns säkert mera av sådant både explicit och implicit i Thunbergs bok. Det som förvånar mig är att Thunberg inte tycker att sådant är viktigt utan låter allt träda tillbaka för den i och för sig viktiga tesen "att den mest påtagliga konstanzen" i det kristna frälsningstänkandet som helhet "ligger i c-ledet, frälsarbilden" (376).

Det tycks finnas en åtminstone formell brist på överensstämmelse mellan inledningen och avslutningen. Huvudsyftet sades alltså vara att "pröva om man i teologihistorien kan finna en av frälsningsmotivet strukturellt präglad enhetlighet i trosläran" (11). Annorlunda uttryckt: "Vad det gäller är ju att vid en punktuell genomgång av teologihistorien uppspara frälsningstänkens roll som strukturerande element i den teologiska helhetsåskådningen" (10). Däremot sägs i avslutningen att schemat använts för att analysera "det kristna frälsningstänkandet" som "centralt teologiskt stoff, delvis det centralaste" (375 f.), alltså något avgränsbart betraktat för sig. I framställningen

tycks inledningens fråga vara viktig — och ge intressanta resultat — t.ex. i Kierkegaard-avsnittet (198 ff.), medan avgränsningen betonas t.ex. i Moltmann-avsnittet (323). Här lockas man att försöka fundera själv på grundval av och för att få perspektiv på det Thunberg skrivit.

En strukturell analys av begreppet "frälsning" visar alltså att det i begreppet ligger en tanke om en övergång från något (ett a-tillstånd) till något (ett b-tillstånd). Därur följer väl dock inte så mycket om hur a- och b-tillstånden förstås i relation till det konkreta nuet och till den kristnes liv och personlighetsutveckling? Annorlunda uttryckt: Det är väl inte från början givet att den kristna tro som traditionellt utnyttjar *tre* trosartiklar som uttrycksformer kan bindas vid ett begreppsstruktur som är centralt i *en* av dessa trosartiklar? Konkretiserat i relation till Thunbergs användning av denna strukturella analys: Varför identifierar Thunberg i så hög grad beskrivningen av a-tillståndet med en analys av det nu man lever i (och b-tillståndet med den eskatologiska fulländningen), och varför låter han samtidigt den övergång som sägs ligga i frälsningsbegreppet så ofta smälta samman med ett ordo-salutis-perspektiv som skall beskriva den kristnes "frälsningsväg" och helgelse, som ju sker just i nuet? Måste inte kristen tro hela tiden försöka förstå den konkreta nuanalysen inte bara i relation till det frälsningsbehov tron känner till utan också i relation till det Guds uppehållande verk i sin skapelse och det Guds verk i Ord och sakrament som tron vittnar om, bekänner? Måste inte kristen tro försöka förstå den enskildes tro och kyrkan som något som finns i det så förstådda nuet och inte i den eskatologiska fulländningen, alltså under det s.k. eskatologiska förbehållet, under Luthers och andras paradoxala simul-perspektiv — även om frälsningsbegreppets struktur kan fresta den att glömma detta?

Edgar Almén

Erwin H. U. Quapp, *Christus im Leben Schleiermachers. Vom Herrnhuter zum Spinozisten. (Studien zur Theologie und Geistesgeschichte des Neunzehnten Jahrhunderts Band 6)*. Göttingen 1972.

Wilhelm Diltheys "Leben Schleiermachers" utkom första gången 1870, och denna väldiga

torso har sedan dess satt sin prägel, inte bara allmänt utan ända in i detaljerna, på hela den forskningstraditionen som sysslar med hur Schleiermachers idéer kommit till. Det gäller även för noggranna undersökningar som Georg Wehrungs "Schleiermacher in der Zeit seines Werdens" (Gütersloh 1927) och Heinrich Meisners "Schleiermachers Lehrjahre" (Berlin 1934). Föreliggande arbete av Quapp anknuter också det medvetet till denna tradition, och presenterar sig som ett korrektiv till de element i Diltheys Schleiermacherbiografi som är mest beroende av hans Lebensphilosophie (s. 17 ff.). Diltheys Schleiermacherbiografi har sitt förblivande värde inte bara därför att den för första gången tar upp Schleiermachers efterlämnade verk till grundlig historisk-kritisk behandling, utan också därför att den utgår från en klart definierad filosofisk ståndpunkt, nämligen den s.k. Lebensphilosophie, som också påverkat det kontinentala tänkandet ända till nutiden.

"Die Lebensphilosophie" utvecklade biografen från dess förvetenskapliga stadium — bildningsromanen — och gjorde den till ett av historievetenskapens finaste instrument. Liksom varje enskild människa genom att minnas sitt liv koncentrerar händelsernas gång till en enhet, så menar Lebensphilosophie att i en betydande individs medvetande samlar sig konglomeratet av de mest skiftande andliga element till en enda organism. Men Individens själv kan inte helt och hållet förklaras av sin miljö — detta är gränsen för den historiska vetenskapen. Individens är outtryckbar; så lyder också Schleiermacherbiografins motto, som är Goethes ord till Lavater: Individuum est ineffabile (Wilhelm Dilthey, *Leben Schleiermachers*, 1870, s. 1).

Denna återhållsamhet hos Dilthey, hans ovilja att reducera Schleiermachers kreativa personlighet till ett knippe påverkningar, är den viktigaste angreppspunkten för den föreliggande boken. Quapp skriver: "Wenn Dilthey formuliert, dass kein historisches Dokument uns den Ursprung der Schleiermacherschen Tendenz, religiöses Gemütsleben und kritische Philosophie als Gebiete zu trennen, erklären könnte, so spricht er damit unüberhörbar aus, dass es etwas nicht zu Hinterfragendes, eben Originales, Individuelles, kurz, geheimnisvolles Leben gibt. Dieser betonte Hinweis auf die Unergründlichkeit versperrt nun aber auch den Blick für durchaus Ergündliches" (s. 321).

Dilthey har visserligen minutiöst beskrivit Schleiermachers liv, utveckling och andliga

miljö, men hans syfte är ändå att visa, att "Reden über die Religion" inte är ett florilegium av alla de påverkningar Schleiermacher mottog i sin ungdom, utan att deras "Keimentschluss" inte kan påvisas. Dilthey skriver: "Ueber die Entstehungsgeschichte der Reden im Einzelnen sind wir sehr ungenügend unterrichtet. Es ist eine merkwürdige Tatsache, dass der Plan der bedeutendsten Schrift dieser Epoche in keiner Stelle des Briefwechsels erwähnt wird" (Dilthey 1870, s. 372).

Detta konstaterande av Dilthey kan Quapp ingalunda direkt vederlägga, ty trots alla interpolationsförsök står det klart att Schleiermacher i sin brevväxling ingenstans går in på Redens tillkomst. Quapp väljer istället den indirekta metoden, dvs. *företsätter* miljöns avgörande idémässiga inflytande på Schleiermacher och söker ex eventu fram de lämpliga namnen ur Schleiermachers korrespondens.

Därför är det på sin plats att först redogöra för undersökningens resultat. Huvudsyftet är alltså "Diminuirung des Originalen", att helt och hållet återföra talens (Reden) huvudtankar på främmande inflytanden (s. 312). För innehållet i vart och ett av de fem talen ställs olika andliga storheter upp som "stamfäder": 1:a talet Spalding, Sack och Less, 2:a Kant och Spinoza, 3:e Schlegel och Goethe, 4:e Herrnhutismen, 5:e Lessing och Jacobi (s. 311). Med detta resultat i tankarna tröskar sig Quapp sedan igenom Schleiermachers brevväxling fram till 1797 (Aus Schleiermachers Leben. In Briefen. Band I—IV. Herausgegeben von Ludwig Jonas und Wilhelm Dilthey. Berlin 1860—63), vilket ungefär motsvarar första delen av Diltheys Schleiermacherbiografi som har rubriken: "Erstes Buch. Jugendjahre und erste Bildung. 1768—1796."

Som exempel på Quapps metod vill jag ta det 4:e talet, dvs. herrnhutismens betydelse för Schleiermacher. Dilthey har själv erkänt att han inte gjort rättvisa åt detta ämne i biografen. Under sina sista år hade han en helt annan uppfattning därom, och planerade att omarbета detta avsnitt i biografen (jfr Wilhelm Dilthey, Leben Schleiermachers. 1. Band. 2. Auflage vermehrt um Stücke der Fortsetzung aus dem Nachlasse des Verfassers. Herausgegeben von Hermann Mulert, Berlin und Leipzig 1922, s. V—VI). I sin förmodligen sista, fragmentariska skrift "Das religiöse Erleben und Verstehen" (1911) har han erkänt herrnhutismens betydelse för upplevelsereligionen. Det är alltså lovvärt att Quapp gör en förnyad undersökning av herrnhutismens betydelse för Schleier-

machers Kristustolkning, men sättet han gör det på är inte invändningsfritt. Diltheys återhållsamhet beror inte på någon försummelse i forskningen, han kände Schleiermacher alltför väl för det, utan på det faktum att det herrnhutiska inflytandet är svårt att språkligt och begreppsligt avgränsa hos Schleiermacher. Det omdömet fälldes vid samma tid också av en av Brödräfsamlingens främsta teologer, nämligen Hermann Plitt (jfr Hermann Plitt, Das Verhältnis der Theologie Schleiermachers zu derjenigen Zinzendorfs. I ThStKr. 45 (1872). Erstes Heft. s. 197—230).

Ungefär en tredjedel av Quapps bok behandlar den period, som omfattar Schleiermachers väg från det herrnhutiserade föräldrahemmet över Gnadenfrei och brödräläroverket Pädagogicum Niesky till brytningen med Herrnhut i början av 1787, försöksakad av förhållandena vid det teologiska seminariet i Barby. Det är rätt av Quapp att på det sättet förskjuta tyngdpunkten till skildringen av Schleiermachers ungdomsutveckling; detta illustreras utmärkt av den mognare Schleiermachers ord att han betraktade sig som en "herrnhutare av högre ordning". Quapps egen prestation består dock bara i att han gör den Schleiermacher- och Herrnhut-intresserade läsaren uppmärksam på E. R. Meyers innehållsrika och lysande skrivna "Schleiermachers und C. G. von Brinkmanns Gang durch die Brüdergemeine" från 1905. De första hundra sidorna av Quapps bok är nämligen inget annat än ett långgrandigt referat av Meyers bok, som är föga känd men av några initierade kännare av brödrateologien värderad ännu högre än Plitts och Beckers grundläggande framställningar. Syftet med referatet, nämligen att påvisa en kristocentrisk religion och världsåskådning i den herrnhutiska läran, hade Quapp kunnat uppnå genom att själv studera Zinzendorfs och Spangenberg's verk, samt genom att närmare utforska det centrala herrnhutiska uttrycket "täglicher Umgang mit dem Heiland". Quapp intresserar sig, förutom för de rent teologiska aspekterna, framför allt för de metodologiska implikationerna av "einer Weltbetrachtung unter einer Idee" (s. 307). Enligt Quapp tillåter detta grepp Schleiermacher att utan modifikationer problemfritt byta ut en helhetsåskådning mot en annan. Det mödosamma sökandet efter en begreppslig och innehållsmässig kontinuitet mellan den herrnhutiska och spinozistiska livsfasen är i Quapps ögon förgäves, därför att den ena synen måste tränga ut den andra p.g.a. världs-betraktelsens principiella likhet. Quapp skriver:

"Schleiermacher hatte in der herrnhutischen Mystik nach seinen eigenen Worten gelernt, 'die Welt aus einer Idee zu betrachten'. Diese Idee war Christus gewesen. Es darf nicht überraschen, wenn diese Idee auswechselbar ist, die Methode der universalen Betrachtung der Welt aber beibehalten wird. Die neue Idee wurde ihm Spinozas Substanzbegriff. Diese Idee war philosophisch noch weiter angelegt, als es Christus theologisch je sein konnte, denn Materie, Welt, Christus und Christentum liessen sich unter dieser Idee subsumieren" (s. 307).

Med hjälp av denna tolkningsmodell knyter Quapp samman talen med stationerna i Schleiermachers andliga utveckling sådana de visar sig i hans brevväxling. När han exempelvis fastställt att första talet innehåller impulser från Spaldings "Gedanken über den Wert der Gefühle im Christentum" letar han efter Spalding i korrespondensen före 1797, hittar givetvis lätt det namnet, och så har ringen slutit sig, med viss hjälp av sekundärlitteratur om Spalding. På detta sätt "avmytologiserar" Quapp originaliteten i Schleiermachers Reden skikt för skikt och återför den helt och hållet "lückenlos", menar han, på främmande tankegods. Resultatet är naturligtvis tvärtemot Diltheys: "— so wird man zugeben müssen, dass die Diminuierung des Originalen und die Zurückführung Schleiermacherscher Gedanken auf fremde Einflüsse noch mehr zunimmt, als sie bisher angenommen werden musste, . . ." (s. 312).

Trots det faktum att Quapp med sin undersökning av den idéhistoriska bakgrunden till Schleiermachers andliga utveckling visat på klara brister i Diltheys framställning, och dessutom tryckt av Schleiermachers manuskript "Spinozismus" som bilaga, måste framförallt hans anspråk på definitivitet avvisas. Det lätt genomskådade metodiska greppet, den godtyckliga sammanblandningen av systematiskt och genetiskt framställningssätt och bristen på egna källstudier i centrala frågor, framför allt beträffande herrnhutismen, bidrar till att tendensen till "Diminuierung" märks tydligt överallt. Quapps bok är likväl inte någon engagerad kampskrift mot kärnan i Schleiermachers religionsbegrepp, som t.ex. Emil Brunners "Die Mystik und das Wort" (1924), utan en skolmästaraktig klapp på axeln, som skall visa oss, att även s.k. originalgenier plöjer med gamla oxar.

Person- och sakregister är omdömesgillt utförda och är till verklig hjälp för läsaren. Den

omfattande litteraturförteckningen däremot är oöverskådlig och står inte i proportion till den litteratur som verkligen kommit till användning.

*Aleksander Radler*

Bengt Larsson: *Människa och text. Effekter av människosynen i textdominerad och åhörarorienterad svensk 1900-talsförkunnelse. Mit einer deutschen Zusammenfassung. 191 sid. Malmö 1977.*

Bengt Larsson arbetar i sin avhandling med ett för teologin/religionsvetenskapen angeläget område: predikan. Avhandlingen behandlar och jämför fr.a. Gustaf Adolf Danells och Natanael Beskows förkunnelse men även Olov Hartmans, Ludvig Jönssons med fleras.

Danells förkunnelse betecknas som "textdominerad", Beskows som "åhörarorienterad", två termer som förf. tar upp från aktuell svensk homiletisk litteratur. Förf. uttalar ofta att det finns risker med en förkunnelse av Danells typ: den förbiser åhörarens frågor och tvivel, och risker med Beskows typ: den låter inte texten komma till sin rätt. Syntesen ligger i Luthers och från nutiden Olov Hartmans predikan, som bedöms som såväl textdominerad som åhörarorienterad. Det synes med rätta vara ett väl enkelt schema, men som det visar sig, är det i den homiletiska praktiken inte alltid självklart att båda leden tas tillvara; att så bör ske är på ett sätt bokens huvudtes.

Till materialet ställs frågor fr.a. om människosyn och om predikans uppgift. Det sistnämnda visar förf.:s beroende av Henrik Ivarssons avhandling Predikans uppgift (1956). Genom sina frågor utvinns förf. en hel del belysande poänger ur sitt material; det är i detta grepp och i dess resultat som avhandlingens främsta förtjänster ligger.

Formellt sett finns det i avhandlingen en störande benägenhet att i den löpande texten och bland primärmaterial taga upp sådant mer eller mindre ovidkommande material, som på sin höjd kunde fått sin plats i en diskussion i notapparaten.

Vad gäller dispositionen ägnas i kap. I cirka 55 sidor åt främst Danell, i kap. II 75 sidor åt främst Beskow medan Luther i kap. III får 4 sidor och Olov Hartman 12, vilket visar en sidmässig obalans mellan kapitlen, som också motsvaras av en innehållslig. Luther-avsnittet utgörs av ett referat av delar av Ivarssons av-

handling och baseras således inte på något eget källstudium av Luthers texter. Bättre hade varit att utesluta Luther-partiet, skära ner Beskow-avsnittet och utöka delen om Hartman.

Med textdominerad predikan avses enligt avhandlingens egen definition en predikan, som 1. ej tar upp åhörarens frågor, tvivel m.m. 2. för fram endast den aktuella textens budskap och inget annat 3. p.g.a. en viss människosyn utvinnet ett visst budskap om människans totala fördärv, omvändelse och upprättelse ur texten. Med åhörarorienterad predikan avses i avhandlingen en predikan som 1. tar upp åhörarens frågor, tvivel m.m. och ö.h.t. startar med och anknyter till allmänmänskliga frågor 2. för fram inte bara den aktuella textens budskap 3. p.g.a. en viss människosyn utvinnet ett visst budskap om hur sant mänskligt liv förverkligas.

Vid en prövning av om Danells resp. Beskows förkunnelse verkligen är textdominerad resp. åhörarorienterad i angiven mening visar det sig, att så inte alltid är fallet. I Danells fall ger en noggrann undersökning av dennes predikosamlingar vid handen, att Danell långt ifrån alltid uppfyller kraven i led 1—2 i definitionen av textdominerad predikan men däremot i flera fall uppfyller kraven i led 1—2 i definitionen av åhörarorienterad predikan. I Beskows fall stämmer det bättre.

Härv följer att motsättningen textdominerad—åhörarorienterad enligt avhandlingens egen definition inte är ägnad att ange det karaktäristiska i Danells förkunnelse i motsats till Beskows. Detta gäller dock hittills led 1—2 i definitionen, vilka avser en mer teknisk mening av termerna.

Beträffande det tredje ledet, som avser människosynen och dess effekter, har Larsson bättre lyckats visa, att det finns ett samband mellan Danells resp. Beskows människosyner och deras uppfattningar av vilket textens budskap och vilken predikans funktion är. P.g.a. genomgående osäkerhet i vilken mening de angivna termerna används, råder dock en viss oklarhet i framställningen.

Motsättningen mellan deras människosyner är enligt avhandlingen den traditionella mellan mer ortodox och mer liberal inställning: Danell betonar mer människans totala syndafördärv, inget gott kan komma ur henne. Predikan kommer härmed att handla om detta tillstånd och att bekämpa alla tendenser till egenrättfärdighet. Den handlar vidare om nödvändigheten av omvändelse och om hur man sedan

lever som en sann kristen i en sann kyrka. Beskow betonar mer människans s.k. livsmöjligheter, som bl.a. innebär mottaglighet för evangeliet. Predikan handlar om hur budskapet knyter an till människans möjlighet och befriar det sant mänskliga. Denna uppläggning gör att Beskow principiellt kommer att få ett större och annorlunda intresse för åhörarens situation än Danell.

Som komplettering av avhandlingen bör noteras att det för särskilt Danell men även för Beskow är den kristna tros läran, dogmatiken, i dess helhet, som bestämmer uppläggnings av predikan lika mycket som — och ofta snarare mer än — den enskilda texten. Detta medför en typiskt tematisk predikan, åtminstone i Danells fall, ibland på bekostnad av just textdominansen. Texterna själva är vanligen långt mer varierade än särskilt Danells men även Beskows predikningar. Även härv följer att begreppet textdominerad inte motsvaras av hur det faktiskt förhåller sig. Detta har på sätt och vis förf. också visat, fastän han inte dragit konsekvenserna av det.

Det kvarstår en osäkerhet vad gäller relationen mellan led 1—2 och 3 i definitionerna. När t.ex. Danells människosyn inte utan vidare medför att led 1—2 uppfylls, frågar man sig om det ö.h.t. finns något samband eller nödvändigt samband mellan 1—2 och 3. När dessutom termen visat sig vara föga ägnad att beskriva läget inom led 3, får man konstatera att termerna textdominerad resp. åhörarorienterad i detta sammanhang snarare skapar förvirring än klarhet. Förf.:s insats består helt enkelt i ett uppvisande av att Danell har en viss människosyn och därmed tenderar att betona vissa moment i sin predikan, medan Beskow har en annan människosyn och därmed tenderar att betona vissa andra moment. Genom att Danell och Beskow ställts samman har en kontrastverkan uppnåtts.

Ibland har förf. genom intresset att skapa kontrastverkan gått för långt. Exempel är påståendena att enligt Danell egenrättfärdigheten skulle finnas endast bland dem som inte går i kyrkan, att endast en kristen skulle kunna göra medmänskliga gärningar samt att Danell skulle sakna väsentliga sidor i en skapelse-teologi, tre påståenden som har ett inre samband.

Gentemot detta ger ett källstudium som resultat, att Danell visserligen gärna kritiserar dem som inte är närvarande i kyrkan, men att han t.o.m. varit angelägen betona, att egenrättfärdigheten florerar även i s.k. kristna kret-

sar och bland regelbundna kyrkobesökare. Ang. "goda gärningar" menar Danell givetvis, att även en icke-kristen kan utföra allmännyttiga medmänskliga handlingar. Och slutligen finns det beträffande skapelseteologin ofrånkomliga och klara inslag av en sådan (även om den inte helt överensstämmer med andra varianter av skapelseteologi); på ett ställe håller Danell f.ö. en utförlig plädering för läran om den naturliga lagen. Förf. har även i andra fall låtit den över materialet lagda mallen ge resultat något utöver vad materialet tillåter; samtidigt har dock genom mallens kontrastverkan vissa typiska drag i resp. förkunnelse tagits fram, en typisk teologisk-systematisk konflikt. — Skall man ge en allsidig och rättvisande bild av materialet krävs en långt mer varierad metod och mer mångfaseterade testfrågor.

Till det delvis nya och profilerade som förf. får fram om Beskows förkunnelse hör inte minst att det etiska krav på handling och den sociala medvetenhet och kritik som finns i denna måste ses mot bakgrund av Beskows centralt kristet-religiösa människosyn om människans väg till sin bestämelse. Härmed kan man enligt Larsson inte — som i gängse homiletisk handbokslitteratur — karaktärisera Beskows förkunnelse som t.ex. "övervägande etisk" e.dyl. I detta avseende ansluter sig Larsson till synpunkter som tidigare framförts av främst Ö. Sjöholm, K.-G. Hildebrand och G. Landberg. — Sjöholm behandlar i sin Beskow-avhandling Samvetets politik inte det predikomaterial som Larsson här gör. Förf. har därför på denna punkt givit ett självständigt bidrag till bilden av Beskow.

I kap. III behandlas fr.a. Olov Hartmans förkunnelse och uppvisas med rätta att denna har drag av såväl textdominans som åhörarorientering. Emellertid visas detta bara i fråga om led 1—2 i definitionerna, alltså de mer tekniska och i kap. I icke hållbara betydelseerna. I fråga om led 3, som är det mest intressanta och viktigaste i avhandlingens konstruktion, fullföljs inte undersökningen i Hartman-materialet. Man får därmed inte svar på vilken människosyn, som kan ge den påstådda syntesen och därigenom kommer kap. III liksom att hänga i luften, oavslutat. Misstanken att förf. inte alltid i kap. I och II varit medveten om i vilken betydelse termerna använts bekräftas, när det i kap. III talas om såväl textdominans som åhörarorientering utan hänsyn till led 3 i definitionen. — Undersökningen av Hartmans människosyn kvarstår.

Förkunnelsen är ett omfattande forskningsfält; här borde flera forskare med sinne för vad det rör sig om arbeta med olika metoder och infallsvinklar. I och med Bengt Larssons avhandling har en deluppgift i den stora uppgiften bearbetats med för förkunnelsen själv givande frågor och material. Redan att taga upp sådant material är berömvärd.

Göran Bexell

Gösta Arvastson: *Skånska prästgårdar. En etnologisk studie av byggnadsskicket förändring 1680—1824. Diss. Lund. Skrifter från Folklivsarkivet i Lund 19. 160 sid. Lund 1977.*

Om den skånska prästgården har det skrivits åtskilligt både i äldre och modern tid. Att idyllen i verkligheten inte alltid var så rosenröd, har vi av olika skäl haft anledning att förmoda. I sin doktorsavhandling *Skånska prästgårdar* har Gösta Arvastson trängt bakom förskönande schabloner för att nå fram till verklighetens fasta och ofta prosaiska mark.

Hur byggnadsskicket förändrades från 1680 fram till 1824 belyses i flera deskriptiva kapitel av stort etnologiskt intresse, vilka bygger på ett tidigare rätt utnyttjat och omfattande arkivaliskt material bestående främst av bouppteckningar, syneprotokoll, ritningar m.m. De avgränsande årtalen är naturliga i sammanhanget. Omkring 1680 är försvenskningen i full gång och äldre syneprotokoll är f.ö. fåtaliga. 1824 års husesynförordning fick så småningom till följd, att en ny byggnadssituation uppstod tack vare inrättandet av Skånska prästerskapets byggnadskassa 1839. Denna liksom dess arkiv har tidigare presenterats av Ingemar Brohed i Ale nr 2/1974, som också uppehåller sig vid det ganska komplicerade rättsläget vad gäller de skånska herdetjällen. Gösta Arvastson breddar sin framställning om den rättsliga ramen. För en läsare med kännedom om det annorlunda läget i nutiden är det en smula uppseendeväckande att få reda på, hur byggnadsskyldigheten i äldre tid åvilade prästerna själva med den s.k. överbyggnadssumman som den stora stötstenen.

Ur kyrkohistorisk synpunkt har Arvastsons utredning om rättsläget stor betydelse liksom hans analyser och slutsatser i det avslutande kapitlet, där den kulturella och sociala bakgrunden till bostädernas utformning behandlas. Visserligen är förf:s framställning inte alltid lättillgänglig men det framgår tydligt, att

han med ledning av sitt material kan konstatera från 1700-talets mitt en medveten strävan från prästernas sida bort från deras bonderoll mot mera borgerliga uttrycksmedel i byggnadsskick etc. Tack vare Gösta Arvastsons forskning kan vi mera nyanserat än tidigare s.a.s. interpretiera de gamla skånska prästgårdarna. Han har på ett fyndigt sätt visat, att Göran Lindahls teser om kyrkobyggnadernas ideologiska bakgrund äger relevans även vad gäller de äldre prästgårdarnas utformning och socialt betingade disposition. Ty sådana bevarade prästgårdar tillhör i hög grad "de jordfaste Minder" för att citera Kristian Erslev eller annorlunda uttryckt är sådana lämningar från gången tid, som har betydelse och intresse även för den kyrkohistoriska forskningen.

Benkt Olén

Barbro Hovstadius: *Brudkronor i Linköpings stift, Förfärd, form och tillverkning intill år 1800. Diss. Uppsala. Nordiska museets Handlingar 87. 300 sid. Lund 1976.*

Både konstverk och böcker har som bekant sina öden. Ragnar Josephsons bok om Konstverkets födelse (1940) öppnade nya perspektiv, vad gäller den konstnärliga skapelseprocessen. Varje doktorsavhandling har också sin historia från idéskiss till slutlig utformning. Det är långtifrån alltid, som läsaren får en inblick i vad man skulle kunna kalla tillblivelsens problematik. *Barbro Hovstadius* lyfter dock på förlåten härvidlag i förordet till sin intressanta och rikt illustrerade avhandling *Brudkronor i Linköpings stift*. Som så ofta är fallet i konstvetenskapliga sammanhang började det hela med en inventering. Materialet rörande brudkronor i nämnda stift blev efterhand så omfattande, att en avgränsning måste ske. Tiden omkring sekelskiftet 1800 visade sig ur flera synpunkter motivera en sådan.

Avhandlingens stora styrka och förtjänst ligger — förutom i uppsårandet, dokumentationen och katalogiseringen av ett ofta förbiset material — i de stilhistoriska analyserna avseende brudkronornas form och ornamentik liksom deras tillverkning och mästare i Linköpings stift. Dessutom ger materialet i fråga förf. anledning till tvärvetenskapliga utblickar. I det sammanhanget kommer naturligtvis även teologiska och kyrkliga aspekter in i bilden. Viktiga iakttagelser och sammanfattningar i kulturhistoriskt hänseende möter i första kapit-

let, där den väsentliga frågan om brudkronans ursprung och föregångare liksom dess symboliska genetik belyses.

Läsaren saknar dock hänvisningar till relevant skönlitteratur, som skulle styrka förf:s teser. Härvidlag tänker jag t.ex. på August Strindbergs drama *Kronbruden* eller på Sigrid Undsets episka storverk *Kristin Lavransdatter*, vars första del från 1920 har titeln *Kransen* (på svenska *Brudkronan*). Det är ju påfallande, att den etiska konflikt, som dessa verk aktualiserar, har sin grund i folkliga uppfattningar om brudkronan som jungfrusymbol, något som också kyrkan kunde utnyttja bl.a. i kyrkotuktssammanhang. Här verkar förf:s argumentation övertygande och befäster vad tidigare forskning inom kyrkorättens område hävdade i detta sammanhang.

En del frågetecken kvarstår dock. Varför är det långa bruket av brudkronor i stort sett så unikt för vårt land? Varför förändras situationen negativt vid 1700-talets slut och hur förklarar man den omfattande nytillverkning, som skett i vårt land under 1900-talet samtidigt som den traditionellt kyrkliga synen på äktenskapet och dess ingående luckrats upp? Här finns enligt min mening plats för kompletterande analyser. Vidare: Även om frågeställningarna ofta faller utanför ramen för förf:s undersökningar, inspirerar hennes iakttagelser till vidare forskning. Barbro Hovstadius bör få den reverens, som henne tillkommer, även ur teologisk synpunkt. Ty som så ofta annars visar det sig, att ett konstvetenskapligt ämne lockar till forskning och diskussion över fakultetsgränserna.

Benkt Olén

Jan T. Ergardt: *Faith and Knowledge in Early Buddhism. An Analysis of the Contextual Structures of an Arahant Formula in the Majjhima-Nikāya. Studies in the History of Religions. (Supplements to Numen) vol. XXXVII, Leiden (E. J. Brill) 1977. ix + 182 s.*

Problemet "tro vs. kunnskap" har til tider stått centralt i europeisk filosofisk og teologisk debatt. En utbredt oppfatning er at dette har sammenheng med kristendommens gudsbegrep.

I buddhismen forholder det seg annerledes. En konflikt mellom tro og kunnskap får ikke den samme grobunn i en religion der — i hvert fall i prinsippet — den egne erfaring er den høyeste autoritet.

Utgangspunktet for foreliggende bok er

tanken at målet for det religiøse liv, en religiøs tradisjons *summum bonum*, må gjenspeiles i den eller de skikkelser som har nådd dette mål og således tjener som religiøse forbilder. I den eldste buddhismen er det arhat- (pāli: arahant-) skikkelsen som representerer dette ideal. Befrikk fra enhver forestilling om et ego kan arhaten se tilværelsen slik den er; frigjort fra livets og dødens kretsløp kan han tre inn i nirvana.

De kanoniske tekstene som er skrevet på pāli utgjør den eldste fullstendig bevarte buddhistiske kanon. I disse tekstene blir en arhat beskrevet ved hjelp av bestemte faste formler som gjentas igjen og igjen. Det er én av disse formlene som er gjenstand for inngående kontekstuell analyse i *Faith and Knowledge in Early Buddhism*. Idet forfs. interesse samler seg om den eldste tradisjonen, er materialet begrenset til tekstene i Majjhima-nikāya, "Samlingen av middels lange sūtraer". Tolkningen av formelen i den skolasitiske litteraturen (Abhidhamma-piṭaka) og i den senere kommentarlitteraturen er ikke behandlet. Boken får derved en stringent og klar form, selv om et videre idéhistorisk perspektiv naturligvis ville ha vært av den største interesse.

Det er ikke nødvendig å gå inn på bokens innhold, idet forf. allerede i hovedtrekk har redegjort for dette i en artikkel i STK, "Tro og kunnskap i tidlig buddhism. En analys av kontekster kring en arahantformel i Majjhima Nikāya", 1976: 1, s. 18—28. Det må imidlertid fremheves at boken er et meget solid arbeid som bygger på egne studier av originaltekstene, preget av klarhet i argumenteringen og oversiktighet i behandlingen av et meget omfattende materiale. Det er all grunn til å tro at boken ikke bare vil interessere buddhismeforskere, men også dem som ønsker en utførlig og samtidig oversiktlig innføring i selve kjernepunktet i den tidlige buddhismens religiøse liv. På lengre sikt vil kanskje boken også kunne bli en byggesten i arbeidet på å få i stand en dialog mellom kristne og buddhister, en dialog som når det gjelder mahāyāna allerede er kommet godt i gang (sml. f.eks. Hans Waldenfels, *Absolutes Nichts. Zur Grundlegung des Dialogs zwischen Buddhismus und Christentum*, Freiburg 1976), men som for theravādas vedkommende knapt har begynt og som nødvendigvis, slik denne boken gjør, vil måtte skjære direkte inn til det religiøse livs innerste fundament.

Per Kværne

*Theologische Realenzyklopädie. Hg von Gerhard Krause und Gerhard Müller. Band I. 803 sid. Walter de Gruyter, Berlin 1977. Theologische Realenzyklopädie. Abkürzungsverzeichnis zusammengestellt von Siegfried Schwertner. 398 sid. Walter de Gruyter, Berlin 1976.*

Till de stora bokhändelserna under år 1977 hör utgivandet av första bandet av den nya teologiska realencyklopedin, TRE. I STK 1969 s. 67 f. gavs en förämälän av den då plane-rade nyutgivningen, författad av Carl Heinz Ratschow, professor i Marburg och verkets förste huvudredaktör. Ratschow, som också skrivit förordet till första bandet, kvarstår som fackredaktör för dogmatiken men har som huvudredaktör efterträts av professorn i praktisk teologi i Bonn, Gerhard Krause, samt professorn i kyrkohistoria i Erlangen, Gerhard Müller. De biträdes av en krets av fackredaktörer, bland vilka två svenskar finns med, professor Sven Hartman, Lund, för religionshistorien, samt professor Gustaf Wingren, Lund, för etiken.

Nära 70 år har förflutit sedan den tredje upplagan av den gamla välkända Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche avslutades (1908). Då ett arbete av detta slag ur en synpunkt framstår som en sammanfattning av sin tids teologiska forskning, kan de stora förändringar som inträtt under den mellanliggande tiden och de nya inriktningar som den teologiska forskningen fått motivera att arbetet nu upptages på nytt.

Den gamla realencyklopedin hade uttrycket Theologie und Kirche i sin titel. Det nya verket heter endast Theologische Realenzyklopädie. Någon principiell skillnad i grunden synen torde dock ej ligga bakom denna förändring. Visserligen, heter det i förordet, uppfattar vi numera inte teologin som en funktion av kyrkan, men den står likväl i sin grundinriktning i relation till kyrkan, i det att det skeende som är kyrkans grund också är centrum i teologin. Det "encyklopediska" vetandet betyder därför inte ett hopande av detaljinformationer utan bildar en enhet utifrån teologin som det för de skilda fackområdena gemensamma.

Det första bandet kan utgöra ett prov på hur verket är upplagt och vilka slag av artiklar det kommer att innehålla. Det nya verket beräknas bli av lika stort omfång som den gamla realencyklopedin, 25 band på vardera omkring 800 sidor. Det utkommer i häften på 160 sidor, och man beräknar att kunna ge ut 6 sådana häften



per år. Varje färdigt band innehåller 5 häften, vilket betyder att hela verket beräknas bli färdigt inom ungefär 20 år.

Antalet artiklar är avsevärt färre än i det tidigare verket, men i gengäld finns mellan artiklarna uppslagsord med hänvisningar till de artiklar där de förklaras. Verket kommer också att avslutas med ett Gesamtregister. De olika artiklarna har ett väl tilltaget sidantal med utrymme för grundliga och detaljerade förklaringar, där så erfordras. Huvudvikten ligger enligt utgivarnas intentioner vid "realia", dvs. vid fakta och dokumenterade satsmer än vid synpunkter och åsikter. Av flera artiklar i det första bandet att döma har man härvid väl följt traditionerna från det gamla verket, samtidigt som stilen givetvis är enklare och mera rakt på sak. Till det nya verkets stora förtjänster hör de mycket omfattande litteraturangivelserna, utförligare än i något annat samtida teologiskt lexikon.

Liksom i det äldre verket tycks man också här lägga stor vikt vid biografierna. Några utmärkta exempel finns i första bandet. R. Pepermüller skriver om Pierre Abaelard. Framställningen är koncis och komprimerad, men uppdelad på bestämda rubriker så att den också blir överskådlig. De olika avsnitten behandlar: Leben — Werk — Philosophie — Theologie — Nachwirkung. Detta mönster kommer igen i följande biografier, där dispositionen efter behov kan inskränkas t.ex. till: Leben — Werk — Nachwirkung. Förteckning över textutgåvor och sekundärlitteratur ingår givetvis i denna liksom i övriga biografier. En läsvärd sådan, skriven av H. Düfel, behandlar Johannes Aepinus, en av Hamburgs reformatorer.

En annan viktig genre är de dogmatiska huvudfrågorna, som i detta band väl kan illustreras med den utförliga artikeln Abendmahl. Den omfattar inte mindre än 186 sidor, vartill sedan kommer en utförlig artikel om Abendmahlsfeier på 100 sidor. I olika avsnitt med olika författare behandlas här de religionshistoriska aspekterna (med Åke V. Ström som textförfattare) de exegetiska och de teologihistoriska. Vidare behandlas de nutida ekumeniska frågorna kring nattvarden i en utförlig framställning av Ulrich Kühn, samt frågan om nattvarden som bordsgemenskap ur etiska synpunkter av Gustaf Wingren. I bidraget om de ekumeniska frågorna behandlas bl.a. de inomtyska diskussionerna, som ledde fram till de s.k. Arnoldshainteserna 1957. Dessa teser, som aldrig blev officiellt antagna, betecknas

av författaren som ett studiedokument. Tjugo år efteråt ter sig, om man får döma av denna framställning, kritiken mot teserna teologiskt intressantare än själva dokumentet. Leuenbergkonkordin och dess förhistoria, som också hör med till detta sammanhang behandlas dock icke i detta bidrag utan får en särskild artikel längre fram. Man kan konstatera, att den som skall skriva den artikeln, då också får ett tidsperspektiv på detta nutida skeende. Gustaf Wingren visar i sitt bidrag på tendenser i nutiden, som understryker betydelsen av nattvarden som gemenskapsmåltid. Han framhåller att frigörelsen från förbindelsen med kyrkotukten verkar i denna riktning, likaså utvecklingen i de unga kyrkorna, där bl.a. motståndet mot raskonflikterna ger ett exempel på den etiska betydelsen av kommunionen. Litteraturlistan kunde här kompletteras med den schweiziske teologen Gottfried Lochers arbete Streit unter Gästen, som bl.a. förordar att nattvarden göres till en öppen bordsgemenskap i evangeliserande syfte.

En annan genre som också är väl representerad i detta band är beskrivningen av länder. Egyptens religion och kyrkohistoria behandlas av flera författare, bl.a. Jan Bergman, Uppsala. Etiopien behandlas i en 25 sidor lång artikel av en specialist på detta område, Friedrich Heyer, Heidelberg. En stor artikel om Afrika behandlar först det kristna Nordafrika under andra till och med sjunde århundradet, därefter Afrikas missions- och kyrkohistoria och slutligen de afrikanska religionerna. Det förstnämnda bidraget är skrivet av Alfred Schindler, Heidelberg, och de båda sistnämnda av Ernst Dammann, Marburg.

Bandet är försett med register ej blott över artiklar och författare utan också utförliga sak- och namnregister. Samtidigt med de första häftena har också en separat volym med enbart förkortningsregister till TRE utkommit. Den har sammanställts av Siegfried Schwertner och utgöres till största delen av en synnerligen omfattande förteckning över tidsskrifter, serier, lexikon och källsamlingar. Detta är ett omtryck av samme författares Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete (IATG), som utkom 1974. I den nu inom TRE utgivna volymen har tillfogats ett omfattande komplement med verk som tillkommit senare och verk som inte kommit med i den tidigare förteckningen. Sammanlagt omfattar nu denna avdelning mer än 8 000 titlar, alla försedda med en förkortning. Man saknar bland serierna den östtyska Theologische Ver-

suche, trots att den ges ut i samma stad som TRE. I samma volym finns också ett allmänt förkortningsregister, som likt det tidigare motsvarande registret i RGG torde kunna bli normerande för vetenskapliga arbeten på tyska. Även i övrigt bör denna volym kunna finna en rik användning också i andra sammanhang än vid läsningen av artiklar i TRE.

Det är överraskande att idén om en ny teologisk realencyklopedi växte fram just under 60-talet, ett årtionde som präglades av starka tendenser att vända sig bort från historien. Kanske kan man i någon mån se verkets igångsättande som en reaktion mot sådana tendenser i samtiden och en strävan att till gagn för kommande forskning dokumentera den solida teologiska forskning som ändå finns kvar. Det är möjligt att TRE, när den nu börjar utkomma, också i takt med utgivningen av nya band kommer att mötas av ett nytt och stegrat intresse för historien och därmed för den realia-forskning som verket representerar. I varje fall kommer TRE för nuvarande och kommande generationer av teologer att bli en rik tillgång — kanske uppslagsverket framför andra, liksom på sin tid den gamla realencyklopedin, och säkerligen också med en större ekumenisk räckvidd än det gamla verket.

*Bengt Hägglund*

Johannes Brenz: *Frühschriften. Teil 2, hg von Martin Brecht, Gerhard Schäfer und Frieda Wolf. XVI+778 sid. J C B Mohr (Paul Siebeck) Tübingen 1974.*

Den andra volymen i den nya Brenz-utgåvan (jfr STK 1972, sid 46 f) omfattar liksom den första Brenz' tidiga skrifter, närmare bestämt en rad texter tillkomna under åren 1524—1530. De flesta av dem är tidigare utgivna, vilket i regel också betyder, att de varit okända för forskningen. Många av dem är ägnade att ge en ny belysning inte bara åt Johannes Brenz' teologi utan också åt reformationshistorien överhuvud under dessa viktiga år.

Det är en hel rad specialister som medverkat vid utgivningen, men huvuddelen av arbetet har utförts av de tre utgivarna, desamma som stod bakom första bandet. De historiska inledningarna till de olika skrifterna har författats av Martin Brecht, numera professor i Münster, medan huvuddelen av textredigeringen ombesörjts av Frieda Wolf och Gerhard Schäfer.

De till ett 40-tal uppgående skrifterna och skriftsamlingarna i denna volym spänner över ett stort område: predikningar och brev, yttranden i politiska och rättsliga frågor, utlåtanden om de samtida spiritualisterna, samt icke minst talrika bidrag till 1520-talets nattvardsstrider.

Det skulle föra för långt att här utförligt gå in på de olika skriftgrupperna, men i stället skall några få exempel anföras för att belysa det rika och mångskiftande innehållet i denna volym.

En hel rad predikningar och predikoserier inleder samlingen. Brenz utövade en särpräglad predikokonst. En predikan från 1527 har den egenartade rubriken: "Wie das holtz des creutzes behauwen und am weichsten angegriffen werden soll." Den är även ur formella synpunkter märklig, i det att en enda bild fasthålls hela predikan igenom. Tanken är att Kristi korslidande är betingelsen för att den enskilde kristne lättare skall kunna bära sitt kors. Det är "mjukast", där Kristi kropp är fästad vid korset. Predikan är en åskådlig utläggning av den "theologia crucis", som Brenz bl a lärt av Luther vid Heidelberg-disputationen 9 år tidigare.

Ett annat märkligt exempel på Brenz' predikokonst är den likpredikan han höll över en av de evangeliska furstarna, Dietrich av Gemingen (sid 110 ff). Han söker där efter reglerna för en kristen likpredikan och kommer till följande grundsatser: Vore den som talar en hedning skulle han berömma den döde för hans många företräden och höga ämbeten, men eftersom han yttrar sig som kristen bland kristna, måste han finna ett annat sätt att berömma, i enlighet med ordet "den som vill berömma sig, han berömma sig i Herren". Den som vill vara något i Guds ögon, måste först i sina egna ögon bli till intet, dvs ha en förkrossad ande, som med bävan och vördnad tar emot Guds ord. Slutsatsen är att "den som skall berömmas i Gud, först måste skändas i sig själv". Skriften talar inte om människan med fina titlar, som kanslispråket använder, utan på ett rakt motsatt sätt, som en lögnare, orättfärdig, lättsinnig, "nennet ihn fur den durchlauchtigsten durchlugenhafftigster, fur den hochgebornen ein son des Zorn Gottes". Vad han berömmar hos den döde fursten är sådant som kan betecknas som tecken på en sann kristen, att han burit korset på ett rätt sätt, inte brytt sig om ägodelar utan sett till folkets bästa och på skilda sätt värvat om Guds ord.

Många av texterna i denna volym har samband med nattvardsstriderna under 1520-talet. Framför allt kan här nämnas en brevväxling mellan Brenz och Martin Bucer från åren 1525—1526, som hittills varit förbisedd, i vilken Brenz med stor skärpa avvisar Bucers tolkning av instiftelseorden, men också framhåller att vänskapen inte på grund av denna meningsskiljaktighet behöver brytas. Vidare publiceras här, delvis för första gången, inte mindre än 4 olika berättelser av Brenz' egen hand om religionssamtalen i Marburg 1529. I en av dessa berättelser har han utförligt återgivit ett samtal mellan Luther och Zwingli om "locus corporis Christi". Ett av Zwinglis argument var, att om Kristi kropp inte är lokalt närvarande i brödet, är det inte en kropp i egentlig mening, ty om man tar bort den rumsliga bestämdheten, tar man bort något som hör till kroppens natur. Till detta svarar Luther, att Gud i sin allmakt kan bevara en kropp utan en bestämd ort (sine loco), vilket han i verkligheten också gör. Världen är den största av alla kroppar, och den är enligt fysikernas mening inte i något rum, ty utanför världen finns varken rum eller tid. Så hade också aristotelikerna hävdad att den yttersta himmelssfären inte fanns i något rum. Luther tillfogade emellertid, att denna diskussion om rummets natur hörde till matematiken och icke till teologin. Han ville privatim ingalunda dra sig undan denna diskussion men avstod från att i den offentliga debatten vidare yttra sig om de matematiska frågorna. Inte heller Benz' referat för frågan vidare.

En stor grupp av texter består av bidrag till äktenskapsrätten och andra juridiska frågor, som Brenz i egenskap av reformator och politisk rådgivare hade anledning att yttra sig över.

Slutligen har till en särskild avdelning sammanförts de texter, som avser ställningstagandet till spiritualisterna, både de teologiska och de juridiska eller politiska problem, som hörde samman därmed. Det fanns ett kejsarligt mandat att man skulle använda dödsstraff mot vederdöparna. Brenz vände sig mot detta och skilde strängt mellan de andliga frågorna, där överhuvud inget våld skulle användas och de rent världsliga förseelserna, vanligen misstanke om uppror eller uppvigling. Han menade att inte heller på det världsliga planet var det rimligt att använda dödsstraff mot den form av opposition som vederdöparna representerade. I ett märkligt aktstycke från samma tid diskuterar han frågan om överheten överhuvud har rätt att använda våld i trosfrågor. Såvitt det

gäller själva tron eller samvetet avvisar han varje våldsmedel, men samtidigt har överheten att sörja för ordning och frid i samhället och har också en uppgift att värna om den rätta tron, vilket sekundärt kan leda till relativt stränga åtgärder mot t ex vederdöpare. Skriften är ett viktigt dokument till frågan om religionsfriheten på lutherskt område, liksom även till frågan om toleranstankens utveckling.

Parallellt med föreliggande serie har också en nyutgåva av Brenz' bibelkommentarer börjat utges. Den första delen av Schriftauslegungen utkom 1972 och omfattar Brenz' homilier till profeten Daniel. En av de forskare som arbetar med den fortsatta utgivningen, Stefan Strohm, har under mellantiden upptäckt att Danielkommentaren försetts med talrika interpolationer och lyckats fastställa vilka delar som är autentiska. Hans undersökning publiceras nu i föreliggande band, efter Brenz-texterna, som en 173 sidor lång avhandling. Man frågar sig om inte denna avhandling bättre förtjänat sin plats i serien Schriftauslegungen eller som en fristående monografi.

Serien med Brenz' tidiga skrifter kommer enligt utgivarnas planer att omfatta ännu ett band, med bl a texter kring riksdagen i Augsburg 1530. Det finns väl få serier, i vilka varje nytt band emotses med så stort intresse inom reformationsforskningen som i denna föredömliga edition av Brenz' skrifter.

Bengt Hägglund

Helge Haystrup: *Middelalderkirken. Fra folkevandring til Højmiddelalder. 153 sid. Lohses Forlag, Fredericia 1976.*

Författaren till detta arbete hör till den grupp av danska landsbygdspredikare, som tillika ägnat sig åt lärda studier, helt utanför universitetens ram. Han har bakom sig ett omfattande teologiskt författarskap, som framför allt gällt fornkyrkans och Bysans' teologi och kyrkohistoria. Den föreliggande volymen bildar tillsammans med två tidigare arbeten, Oldkirken 1974 och Bysanz 1975, en sammanhängande översikt, som när den är färdig avser att omfatta 1000 års kyrkohistoria, dvs från omkring 400 till omkring 1400.

Boken är kyrkohistoriskt inriktad och behandlar ej minst relationerna mellan kyrkan och de allmänpolitiska förhållandena under den tidiga medeltiden. Men författaren låter också den bakomliggande teologin komma till

tals. Boken avslutas t ex med en utförlig redogörelse för och analys av Anselms skrift *Cur Deus homo?* under rubriken *Et højdepunkt i Middelalderens åndsliv*.

Framställningen är utan lärd apparat men röjer omfattande studier och en självständig bedömning både av de politiska och de ideologiska frågorna. Författaren stannar vid skolastikens och högmedeltidens början och lägger huvudvikten vid folkvandringstidens utveckling samt på frankerrikets kyrkohistoria.

Boken skulle ha vunnit i överskådlighet, om den varit uppdelad i mindre avsnitt än vad nu är fallet, helst försedda med rubriker och underrubriker. Men den är fängslande skriven och är ett välkommet bidrag till den orienteringslitteratur, som den teologiska fortbildningen får ett allt större behov av.

Haystrups arbete är tillägnat en svensk teolog, professor Ragnar Bring.

*Bengt Hägglund*

## Lutherforskarkongress i Lund

Den femte internationella Lutherforskarkongressen hölls i Lund den 14—20 augusti 1977. Det var första gången denna regelbundet återkommande kongress samlades i Sverige. Tidigare har den hållits i Aarhus 1956, Münster 1960, Järvenpää 1966 och S:t Louis 1971. Ursprungligen var det Lutherska världsförbundet som tog initiativet till Lutherforskarkongresserna, men de har efter hand snarast blivit en fristående institution, som dock understöds av Lutherska världsförbundet och av institutioner i respektive värdland. I Lund var det formellt den teologiska fakulteten som stod som inbjudare, och det största finansiella stödet gavs av Oskar och Signe Krooks stiftelse. Lokalkommitténs ordförande och kongressens president var professor Gustaf Wingren, Lund, och dess sekreterare, pastor Carl Axel Aurelius, Lund. Kongressen hade förberetts av en internationell kommitté med professor Leif Grane, Köpenhamn, som ordförande.

Något genomgående tema fanns inte denna gång, men huvudintentionen i de gemensamma föreläsningarna och åtminstone i några av seminarierna kan bäst uttryckas med titeln på den föreläsning, som hölls andra dagen av professor Eberhard Jüngel, Tübingen: Luthers betydelse för en nutida teologi. En variation på detta tema framställdes på ett skarpt profilerat sätt redan i Gustaf Wingrens inledningsföreläsning om Luther och det aktuella kyrkliga läget. Liksom den med Luther samtida kyrkan, som han riktade sin kritik emot, stod i vägen för evangeliets befrielse, innebär vår tids kyrkliga institutioner en fara för att evangeliets universalitet fördunklas. Wingren pekade också på den motsatta risken, när man identifierar evangeliets befrielse med en social eller politisk frigörelse.

Eberhard Jüngels föreläsning, vars titel redan har nämnts, hade sin udd riktad mot samma håll som den sistnämnda punkten i

Wingrens kritik: mot en ytlig transformering av evangeliets frihet till en frigörelse i det yttre. Jüngel koncentrerade sin uppmärksamhet på antropologin: Liksom Luther gentemot sin tids humanistiska människosyn i sin frihetstraktat tog upp den paulinska människotolkningen med dess fundamentala distinktion mellan inre och yttre människa har också vår tids teologi att göra rättvisa åt de fundamentala teologiska förutsättningar, som kommer till uttryck i denna distinktion. En stor del av Jüngels föreläsning blev en kommentar till boken om en kristen människas frihet med tillbakavisande av den kritik mot denna skrift som möter hos Max Scheler och i ny form hos Herbert Marcuse.

På frågan om Luthers betydelse för en nutida teologi svarar Jüngel bl.a., att denna betydelse framför allt visar sig genom de frågor med vilka han stör. Sådana "störande" frågor möter vi inte minst kring temat den kristna friheten, så som det framställs i nutida teologi.

Förberedda diskussionsinlägg till Jüngels föredrag hölls av professor James Gustafsson, Chicago, och docent Kjell-Ove Nilsson, Stockholm.

Alltsedan kongressen i Järvenpää 1966 brukar romersk-katolska teologer delta, och de har också gjort uppskattade aktiva insatser i diskussionerna. Denna gång hade man arrangerat en offentlig diskussion mellan en romersk-katolsk teolog, professor Albert Brandenburg, Paderborn, och en luthersk teolog, professor Eric W. Gritsch, Gettysburg. Temat var "Luthers framgång och misslyckande som kyrkans reformator". Varken de båda inledningsanförandena eller den följande diskussionen rörde några klara teologiska meningsmotsättningar, vilket kanske inte heller var att vänta, eftersom de konfessionella motsättningarna just inom lutherforskningen i stort sett torde ha upphört att vara ett problem. Brandenburg pläderade för en "ekumenisk her-

meneutik” när det gäller framställningen av Luthers teologi i nutiden.

En annan av kongressens huvudtalare var professorn, numera sogneprest Regin Prenter, Branderup, Jylland. Hans tema var Luther som teolog, ett ämne som blivit aktuellt genom ett par nyutkomna undersökningar, bl.a. Leif Granes arbete *Modus loquendi theologicus*. Prenter valde att belysa sitt ämne genom en ingående kommentar till några ställen i *De servo arbitrio*, närmare bestämt de texter, där Luther utvecklar tanken på den fördolde Guden (*Deus absconditus*). Prenter finner i dessa texter inte en lära om den fördolde Guden utan en hänvisning till det som är en förutsättning för en riktig tolkning av Skriften, ett teologiskt sätt att tala om Gud till skillnad från ett filosofiskt eller rationalistiskt. Också till Prenters föredrag förekom två förberedda diskussionsinledningar, av professor Wilhelm Dantine, Wien, och professor Samuel Preus, Bloomington.

Ett föredrag var delvis avsett som underhållning. Det handlade om Luther och Skandinavien och hölls av professor P. G. Lindhardt, Aarhus, som bl.a. gav en för den internationella publiken överraskande bild av tidig dansk reformationshistoria.

Huvuddelen av kongressens arbete var förlagd till de elva seminarier, som deltagarna i förväg anmält sig till. Varje deltagare tillhörde en och samma seminariegrupp under hela kongressen, och inte mindre än fem sessioner om två till tre timmar vardera var anslagna till detta arbete. Två av seminarierna sysslade med Luthers ”korsteologi”, ett med rubriken: *Theologia crucis — theologia resurrectionis*, ett annat med Heidelbergdisputationen som ämne. Tvårikesläran respektive läran om den kristna friheten var temat för två andra seminarier. Luthers skrift mot *Latomus* behandlades i ett av seminarierna, hans nattvardslära, hans uppfattning av dogmat och hans skriftanvändning togs upp i andra seminarier. Vidare förekom också seminarier kring frågorna om Luther och humanismen samt Luther och Stau-pitz. För att ge en inblick i seminariearbetet skall jag nämna några ord om det seminarium jag själv deltog i. Dess tema var Lag och evangelium i antinomerdebatten. Textmaterialet utgjordes av Luthers disputationer mot antinomerna (WA 39 I) och hans skrift *Wider die Antinomer* 1539). Deltagarna var omkring 20 och representerade 10 olika länder. De flesta var väl förtrogna med texterna i förväg. Diskussionen kom att röra sig både om tolkningen

av enskildheter i texten och om en rad övergripande frågor, som hela tiden finns med i bakgrunden, eftersom antinomerdebatten inte endast gäller en enskild, lätt definierbar kontroverspunkt, utan berör hela tolkningen av kristendomen. Brytningen mellan olika länders luthertolkning visade sig fruktbar för diskussionen. De skilda forskningstraditionerna i Tyskland, Skandinavien och USA visade sig väl komplettera varandra. Och en deltagare från Japan gav i ett inlägg ett för detta lands traditioner karaktäristiskt bidrag, vari framför allt humilitasteologin betonades som ett förblivande inslag i Luthers kristendomstolkning.

En överblick över den internationella lutherforskningen fick deltagarna framför allt vid en gemensam session med rapporter från arbetet med olika utgåvor av Luthers skrifter och andra aktuella projekt inom Lutherforskningen. Ett starkt bevis på lutherstudiets internationella räckvidd är de omfattande utgåvor av Luthers verk i översättning som håller på att ges ut i så avlägsna länder som Japan och Sydamerika.

En livlig diskussion utspann sig kring rapporten från det i Tübingen pågående arbetet med ett fullständigt register till hela Weimartgåvan. Arbetet har vuxit till sådana proportioner att många frågar sig om det överhuvud kommer ut något register av trycket. De nya rapporterna gav vid handen att man beräknar ha avslutat manuskriptet till det latinska registret 1980. Man kunde redan nu presentera en intressant förteckning över frekvensen av olika nyckelord. Arkivet i Tübingen omfattar numera ett kartotek på mer än tre millioner excerpter, varav omkring hälften avser den tyska ords-katten och hälften den latinska.

Av rapporterna från Tübingen, som genom sitt Institut für Spätmittelalter und Reformation är ett centrum för hela den tekniska sidan av Lutherforskningen, framgick också att Weimartgåvan nu närmar sig sin fullbordan. Skulle arbetet därmed fortgå till nästa Lutherforsarkongress 1983 har det pågått i jämt 100 år. Det påbörjades nämligen i samband med 400-årsjubileet av Luthers födelse 1893. Kommissionen för utgivande av Luthers verk har beslutat att för det fortsatta arbetet inrätta en kompletterande serie, *Archiv zur Weimarer Lutherausgabe (AWA)*, där man skall publicera nyupptäckta texter samt nyeditioner i de fall där WA:s utgåva av olika skäl visat sig otillfredsställande eller blivit föråldrad på grund av att nya textfynd kommit till. Vidare skall den nya serien också omfatta källeditio-

ner som är viktiga för förståelsen av Luthers verk, t.ex. av samtida författare, samt kommenterade utgåvor, där sådana befinnes önskvärda för lutherforskningen. Som första band i denna serie utkommer en nyutgåva av Luthers *Operationes in Psalms 1519—1521*, försedd med en omfattande traditionshistorisk apparat. Detta arbete är särskilt viktigt eftersom det tillkommit samtidigt med de reformatoriska huvudskrifterna och därför på många punkter är belysande för innehållet i dessa.

Till slut bör det också tillfogas att det stora värdet med en kongress av det slag, som de regelbundet återkommande lutherforskarkongresserna utgör, inte minst ligger i det personliga mötet med så många forskare från olika

länder inom samma gebit. Ett kort samtal kanske i förbigående vid en måltid eller i hotellfoajén kan ge värdefulla komplement till de litterära kontakterna och personliga intryck som enbart böckerna inte kan förmedla.

Nästa lutherforskarkongress är planerad att äga rum 1893 — jubileumsåret — i DDR, kanske i Erfurt eller i Luthers egen stad, Wittenberg. Den gemensamma östtyska kyrkostyrelsen, Bund evangelischer Kirchen in der DDR, står i detta fall som inbjudare. För förberedelsearbetet svarar bl.a. en internationell fortsättningskommitté med Leif Grane som ordförande.

*Bengt Hägglund*