

Kyrkorna i bilaterala dialoger – konvergenslinjer och problem

AV NILS EHRENSTRÖM

I. Den bilaterala ekumenikens frammarsch

Bilaterala dialoger är ingenting nytt; de utgör en återkommande företeelse alltsedan urkristendomens dagar. Men sedan mitten av 60-talet har de genomgått en explosionsartad utveckling, nått global spridning och blivit ett oundgängligt bindemedel i de mellankyrkliga relationerna.

Enligt vedertaget språkbruk användes termen för att beteckna i huvudsak teologiska överläggningar mellan officiella talesmän för två konfessionsfamiljer eller kyrkosamfund med syften varierande från ömsesidig förståelse till full kyrkogemenskap. Till skillnad från allmänekumeniska multilaterala överläggningar kännetecknas bilaterala av två särdrag. De riktar strålkastarljus på de specifika skiljefrågor som hindrar gemenskap mellan två samfund och vidare arbetar de på officiellt uppdrag, vilket i detta fall är en fördel. Redan tillsättningen av en dylik kommission utgör en betydelsefull symbolgest som manifesterar uppdragsgivarnas önskan att uppta närmare förbindelser, och den medför en viss moralisk förpliktelse att informera berörda kretsar om överläggningarnas fortgång och i sinom tid ta ställning till resultatet.

De bilaterala dialogernas uppsving vore otänkbart utan den allmänna ekumeniska klimatförbättring som ägt rum under det senaste halvsekle. En atmosfär av ömsesidig tillit och solidaritet håller på att genomsyra den ingrodde misstänksamhe-

ten och självtillräckligheten. Den brobyggande pionjärtjänst som utföres av den teologiska forskningen, särskilt inom de exegetiska och historiska disciplinerna, kan knappast överskattas. De multilaterala meningsutbyten och studier, som bedrivs främst inom Kyrkornas världsråd, har lämnat och lämnar ovärderliga bidrag till belysningen av allmänskristna och allmänmänniska livsfrågor. Det kan emellertid inte förnekas att en multilateral, global problembehandling i allmänhet rör sig på en generaliserande abstraktionsnivå, som erbjuder ringa direkta möjligheter för enskilda samfund att reda ut sina speciella mellanhavanden. Att sammanknyta det världsekumeniska och det särkyrkliga är notoriskt svårt. Kyrkorna har inte ännu lärt sig att tänka och agera bifokalt. Man kan därför med rätta säga att den multilaterala ekumeniken har berett marken för den bilaterala både positivt och negativt.

Den bilaterala expansionen måste dock framför allt tillskrivas två andra konkreta faktorer: Andra Vatikankonciliet och de konfessionella världsförbunden. Meningsutbyten mellan representanter för tvenne konfessionsfamiljer var visserligen ingen okänd företeelse. För Sveriges vidkommande ligger det nära till hands att tänka på förhandlingarna mellan Svenska kyrkan och Church of England och senare med den presbyterianska Church of Scotland samt de anglo-skandinaviska teologmötena. Men officiella samtal på världsnivå var ännu sällsynta. Vatikankonciliet *aggiornamento*

betydde även härvidlag ett genombrott. I sin nyvagnade iver att skapa kontakter med andra kyrkor slog Rom av olika skäl in på den bilaterala linjen och de naturliga partnererna blev här de konfessionella världsförbunden. De till en början trevande närmandena ledde till en ekumenisk aktivering av förbunden, vilka nu påbörjade kontaktsamtal även sinsemellan och allt detta stimulerade i sin tur en rik mångfald liknande initiativ i enskilda länder, främst i USA.

Några siffror kan belysa bilateralernas spridning. På världs nivå pågår f.n. femton dialoger, vilka i olika kombinationer involverar de anglikanska, baptistiska, Disciples, gammalkatolska, lutherska, metodistiska, ortodoxa, orientaliska (icke-chalcedonensiska) ortodoxa, pentekostala, reformerta och romersk-katolska kyrkofamiljerna. Lutherska världsförbundet exempelvis är engagerat i samtal med anglikanska konsultativa rådet, reformerta världssalliansen och den romersk-katolska kyrkan; ytterligare dialoger planeras med de ortodoxa, baptistiska och metodistiska familjerna. Inalles torde antalet officiella bilateraler — nationala, globala — numera överskrida hundratalet.

Den romersk-katolska kyrkans speciella intresse för denna form av ekumenik framgår av det vältaliga faktum att den är partner i nio av de femton världsdialogerna. Den är f.n. hittills den enda som inlett samtal dels med den internationella pingströrelsen, dels med sydbaptisterna i USA. Om den stundande dialogen mellan de ortodoxa och den romersk-katolska kyrkan leder till ett ömsesidigt erkännande såsom "systerkyrkor i full kommunion" (med ortodox reservation beträffande påvens universella jurisdiktionsprimat och ofelbarhet), skulle detta tvevelsutan bli en av de märkligaste kyrkohistoriska tilldragelserna i detta århundrande med konsekvenser för hela kristenheten.¹

II. Några dialogexempel

I det följande skall jag skissera fyra ledande dialoger, som var på sitt sätt illustrerar bi-

lateralernas gränsöverskridande nyansatser,² och därefter göra några centrala tvärsnitt genom deras metodiska och innehållsliga problematik.

1. Anglikaner och romerska katoliker

När Paulus VI och ärkebiskopen av Canterbury 1966 offentliggjorde planerna på en dialog, angav de som dess syfte att "återställa full gemenskap i tro och sakramentalt liv". Som de närmaste stegen på denna långa väg betecknade man en gemensam trosförklaring, partiell nattvardsgemenskap och intim samverkan på olika områden. Den tillsatta kommissionen har i dagarna framlagt sin rapport om den sista av de tre avgörande skiljefrågorna: nattvarden, ämbetet och påvens auktoritet.³ De uppnådda teologiska överenskommelserna har av kyrkoledare på ömse sidor hälsats som det betydelsefullaste framsteget i de två samfundens relationer sedan skilsmässan 1533.

Genom en fördjupad tolkning av eukaristin som *anamnesis* och *epiklesis* undanröjes en rad gängse missförstånd. Den är varken en upprepning av den fullkomliga offergåringen på Golgata, ej heller blotta åminnelsen av en förfluten tilldragelse. "Gemenskap med Kristus i nattvarden förutsätter hans sanna närvaro under de verksamma tecknen av brödet och vinet, vilka i detta mysterium blir hans lekamen och blod."⁴ Det är karakteristiskt att transsubstantiationsläran omnämnes endast i en fotnot, som påpekar att denna term i nutida ro-

¹ En allmän översikt och analys av de bilaterala dialogerna sedan början av 60-talet lämnas i *Confessions in Dialogue* av N. Ehrenström och G. Gassmann; tredje omarbetade och utvidgade upplagan av N. Ehrenström, Genève 1975.

² Leuenberg-konkordin hör naturligtvis med i denna paradigmgrupp, men då STK:s läsarkrets kan anses vara förtrogen med dess innehåll, må den här förbigås. De hithörande dokumenten återfinns i svensk översättning med kommentar i skriften *Kyrkogemenskap* av L. Thunberg och H. Fagerberg, Stockholm 1974.

³ *Agreed Statement on Eucharistic Doctrine*, 1971; *Ministry and Ordination*, 1973; *Authority in the Church*, 1977. Dokumenten är utgivna av SPCK, London.

⁴ *Eucharistic Doctrine*, 6.

mersk-katolsk teologi inte vill förklara *hur* förvandlingen av "elementens inre verklighet" sker, utan endast betona detta faktum.

En överenskommelse om prästämbetet var betydligt svårare. Bullan *Apostolicae Curae* (1896) hade kategoriskt förklarat att det anglikanska ämbetet och dess påstådda apostoliska succession var "av noll och intet värde", och alla förhandlingar har sedan dess varit fruktlösa. Inte dess mindre lyckades kommissionen även här uppnå en väsentlig konsensus genom att förbigå de traditionella frågeställningarna och i stället ta fasta på den sakliga grundfrågan om vad prästämbetet egentligen innebär. "En överenskommelse om prästämbetets natur är förutsättningen för överläggningar om ett ömsesidigt erkännande av de förefintliga ämbetena."⁶ Den romerska förkastelsesdomen över den anglikanska successionen kringgås genom en nytolkning eller snarare en återgång till en fornkyrklig tolkning av den biskopliga successionen: den är inte oundgängligen förknippad med en oavbruten personkedja utan innebär främst en kontinuitet av apostoliska lärare och läror i de stora biskopssätena.⁶

Anglikanska kyrkoledare, däribland de senaste ärkebiskoparna av Canterbury, har sedan länge förklarat sig beredda att för enhetens skull under vissa betingelser acceptera ett påvligt primat. Den nu framlagda rapporten följer samma linje, men dess värde ligger främst i försöket att skapa en diskussionsgrundval genom att utförligt genomgå de påfallande likheterna i båda samfundens auktoritetsstrukturer. Tyngdpunkten lägges härvid på en historisk framställning av hur de olika auktoriteterna providentiellt framvuxit och med sina skilda former av *episkope* tjänat kyrkans uppbyggande och människovård. Tidstypiskt nog nedtonas de traditionella romersk-katolska utläggningarna av de petriska bevisställena i Nya testamentet. Argumentationen är snarare pastoral och funktionell, vilket framgår av slutklämmen som förtjänar att citeras:

Om Guds vilja för hela den kristna gemenskapens enhet i kärlek och sanning skall bli upp-

fyllt, är det erforderligt att detta allmänna mönster av komplementära primatåla och konciliära aspekter av *episkope*, vilka tjänar kyrkornas *koinonia*, förverkligas också på det universella planet. Det enda kyrkosäte som framställer anspråk på ett universellt primat och som har utövat och alltjämt utövar en sådan *episkope* är sätet i Rom, staden där Peter och Paulus dog. Det synes lämpligt att i en eventuell framtida union ett universalprimat sådant som det ovan beskrivna skulle innehållas av detta kyrkosäte.⁷

Man döljer inte de anglikanska betänkligheterna inför sådana allvarliga kontroversfrågor som påvens infallibilitet, gränserna för Roms interventionsrätt i en unierad kyrkas inre angelägenheter och likaså de mariologiska dogmerna. Men kommissionen anser att dess rapporter erbjuder en tillräckligt solid konsensusbasis för att kyrkorna nu skulle kunna börja överväga nästa steg på vägen till det mål som proklamerades för tio år sedan.

2. Lutheraner och romerska katoliker

Splittringen mellan Rom och Wittenberg ägde ett religiöst djup och en historisk präglingskraft, som syntes utesluta varje möjlighet till en försoning. Så mycket märkligare framstår därför de preliminära resultat som uppnåtts vid det sista decenniets förhandlingar.⁸

⁶ Ministry and Ordination, 17.

⁶ Se definitionen av den episkopala successionens innebörd, *ibid.* 16.

⁷ Authority in the Church, 23.

⁸ Den tyska originaltexten av den internationella kommissionens s.k. Malta-rapport är publicerad och kommenterad i H. Meyer, *Luthertum und Katholizismus im Gespräch. Ergebnisse und Stand der katholisch-lutherischen Dialoge in den USA und auf Weltebene*, Frankfurt am Main 1973. Malta-rapporten och valda avsnitt av de amerikanska uttalandena återges i svensk översättning med kommentar i *Evangelium och kyrka* av L. Thunberg och P. E. Persson, Stockholm 1974. De amerikanska förhandlingarna utges i en fortlöpare serie betitlad *Lutherans and Catholics in Dialogue*. De hittills framlagda rapporterna är *The Status of the Nicene Creed as Dogma of the Church*, 1965; *One Baptism for the Remission of Sins*, 1966; *The Eucharist as Sacrifice*, 1967; *Eucharist and Ministry*, 1970; *Papal Primacy and the Universal Church*, 1974.

Den internationella kommissionen som 1967—1971 bearbetade temat "Evangeliet och kyrkan" konstaterade en sådan samstämmighet i de avgörande tvistefrågorna om frälsningens innebörd och skriftauktoriteten, att den ansåg sig föranlåten att fråga om de kvarvarande skiljaktigheterna måste betraktas som hinder för en kyrkogemenskap. För båda parterna är evangeliet budskapet om Guds fria, oförtjänta frälsningsgärning i Kristus, som befriar och omskapar den syndiga människan och hennes livssituation.⁹ I samklang härmed betonar man Kristusordets suveränitet över och i dess mångfaldiga "kommunikationsmedel": Skriften, traditionen och kyrkans alla livsyttringar. Den gamla polemiken kring Skrift och tradition är avfärdad; den är överflyglad av en samsyn, där Skriften å ena sidan själv är tradition men samtidigt "som vittnesbörd om grundtraditionen (har) en normativ funktion för hela den senare traditionen i kyrkan".¹⁰

Det är när dylika principuttalanden om evangeliets supremati skall omsättas i reformer av kyrkolivets struktur och praxis, som svårigheterna tornar upp sig. Rapportens formuleringar vittnar om detta. Men även i det kontroversiella spørsmålet om ämbetet konstaterar kommissionen viktiga närmanden och ställer t.o.m. frågan om ett ömsesidigt erkännande av de kyrkliga ämbetena.¹¹ De fortsatta samtalen behandlar f.n. nattvardsläran och biskopsämbetet.

Den amerikanska kommissionen, oavbrutet verksam sedan 1965, har avancerat längre i överläggningarna om nattvarden och ämbetet liksom den överhuvud ligger framom andra dialoger i fråga om grundlig problembehandling. Nattvardens offermotiv liksom realpresensen tolkas i evangelisk riktning. Korsoffrets engångskaraktär understrykes starkt och i samklang därmed avvisar man uppfattningen att kyrkans "frambärande av Kristus" vid altaret skulle innebära en mänsklig prestation. Det är fastmer genom delaktigheten i Kristi kropp och i hans självuppgivelse och offer som den gudstjänstfirande församlingen frambär Kristus "i det den i den Helige Andes kraft ger sitt bifall till att av honom frambäras

inför Fadern".¹² Även i sin tolkning av Kristi eukaristiska närvaro, kommunionen under båda gestalterna och andra spørsmål undanröjer kommissionen allehanda historiskt betingade skiljaktigheter. Den tvekar inte att till sist hävda att "trots alla bestående skillnader i fråga om vårt sätt att tala och tänka om nattvarden som offer och vår Herres närvaro i nattvarden, kan vi inte längre betrakta oss som splittrade i den ena, heliga, katolska och apostoliska tron på dessa två punkter".¹³

Studiet av mångfalden församlingstjänster i Nya testamentet banade vägen för en ännu längre gående konklusion: en rekommendation till de berörda lutherska och romersk-katolska myndigheterna att erkänna giltigheten av varandras prästämbete och nattvardsfirning.¹⁴ Under senare år har gruppen brottats med frågan om påvens primat, men från ett nytt perspektiv av allmänskristet intresse: vilken form av universellt ministerium kan bäst tjäna kristenheten i dess globala uppgifter i världen av idag? Och vilken roll skulle härvid tillkomma ett reformerat papat? Med sina provocativa frågor har boken "Papal Primacy and the Universal Church" utlöst en intensiv debatt, och denna kommer tvivelsutan att få ny näring när kommissionen om något år framlägger sin kritiska omprövning av påvestolens ofelbarhet, bedömd i ljuset av Andens ledning av hela Guds folk.

3. *Anglikaner och lutheraner*

De anglikansk-lutherska samtalen försiggår mellan två besläktade traditioner, som

⁹ Malta-rapporten, 24, 26 ff. — Det är värt att erinra om det likartade, enhälligt antagna uttalandet om "Guds nåd" från Faith and Orderkonferensen i Edinburgh 1937, vid vars tillkomst Anders Nygren och andra nordiska kyrkomän spelade en avgörande roll. Tyvärr har det fallit offer för nya generationers ekumeniska amnesi.

¹⁰ Ibid. 17.

¹¹ Ibid. 63 ff.

¹² The Eucharist as Sacrifice, s. 189; Evangelium och kyrka, s. 39.

¹³ The Eucharist as Sacrifice, s. 198; Evangelium och kyrka s. 44.

¹⁴ Eucharist and Ministry, s. 22, 32 ff; Evangelium och kyrka, s. 60, 68 f.

aldrig varit motståndare eller konkurrenter men levat som främlingar.¹⁵ Det är därför inte underligt att de framlagda rapporterna i sin genomgång av grundläggande lärofrågor tacksamt noterar en väsentlig konsensus.¹⁶ De förefintliga skiljaktigheterna mellan de två samfundstyperna betingas av olikartade ursprungsmiljöer och historiska skickelser och kan inte anses vara kyrkoskiljande.

Motsättningen i ämbetsfrågan, med dess konsekvenser för kyrkosyn och nattvardsgemenskap, förblir emellertid en allvarlig stötesten. Det sätt på vilket man kommer till rätta med frågan illustrerar ett gängse tillvägagångssätt i sådana samtal. För att uppluckra den fastlåsta debatten kring "the historic episcopate" går man tillbaka till den bakomliggande kärnfrågan: Vad betyder apostolicitet och därmed ett ämbete i apostolisk succession? Svaret tillämpar principen om enhet i komplementär mångfald. "Apostolicitet tillkommer i första hand evangeliet och därefter ordets och sakramentens tjänst . . . Apostolicitetens succession genom tiderna bevaras och aktualiseras i och genom en mångfald av medel, aktiviteter och institutioner."¹⁷ Den amerikanska rapporten drar ut konsekvenserna: "Inom den ena kyrkan har både den anglikanska kontinuiteten i biskoplig ämbetsordning och den lutherska koncentrationen på läran varit medel att bevara den ena kyrkans apostolicitet."¹⁸ Den viktiga ämbetsfunktionen *episkope* utövas sålunda i båda samfunden, ehuru i olika former.

Visserligen kvarstår den anglikanska reservationen att en fullständig gemenskap i framtiden vore otänkbar utan en apostolisk kontinuitet även i form av det historiska episkopatet. Men detta utesluter ingalunda ett ömsesidigt erkännande som "sanna apostoliska kyrkor" och ett förordande av växande nattvardsgemenskap redan nu, på grund av den vunna övertygelsen att båda samfunden motsvarar det avgörande kriteriet om sann förkunnelse av evangeliet och rätt förvaltning av sakramenten.¹⁹ De lutherska ledamöterna tillfogar att eftersom den konkreta formen av *episkope* inte är en bekännelsefråga för de lutherska kyrkorna,

föreligger intet teologiskt hinder för dem att återinföra det historiska episkopatet, förutsatt att det inte framställs som "en nödvändig betingelse för mellankyrkliga relationer eller kyrkounion".

Reaktionerna från medlemskyrkornas sida har framför allt påyrkat en djupare behandling av dels sambandet mellan ämbete och apostolicitet, dels nattvardsläran. Samtalen skall nu närmast föras vidare på regional basis, förslagsvis i Europa, USA och Tanzania. Den amerikanska dialogen har f.ö. inlett en andra samtalsomgång som siktar direkt på centrum: "Vad är evangeliet?"

4. *Ortodoxer och lutheraner/reformerta*

Det är en historiskt begriplig men sakligt sett ödesdiger utveckling att den interkonfessionella debatten under de senaste 450 åren polariserats kring den protestantiska — romersk-katolska antitesen. Andra frågeställningar och synsätt låg utanför horisonten och gör så till stor del alltjämt inom skolteologin.

Det är egentligen först under det senaste halvsekle som de ortodoxa kyrkorna börjat bryta sig ut ur sin isolering och försiktigt engagera sig i den världskristna gemenskapen. Svårigheterna är stora. De två grundmönstren, Ordet-tron och Anden-theosis, medför olikartade meningsstrukturer, där det kan vara vanskligt att fastställa ekvivalenta intentioner även när termerna är desamma. Därtill kommer den ekklesiologiska och psykologiska barriären att ortodoxin, i motsats till den nutida katolicismen, fasthåller vid det dogmatiska anspråket att vara den enda sanna kyrkan. Livet i den Heliga Traditionen gör en reformation

¹⁵ Förhållandet utgör ett praktexempel på hur s.k. "icke-teologiska" faktorer — i detta fall Nordsjön och Kanalen — kan förhindra en levande kyrkogemenskap.

¹⁶ Anglican-Lutheran International Conversations ("Pullach-rapporten"), London 1973; Lutheran-Episcopal Dialogue: A Progress Report. Cincinnati, Ohio, 1972.

¹⁷ Pullach-rapporten, 73 f.

¹⁸ op. cit., 21.

¹⁹ Pullach-rapporten, 85 ff; även Lutheran-Episcopal Dialogue, s. 20 ff.

obehövlig, ja otänkbar. Uppgiften i ekumeniska samtal blir därför att framställa den ortodoxa tron i dess apostoliska renhet och granska i vad mån motparten också företer ortodoxa drag.

Vid sidan härav framväxer emellertid nu en öppnare uppfattning som avvisar detta exklusiva anspråk. Den framföres utan omsvep i följande yttrande från en ortodox teologkonferens häromåret:

Den ortodoxa kyrkan förväntar inte att andra kristna omvänder sig till ortodoxin i dess historiska och kulturella verklighet i det förflutna och i nuet och blir medlemmar av den ortodoxa kyrkan. Dess önskan är fastmer att alla må sträva i sina egna kyrkor och traditioner att fördjupa den apostoliska trons fullhet, förkroppsligad i ett fullt kyrkligt liv. Ingen kyrka är därför nödgad ... att förlora sin säregna karaktär.²⁰

Mycket hänger nu på utgången av det länge planerade och åter uppskjutna Åttonde konciliet, det första sedan 787, och dess riktlinjer för bl.a. relationerna till andra samfund.

Allt detta gör det inte mindre angeläget att målmedvetet främja förbindelserna med ortodoxin. Dess skatter av fromhet, liturgi, livssyn är rika och till dels unika. I sina samtal måste protestanter och katoliker hädanefter alltid komma ihåg maningen: *Audiatur et tertia pars!*

Det torde dröja åtskilliga år innan slutrapporterna från de internationella överläggningarna med gammalkatoliker och anglikaner föreligger, och de officiella samtalen med Rom och de lutherska, reformerta och metodistiska världsförbunden befinner sig ännu på planeringsstadiet. Det kan därför vara skäl att nämna ett par av de regionala dialogerna, eftersom de exemplifierar det aktuella diskussionsläget.²¹

De s.k. Arnoldshain-konferenserna mellan den tyska evangeliska och den ryska ortodoxa kyrkan pågår sedan 1959.²² Till det intressantaste i dessa samtal hör lutheranernas bemödanden att uppta ortodoxa kategorier och perspektiv för att på så sätt slå nya förståelsebryggor. Man började med att undanröja ömsesidiga missförstånd rö-

rande de gamla kontroversfrågorna om Skrift och tradition och rättfärdiggörelseläran men övergick snart till den helige Andes verkande i kyrkan och världen, de sju konciliernas traditionsfixerande betydelse och gudstjänstlivets centrala roll. Påfallande är det gemensamma betonet av eukaristins ekklesiologiska och socialetiska såväl som kosmisk-eskatologiska dimensioner. Eftersom Kristusförsoningen innesluter ett folkförsonande ämbete, är också fredsfrågan en stående programpunkt. Trots alla hjärtliga betyganden av den upplevda enheten i Kristus förblir dock dessa samtal en dialog mellan asymmetriska partner: medan de evangeliska kyrkorna betraktar den ortodoxa kyrkan som en systerkyrka, finns (ännu) ingen reciprocitet.

Den ortodox-reformerta kommissionen i Nordamerika har följt liknande tankelinjer, men genom sin blickriktning på "den nya människan"²³ har den kunnat bekräfta en väsentlig konsensuspunkt, redan tidigare observerad av fackmän. För anhängare av en augustinsk antropologi är det ju obegripligt hur ortodoxin obesvärat kan i samma andedrag prisa Guds nådefulla allmakt i frälsningen och lika emfatiskt hävda människans fria vilja, och man har här miss-tänkt en pelagiansk tendens. Man har då förbisett att talet om den fria viljan här intet har att skaffa med det västkristna meritumtänkandet och dess förutsättning i en supponerad motsatsställning mellan Gud och människa. Om det ortodoxa "synergi"-begreppet lösgörs från idéassociationen med kontroverserna kring pelagianismen och

²⁰ Orthodox Contributions to Nairobi, s. 32, Genève 1975.

²¹ En allmän översikt lämnas i *The Orthodox Church and the Churches of the Reformation: A Survey of Orthodox-Protestant Dialogues*, Genève 1975. Kyrkornas världsråd förbereder utgivandet av en viktig samling officiella dokument, betitlad *Tomos koinonias*, vilken belyser relationerna mellan de ortodoxa kyrkorna och den ekumeniska rörelsen sedan seklets början.

²² Förhandlingarna utges i en serie sammlband hos Luther Verlag, Bielefeld.

²³ *The New Man: An Orthodox and Reformed Dialogue*. New Brunswick, NJ 1973.

predestinationen, blir det uppenbart att det återger ett helt legitimt motiv.²⁴

III. Problemsnitt

Det är allmänna teologiska och tvärdisciplinära problem som återkommer i de bilaterala dialogerna, men nu tillspetsade på spörsmålet om målen och medlen för närmare kyrkogemenskap. De anförda dialogexemplen antyder många av dessa: kriterier och villkor för kyrkogemenskap, den apostoliska kontinuiteten i tidens och rummets växlingar, kontexternas inverkan på trons formgivning, de konfessionella identiteternas omvandlingar, enhet i mångfald och söndring, och sådana tvärdisciplinära frågor som meningsekvivalenser mellan olika kristna dialektspråk, gruppsykologi och argumentationslogik. Jag måste begränsa diskussionen till ett par av de angivna teman, men skall tillfoga ett som blivit alltmer akut, nämligen det försummade receptionsproblemet.

1. Ansatspunkter och metodgrepp

Det första — och i somliga fall sista — steget i bilaterala dialoger är ibland en ömsesidig positionsbestämning, en precisering av parternas "egenart". Men i de flesta fall åsyftar dialogerna en ekumenisk förnyelse och därmed en positionsförändring som tar sig uttryck i växlande former av kyrkogemenskap.

Vilken målsättningen än må vara, röjer samtalen en (ofta omedveten) oscillering mellan två betraktelsesätt som man med en klassisk antites kunde kalla det egocentriska (termen är här använd i värdeneutral betydelse) och det kristocentriska. Det förra får en pregnant formulering i Paulus VI:s encyklika *Ecclesiam Suam*, där han beskriver de ekumeniska dialogerna som en serie koncentriskt cirklar med Rom i mittpunkten. Samma schema föreligger när ortodoxerna opererar med ledfrågan "Är detta förenligt med ortodox tradition?" eller när lutherska "incurvati in se" använder Confessio Augustana, stundom t.o.m. dess ipsissima ver-

ba, som alltings mått. De europeiska diskussionerna kring Leuenbergkonkordin erbjuder drastiska exempel.

För ett kristocentriskt betraktelsesätt räcker det emellertid inte att utgå från den egna positionen som en självklar premis. Ordet, Kristusgärningen, är den allt annat övergripande normen, och detta leder till ett mycket mera självkritiskt och nyskapande förfaringsätt. Parterna ställer sig tillsammans under Ordets majestät, i självprövning och broderlig kritik. Detta innebär en riskfylld beredskap att tänka det hittills otänkbara, att spåra konvergenslinjer inte bara i, utan långt bortom och kanske även i konflikt med det hävdvunna och säregna, att acceptera ingripande kyrkoreformer och offer — allt för den påbudna enhetens skull.

Denna spänning mellan trohet mot undfådd sanning och öppenhet för ny och omstörtande sanning hör till dialogernas väsen; dessförutan vore de en teologisk harmlöshet.

Den medvetna strävan att få grepp om en konsensusgrund, som gör det möjligt att relativera och omtolka motsättningarna, genomföres på skilda sätt. Det finns väl intet som verkat så befriande i dessa dialoger som det gemensamma studiet av bibelns budskap och urkyrkans framväxt. Just den historisk-kritiska bibelforskningen har på ett fruktbarande sätt öppnat blicken för ekumeniska väsentligheter och variationer, som en dogmatiserande exeges bortskymt.²⁵ En systematisk variant av denna metod att återgå till fundamenten påträffas i den anglikansk-romersk-katolska diskussionen om ämbetet, där man uppnådde en oväntad enighet genom att först ställa grundfrågan

²⁴ A.a. s. 164. — Jag frågade en gång en ortodox doktorand, som höll på med en seminarieuppsats jämförande rättfärdiggörelselärorna i de lutherska bekännelseskriterierna och Tridentinum, vad han fått för intryck av materialet. Svaret var typiskt ortodox och amerikanskt frispråkigt: "But they were crazy those people, on both sides! They were obsessed with the idea of merit!"

²⁵ I Evangelium och kyrka, s. 20 ff., anför Per Erik Persson en rad instruktiva exempel på detta i fråga om den paulinska rättfärdiggörelseläran, ämbetsuppfattningen, kyrkoordningen etc.

om vad det kyrkliga ämbetet egentligen innebär; tillämpningen på den hittills olösbara tvistefrågan om det anglikanska ämbetets giltighet blir nästa steg. På ett liknande sätt förfares i deras senaste rapport om kyrkans *episkope* som förutsättningsramen för en diskussion av påvens primat; i Leuenberg-konkordins tes att de lutherska och reformerta traditionerna bottnar i samma evangelietolkning trots den divergerande utvecklingen; eller i de ortodox-orientala överläggningarna som påvisat att dessa kyrkor trots de sistnämndas förkastelse av Chalcedonbekännelsen i grunden äger samma Kristus-tro. Det är den gamla idén om "sanningarnas rangordning" som åter kommit till heders i olika versioner.²⁶

Många nya förståelsebryggor har slagits helt enkelt genom en reinterpreteration av begreppssymboler som under tidernas lopp förändrats eller polemiskt försnävat. Den anglikansk-lutherska diskussionen om den apostoliska successionen är ett gott exempel. Genom att återgå till en tidigare, innehållsrikare tolkning av apostolicitetens innebörd blev det möjligt för parterna att erkänna den apostoliska kontinuiteten i varandras kyrkor.

2. Apostolicitet och historicitet

De nya perspektiven och de reviderade problemställningarna har onekligen lett till oanade upptäckter, men även de nya lösningsförsöken måste givetvis betraktas som tentativa och i sin tur kontroversiella. Detta gäller ej minst ett så grundläggande spörsmål som frågan om evangelietraditionens kontinuitet mitt i historiens växlingar. Här rör det sig ju om sambandet mellan den apostoliska Traditionen och traditionerna och kriterierna för den äktkristna halten av skiftande kyrkoformer.

Bilateralernas landvinningar vore otänkbara utan den historiska inkarnationsrealism som vunnit burskap inom den bibliska och kyrkohistoriska forskningen, på sistone också på katolskt håll. Man gör allvar av insikten att världen som mänsklighetshistoria inte bara erbjuder "förmedlingsmöjligheter för evangeliet utan den har också en

hermeneutisk funktion".²⁷ De strukturer och formuleringar i vilka evangeliet tar gestalt är underkastade föränderlighetens villkor, just för att verksamt kunna tjäna evangeliets mission till nya tider. Det följande citatet från Leuenberg-konkordin är belysande:

Under en fyrahundraårig historia har reformationens kyrkor förts till nya sinsemellan besläktade uttrycksformer för både teologiskt tänkande och praktiskt kyrkoliv. Det har skett genom teologins brottnings med nutidens frågor, genom utvecklingen på bibelforskningens område, genom de kyrkliga förnyelserörelserna samt det återupptäckta ekumeniska perspektivet . . . Allt detta föranledde kyrkorna att, särskilt efter 1800-talets väckelserörelser, på ett nytt sätt för sin samtid aktualisera såväl det bibliska vittnesbördet som de reformatoriska bekännelserna. På detta sätt lärde de sig att skilja mellan det grundläggande vittnesbördet i de reformatoriska bekännelserna och deras historiskt betingade uttrycksformer.²⁸

Med denna betoning av den historiska föränderligheten framträder emellertid samtidigt kärnproblemet i skarpare relief. Var i mångfalden traditioner är evangeliets Tradition trognast bevarad och vidareförd? Vilka element måste en traditionsfåra under alla omständigheter innesluta för att stå i apostolisk kontinuitet? Vilka element är gagneliga eller i varje fall tolerabla? Hur skiljer man mellan legitim och illegitim diskontinuitet? Ordets förkunnelse, sakramentens utdelande, en livsgemenskap i tillbedjan, tjänande och vittnesbörd utgör de oavytterliga konstanterna i kyrkans vandring genom tiderna. I denna allmänna formulering kan satsen sägas ange en konsensus. Men därtill fogar ju varje kyrkofamilj sina säregna traditionsdrag och säkringar: en hierarkisk ämbetssuccession, en normativ lärobildning, en bestämd församlingsstruktur eller fromhetsstil. Och dessa tillägg in-

²⁶ Se t.ex. Andra Vatikankonciliet Dekret om ekumeniken, 11.

²⁷ Den luthersk — romersk-katolska Maltarapporten, 42 ff., Evangelium och Kyrka s. 85 f.

²⁸ Leuenberg-konkordin, 5; Kyrkogemenskap, s. 88.

går som ingredienser i olikartade helhetssyner med stark självbevaringsdrift och permanens.

Hur känsliga dessa spörsmål är ställes i blyxtbelysning när en kontroversfråga dyker upp som hotar att spränga ens vedertagna traditionsuppfattning. Ordinationen av kvinnliga präster i flera anglikanska kyrkosamfund har plötsligt blivit ett explosionsstoff i relationerna med ortodoxer och romerska katoliker: detta är ju ett avfall från den heliga Traditionen. Anglikanerna har fått allvarliga varningar angående konsekvenserna. De bilaterala förhandlingarna har emellertid inte avbrutits; de har fastmer visat en väg att broderligt behandla sådana tvistefrågor inom den bindande ramen av tidigare vunna samstämmigheter. Ett utlåtande av den anglikansk-romersk-katolska kommissionen i USA är anmärkningsvärt också från den synpunkten att det belyser frågan genom en utredning av evangelietraditionens historiska utveckling och möjligheten av nya traditionsräckor. "Även de ting vi inte kan acceptera i varandras traditioner kan ha något att lära oss om Guds vilja för sitt folk."²⁰

Förhållandet mellan "ecclesia semper eadem" och "ecclesia semper reformanda" förblir ett ouppklarat problem inom bilateralerna. Men en konvergensrörelse är påtaglig. Reformationens ättlingar är på väg att återupptäcka att traditionsströmmens kontinuitet är ett religiöst grunddatum, och de katolska å sin sida börjar brottas med det reformatoriska problemet om möjligheten av konflikter mellan evangeliet och kyrkans traditioner och därmed nödvändigheten av genomgripande nydaningar. För alla parter har hela komplexet f.ö. vunnit en ny dynamik genom insikten att kyrkans apostolicitet inte bara innebär ett livssammanhang med ursprunget utan tillika ett apostolat till mänskligheten av idag och i morgon.

3. Enhet i mångfald

Den ekumeniska strukturprincipen "enhet i mångfald" är en bärande idé i bilateralerna. Idén är mångbottnad och högst varia-

tionsrik. Visserligen är utgångspunkten som alltid de i varje enskilt fall förutsatta enhetskriterierna, men dessa synes nu medge ett allt bredare spektrum av alternativa tros- och livsformer. Denna utveckling har kraftigt pådrivits av nya globala syner, som relativiserar våra euro-centriska och konfessionsideologiska provinsialismer, och av mötet med nya teologiska strömningar, förankrade i den tredje världens religions- och kulturmiljöer.

Det anglikanska kodordet "comprehensiveness" är välkänt. Ortodoxin är ännu mycket återhållsam, och först det kommande konciliet torde fixera riktlinjer för en med traditionen förenlig variabilitet. Katolikerna däremot tävlar nu med protestanterna i att genomtänka och dra ut konsekvenserna av den pluralism som möter oss inte bara i kyrkohistorien utan även i den bibliska uppenbarelsehistorien själv. Johannes XXIII och Andra Vatikanconciliet gav sin approbation i tongivande yttranden.²⁰ Ledaren för enhetssekretariatet, kardinal Willebrands, har sedermera utvecklat tanken på en "mångfald av *typoi* (dvs. särpräglade samfundstraditioner) inom gemenskapen av Kristi ena och enda kyrka",²¹ varmed han närmast tycks avse den romerska katolicismen, ortodoxin och anglikanismen; tanken har emellertid därefter tillämpats på andra samfund. Det är mot denna bakgrund man får se de vittgående uttalandena om en berikande, av Gud given mångfald, som möter i samtalen med katolska partner.²²

Diskussionerna kring enhet och mångfald, kontinuitet och växling sammanstrålar ofta i talet om identiteten. Inom kyrkofamiljerna möter man en påtaglig strävan att bättre samordna de egna bilateralerna just

²⁰ "Christian Unity and Women's Ordination", i den romersk-katolska dokumenttjänsten Origins, Washington, DC, 20.11.1975.

²¹ Se t.ex. Dekretet om ekumeniken, 4.

²² Se enhetssekretariatets informationstjänst, juli 1970.

²³ I framskjutna kretsar diskuteras f.n. om den romersk-katolska kyrkan i samband med 450-årsjubileet 1980 borde erkänna Confessio Augustana som en legitim katolsk bekännelseskraft.

med tanke på att värna om konsekvensen och konstansen i den egna positionen. Samtidigt kan det inte förbises att identitetsbegreppet är högst mångtydigt. Man har exempelvis påtalat anglikanernas motsägelsefulla hållning i samtalen om ämbetet och nattvarden med romersk-katolska, resp. lutherska partner. Men från anglikanskt håll replikeras att de skiljaktiga formuleringarna endast innebär accentförskjutningar, beroende på de olikartade frontställningarna i de två fallen; dessutom kommer en kyrkas identitet inte till uttryck i identiska läroformuleringar, den ligger på ett djupare plan. Som detta exempel antyder, trevar man efter en differentiering i identitetsbegreppet, som skiljer den ena kyrkans centrala identitet från den mångfald av sekundära och kontingenta identitetselement, vilka särpräglar enskilda konfessioner och samfund.

Detta innebär tillika en viss relativisering av de proklamerade konfessionella enhetsbegreppen. Relationerna mellan mångfald och enhet utgör nämligen en dubbelriktad trafik. I och med det att två traditioner utifrån sina vedertagna enhetskriterier prövar möjligheten av någon form av gemenskap, önskar de i görligaste mån innesluta sina säregna, kärvordna tros- och livserfarenheter i den nya vidgade gemenskapen — och därmed blir deras enhetssyn öppnare. Enhetsbegreppen är sålunda inte enbart olikartade; också de är variabla element i den transformationsprocess som den ekumeniska samlingsrörelsen in mot centrum och ut mot världen oundvikligen innebär.

Detta utesluter inte att bilateralerna som sagt äger en gemensam förutsättning i den allmänkristna övertygelsen att den fullbordade och fortgående Gudsgärningen i Jesus Kristus är enhetens centrum. Men detta mysterium är ju inte ett objektivt fixerbart datum tillgängligt bortom utan endast "i, med och under" mänskliga tolkningar, vilka dock i skiftande grad har del i enhetsgrundens integritet. En av de känsligaste problemknutarna i detta sammanhang är de skiljaktiga bedömningarna av dogmutvecklingen. Vad innesluter t.ex. den romersk-katolska läran om ett oavytterligt *depositum*

fidei? Kan man överhuvud tänka sig legitimiteten av ett flertal divergerande dogmlinjer, framsprungna ur samma enhetscentrum? Den principiella gränsdragning, som nu allmänt göres mellan en dogms intention och innehåll och å andra sidan dess växlande uttrycksformer, underlättar givetvis ett närmande mellan positionerna. Men reglerna för sådana bestämningar är ännu högst oklara och till dels oförenliga. Här behövs mer differentierade frågeställningar.

Problemet och riktpunkten har klart angivits i det redan citerade anglikansk — romersk-katolska dokumentet om "Christian Unity and Women's Ordination":

Den ekumeniska uppgiften är att undersöka huruvida en kyrka kan fullt erkänna en annan trots motsättningar; huruvida båda kan urskilja en väsentlig enhet i trohet mot evangeliet mitt ibland skiftande uttryck och tolkningar av det enda Mysteriet, den enda Tron, den ende Kristus.

4. En ekumenisk kriteriologi

Det sagda har redan berört ett ämne som är så avgörande för hela den ekumeniska tematiken att det förtjänar en särskild rubrik. När bilaterala samtal prövar villkoren för mellankyrkliga närmanden, söker man inte en acceptabel kompromiss mellan två givna positioner utan en konvergerande transformation, eftersom "kyrkornas enhet endast kan vara en enhet i evangeliets sanning".³³ Sanningens, kyrkans, enhetens kriterier är sålunda identiska. Samtidigt råder en vittgående samstämmighet däri att man inte längre utan vidare kan förlita sig till de gamla vägvisarna. Sannings- och enhetsbegreppen av idag är annorlunda än de som var axiomatiska i fornkyrkans eller 1500-talets kyrkostrider. Nytt ljus har fallit över de interkonfessionella olikheterna, ja själva konfessionsbegreppet befinner sig i omstöpning. För otaliga kristna är den trosgemenskap de nu upplever i Andens delaktighet tvärs över gränserna väsentligare och mera förpliktande än lojaliteten mot läromässiga och kyrkorättsliga föreskrifter, som

³³ Se t.ex. Maltaraporten, 14.

institutionaliserar gångna tiders erfarenheter av samma Andens gemenskap i *separata*, stridande samfund. Ej heller kan man direkt applicera den nytestamentliga kyrkans situationer på vår tid. För att sådana analogier inte skall vilseledas av tillfälligheter utan nå en viss beviskraft, måste jämförelsen tränga ner till de bakomliggande kriteriemönstren.

I denna turbulenta övergångstid kan man därför i samtalen spåra en osäker oscillering mellan de hemvanda, separata kriterieramarna och trevande försök att finna nya, sammanbindande sådana. Denna omorientering sker på olika sätt.

Den kommer till synes i förändringar i de enskilda kyrkornas interna kriteriereflexion, vilka breddar konvergensen med andra samfund. Det påtagligaste exemplet är väl den romerska katolicismen; den befinner sig ju i en reformationsprocess, mera genomgripande än något annat samfunds i detta århundrade. Dess strävan att återgå till Skriftrationen och fornkyrkan bortom den tridentinska mentaliteten och även thomismen — återspeglad i Andra Vatikankonciliet — innebär ofrånkomligen en kraftig kriterierevision.

Ett annat hithörande exempel är den omvärdering av förhållandet mellan lärokonensus och koinonia, som försiggår inom luthersk ekumenisk teologi. Enligt en traditionell syn innesluter mellankyrklig gemenskap en trestegssekvens: konsensus i väsentliga (eller t.o.m. alla) trosartiklar, predikstols- och nattvardsgemenskap, ett sammanväxande i vittnesbörd och tjänst. Gentemot denna prioritering av en intellektualistiskt missförstådd renlärighet gör man gällande att Kristussanningen primärt lyser fram i församlingens gudstjänst- och böneliv och dess bekännande, missionerande och tjänande gärning. En formell överenskommelse om enhet i läran är därför ingalunda ett oeftergivligt villkor för kyrkogemenskap, inkluderande nattvardsgemenskap; förhållandet är ofta nog det omvända.³⁴

Denna kriteriologiska omprövning innefattar vidare försök att gemensamt fixera en sammanbindande normram. Till studiegrupper som upptagit detta spörsmål till

direkt behandling hör de luthersk — romersk-katolska.³⁵ Utgående från frågan om legitim och illegitim traditionsutveckling, avvisar Maltarapporten tanken att *sola scriptura*-principen eller hänvisningen till läroämbetets förpliktande karaktär skulle vara tillräckliga, och inför i stället den kända distinktionen mellan primära och sekundära kriterier. Det primära kriteriet är den helige Andes överbevisning om att Kristus-händelsen är ett frälsnings skeende. Sekundära kriterier är emellertid erforderliga som konkreta uttryck för Andens ledning. Det är i detta perspektiv som rapporten talar om Ordets förkunnelse, kyrkans bekännelser i kampsituationer, samspelet mellan ämbetet och andra karismer, och de kristnas levande troserfarenhet. En närmare analys lämnas inte, men om man betänker den kontroversteologiska bakgrunden så är redan hopkopplingen av dessa kriterier en signal om en begynnande samsyn.

Ett anglikansk — romersk-katolskt dokument, "Doctrinal Agreement and Christian Unity", illustrerar ett annat förfarings-sätt.³⁶ Det har vunnit beaktande i ekumeniska samtalsgrupper i Amerika som en progressiv "dialogkatekes", avsedd att vägleda bedömningen huruvida bestämda läro-skiljaktigheter bör anses utgöra "ett väsentligt hinder för full kyrkogemenskap".

När det gäller att utveckla en ekumenisk kriteriologi får man inte glömma den rikedom av normativa synpunkter som styr argumenteringen i uttalandena från representativa världskonferenser — mestadels implicit, stundom artikulerade i pregnanta

³⁴ För sådana tankegångar se bl.a. de lutherska samtalen i USA, t.ex. Lutheran-Episcopal Dialogue, s. 33 ff. Samma synsätt präglar en LVF-studie angående ekumenisk metodologi, vars resultat snart kommer att föreligga i bokform.

³⁵ Se Maltarapporten, 18 ff., och vidare den amerikanska skriften The Status of the Nicene Creed as Dogma of the Church.

³⁶ Se Documents on Anglican-Roman Catholic Relations II, Washington, DC 1973. Underrubrikerna må ge en antydning om innehållet: Paradoxical tension; contextual transfer; relative emphasis; doctrinal pluralism; empathetic evaluation; responsive listening.

riktord. Det följande citatet är tänkvärt; genom att erinra om all ekumeniks förankring i Kristi försoningsverk talar det direkt till ett av bilateralernas huvudproblem, den svåra gränsdragningen mellan berikande och splittrande mångfald:

There is diversity which is not sinful but good because it reflects both the diversities of gifts of the Spirit in the one body and diversities of creation by the one Creator. But when diversity disrupts the manifest unity of the body, then it changes its quality and becomes sinful division. It is sinful because it obscures from men the sufficiency of Christ's atonement, inasmuch as the gospel of reconciliation is denied in the very lives of those who proclaim it.³⁷

5. *Receptionsproblemet*

Till sist ett ord om receptionsproblemet. De rapporter och rekommendationer som hittills framlagts har rönt mycket skiftande öden. I somliga fall har de utlöst en intensiv och extensiv debatt och burit frukt i livliga

förbindelser på alla nivåer inom de berörda samfundet eller t.o.m. i officiella beslut om kyrkogemenskap. Leuenberg-konkordins antagande i Europa eller den anglikansk — romersk-katolska gemenskapen på församlingsplanet i USA är framstående exempel. I andra fall har dokumenten lagts på hyllan. Detta understryker på nytt en av de avgörande bristerna i det nuvarande övergångsläget. Praktiskt taget alla kyrkosamfund medverkar nu i den ekumeniska rörelsen. Men de saknar ännu de dialog- och beslutsstrukturer som erfordras för en effektiv kommunikation med hela kristenheten. Och detta bottnar i sin tur i en vida allvarligare, andlig bristsjukdom. De Nicenska bekännelseorden om den ena, heliga, katolska och apostoliska kyrkan upplevs inte samfällt som en överväldigande gåva och en sporrande förpliktelse.

³⁷ Kyrkornas världsråds generalförsamling i Evanston 1954, sektionsrapporten om "Vår enhet i Kristus och vår oenighet som kyrkor", 15.

Den sökande nutidsmänniskan

Ett tema i svensk psalmdiktning sedan 1819

AV ALLAN ARVASTSON

Vid kyrkomötet 1958 framhölls i en motion och i ett utskottsbetänkande att man behövde psalmer som svarade mot vår tids situation. En icke ringa del av innehållet i den svenska psalmboken av 1937 hade visat sig svårtillgänglig för nutidsmänniskan. Det var viktigt att se till att frågor som bränner vår tids människor beaktas i psalmerna.

Detta sista har i princip varit självklart för all psalmdiktning. Den har i alla tider haft att komma med sådant som är av centralt intresse i kristet sammanhang samtidigt som det också för att citera uttalandet "bränner" människor. Det är vidare ett tänkvärt faktum att psalmdiktningen i den form vi äger den, den lutherska kyrkovisan, inleddes med ett *nu*: Luthers psalm från 1523 "Nun freut euch, lieben Christen gmein" och dess svenska motsvarighet som alltifrån dess första bekanta form av 1536 börjar: "Var man må nu väl glädja sig." I en annan svensk reformationspsalm lyder en rad så: "Så må nu var man vara glad." Denna nukaraktär har ofta och med all rätt understrukits. Även om innebörden i detta "nu" kan ses ur olika synpunkter så återger det utan tvivel som något avgörande ett personligt sökande och upplevande i nuet.

Beteckningen "nutidsmänniskan" eller besläktade uttryck är av gammalt datum och användes här i betydelsen en människa som är typisk för ett nu levande släkte, för samtiden, och representerar en ny tids föreställningar och forskande, tro och tvivel. Det skrevs sålunda redan 1842 om "den jäktade nutidsmänniskan" och om "nutids-

människans skepsis". Verner von Heidenstam skrev 1888 om "den freds- och frihetsälskande nutidsmänniskan" och en teolog, dåvarande lektorn, sedermera domprosten och biskopen i Linköping John Personne förklarade i en recension 1889 att nutidsmänniskan föga frågade efter metafysiska spekulationer utan ville ha verkliga fakta. En samling apologetiska uppsatser av år 1916 bar titeln "Nutidsmänniskan och kristendomen". (Sv. akademiens ordboksredaktions excerptsamling).

När det gäller poesi överhuvudtaget är ämnet "Den sökande nutidsmänniskan" oändligt och oöverskådligt. Det som det här är fråga om är sådant som på ett eller annat sätt har kommit i samband med och föreslagits som kyrkans psalm för att möta människors olika och tidsbestämda inställning till de andliga frågorna. Psalmdiktningen skulle återspegla tidens egna problem, gamla eller nya. I varje generations psalmdiktning har ämnet haft sin aktualitet. Såväl de gamla psaltarparafaserna, omskrivningar av psalmer ur Psaltaren, som kasualpsalmerna för olika situationer och uppgifter utgjorde försök att tolka den egna tiden och de personliga problemen. Pietismens sång kom med en ton av personligt sökande och upplevande. På ett särskilt och nytt sätt återspeglades denna hänsyn till tidens sökande människor i all deras inbördes olikhet först i den psalmdiktning som här har daterats med året 1819, året för Wallins nya psalmbok.

Wallins "för alla allt"

Frågan om ny psalmbok togs upp i prästeståndet vid riksdagen 1809. Det var ett märkligt faktum att man överhuvud befattade sig därmed och mitt i en av de mest djupgående kriser som vårt land någonsin har varit med om offrade så mycken tid på att i all hast denna sommar 1809 utarbeta ett nytt låt vara betydelselöst förslag. Något av en sådan förvåning skymtade också fram i en insändare i en nystartad stockholmstidning, *Journal för litteraturen och teatern*, samma sommar. Den anonyme författaren var en ung präst som redan var en berömd skald, Johan Olof Wallin. Han var emellertid liksom många andra övertygad om att det här gällde en betydelsefull nationell angelägenhet. Det var en högst viktig sak för folket att man fick en ny psalm för denna nya tid som stod för dörren. Det gällde att ta vara på tidens och den näst föregående tidens speciella möjlighet, tillgången till stora, namnkunniga poeter. Den nya psalmen borde tillmötesgå människors olika meningar, "varje åsikt av livet, av döden och av evigheten". I litterärt avseende skulle den stå på toppen av vad tiden kunde uppvisa. Sju år senare upprepade Wallin detsamma: en psalmbok skulle ha något att ge åt alla, både åt den enkelt och oreserverat troende, på tidens språk "den enfaldige", och åt tänkaren, den intellektuellt sökande människan. Han tillkännagav nu också en romantiskt färgad förståelse för vad han kallade "våra gamla goda kyrkosånger", de gamla psalmerna med deras ålderdomliga språk. De var, ansåg han, "heliga återljud från tider av en frisk religiositet". En sådan distinktion mellan människor med olika åsikter i dessa frågor, mellan de enkelt troende och de mera reflekterande, motsvarade dock inte nödvändigt, framhöll han, olika samhällsgrupper. Man har emellertid anledning att här tänka på Gudmund Jöran Adlerbeths dikt "Gravskrift över en bonde" och dess efterföljare, exempelvis Geijers "Odalbonden". Filosofen och bonden är trots allt, det är Adlerbeths förkunsel, varandra olika. Det väsentliga är deras olika sätt att reagera inför

tillvarons mysterier. Psalm och psalmbok skulle nu enligt Wallins djärva tanke spänna över alla åsikter, vara för alla allt som han uttryckte det.

Wallin och hans medarbetare försökte realisera detta program genom att ta upp för denna tid aktuella frågeställningar, i filosofiskt grundade psalmer om Guds existens eller genom kasualpsalmer där människor i olika åldrar och samhällsställning skulle känna igen sig själv. Även tidens storpolitiska avgöranden genom händelserna strax efter napoleonkrigen tolkades någon gång i Wallins psalmdiktning. I psalmer bl.a. av Wallins medarbetare Johan Åström behandlas frågan om Guds existens i termer som erinrar om det gamla ontologiska gudsbeviset. I en psalm av Wallin (1937 års psalmbok nr 322) tolkas sökandet efter Gud bl.a. i dessa rader:

Till dig o Gud jag skådar opp
till dig på tankens vingar
jag mig uppsvingar
och full av saligt hopp
dig känslans offer bringar.

Två av Wallins sånger kan i all synnerhet utgöra exempel på reflekterande och i någon mån även filosofiskt grundad psalmpoesi. Dessa båda är "Huru länge skall mitt hjärta" och "Var är den Vän, som över allt jag söker" (nr 45 och 564 i nuvarande psalmboken). Båda ville ge något även åt tidens litterärt och intellektuellt bestämda religiösa sökande. Det finns dessutom många andra drag som förenar dem. Båda börjar med en fråga och i båda fallen ingår ordet "söka" i ingressen. Båda har karakteriserats som platoniska eller i varje fall som influerade av platonism eller nyplatonism. Båda placerades i Henric Schartaus psalmklassifikationer i den enligt hans system dubiösa grupp som han kallade "felfria". Det må dock få framföras som en möjlighet att denna beteckning i hans inte längre tillgängliga manuskript inte avsåg den sista strofen i den ena av dem, "Salig, salig den som kände". Den strofen skulle han troligen ha velat placera högre upp på skalan.

En av Wallins levnadstecknare, J. E. Rydqvist, författare till den i särklass värdefullaste av alla de biografier som publicerades i samband med Wallins död 1839, framhöll att Wallin i psalmen där han var höjd på poesiens vingar var strängare ortodox än i flertalet av sina tal från predikstolen. Han citerade ur Wallins bibeltal 1816 att förnuftet var den själsförmåga som leder oss in i andens värld för att till sist böja sig för gudaktighetens stora hemlighet. Om man med detta sista uttryck tänker på dess bibliska sammanhang i 1 Tim. 3:16 med Paulus' utläggning av inkarnationen så kan denna tolkning av förnuftets roll också sägas beskriva hur psalmen "Huru länge skall mitt hjärta" är uppbyggd. Stroferna 3 och 4, de som börjar respektive "Svåra fallen, skild från Herran" och "Stilla, heligt dunkla minne" är de som i all synnerhet har föranlett beteckningen "platonska": anden som är bunden vid stoftet och återer-inringen av ett svunnet lyckotillstånd, ett "Eden". Sådana tankar var något av litterärt allmängods. "Livet fångslar själen uti stoftets bojar" hette det, för att ta ett enda exempel, i den engelske skalden Edward Youngs i det följande nämnda svenska översättning (s. 77 i denna prosaversion). Stagnelius' diktning är i detta fall speciellt bekant. Tänkandet, minnet och aningen leder i Wallins psalm fram till det gammaltestamentliga löftet och detta åter följes av det nytestamentliga svaret: inkarnationen och försoningen. Innehållet i slutstrofen utgör en negation av alla andra frälsningsvägar. Strax efter det att psalmen hade publicerats framhöll Wallin i sitt nyssnämnda tal vid Svenska bibelsällskapets årshögtid i april 1816 att man upplevde en ny tid, "en morgonrodnad till sällare tider". Han talade om ett allmänt återvändande till kristen tro med Kristus och försoningen som centrum.

På liknande sätt har Wallin också i andra psalmer tecknat den sökande människans väg. Ett exempel är den bekanta psalm som börjar "Dig, Ijusens Fader, vare pris". Även den är liksom de båda förut nämnda hållen i jagform. Människans situation utan den kristna uppenbarelsen tecknas med orden:

Dock låg för mig din mening skymd,
ditt hjärta jag ej fann,
och i en mörk, oändlig rymd
jag som ett stoft försvann.

Den nyssnämnde engelske poeten, förromantikern Edward Young, vars "Night — Thoughts" som utkom i svensk prosaöversättning i två delar 1787 och 1790 Wallin torde ha känt till, upprepar många gånger sådana kosmologiska synpunkter som i sista hand kunde ha att göra med platonsk naturfilosofi (S. Lindroth, Svensk lärdomshistoria, 2, s. 165). Hela jorden blev ett stoftkorn i universum. Utan uppenbarelsen försvann också människan "som ett stoft". På samma sätt hade också Wallins tyske läromästare i psalmdiktningen F. G. Klopstock berört den då moderna astronomins världsbild i sin religiösa poesi. Intresset för dessa frågor var levande i Wallins samtid (L. Lander, Gudmund Jöran Adlerbeth s. 164).

Den andra psalmen av Wallin som ofta har fått stå som exempel på kristnad platonism är "Var är den Vän, som över allt jag söker". Peter Wieselgren som var en av psalmens tidigare litterära bedömare ansåg (i Svenska kyrkans sköna litteratur 1833) att den hörde hemma i kristendomens förgårdar. Detta hindrade dock inte att han regelbundet inledde och avslutade sina föreläsningar i litteraturvetenskap i Lund hösten 1828 med att varje gång läsa respektive psalmens fjärde och femte strof. Den publicerades i samband med det tal som Wallin höll den 4 juli 1818 vid invigningen av ny begravningsplats i Västerås. Detta var ett sätt att få den publicerad och bedömd. Det fanns väl också en och annan tanke i invigningstalet som stod i samklang med psalmens innehåll och särskilt med dess slutformel i strofen 6, "den stilla döden". Framför allt är emellertid psalmen ett uttryck för natursymbolik. Sommarnaturen med blomman, axet som böjer sig, vinden, lunden och floden skildras upplevd med olika sinnen, syn, lukt och hörsel. Allt detta blir nu en spegelbild av den eviga fullkomningen, den eviga skönhetens källa. Liknande tankar berörde Wallin också i ett

minnestal 1826 över musikdirektören Jakob Bernhard Struwe. Emil Liedgren har kallat psalmen "skönhetslängtans psalm" (i *Vox angelica* 1917) och har framhållit att det är Platons skildring i *Faidon* och *Symposion* som går igen, om den skönhetsens urbild varav allt som här kallats skönt är en för- aning och avbild. De fem första stroforna handlar om detta. Olika meningar har framförts om på vilka vägar dessa platon- ska tankar hade förmedlats till Wallin.

Wallin använder här den gamla kristna mystikens mest kända bildspråk: blomman, vinden, floden samt källan. Nyckelordet är emellertid "vännen" i den första och den näst sista strofen. Det var för övrigt för honom personligen även i andra fall ett innehållsmättat ord. Här ansluter det sig till en av böckerna i Gamla Testamentet, Höga Visan, som ofta använder och därför också i viss mån präglas av denna ordsymbol. I kristen utläggning av Höga Visan har ordet ofta tolkats som beteckning för Kristus. Uddo Lechard Ullman, känd svensk 1800- talshymnolog, har betecknat en vers i Höga Visan med detta ordinslag, "Min vän är min, och jag är hans" (kap. 2 v. 16) som grundtonen i varje rätt kristen psalm. En av den svenska 1700-talspietismens mycket kända sånger börjar i direkt anslutning till ett ställe i Höga Visan (kap. 5 v. 17) med raden "Var är min vän, min enda kära". Denna sång åter bygger på en förlaga av en av barockens poeter under 1600-talet, den katolske prästen Angelus Silesius. Han skildrar i en herdesång ("Wo ist der schönste den ich liebe, / wo ist mein Seelen Bräutigam", i: *Heilige Seelen-lust* 1657, I:12) själens sökande i naturens skönhet efter den bortflyende gudomlige brudgum- men. I Wallins psalm mynnar allt ut i ordet "vila", slutordet som är ett av den kristna mystikens speciella uttryck genom tiderna. Om all kristen mystik har det kunnat sägas att den är något tidlöst, ett evigt "nu".

Det "platoniska" inslaget i denna wallin- psalm har väl ibland under detta sekel bli- vit något ensidigt betonat. Den är väl fast- mer ett uttryck för viljan att tillmötesgå människors olika bakgrund och uppfatt- ningar, att vara "för alla allt". För många

kom den att handla om skapelsen och den naturliga gudsuppenbarelsen. Många av Wallins beundrare kunde i "Var är den Vän" känna igen stämningen bakom den ståtliga ingress, varmed Carl von Linné in- ledde sin *Systema naturae* av 1758: "Jag såg den oändlige, allvetande och allsmåktige Guden på ryggen då han gick fram och jag hisnade. Jag spårade efter hans fotsteg över naturens fält." Den gav för andra åter ut- tryck åt en estetiskt grundad längtan efter skönhet och åt sökandet efter dess eviga källa, "den evigt klara". Men för dem som fattade och kände igen bildspråket tolkade redan inledningsraden en pietistiskt-svär- misk fromhet, den fick för dessa en grund- ton av djup mystik. Det var väl detta som blev orsaken till att väckelsen under 1800- talet uppskattade psalmen. Rosenius' sång "Var jag går i skogar, berg och dalar" har i den följande raden trots all väsentlig olik- het något gemensamt med Wallins psalm: "Följer mig en vän, jag hör hans röst." Till dem som varmt uppskattade psalmen hörde Waldemar Rudin. Han beskrev den vid kyrkomötet 1903 med tre ord: bekant, älskad, högpöetisk.

Det senare 1800-talets psalmdiktning, var- med här menas den som tog sig uttryck i psalmboksförslag, officiella eller privata, lyssnade inte i någon större utsträckning till toner från den innevarande tiden. Enligt Ullmans program som blev normerande var 1500- och 1600-talens psalmdiktning det väsentliga. Det levande och nya blev väckel- sesången som på sitt sätt mötte tidens nya behov. Sambandet med annan diktning blev högst obetydligt. Enligt gängse estetik skilde man på konstpoesi och folkpoesi, var- vid psalmdiktningen hänfördes till den senare.

Viktor Rydbergs dikt om betlehemsstjärnan

En liten dikt av Viktor Rydberg, den be- kanta "Gläns över sjö och strand" blev omsider införlivad med psalmboken, något som dess författare aldrig hade menat. Den

belyser på sitt sätt och i sin stil inte bara den bibliska berättelse som den handlar om, berättelsen om de vise männen, utan också i någon mån sin samtids problem. I denna dikt finns f.ö. också om man så vill en viss anknytning till Wallins ord om "ett Eden som försvunnit". Även här gällde det sökande människor. Det heter hos Rydberg om barnen och herdarna: "sökande Eden."

På sommaren 1891 publicerade Rydberg bland sina sista dikter en som hette Jungfru Maria i rosengård. Dess innehåll reproducerar en 1300-talsmålning över motivet jungfru Maria i paradislustgården. Diktens poäng är att framhålla den stora skillnaden mellan å ena sidan friden och idyllen innanför paradislustgårdens mur och å andra sidan lidandet och nöden därutanför. Det finns något i denna dikt som kan anknyta till den samma år i berättelsen Vapensmeden publicerade dikten "Gläns över sjö och strand". Även i denna senare kan man ana ett visst inslag av pessimism. Det var natt över religionens gamla hemvist, Judaland och Sion, och även västvärldens ljusstarka Orion, stjärnorna som lyst klarare än andra, började slockna. Kvar stod tillvarons eviga fråga, dess "vadan och varthän". Men stjärnan som tändes i Österland lyste fortfarande, den ledde inte bort men hem. De som följde denna var de enkelt och barnsligt troende, barnen och herdarna. De följde den "hän till det glindrande / lustgårdens stängsel". Här fick de känna något av gemenskapen och värmen innanför. Längre kom de inte. Men det ligger en stark tonvikt på orden i den inledande och avslutande strofen att "stjärnan från Betlehem leder ej bort, men hem". De orden är uttryck för Rydbergs direkt avvisande hållning mot inflytandet från Nietzsche (analys av dikten bl.a. av Albert Nilsson, dens., *Ur diktens värld*, 1926). Samtidigt finns här också något av grundtemat från dikten Jungfru Maria i rosengård, motsättningen mellan världen utanför i dess hårda och kärva realism samt idyllen och friden innanför lustgårdens stängsel. Dikten om betlehemsstjärnan infördes 1917 i ett tillägg till det årets psalmboksförslag och återfinnes i 1937 års psalmbok.

"Tidens religiösa längtan" som motiv i psalmdiktningen

Temat utanför och innanför, så att kristendomens värld kom att betecknas som en paradislustgård, ett sällhetsrike varifrån många kände sig utestängda i den hårda och bistra verkligheten utanför dess portar, kom också fram i en dikt som publicerades i en tidskrift följande år, 1892, och som hade rubriken "Husvilla andar". Författaren var en ung akademiker och lärare, Erik Axel Karlfeldt. Dikten kom sedermera att ingå i hans första diktsamling, "Vildmarks- och kärleksvisor" av år 1895. Orden i överskriften förekommer också i den svenska översättningen av Shakespeares "Hamlet", strax i början av detta drama i scenen på Kronborgs slottsterrass i Helsingör. Där talas om de dödas "husvilla andar" som återvände till det som nu inte längre var deras hem. Karlfeldt kände sig i dubbel mening hemlös. Hans gamla hem i Dalarna hade gått förlorat. Han var också andligen hemlös, husvill med hänsyn till livsåskådning när han nu med vemod hade övergivit sina fäders tro. Det är denna andliga hemlöshet som dikten handlar om. I inledningsstrofen talar han å alla deras vägnar som hade lyssnat till vad han kallar "en saga utan like". Det var evangelierna. Dikten talar i fortsättningen om de sökande och hemlösa, om vandrarna som "i tvivlets öde dalar / sin suckan blanda med de frommas böner". Särskilt den sista strofen är uttrycksfull:

Till suset av en saga utan like
de lyssna — otrons döttrar, lustans söner —
och klappa skyggt med halvmedvetna böner
på portarna till Kristi sällhetsrike.

Det finns på en punkt mitt i all deras inbördes olikhet en parallell mellan Karlfeldts Husvilla andar och Rydbergs dikt om Betlehemsstjärnan. Denna enda överensstämmelse är att även Karlfeldts dikt indirekt och mot varje förmodan kom att spela en roll i psalmdiktningens historia.

Till Uppsala kom 1897 en ung student från Linköping, Emil Liedgren, närmast

för att studera nordiska språk för Adolf Noreen och litteraturhistoria för Henrik Schück. Han har i sina i manuskript bevarade minnesanteckningar redogjort för sina studier, bland mycket annat för vilka författare som han läste och tog intryck av. Han nämnde många av den tidens senaste författare, och en av dessa fick för honom speciell betydelse, nämligen Karlfeldt. En dikt som särskilt grep honom redan i dessa tidiga studieår var "Husvilla andar". Den kom att utgöra en väsentlig inspirationskälla för en psalm som småningom under många år växte fram, nämligen "Mästare, alla söka dig". Den inledningsraden med temat där-bakom hade varit aktuell för honom, förklarade han själv, redan 1901. Åren mellan 1901 och 1919, då psalmen förelåg färdig, utgör i viss mån också ett avsnitt för psalmdiktning överhuvudtaget kring temat den sökande nutidsmänniskan. Elof Åkesson har i festskriften till Emil Liedgren 1959, "Psalm och sång", behandlat psalmens tillkomst och dess text samt har kallat den "Det sökande hjärtats psalm".

Att det fanns människor som ansåg sig stå utanför Kristi sällhetsrike där de dock kände sig höra hemma blev för Liedgren en ständig påminnelse om att kyrkan inte hade gjort vad den borde göra för dessa människor. När han 1901 började studera teologi så var det närmast på grund av inflytande från den nye domprosten i Linköping John Personne. Dennes teologiska ståndpunkt var präglad av sekelskiftets nya teologi, ibland kallad den liberalteologiska riktningen. Sedermera tog Liedgren bestående intryck från J. A. Eklund, Einar Billing och framför allt från Nathan Söderblom. I Liedgrens i manuskript bevarade predikningar från tiden strax efter sekelskiftet citeras åtminstone i ett par fall Karlfeldts "Husvilla andar". Sålunda citerade han denna dikt vid högmässan i Skellefteå kyrka pingstdagen 1905 och kommenterade i sin predikan innehållet med dessa ord: "Då skola de husvilla andarna helt visst finna ett hem: portarna skola öppnas till Kristi sällhets rike, till den heliga allmänliga kyrkan" (Emil Liedgrens samling, Linköpings stifts- och landsbibliotek). Vid det

så bekanta teologiska mötet i Örebro sommaren 1910 höll han en morgonbön över texten i Markusevangeliet 1 vers 35—39, med det centrala ordet: "Alla söka dig." Alla människor med all deras individuella olikhet sökte dock Kristus. I betraktelsen skymtar också en kompletterande tanke: "sök du oss med ditt in i själarna trängande evangelium."

Strax efter örebromötet skrev Liedgren i Vår Lösen att det väsentliga med detta möte var att det hade samlat "en mängd i grunden kyrkligt sinnade men ofta på ett okyrkligt vis åsidosatta, bildade människor och visat dem att även för dem med deras egendomliga svårigheter finns rum och hjärta i kyrkan". I en dikt från samma år (1910) med överskriften "Evangelium" och med inspiration från en ljusgudstjänst uttryckte Liedgren tanken på kyrkan som skall ha plats för människor i all deras olikhet med orden: "Men både klara och rykande ljus/ få brinna bredvid varandra därinne." Det blev emellertid inte en psalm på temat "Mästare, alla söka dig" som han det året publicerade i Vår Lösen utan en annan inte mindre bekant: "Fader, du vars hjärta gömmer." Även den leder som bekant in i en nusituation, en ny upplevelse av det gamla evangeliets makt: "Åter för du oss de gamla /vägarna, ej mer i famla/ var sin egen dunkla stig."

Den nya teologiska inställningen, "sekel-skiftets teologi", blev av den största betydelse också för diskussionen kring den nya psalmdiktningen. En ny psalmbok, det var en ofta upprepad tankegång, skulle för den nya tidens vidkommande motsvara vad Wallins psalmbok betydde för sin tid. Sådana tankar framfördes vid kyrkomötet på hösten 1915 närmast med anledning av det psalmboksförslag som föregående år hade utgivits och som på många håll ansågs kunna i princip godkännas. Domprosten i Lund, Lunds teologiska sällskaps ordförande Magnus Pfannenstill talade om nutidsmänniskans religiösa sökande. En ny psalmbok borde föra fram och ge uttryck åt det religiösa medvetandet i den innevarande tiden. En sådan psalmbok som hade sprungit fram ur nutidens hjärta skulle

kunna förena det gamla arvet från fäderna med psalmdiktning från nutiden. Som exempel på ny psalmdiktning som var särskilt angelägen nämnde Pfannenstill en sådan som belyste förhållandet arbetsgivare — arbetare, sociala frågor i allmänhet samt frågan hur man skulle kunna finna glädje i arbetet.

I en tidskriftsartikel med rubriken "En 'tidsenlig' psalmbok" tog fil. dr Lydia Wahlström på hösten 1915 upp frågan från liknande synpunkter (Vår Lösen 1/11 1915). Hon ansåg att den sökande nutidsmänniskan inte fick nog i den gängse psalmdiktning som hade till förebild vad hon kallade "den rimmade dogmatiken" hos 1600-talets psalmer. Man räknade fel när man menade att den ojämförliga majoritet som man nu framför allt ville tillgodose i kyrkans psalm och som man kallade "folket" hade en mera konservativ åskådning när det gällde psalm och psalmbok och sålunda önskade behålla allt vid det gamla. Det var därför också felaktigt att mot detta stora flertal ställa "ett litet kotteri finsmakare" som även kallades "de bildade" och som ansågs religiöst efterblivna. På tal om det otillbörligt dominerande "agrara" draget i psalmdiktningen, i det att denna ensidigt syftade på och hämtade bildspråk från jordbruket, hänvisade hon till att handel och industri redan 1910 sysselsatte lika många personer i vårt land som jordbruket.

Psalmboken var, ansåg Lydia Wahlström, kyrkans stora möjlighet i den innevarande tiden. Den hade större möjligheter än den offentliga gudstjänsten att nå de förvillade. Dess betydelse som privat uppbyggelsebok var nämligen minst lika viktig som dess egenskap av församlingssångbok. Även nutidsmänniskor behövde alltjämt uppbyggelse, vare sig man visste om det eller inte. "Jag är viss om", förklarade hon, "att mer än en Nikodemus, som inte går till kyrkan om dagen för socialisternas rädslo skull, i stället går dit om natten via psalmboken". Uttrycket anspelade på den gamla bibelöversättningens formulering om de stängda dörrarna "der lärjungarna woro församlade, för judarnas rädslo skull". — Guds vägar sammanföll inte alltid med Spegels och

Svedbergs stora kungsväg och man måste i stället för att ägna sig åt kult av det pietetiska arvet eller det enbart 1600-talsmässiga böja sig "för det ofrånkomliga faktum av en ny tids behov". Den förgårdskristendom som man hade kallat de humanistiskt bildades privatkult hade nu en större uppgift än någonsin. Om industriarbetarna hade religiösa behov så gick dessa troligen i samma riktning som de bildades. Rydbergs dikt om Betlehemsstjärnan var vida mer religiöst suggestiv än 1600-talspsalmen "Så högt har Gud, oss till stor fröjd". Den förra, "Gläns över sjö och strand" kunde betraktas som en nutida återgivning av vad man under medeltiden hade formulerat med psalmen "En stjärna gick på himlen fram". Ett liknande förhållande rådde mellan Jakob Arrhenius' psalm "Jesus är min vän den bäste" och Wallins "Var är den Vän, som över allt jag söker". Och endast de verkliga skalderna kunde ringa in gudstjänsttid för de borttappade inom svenska kyrkan.

"Tidens religiösa längtan" var ämnet för ett föredrag av Emil Liedgren vid studentmötet i Vadstena i augusti 1919, f.ö. sedan även i Malmö i november samma år. Vid studentmötet i Vadstena höll också Gustaf Aulén föredrag om "Vår kristna tro". Liedgren skildrade tidens vemodsfyllda längtan efter själ och ande. "Ande trängtar till ande/ att leva i klarhet och ljus" hade han skrivit redan 1910. Många nutida människor var emellertid främmande för verklig religiös erfarenhet där det inte var fråga om att själv ta emot eller rata av kristendomens budskap. I verklig religiös upplevelse blev man betvingad. Liedgren citerade Jeremias 20 v. 7 enligt den gamla bibelöversättningen: "Du hafwer varit mig för stark och hafwer wunnit." Samma citat hade han anfört såsom något för den religiösa erfarenheten avgörande redan i en i manuskript bevarad tentamensuppsats för Nathan Söderblom våren 1902. Det behövdes nu en ny psalmdiktning som dels tillgodosåg den nya tidens religiösa intresse dels förkunnade det gamla och alltid unga evangeliet. Den skulle uttrycka det ousägliga på ett begripligt och lättfattligt sätt.

Som avslutning läste Liedgren psalmen "Herre vi alla söka dig", som ingressen då lydde. Den hade vuxit fram under lång tid. Melodien, till Grundtvigs "Kirken den er et gammelt hus" hade Söderblom rekommenderat för honom på våren 1916 som lämplig för ny psalmdiktning, på förslag från musikdirektör Otto Olsson.

Temat "alla söka dig" utgör själva grundtonen i psalmen. Den begynnande efterkrigstidens nöd och elände betecknas som "vårt släktes öppna sår" och föranleder frågan: "Herre, är allt dig underlagt." Starkt betonas Kristi mänsklighet: "Om endast du en salig stund/ kommer oss mänskligt nära." I den fjärde strofen skymtar liksom i Lydia Wahlströms artikel fyra år tidigare den judiske rådsmanen Nikodemus: "Högvisa män du sett och ser / hemligt din tröskel beträda." Denna strof med dess bibelallusioner skall också ha givit uttryck för reflexioner i samband med Sven Lidmans omvändelse (O. Ahlén i Linköpings stiftsbok 54, 1959—60 s. 106). Denna händelse uppfattades allmänt som ett varsel om en litterär förnyelse i tiden med en mera positiv hållning till kristendomen. Den följande strofen återger vad man skulle kunna kalla ett unglyrkomotiv med raderna: "Härlige, höge Hövitsman,/ saml oss du och för oss an." Till sist sammanfattas allt i en slutstrof som i sin tur återger tankar från slutstrofen i Karlfeldts "Husvilla andar":

Konung, vi ville gärna tro
vad om ditt rike förtäljes.
Aldrig vårt hjärta finner ro,
förrän därinne det dväljes.
Därför vi alla söka dig.
Själarnas Herde, sök du mig,
aldrig jag når dig eljes.

De två slutraderna alluderar enligt Liedgrens egen uppgift på den sista versen av Psaltarens 119:de psalm: "Om jag far vilse, så uppsök din tjänare."

Det var särskilt två uttryck i denna psalm som väckte opposition vid kyrkomötet 1920. Det ena var "alla söka dig" det andra "du hör vad hjärtat ber,/ även när läpparna

häda." Det var särskilt de senare två raderna som gjorde att Söderblom enligt vad han själv förklarade i brev till Liedgren inte vågade påyrka psalmen för kyrkomötet, "trots beundran och sympati". I Karlfeldts dikt talas det som nämnts om "halvmedvetna böner". Liedgren ville inte ändra de båda nämnda uttrycken. "Alla söka dig" var, förklarade han, ingenting annat än vad som stod på många ställen i Nya Testamentet och hos Augustinus. Ordet "häda" uttryckte förhållandet bättre än något annat. Till dem som ville ändra enstaka uttryck i psalmen hörde enligt Liedgrens uppgift också J. A. Eklund. Ändringen i början av strofen 4, "Herre, du hör vad hjärtat ber" i stället för det ursprungliga "du vet" hade enligt Liedgren sannolikt föreslagits av Einar Billing. Psalmen kom inte med i Nya psalmer 1921 men väl i 1937 års psalmbok.

Till den av Söderblom rekommenderade melodien för Grundtvigs kyrkopsalm författade också Natanael Beskow samma år, 1919, en psalm som även den riktade sig till nutidens andliga sökande: "Tränger i dolda djupen ner/ tanken som söker och spanar." Beskow talar om att detta spanande krönes med framgång, man finner överallt "en vilja som danar" medan Edvard Evers låter en psalm från 1917 börja med orden: "Tanke, som fåfängt spanar." Även Wallin talade i den förut nämnda psalmen "Huru länge skall mitt hjärta" om det fåfänga spanandet efter ljus och om tanken som "sig ej reda mäktar". Evers psalm mynnar ut i evangeliets inbjudan: "Kom till Gud."

Karlfeldt kom aldrig att såsom särskilt Söderblom hade önskat författa någon gudstjänstpsalm. Han rörde sig i sin diktning många gånger med själva ordet psalm. I många olika sammanhang gav han också uttryck för något av vemodsstämningen från "Husvilla andar" icke minst med tanke på äldre tiders gudstjänstliv och den starka, okomplicerade fromheten hos en äldre generation. Han förklarade i Svenska Akademien 1920 på tal om tilläggsförslaget till psalmboken detta år att man saknade en stark och bärande strömning som kunde "lyfta sinnena och sjunga Herren nya vi-

sor". I "Höstpsalm" (ingående i Hösthorn 1927) kom han psalmtönen nära med sitt framhållande av trons nödvändighet. I slutstroforna i 1937 års psalmbok, dikten "Psaltare och lyra" med dess begynnelse "Snabbt jagar stormen våra år", kom han väl den wallinska av honom så högt skattade psalmtönen som närmast. Slutraderna handlar om trons nödvändighet: "Giv oss en tro att sluta vid."

"Nutiden" — på trettioalet och sjuttioalet

Tanken på nutiden med dess särskilda problem var i hög grad aktuell i trettioalets svenska psalmdiktning, den som närmast föregick och mynnade ut i 1937 års psalmbok. En viss anknytning fanns redan i titeln på den diktantologi som utgavs 1928, "Religiös nutidsdikt". Särskilt fanns sådana tendenser att i psalmdiktningen söka tillgodose tidens särskilda, nya behov i det första av de båda Förslag till psalmbok som utkom 1936, det s.k. Februariförslaget. Trettioalets nya psalm sökte i vissa fall på ett okomplicerat sätt ge en bild av arbetsliv och vardag som ram för det kristna budskapet. En psalmbok skulle, förklarade ecklesiastikminister Arthur Engberg vid kyrkomötet 1936, återspegla folkets liv. I psalmen biktade folket sig självt.

Den nya psalmdiktningen kunde också åtminstone i ett par fall anslå en aktuell ton när det gällde de stora världsfrågorna, världsnoten som vilar "tung och kvalfull" på Jesu hjärta, tidshändelserna i deras apokalyptiska perspektiv som pekade mot Mikaelitid och Alla helgons dag (1937 nr 241, 534). J. A. Eklunds psalm "Kom, Helige Ande, från höjden, kom ned" formulerar svaret på frågan efter världskrisens orsak: världen hade blivit andelös. Det svaret låg nära till hands även ur den synpunkten att han som gav det också var författaren till "Andelivet i Sveriges kyrka".

Mot bakgrunden av bl.a. psalmboksdebatten på trettioalet kan man se det beslut av kyrkomötet 1975, varigenom det av en

kommitté framlagda förslaget till psalmbokstillägg i av kyrkomötet reviderad form skulle tagas i bruk. Det skulle få användas från och med första söndagen i advent 1976. Visserligen var, hette det i den motion om ett psalmtillägg som här ovan har citerats och som framlades vid kyrkomötet 1958, en psalmboks centrala innehåll inte något tidsbetingat, men det var likväl viktigt att vår tids människor kände sig hemma med dess innehåll. Den skulle också ta hänsyn till nutidens brännande frågor. I denna senaste psalmdiktning har, kan man säga, det gamla kravet på psalmer som i sin skiftande karaktär skulle passa för alla blivit tillämpat som aldrig förr.

Det finns i detta nya sådana psalmer som särskilt vänder sig till den sökande och ovissa inställningen ifråga om den kristna tron. "Jag har ofta frågor, Herre, men så sällan har jag svar" står det i ingressen till en av sångerna (694). Man vänder sig bort från teoretiska förklaringsförsök beträffande tillvarons gåtor: "Det är nog, o Gud, att veta,/ att jag lever i din hand." I själva sökandet ligger ett svar: "Vi skulle inte längta efter ljuset,/ om inte ljuset redan bland oss brann." — "Vi skulle inte söka efter klarhet,/ om aldrig en förklaringsdag vi fått." (615). Gud kan man inte finna "högt i stjärnehimlen" men "i mänskovimlet", i Ordet "här till oss i dag". (707). En av läsepsalmerna beskriver sökarens egen upplevelse så: "Jag kom inte hit för att jag tror. Jag kom hit för jag behöver dig." (IV).

I vissa fall är intentionen särskilt tydlig att betona nuprägeln genom att i ord och bildspråk ge en realistisk bild av vardagen med "drivhjulets sång och gatans brus" (716), miljö som blir förstörd (717), hur "alla har brått, ingen har tid" (703). En psalm talar om "stress och ångest" (691) och aftonen kännetecknas av att "stressen släpper" (XIV). Till teckningen av nutiden och vardagen hör också framhållandet av att Kristus är med här och nu, i stadens larm, "i trängsel, hets och rusningstid" som det står i en av läsepsalmerna (VI).

Anknytningar till visionen av Kristus i storstaden finns också i psalmdiktning från

andra länder. I sin avhandling "Kristet, indiskt och antikt i Hjalmar Gullbergs diktning" (1976) har Anders Palm erinrat om Gullbergs debutsamling "I en främmande stad" (1927) med dess titeldikt som började: "O Kristi kors, i gatan ställt,/ där spårvägslinjen går" (anf. arb. s. 36)

Kravet på psalmer med särskilt budskap till nutidens sökande människor har också tolkats så att kända profanförfattare bör vara representerade. Hjalmar Gullberg är en av dessa. Det kan här särskilt finnas anledning att nämna två andra författare vars namn återfinns i Psalmer och visor 76: Artur Lundkvist och Harry Martinson. Båda dessa bidrag har liksom Gullbergs placerats bland läsepsalmer (resp. I och XI).

Den förres bidrag, hämtat från diktsviten Agadir 1961, handlar om Guds makt mitt i katastrofen:

Djupen sätter han i skälkning.

All vår säkerhet bryts ner som halmstrån.

Visar han sin makt över världen

finns ej annan hjälp mot Gud än Gud.

Det är en bearbetning av den ursprungliga dikten där detta parti som beskriver denna jordbävning lyder så:

Just som jag störtade ner i mörkret kände jag att Gud fanns, det grep mig som bävan och jubel: Gud gav sin närvaro tillkänna, visade sin makt över världen, visade att mot Gud finns ingen hjälp utom Gud.

Detta är i sista hand det gammaltestamentliga svaret på frågan om Gud som den suveräne och ende (Gillis Gerleman, Gammaltestamentlig livssyn, Svensk teologisk kvartalskrift 48, 1972, s. 145—152).

Bidraget från Harry Martinson är bearbetat efter några rader i diktverket Aniara, den i grunden skräckfyllda skildringen av rymdskeppet som var "en liten blåsa i Guds andes glas" och om vilket det står: "Genom Gud och Död och Gåta går/ vårt rymdskepp Aniara utan mål och spår." Bidraget i nr XI bland läsepsalmerna ur den fyrtionionde sången om "den blinda" tar upp frågan om livet efter detta: "Hur svårt att ena tron med livets dagar." I den tredje, bearbetade strofen står: "Hur lätt att tro på livet efter detta./ Hur rätt att livet före döden sätta/ fast endast en har lösts från dödens binda/ och mött sin Gud och vittnat för de blinda." I Psalmer och visor av 1975 följdes sången från Aniara av en nu utsluten bearbetning för nutiden efter Ambrosius. Även denna berörde de kosmiska problemen och tolkade dem på nutidsspråk: "I kosmisk dimma, ljusårs glans/ din skaparande bor, o Gud."

Det är normalt och självklart att psalmdiktning i ordets vidsträckta mening är något som pågår genom tiderna. Det finns i detta nu i vårt land och i andra länder ett stort utbud av andlig diktning med mer eller mindre uttalade anspråk på att kunna användas i kyrkans sång. Denna nya psalm och visa vill i många fall särskilt vända sig till dem som här har benämnts sökande nutidsmänniskor, med all den betoning eller överbetoning av den innevarande tiden som man gärna läser in i det senare av de båda orden. Å andra sidan behåller mycket av den äldre psalmdiktningen ett slags ständig nukaraktär. Många av dessa äldre psalmer kan icke blott betecknas som fortfarande hållbara och användbara utan kan också ha rätt till benämningen klassiska och tidlösa, detta sista ord i betydelsen av att de passar för alla tider.

Rapport från det gammaltestamentliga arbetsfältet

AV STEN HIDAL

Endast en blick på den av det påvliga bibelinstitutet årligen utgivna volymen *Elenchus Bibliographus Biblicus* är nog för att ge ett intryck av den enorma produktionen inom bibelvetenskapen. Det är en fullständigt omöjlig uppgift att i en artikel som denna täcka forskningens utveckling, ens under de allra närmaste åren. Jag begränsar mig därför till arbeten, som är representativa för vissa tendenser inom den gammaltestamentliga exegetiken, och inskränker mig till 1970-talet (med undantag för vissa, särskilt viktiga äldre arbeten).

”Te totum applica ad textum, rem totam applica ad te” — dessa ord av Bengel är en gyllene regel för varje exeget. Förutsättningen är givetvis att texten är en god text. För GT:s del är problemen här något anorlunda än för NT:s del. Den masoretiska texten är uniform med ytterst få avvikelser — vilket dock inte innebär att det saknas textkritiska problem. Den hitintills begagnade tredje upplagan av Kittels *Biblia Hebraica* håller sedan slutet av 60-talet på att ersättas med en ny upplaga — *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (ca hälften av GT har nu kommit). I båda fallen är det *Codex Leningradensis* som ligger till grund. Skillnaden består i den kritiska apparaten, som i *Stuttgartensia* inte längre är uppdelad på två avdelningar och nu är vida mer återhållsam med förslag till konjekturer. Påfallande är att ändringsförslag *metri causa* nu nästan helt försvunnit.

Då det textkritiska arbetet främst bedrivs i kommentararbetet finns det ingen

större fristående litteratur. En god introduktion till olika texter och deras problem erhålles i E. Würthwein: *Der Text des Alten Testaments* (4 uppl. 1973). En orientering i problemställningen ges även i *SOU* 1974:33 (se min artikel i *Svensk Teologisk Kvartalskrift* 1975, s. 63—67).¹ Septuagintaforskningen bedrivs intensivt och den av Septuagintainstitutet i Göttingen ledda editionsverksamheten ackompanjeras av en rad värdefulla monografier.² Till den syriska bibelöversättningen, Peshitta, har länge saknats en kritisk utgåva, men denna brist avhjälpes nu successivt genom ett i Leiden pågående utgivningsarbete.

För att kunna förstå en text måste man kunna språket. Denna truism är i ovanligt hög grad aktuell för den gammaltestamentliga bibelvetenskapen. Utforskningen av bibelhebreiskan pågår med oförminskad in-

¹ Sammanfattningsvis kan sägas att tilltron till den masoretiska texten är orubbad, samtidigt som en mer nyanserad uppfattning av dess skiftande karaktär växer fram. Ett magistralt exempel härpå är M. Sæbø's *Sacharja* 9—14 (1969). Intressanta synpunkter på den masoretiska texten anläggs av B. Albrektson i *Svensk Exegetisk Årsbok* 40/1975, s. 18—35.

² Här märks bland andra Wevers, J. W., *The history of the Greek Genesis* och Hankart, R., *Text und Textgeschichte des 1. Esrabuches* — båda 1974, vidare: Ziegler, J., *Sylloge* (1971). Värdefulla bidrag till septuagintaforskningen föreligger i Bo Johnsons båda monografier: *Die hexaplarische Rezension des 1. Samuelbuches der Septuaginta* (1963) och *Die armenische Bibelübersetzung als hexaplarischer Zeuge im 1. Samuelbuch* (1968).

densitet, och i detta sammanhang bör särskilt framhållas den betydelse som ugaritiskan fått. Detta, den klassiska hebreiskan närmast stående språket, som nu är väl känt från fynden i Ras Shamra, har i en forskningsskola blivit något av en nyckel till förståelsen av texterna. Jag tänker här på jesuiten M. Dahood och hans lärjungar. Dahood har i en lång rad artiklar (främst i *Biblica*) och i sin tre volymer starka kommentar till Psaltaren (i *Anchor Bible*) programmatiskt ”nyöversatt” en stor del av GT utifrån ugaritiskan. Ett exempel! Ps 110,7 (där den masoretiska texten i sig är klar) översätts på följande sätt: ”The Bestower of Succession set him on his throne, the Most High Legitimate One lifted high his head.” Arbetet, som fullföljs av hans elever, är väl icke helt övertygande, men öppnar många intressanta aspekter.³ De ugaritiska texternas största betydelse ligger i övrigt på det religionshistoriska planet, och ingen som nu sysslar med GT kan bortse från dem.

Novumexegeterna har sedan länge kunnat använda sig av Kittels *Wörterbuch*. Nu har *Vetus* fått icke en utan två motsvarigheter härtill. Samtidigt påbörjades nämligen utgivandet av två teologiska ordböcker till GT — även om ingen av dem på långa vägar når upp till Kittels omfång. Jenni — Westermann: *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament* föreligger nu komplett i två behändiga volymer. Bland medarbetarna märks professor Gillis Gerleman. Botterweck-Ringgren: *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* har kommit till bokstaven *nun*. Detta senare arbete tar upp flera ord och blir till formatet större. Tillsammans med den nya, tredje upplagan av Koehler-Baumgartners *Hebräisches und Aramäisches Lexikon* (också det hunnet till bokstaven *nun*) bildar dessa ordböcker ett omistligt hjälpmedel vid förståelsen av bibeltexterna. Samtidigt åter speglar de på ett intressant sätt forskningens delvis förändrade förutsättningar. Kittels verk präglas helt av tysk, evangelisk teologi, medan medarbetarstaberna i de båda gammaltestamentliga ordböckerna representerar flera konfessioner och länder. Ur

metodisk synvinkel innehåller, när det gäller ordbetydelse läran, J. Barr: *Comparative philology and the text of the Old Testament* (1968) mycket av intresse.

Kommentarer bildar en omfattande avdelning under littera C i de vetenskapliga referensbiblioteken. Här märks särskilt det av tysk akribi kännetecknade *Biblicher Kommentar*.⁴ *Handbuch zum Alten Testament* och *Kommentar zum Alten Testament* konsulteras dagligen av forskaren, likaså *Das Alte Testament Deutsch*, som i sin nya upplaga märkbart har fördjupat ambitionsnivån (t.ex. Noths kommentar till Numeri och Kaisers till Jes 13—39). Den engelska serien, *Old Testament Library*, mycket använd som kurslitteratur, är väsentligen en översättning av *Das Alte Testament Deutsch*, men rymmer även självständiga bidrag, så t.ex. W. McKanes kommentar till Ordspråksboken (*Proverbs*).

De metodiska frågorna tilldrar sig allt mer uppmärksamhet. Här kan hänvisas till W. Richter: *Exegese als Literaturwissenschaft* (1971) och G Fohrer m.fl.: *Exegese des Alten Testaments. Einführung in die Methodik* (1975). Forskningsöversikter rymmer ofta mycket av metodikdiskussion. Detta gäller J. Hayes (ed.): *Old Testament form criticism* (1974). Den bästa forskningshistoriken för 1900-talet erbjuder D. A. Knight: *Rediscovering the traditions of Israel* (1973), med bl.a. en förnämlig genomgång av den s.k. uppsalaskolan. För äldre tid är H. J. Kraus: *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten*

³ Sabottka, L., *Zephanja* (1972) och Catchcart, K. J., *Nahum in the light of north-west semitic* (1973) är några exempel på ”Dahood-skolan”. När det gäller paralleller mellan Ugarit och GT kan hänvisas till bl.a. Fisher, L. R., *Ras Shamra parallels*, vol. 1 (1972). Sedan några år utges i Neukirchen årligen en volym *Ugaritforschungen, Internationales Jahrbuch für die Altertumskunde Syrien — Palästinas*.

⁴ Utgivandet fortskrider långsamt men säkert. Westermanns monumentala kommentar till *Genesis* är nu klar med urhistorien, kap. 1—11 (över 800 sidor och då kvarstår 39 kapitel). Önskvärt vore att *Deuteronomium* fick en omfattande, modern kommentar. Bland övriga bidrag i *Biblicher Kommentar* märks Gerlemans utläggningar av *Rut*, *Höga Visan* och *Ester*.

Testaments (2. uppl. 1969) alltså standardarbetet.

*

Vid den följande översikten har jag valt att i stora drag följa kanons anordning och så börja med pentateuken. Vissa forskningsuppgifter, såsom de gammaltestamentliga teorierna faller vid sidan av en sådan disposition, och behandlas därför efteråt.

När det gäller pentateuken aktualiserar litterärkritiken. 1922 kom O. Eissfeldts arbete *Hexateuch-Synopse*, där texten i spalter fördelades på de olika källskrifterna (till vilka Eissfeldt — liksom i sin *Einleitung* — förutom de fyra vanliga JEDP, även räknade en femte — *Laienquelle*, L). Det skulle numera knappast vara möjligt att ge ut ett sådant arbete. Litterärkritiken är, rätt använd, ett oundgängligt instrument för exegetiken, men den konsensus om källornas omfång och fördelning som fanns hos Wellhausens lärjungar, är numera ett minne blott. Det räcker med att jämföra de vanligaste isagogikerna för att få en bild av detta. Traditionshistoria och formhistoria har på ett avgörande sätt kompletterat det litterärkritiska synsättet.

Att litterärkritiken emellertid ingalunda är ett passerat stadium märks vid genomläsning av Sellin-Fohrer, *Einleitung in das Alte Testament* (11. uppl. 1969). Georg Fohrer är en mycket produktiv vetenskapsman, trogen efterföljare till Wellhausen, kring vilken (Fohrer) en stor skara elever samlats. Deras doktorsavhandlingar publiceras i regel efter några år i serien *Beihefte zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*, som på så sätt fått en ganska enhetlig prägel. I dessa bidrag hålles litterärkritikens fana högt. Fohrer är även redaktör för *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft (ZAW)*, jämte den i Leiden utgivna *Vetus Testamentum* den mest spridda tidskriften inom den gammaltestamentliga bibelforskningen.⁹

Skapelseskildringen i Genesis två första kapitel spelar i den teologiska grundutbildningen en stor roll, men har knappast samma funktion i GT självt. Det är likväl mycket skrivet om skapelse tanken i GT.

Westermanns elev R. Albertz (*Weltschöpfung und Menschenschöpfung untersucht bei Deuterjesaja, Hiob und in den Psalmen*, 1974) menar att det inte finns något entydigt skapelsebegrepp i GT, utan att man måste skilja mellan världsskapelse och människoskapelse. Världsskapelsen har sin *Sitz im Leben* i hymnen och gudstjänsten, medan människans skapelse hör ihop med den enskildes klagan och det därmed sammanhängande frälsningsoraklet. När det gäller religionshistoriska paralleller till de gammaltestamentliga skapelseskildringarna (varvid de i vishetslitteraturen inte är minst viktiga) betonas numera inte så mycket Babylonien som Egypten och Ugarit.⁹

Patriarkberättelsernas historicitet är starkt omtvistad. Fynden av kilskriftsdokument, speciellt av familjerättslig natur, i Mari och Nuzi, gjorde att många började att se mer positivt på möjligheten att Genesis på denna punkt bevarat mycket gamla traditioner. Den framstående arkeologen och exegeten R. de Vaux (mest känd för sitt arbete om Israels institutioner och sin postumt utgivna *Histoire ancienne d'Israel*, 1971—73) arbetade vidare utmed denna linje, även om han beträffande den historiska bakgrunden till t.ex. Gen 14 blev alltför försiktig. T. Thompson menar i *The historicity of the patriarchal narratives: The quest for the historical Abraham* (1974) att värdet av dessa utombibliska paralleller är

⁹ Ett exempel på hur litterärkritikens resultat kan göras fruktbara ur en annan synvinkel är S. E. McEuenes arbete *The narrative style of the priestly writer* (1971). Författaren analyserar Gen 6—9, Num 10, 11 ff. Num kap. 13—14 och löftet till Abraham i Gen 17. Prästskriftens stilistiska egenheter återfinns han i Europas och Nordamerikas barnlitteratur. P. Weimar: *Untersuchungen zur priesterschriftlichen Exodusgeschichte* (1973) driver tesen att man bör skilja mellan Prästskriftens slutform (p^G) och en föregående berättelsekälla, som både till stil och skopos skiljde sig.

⁹ Att åtskilliga texter i Psaltaren, som ansetts innehålla en mer mytisk skildring av skapelsen, snarare handlar om exodus, har S. Norin sökt påvisa i sin avhandling *Er spaltete das Meer* (1977). Se även Notter, V., *Biblischer Schöpfungsbericht und ägyptische Schöpfungsmythen* (1974). Till begreppet myt finns en intressant studie av J. W. Rogerson: *Myth in Old Testament interpretation* (1974).

mycket ringa: vi vet praktiskt taget inget säkert om patriarkerna. Samma skeptiska inställning har Martin Noth, som i sin grundläggande *Geschichte Israels* placerar patriarktexterna under rubriken "Die Traditionen des sakralen Zwölfstämmebundes". Siegfried Herrmann, en gång Alts assistent, egyptologisk specialist och författare till en stor *Geschichte Israels* (1973) sammanfattar forskningsläget: "So lassen unter historischem Gesichtspunkt die Patriarkenüberlieferungen nicht mer erkennen als die kleinen, aber höchst komplexen Anfangsstadien einer mit vielen Problemen belasteten Landnahme von einzelnen unbekanntem aramäischen Gruppen" (s. 81).

Huruvida josefsberättelsen hör till patriarktexterna eller inte kan diskuteras. Den största studien under senare år är av D. Redford: *A study of the biblical story of Joseph* (1970). Författaren hävdar att skildringen, som han daterar till 500-talet, är enhetlig och ej bör delas upp på olika källskrifter (se recension i *Svensk Teologisk Kvartalskrift* 1974, nr 3).

När det gäller lagtexterna har traditions-historiker och redaktionshistoriker varit verksamma. F. E. Wilms ställer i *Das jahwistische Bundesbuch in Exodus 34* (1973) frågan om det finns en dekalog i Exodus 34 (något som Goethe hävdade redan 1773) och kommer fram till att vi här har en parallell J-skildring till E:s sinaiperikop i Exodus kap. 19 och 20. Exodus 34, 10—17 har i sin egenskap av "Landgebekundtext" varit en kristallisationskärna. Samma text undersöks av J. Halbe i *Das Privilegrecht Jahwes. Exodus 34, 10—26* (1975). Vid en minutiös analys visar sig texten vara en fördeuteronomistisk tradition, ursprungligen kultiskt förankrad, som av J vidareutvecklats. Vid slutet av 700-talet framstod denna text som ett alternativ till den deuteronomistiska teologin.⁷

Deuteronomium och den deuteronomistiska litteraturen har kommit att stå i centrum för forskningen under 1970-talet. Man kan tala om en pandeuteronomistisk forskningstrend. Att 600-talets deuteronomister utövat en teologiskt mycket kreativ verksamhet har länge varit erkänt. I dessa

texter talas det ofta om förbund (hebreiska: *brit*). I både äldre och nyare exegetik menade man att förbundstanken var mycket gammal i Israel. Ett kraftigt stöd fick denna åsikt av Noths tes om att Israel före Saul var en amfiktyoni, ett sakralt tolvstamförbund. W. Eichrodt byggde upp hela sin teologi kring förbundstanken. Förbunds slut och förbunds förnyelse skedde i ett kultiskt sammanhang och vilade, menade man, på ett bestämt formulär, som erinrade om de hettitiska vasallfördragen. Denna uppfattning utvecklades särskilt av den amerikanske forskaren G. Mendenhall. Noths amfiktyonteori utsattes tidigt för stark kritik (sammanfattande i Herrmanns ovan nämnda *Geschichte* och de Geus, C. H. J., *The tribes of Israel*, 1976), men förbundsteologin i övrigt förblev oantastad fram till 1966, då Fohrer angrep hela tankekomplexet i en artikel i *Theologische Literaturzeitung*. Här kunde L. Peritt anknyta i ett av detta sekels viktigare forskningsbidrag: *Bundestheologie im Alten Testament* (1969). Peritt — som innan detta arbete bl.a. undersökt de historiefilosofiska förutsättningarna för Vatke och Wellhausen — underkänner helt värdet av de hettitiska vasallfördragen och hävdar att Israel före 600-talet över huvud icke beskrivit sitt förhållande till Gud med ordet *brit*, som i denna funktion skulle vara en innovation av deuteronomisterna. Påfallande är att 700-talets profeter inte alls talar om ett förbund mellan Gud och Israel — utom några ställen hos Hosea, som Peritt tvingas förklara oäkta.⁸

⁷ Israels ökentraditioner har undersökts av en elev till Kaiser: Fritz, V., *Israel in der Wüste. Traditionsgeschichtliche Untersuchung der Wüstenüberlieferung des Jahwisten* (1970). En ursprunglig skildring av ökenvandringen, skriftligen fixerad före J, uppstod i Beer-Seba och hörde till ett historieverk, som även omfattade en del av Abraham — Isakcykeln.

⁸ Den exakta innebörden av ordet *brit* har ingående dryftats. De senaste bidragen står Jepsen och Kutsch för. Jepsen menar att *brit* betecknar "eine feierliche, vor Jahwe übernommene Selbstverpflichtung, eine Zusage, ein Versprechen an einen anderen", Kutsch vill återge det med "Verpflichtung". I äldre framställningar betonades mer relationen mellan två parter (Begriff: ett förhållande mellan två olika parter).

Denna deuteronomiska forskningstrend, som i de mest olika gammaltestamentliga texter upptäcker spåren av bearbetningar (ofta i flera etapper), har redan resulterat i ett flertal viktiga arbeten. En skandinavisk representant är T. Veijola: *Die ewige Dynastie* (1975), som i skildringen av Davids uopptigande till makten ser resultatet av en kraftig deuteronomistisk bearbetning. En god framställning av den komplicerade problematiken till Deuteronomium ges i Weinfeld, M., *Deuteronomy and the deuteronomistic school* (1972).⁹

Israels tidiga historia i Palestina står i hög grad under förtecknet av Noths amfiktyonites (se ovan). En vederhäftig framställning av den vetenskapliga diskussionen om Israels s.k. landnahme eller invandring i Kanaan ges i M. Weippert, *Die Landnahme der israelitischen Stämme* (1967). Till arktraditionerna i 1 Samualeboken finns ett par specialarbeten.¹⁰ För domartiden har von Rads tes om "det heliga kriget" blivit ifrågasatt.¹¹ "Episoden med Sauls kungadöme" (Noth) och det enade riket under David och Salomo har givit upphov till en enorm litteratur. Två viktiga skandinaviska bidrag till forskningen bör här framhävas. J. H. Grønbaeks *Die Geschichte vom Aufstieg Davids* (1971) analyserar traditionshistoria och komposition i 1 Sam 15 — 2 Sam 5. Tryggve Mettinger har undersökt de högre civila ämbetsmännens funktioner under Salomos tid (*Solomonic state officials*, 1971). Samme forskares monografi om de israelitiska konungarnas civila och sakrala legitimation recenserar på annat ställe i denna tidskrift.

Arkeologin förtjänar några ord i detta sammanhang. En god introduktion är D. Winton Thomas: *Archaeology and the study of the Old Testament* (1969). Ett exempel på en fruktbar kombination av arkeologisk och traditionshistorisk metod erbjuder M. Ottosson i sin avhandling *Gilead, Tradition history* (1969). Fynden i Ebla norr om Aleppo kan bli av stor betydelse för Israels äldsta historia (artikel av Pettinato i *The Biblical Archaeologist* maj 1976). Bland de 15 000 tavlor som påträffats där finns texter av de mest olika slag: ekonomisk-admi-

nistrativa, lexikaliska, historiska, juridiska och litterära (däribland hymner och myter).

En påfallande skillnad mellan tysk och anglosaxisk behandling av Israels historia är att engelsmän och amerikaner (med Albright som främsta namn) fäster betydligt större vikt vid det arkeologiska materialet. Där den tyska forskningstraditionen börjar med att analysera texterna, startar anglosaxarna med att fråga efter "external evidence". Undantag finns givetvis, och hos Albrecht Alt förenades på ett lyckligt sätt det bästa i de olika traditionerna. Vilken roll spelar tesen om det sakrala kungadömet i Israel? För den som stiftat bekantskap med *Svenskt Bibliskt Uppslagsverk* (2 uppl.) syns det som om lösningen på snart sagt alla problem finns i den sakrala konungens ställning i det gamla Israel. Här som så ofta annars har det visat sig att vad som från början föreföll vara en oförenlig motsats

⁹ Några övriga arbeten: Dietrich, W., *Prophetie und Geschichte* (1972), Seitz, G., *Redaktionsgeschichtliche Studium zum Deuteronomium* (1971), Mittmann, S., *Deuteronomium 1,1—6,3 literarkritisch und traditionsgeschichtlich untersucht* (1975) och Rose, M., *Der Ausschliesslichkeitsanspruch Jahwes* (1975).

¹⁰ Schmitt, R., *Zelt und Lade als Thema alttestamentlicher Wissenschaft* (1972), Schicklberger, F., *Die Ladeerzählungen des ersten Samuelbuches* (1973), Campbell, A., *The ark narrative* (1 Sam 4—6, 2 Sam 6) — a form-critical and tradition-historical study (1975). Schicklberger utgår från Rosts tes att 1 Sam 4—6 och 2 Sam 6 är en litterär enhet: hieros logos för Jerusalems tempel. Författaren menar sig bl.a. kunna påvisa att 1 Sam 4,5—9 är en självständig enhet, som tar upp det heliga krigets motiv. — Viktiga aspekter på Israels äldsta historia anlägger L. Schmidt i *Menschlicher Erfolg und Jahwes Initiative. Studien zu Tradition, Interpretation und Historie in Überlieferungen von Gideon, Saul und David* (1970). Ett lärorikt traditionshistoriskt arbete är Richter, W., *Die Bearbeitungen des "Retterbuches" in der deuteronomischen Epoche* (1964).

¹¹ F. Stolz hävdar i *Jahwes und Israels Kriege* (1972) att det aldrig funnits ett heligt krig som kultisk institution, men väl "jahvekrig" i tiden mellan landnahmet och statbildandet. P. D. Miller (i *The divine warrior in early Israel*, 1973) menar att uttryck som Ex 15,3 och Ps 24,8 står i GT:s centrum och kan tolkas utifrån ugaritiska texter. I en recension har M. Weippert framhållit att man i gammalorientaliska texter över huvud ej kan skilja mellan heliga och profana krig.

har lämnat plats för meningsutbyte och kompletterande synpunkter. Att den iraelitiska (snarare: jerusalemitiska) konungen uppfattats som Guds adopterade son förefaller helt klart, men i vad mån han har haft sakrala funktioner och — framför allt — i vad mån dessa kan inordnas i ett mer eller mindre gemensamt främre-orientalistiskt schema är icke fullt så klart. En mycket läsvärd skildring av diskussionen efter Engells *Studies in divine kingship in the ancient Near East* (1943) får man i *Knights* ovan nämnda bok.

Psalmforskningen har i hög grad influerats av debatten om det sakrala kungadömet. En sak torde nu vara omöjlig: att bestrida kultens stora roll i Israel. Förtjänsten av att ha betonat kulten tillkommer Sigmund Mowinckel och hans epokgörande *Psalmstudien*. Antagandet att en årlig tronbestigningsfest firades i Jerusalem har däremot rönt häftig motsägelse (bl.a. av H. J. Kraus i *Gottesdienst in Israel*, 2 uppl. 1962). Om det salomoniska templet ur arkeologisk synpunkt (med anförande av ett stort västsemitiskt material) finns nu en monografi av Th. Busink: *Der Tempel von Jerusalem von Salomo bis Herodes. I. Der Tempel Salomos* (1970).

Utforskningen av profeternas böcker har ej varit så intensiv under det senaste årtiondet. Till en del beror väl detta på att profeterna utförligt behandlas i kommentarerna, till en del på att de mer "teologiska" aspekterna av profetismen ofta tas upp i de gammaltestamentliga teologierna. Studier av struktur och komposition i enskilda texter eller större block har emellertid bedrivits med framgång. Det blir allt vanligare i forskningen att i en skenbart oordnad text finna en fint balanserad struktur med sinsemellan korresponderande inklusioner. Ur en något annan aspekt har I. Willi-Plein undersökt den litterära tillkomstprocessen bakom Amos, Hosea och Mika (*Vorformen der Schriftexegese innerhalb des Alten Testaments*, 1971). Detta är också en tendens inom modern forskning: att analysera fram en texts förlaga. För Amos' del resulterar Willi-Pleins undersökning i att kap. 1—4 är en enhet *sui generis*. Kring 7,1—

8,3 (den äldsta litterära kärnan) har så grupperats kap. 5—6 och 8—9. Det går att fastställa en för varje tid aktualiserande redaktionsprocess i fyra stadier fram till omkring 300.¹²

Vishetslitteraturen stod i blickpunkten under 1960-talet. En lysande exponent för detta intresse är von Rads sista arbete *Weisheit in Israel* (1970) — tillägnad bl.a. kollegerna vid Lunds teologiska fakultet. Viktiga arbeten är här Hermisson, H.-J., *Studien zur israelitischen Spruchweisheit* (1968), Kayatz, C., *Studien zu Proverbien 1—9* (1966) och Richter, W., *Recht und Ethos* (1966). Predikarens bok erbjuder speciella problem, och dess relation till grekisk filosofi behandlas av R. Braun i *Kohelet und die frühhellenistische Popularphilosophie* (1973).¹³ Vishetstexterna innehåller mycket av antropologiskt material, och har inte minst här sin homiletiska betydelse. H. W. Wolff behandlar dessa synpunkter (utan att begränsa sig till vishetslitteraturen) i sin *Antropologie des Alten Testaments* (1973).

*

Vad är en gammaltestamentlig teologi? Någon enighet om svaret på denna fråga finns inte — det blir klart vid läsningen av ett urval framställningar med denna titel från 1900-talet. Det finns inte två teologier som har samma metod. Jag bortser nu från de rent religionshistoriska framställningarna, bland vilka H. Ringgrens *Israelitische Religion* (1963) intar en framskjuten plats.

¹² Willi-Plein menar att de s.k. doxologierna hör till det sist tillkomna i boken (ca 350—300). — Sociologiska aspekter på profetismen anläggs av M. J. Buss i *The prophetic word of Hosea* (1969). De speciella problem som är förbundna med Tritojesaja belyses i Pauritsch, K., *Die neue Gemeinde: Gott sammalt Ausgestossene und Arme* (Jes 56—66), 1971.

¹³ Just Ordspr 1—9 har behandlats i ett flertal monografier. P. W. Skehan undersöker (i *Studies in Israelite poetry and wisdom*, 1971) Ordspr 9,1 och hävdar att de sju pelarna är sju dikter om vardera 22 rader i kap. 2—7. Kap. 1 och 8—9 bildar ramen om denna enhet. Att Ordspr 1,20—33 och kap. 8—9 är skoldikter, en materialsamling för vishetsläraren, menar B. Lang i *Frau Weisheit. Deutung einer biblischen Gestalt* (1975).

Här avser jag endast arbeten, som syftar till att ge en mer eller mindre systematisk skildring av teologiska strukturer i GT.¹⁴

En avgörande betydelse har von Rads *Theologie des Alten Testaments* (1 uppl. 1957). Vad von Rad vill undersöka är traditionernas kerygmatiske intentioner. Hela hans teologi är historiskt förankrad, vilket märks särskilt i första delen (*Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels*). Vad vi möter i GT är inte historia som sådan, utan traditioner, Israels heliga traditioner, von Rad drar en skarp gräns mellan denna israelitiska historiesyn och den historisk-kritiska rekonstruktionen (hans tänkande har i detta stycke utövat stort inflytande på den s.k. Pannenberg-cirkeln). Den traditionshistoriska växten tänker han sig ske utifrån ett frälsningshistoriskt urcredo i Deut 26,5—9.

von Rads konception är på många sätt genial och hans framställning torde vara den i särklass mest läsvärda som finns. Likväl måste man ställa sig åtskilliga frågor. Hur förhåller sig traditionshistoria och frälsningshistoria? Är de de facto identiska? Är von Rads syn på lagen rättvisande mot texterna (här har han kritiserats av bl.a. Zimmerli)? Även om vissa oklarheter kvarstår kan nog ingen undgå att imponeras av det storverk som von Rad kvarlämnat i sin *Theologie*.

En fråga som i hög grad berör de gammaltestamentliga teologierna är om GT har en teologisk mitt. von Rad förnekar att så är fallet. Eichrodt centerar hela sin framställning kring förbundstanken. Andra förslag är: Guds herravälde (Köhler), Guds helighet (Sellin), communitotanken (Vriezen), Israels utkorelse (Wildberger).

Wellhausens uppfattning av GT:s mitt (Jahve Israels Gud, Israels Jahves folk) tas upp av Zimmerli i hans 1972 utgivna *Grundriss der alttestamentlichen Theologie*. Han tar därför sin utgångspunkt i Jahves namn.¹⁵ Materialet skall utväljas och struktureras utifrån en "Gesamtverständnis". I den första delen "Grundlegung" ger Zimmerli en kort översikt av Israels historia och betonar därvid uttåget ur Egypten. I de båda följande huvuddelarna "Jahves Gabe"

och "Jahves Gebot" visar författaren hur nära de båda hör samman. Om den fjärde delen "Das Leben vor Gott" hör hemma i en gammaltestamentlig *teologi* kan diskuteras. Enligt Zimmerli gör den det, eftersom GT i sina utsagor om Gud förstås som tilltal, och i den tilltalades "Rückrede" den tilltalade känns igen som i en spegel. I den femte delen "Krise und Hoffnung" söker författaren sammanfatta sina resultat.

Zimmerli säger själv att han är både ense och oense med von Rad. I sina omdömen är han försiktig och hela framställningen ger ett positivt intryck.

En gammaltestamentlig teologi som däremot befinner sig i klar opposition mot von Rad är Fohrers *Theologische Grundstruktur des Alten Testaments* (1972). Att denna framställning ger ett tämligen negativt och provocerande intryck beror inte bara på att författaren nära nog systematiskt går in för att omöjliggöra varje del av den traditionellt kristna uppfattningen av sambandet mellan de båda testamentena. Inte endast allegori och typologi utan även von Rads frälsningshistoriska linje är enligt Fohrer omöjliga. Messianismen hör inte till GT:s grundstrukturer — ej ens i Jes 53, där det ställföreträdande lidandet relateras endast till tjänarens liv. Överallt finner Fohrer tvivelaktiga dogmatiska förutsättningar, i stället måste GT förstås utifrån sig självt. GT som helhet kan inte tillmätas någon uppenbarelskaraktär, då det för vissa tex-

¹⁴ Till det följande, se: Osswald, E., *Theologie des Alten Testaments — eine bleibende Aufgabe alttestamentlicher Theologie*, i *Theologische Literaturzeitung* 99/1974, s. 642—658, Kraus, H.-J., *Die biblische Theologie* (1970). Givande, men hållen på ett något mer populärt plan är Laurin, R. (ed.), *Contemporary Old Testament theologians* (1970), som behandlar och jämför Eichrodt, von Rad, Proksch, Vriezen, Jacob, Knight och Imshoof.

¹⁵ Sin uppgift definierar Zimmerli på följande sätt: "Ein Grundriss der alttestamentlichen Theologie muss ein doppeltes leisten: Er soll die wichtigsten alttestamentlichen Aussagekomplexen ansprechen. Zugleich soll er Anstöße zum Zusammendenken weitgefächerten alttestamentlichen Aussagen über Gott, der ja nicht vielerlei Gott, sondern der eine Jahve sein will, vermitteln." (s. 7)

ter (speciellt vishetslitteraturen, Höga Visan och Ester) är alldeles omöjligt att tala om inspiration. Över huvud är uppenbarelsen "keine objektiv fassbare Erscheinung, sondern ein persönliches Erleben, das den Menschen trifft" (s. 50).

Mot denna bakgrund är det något överraskande att Fohrer dock finner en enhet i GT, nämligen Guds herradöme och gemenskapen mellan Gud och människa. Det finns både en enhet och mångfald i GT. Vid uppvisandet av mångfalden går Fohrer ut från den mosaiska tidens religion. Moses betydelse framhålles starkt av författaren, vilket hänger samman med att denne genomgående högt värderar det "nomadiska" elementet i Israels religion (man kan lägga märke till att den femte pentateukkällan av honom kallas "Nomadenquelle"), medan allt som har med kult och präster att göra nedvärderas. Moses insats var en uppgörelse med magin, som emellertid kom tillbaka genom prästerna. Det var profeterna förunnat att ännu en gång bryta med alla kultiska, magiska och nationella bindningar. von Rad betonar i stället profeternas samband bakåt, och ser dem som nytolkare av Israels heliga traditioner. Profetismen innebär då inget radikalt brott med det gamla.¹⁰

Det skulle leda för långt att referera återstoden av boken, men det anförda torde räcka. Jämsides med goda och originella iakttagelser finns hos Fohrer allt för mycket som binder honom vid de speciella förutsättningarna för tysk evangelisk teologi omkring 1900.

Ett tredje exempel på en ny gammaltestamentlig teologi är *A theology of the Old Testament* av John L. McKenzie (1974). Författaren är romersk katolik och verkar i USA. Bokens titel är så tillvida missvisande, som framställningen faktiskt även är något av en isagogik och israelitisk historia. Kapitelrubrikerna är följande: Cult, Revelation, History, Nature, Wisdom, Political and social institutions, The future of Israel. Arbetet bär en starkt personlig prägel och

kan läsas med behållning även av den som inte gillar författarens alla slutsatser.

I sitt arbete *Old Testament theology* (1972) uppsätter G. Hasel vissa riktlinjer för den gammaltestamentliga teologin. 1. Den bibliska teologin måste förstås som en historisk-teologisk disciplin. 2. Därav följer att metodiskt måste utgångspunkten vara historisk. 3. Uppgiften är att undersöka de gammaltestamentliga skrifternas teologi, fastställa deras skillnader och likheter utan att därvid använda ett systematiskt schema. 4. Framställningen följer ej kanons anordning. 5. Det gäller att arbeta inte endast med de enskilda böckernas teologi utan även hela GT sammanbindande huvudtema. 6. I en gammaltestamentlig teologi måste den inre enhet, som förbinder de olika delarna, uppvisas. Enligt Hasel består enheten i Skriftens inspiration och kanonicitet. 7. En gammaltestamentlig teologi måste fråga efter sambandet med NT.

Hasel har gjort åtskilliga riktiga iakttagelser. Något förvånande är hans starka betoning av inspiration och kanon. Samtidigt som vissa grundläggande metodiska krav bör kunna ställas på en teologi, ligger det i sakens natur att de olika framställningarna skiljer sig från varandra. Mellan Jacobs *Théologie de l'Ancien Testament* och von Rads *Theologie* föreligger både skillnader och likheter. Båda bidrar de till helheten, till det som är den gammaltestamentliga exegetikens uppgift i all dess mångfald: att ge en bild av Israels tro.

¹⁰ En lärjunge till Fohrer är J. Vollmer. I sin avhandling *Geschichtliche Rückblicke und Motive in der Prophetie des Amos, Hosea und Jesaja* (1971) kritiserar han von Rads syn på profetismen som "Rückfall in vorkritische Auslegung und den Ersatz der Methode durch Hypothese" (s. 194). I en recension av Vollmer menar Reventlow att framställningen är föråldrad både när det gäller synen på textkritiken och när det gäller polariseringen av litterärkritik och traditionshistoria. — L. Köhler beskriver i sin *Theologie* (4. uppl. 1965) kulturen som "die Selbsterlösung der Menschen".

LITTERATUR

Mettinger, Trygve N. D., *King and Messiah. The civil and sacral legitimation of the Israelite kings. Coniectanea Biblica—Old Testament Series 8. CWK Gleerup, 1976. 342 s.*

I sin 1971 publicerade doktorsavhandling *Salomonic state officials* (Coniectanea Biblica OTS 5) undersökte docent Trygve Mettinger de listor på Salomos civila ämbetsmän som finns i 1 Kon. Redan i detta arbete visade han sin djupa förtrogenhet med Främre Orientens historia och arkeologi, parad med en exemplarisk textanalys. I en rad artiklar har Mettinger därefter tagit upp olika gammaltestamentliga problem, bland vilka främst märkes en traditionshistorisk kartläggning av Gen 1, 26 (se Svensk Teologisk Kvartalskrift 1975, s. 49—55).

I sin andra större monografi återvänder han till det enade riket. Adjektivet ”större” är här berättigat med hänsyn inte endast till volymens omfång utan även dess kvalitet. Att ge ett utförligt referat av en så innehållsrik bok är inte möjligt, varför jag begränsar mig till en presentation av de viktigaste resultaten och därefter ger några sammanfattande synpunkter.

Mettingers vetenskapliga produktion utmärkes inte minst av en metodisk klarsyn. I denna monografi har han satt som sitt mål att klarlägga de israelitiska konungarnas sakrala och civila legitimation. I en Introduction avgränsas denna uppgift åt olika håll, varvid författaren demonstrerar sin djupa förtrogenhet med metodikdiskussionen inom de historiska disciplinerna.

Part One bär rubriken *The Sources* och omfattar ungefär en tredjedel av framställningen. Här analyseras sex texter eller grupper av texter som är relevanta. Av Davids tronföljshistoria är det speciellt 2 Sam 12 och 1 Kon 1—2 som är av intresse. Större betydelse har här skildringen av Davids uppstigande till makten. Mettinger kan här bygga på den värdefulla monografien av J. Grønbnæk (*Die Geschichte vom Aufstieg Davids*, 1971). Mettinger

menar att verket omfattar 1 Sam 15 — 2 Sam 7 (Grønbnæk: 2 Sam 5, 10). När det gäller att bestämma verkets tendens ansluter sig författaren till Grønbnæks uppfattning: berättelsen om Davids uppstigande till makten skall legitimera de davidiska konungarnas anspråk på överhöghet också över nordriket.

Här följer en av bokens höjdpunkter: behandlingen av natansprofetian i 2 Sam 7. Få gammaltestamentliga texter av motsvarande omfång rymmer så många intrikata problem (Mettinger ger här en detaljerad forskningsöversikt). Först utskiljs en deuteronomistisk redaktion, som främst resulterat i v. 22 b—26. Det äldre materialet innehåller två skikt. Den ursprungliga natansprofetian var ett dokument från Salomos tid rörande konungens legitimitet (nu i 1 a. 2—7. 12—14 a. 16*. 17). Denna text underkastades efter Salomos död en dynastisk redaktion: den gudomliga utkorelsen av David och hans ätt betonas. I sin dynastiska form användes natansprofetian av författaren till berättelsen om Davids *Aufstieg*. — Mettingers behandling av 2 Sam 7 är briljant och slutsatserna förefaller helt övertygande. Härigenom är Rosts analys (godtagen av bl.a. von Rad i *Theologie des Alten Testaments I*, s. 322) definitivt övervunnen.

Därefter behandlas Sauls smörjande till *nagid* (kyrkobibeln: furste) i 1 Sam 9, 1—10, 16. Författaren urskiljer två skikt i texten, varvid den äldsta traditionen inte har någon uppgift om att Saul skulle ha smorts. Traditionerna om Sauls kungadöme i 1 Sam 8—12 undersöks på liknande sätt. Den äldsta traditionen står i 1 Sam 11, 1—15. Här ses Saul som en karismatisk ”frälsare” liksom domarna. I en yngre text (1 Sam 10, kungavalet i Mispa) skapas en succession mellan Samuel och Saul. Slutligen infogades detta material i det deuteronomistiska historieverket. — Författaren avslutar så denna del med en kort (mähända alltför kort) och balanserad diskussion av kungapsalmerna, till vilka han räknar följande: 2, 18, 20, 21, 45,

72, 89, 101, 110, 118(?), 132 och 144 (hit hör även Hiskias psalm i Jes 38 och — i viss mån — Davids sista ord i 2 Sam 23).

I bokens andra huvuddel undersöks konungens civila legitimation (detta är den kortaste av de tre huvuddelarna). Det första kapitlet handlar om de äldstes och folkförsamlingens deltagande vid den kungliga investituren. Det visar sig att folkets deltagande "was a more or less constitutionally fixed feature" (s. 129) i både Israel och Juda. Denna demokratiska aspekt av Israels statskick har måhända inte alltid blivit tillräckligt betonad. I samband härmed diskuterar Mettinger utförligt innebörden i termen '*am ha'araes*' ("landets folk"). I kapitlet "Acclamation and the royal covenant" hävdar författaren att relationen mellan konung och folk uppfattades i kontraktuella kategorier. Konungen gjorde vissa medgivanden åt folket (Davids *brit* med Israels äldste i 2 Sam 5, 3), varefter folket acklamerade den nye monarken (och i Davids fall även smorde honom). Salomo blev dock konung utan vare sig kungligt löfte och folkets acklamation liksom hans son Rehabeam ej var villig att förnya Davids kontrakt).

Konungens sakrala legitimation tas upp i den tredje och största avdelningen. Att denna blivit så stor beror till en del på att författaren här placerar sin analys av smörjelsen, men han medger på annat ställe (s. 18) att den i och för sig kunnat behandlas i samband med den civila legitimationen — och utifrån hans uppfattning av denna rit hade det varit naturligare. Först behandlas emellertid den gudomliga designationen och termen *nagid* som hör samman därmed. I samband härmed ges en övertygande lösning av det textuella *crux* som finns i 1 Sam 10, 22. *Nagid* fattas av Mettinger som ett passivt particip av roten NGD: "the one proclaimed". I motsats till Richter och Schmidt menar han att ordet troligen inte användes under förmonarkisk tid (äldsta belägget är 1 Kon 1, 35). Den teologiska användningen av *nagid* hör hemma i slutet av 900-talet. De tre olika traditionerna om en gudomlig designation i fråga om Saul och David uppstod i följande ordning: a) lottkastningen i Mispa, 1 Sam 10 b) Samuels smörjande av David, 1 Sam 16 c) Samuels smörjande av Saul som *nagid*, 1 Sam 9, 1—10, 16.

1963 publicerade E. Kutsch en monografi om smörjelsen (Salbung als Rechtsakt). I sin behandling av smörjelsen tar Mettinger hänsyn till denna och andra tolkningar av riten, bland vilka främst märks de Vauxs uppfattning att

smörjelsen är en sakramental handling genom vilken kungen blir Guds vasall. Författaren ansluter sig — men med vissa reservationer — närmast till Kutsch. Detta kapitel innehåller en särskilt värdefull diskussion om oljans bruk vid kontraktsgående i Främre Orienten.

De båda återstående kapitlen handlar om den kungliga karisman och gudomligt sonskap och davidsförbundet. I sin behandling av karisman använder sig författaren av Max Webers analysinstrument. Att Saul får del av Herrens Ande nämns i två oberoende traditioner: 1 Sam 10, 5 ff, 11, 6 ff. I båda fallen är karisman relaterad till Sauls kungadöme, men i ingetdera fallet är det ett samband karisman — smörjelse. Salomos dröm i Gibeon (1 Kon 3) undersöks även. Märkligt nog finns det, enligt författaren, ingen tradition om Davids karisma som går tillbaka på en historisk händelse. I det sista kapitlet tar författaren upp till behandling några "lyriska ekon" av natansprofetian (däribland Ps 89). Han hävdar att man kan belägga en utveckling av kungaideologin från ett tidigt intresse i gudomligt sonskap (Ps 2 och 110) till ett betonande av löftet till Davids dynasti. Den israelitiska uppfattningen av kungen såsom Guds son utformades under inflytande av egyptiska föreställningar (termen *nagid* är troligen en israelitisk tolkning av den egyptiska tanken på kungen som Guds son). Här behandlar Mettinger även föreställningen om *Urmensch*, bl.a. i Hes 28. Löftet till Davids dynasti betecknades inte såsom *brit* före exilen (Mettinger ansluter sig här till bl.a. Perlit). Tiden omkring exilen innebar *dels* ett försök att göra det ursprungliga villkorlösa förbundet villkorligt (2 Sam 7, 14 f), varvid man dock under själva exilen återvände till den villkorlösa formuleringen (Ps 89, 29—38), *dels* att löftet betecknades såsom *brit*.

Bortsett från von Rads Theologie och samma författares Weisheit in Israel vet jag mig aldrig ha läst en exegetisk framställning med en sådan behållning och ett sådant nöje som Mettingers King and Messiah. Därtill bidrar bl.a. stilen, som ställvis höjer sig till verklig skönhet (t.ex.: "Here, in 2 S 6, 20—23 and 7, 9 ff we have only the final *fermat* of the brilliant tune played throughout the HDR", s. 43), men framför allt den solida framställningen, den enorma beläsenheten (som likväl icke verkar tyngande) och den lika kristallklara som övertygande argumentationen. Författaren har frejdigt givit sig in i ett av vetusexegetikens getingbon och kommit ut därifrån inte endast med livet i behåll utan även försedd med en

rad viktiga slutsatser, som inte kan undgå att avgörande påverka den framtida vetenskapliga diskussionen. Som något särskilt positivt upplever jag den kritiska distans som Mettinger håller mot vad jag på annat ställe i denna tidskrift kallat den pandeuteronomistiska forskningstrenden (här representerad främst av Veijola). Vissa delar av framställningen kan man ställa sig frågande inför. Själv tror jag att det från början funnits betydligt mer av sakrala aspekter i smörjelsen än vad författaren vill medge. Att David smordes två gånger, först över Juda och sedan över Israel, utesluter inte att riten båda gångerna kan ha varit sakralt tänkt. Den relation till Gud som smörjelsen förmedlar skulle då varit relaterad till ett geografiskt område. Mettingers subtila textanalys är som regel övertygande, men man måste ibland ställa sig frågan om inte denna metod ibland drivits till gränsen för sin förståelse.

Bokens omfång och vetenskapliga begreppsapparat kan måhända verka avskräckande på icke-exegeten. Ett så stimulerande arbete som detta kan emellertid med behållning läsas av var och en som är intresserad av bibelvetenskap. Tag och läs!

Sten Hidal

Rolf Lindborg: *Om Gud och världen. Thomas ab Aquinos lära om skapelsen. 138 s. Bokförlaget Doxa, Lund 1975.*

Avsikten med denna bok är inte endast att för en nutida läsare söka utreda och förklara vad Thomas ansåg om världens skapelse, utan också att skildra ett avsnitt av idéhistorien, som är ett synnerligen instruktivt exempel på vad brytningen mellan kristendom och antik filosofi betydde. Författaren vill visa, hur den avgörande kampen mellan den genom averroismen återupplivade aristoteliska vetenskapen och den kristna teologin avlöpte och vad den idémässigt betydde.

Den aristoteliska satsen, att världen är evig, att materien inte har uppkommit, var under 1200-talet en aktuell sats, som med iver förfäktades av de filosofer, som följde den arabiske filosofen Averroes och hans Aristoteles-tolkning. Det var f.ö. inte bara Aristoteles' uppfattning utan en grundsats i den antika filosofin överhuvud att "intet kan uppkomma av intet". Sådana filosofer som Siger av Brabant och Boetius de Dacia kände sig bundna

av denna grundsats och konstaterade också dess oförenlighet med den kristna skapelse-tron. Antingen måste man då förneka denna tro eller också anta en dubbel sanning, vilket man menat att Siger och Boetius gjort.

Mot dessa filosofer uppträdde Bonaventura och förfäktade att den kristna tron på en skapelse i tiden var förenlig med förnuftet, och att det fanns avgörande förnuftsargument som talade emot tanken på världens evighet.

Thomas ab Aquinos ståndpunkt i frågan är mer komplicerad. Det blev han som efter sin ankomst till Paris fick ta upp kampen mot averroismen. Han accepterade emellertid inte Bonaventuras argumentering. Det finns ett viktigt ställe i *Summa contra gentiles*, där han avvisar de argument, som denne anfört mot världens evighet. Ur förnuftets synpunkter är det tvärtom så, att tanken på världens evighet förefaller mest plausibel. Man måste med andra ord instämma i Aristoteles' åsikt, om man skall argumentera strikt efter logiska och förnuftsmässiga grunder. Det enda man kan komma fram till är att det ur förnuftets synpunkt inte är nödvändigt att antaga att världen är evig.

Tron på en skapelse i tiden bygger därför uteslutande på uppenbarelsen i Skriften. Satsen att den allsmäktige Guden har skapat världen är en ren trossats. Det egendomliga inträffar alltså, att Thomas på sätt och vis ger Aristoteles rätt i hans filosofiska argumentering för att världen är evig, men samtidigt avvisar denna tanke, därför att Bibeln säger något annat. Någon dubbel sanning är det dock icke fråga om, ty som nyss angavs finns det ingen rationell nödvändighet för att anta världens evighet.

Allt detta framställes i hela sin komplexitet men ändå på ett beundransvärt klart och lätt-tillgängligt sätt i Lindborgs framställning. Han kan konsternat överflytta ett skolastiskt resonemang till nutida svenska. I slutet av boken möter också en översättning av den i sammanhanget viktigaste artikeln i *Summa theologiae*, nämligen I, Qu. XLVI, art. 1 Har universum alltid existerat? Läsaren kan därigenom följa Thomas' argumentering i dess egen kontext. Lindborg har också kommenterat detta avsnitt i anslutning till översättningen.

De slutsatser författaren drar av sin analys är att det påvliga dekret mot aristotelismen, som utfärdades kort efter Thomas' död och som fördömde thomismen, därför att den tagit upp Aristoteles' filosofi och därmed förvanskade kyrkoläran, bedömde situationen helt felaktigt.

tigt. Thomas var visserligen aristoteliker och introducerade denna filosofi i teologin. Men han lät ingalunda Aristoteles göra intrång på trons område. Tvärtom menar Lindberg att han av sin kristna tro föranletts att förfalska Aristoteles.

Det ena ledet i denna slutsats, nämligen att kättardomen mot Thomas var omotiverad, är väl obestridligt. Kättardomen har ju inte heller stått sig särskilt väl inför eftervärldens bedömning. Men däremot tycks det mig mera diskutabelt, om slutsatsens andra led, att Thomas' skapelselära är en förfalskning av Aristoteles, är hållbart. Givetvis är det riktigt, att Thomas går emot Aristoteles i frågan om världens skapelse ur intet. Men om han därmed förfalskar Filosofen är en annan fråga. Det tycks strida emot det som Lindberg tidigare med sådan elegans beskrivit, nämligen dels att Thomas instämmer i att Aristoteles argumentering ur rationell synpunkt är oklanderlig, dels att han klart redovisar, varför han likväl själv intar en annan ståndpunkt i den avgörande frågan. Kanske skulle inte Aristoteles ha kunnat följa honom på denna punkt, men det kan vi ju faktiskt inte veta något om. I varje fall tycks Thomas' ståndpunkt snarare vara att förstå som ett medvetet avståndstagande på klart redovisade grunder än en förfalskning. Det framgår bl.a. av den nyssnämnda, i boken översatta artikeln om skapelsen. Om recensenten på denna punkt drar en annan slutsats än författaren själv sker det just på grundval av den rikt nyanserade och fängslande beskrivning som boken ger av ett viktigt och komplicerat kapitel i idéhistorien.

Bengt Hägglund

Wolfhart Pannenberg: *Glaube und Wirklichkeit. Kleine Beiträge zum christlichen Denken.* 176 s. Chr. Kaiser, München 1975.

Denna bok är en samling av uppsatser från åren 1960—1974, i vilka Pannenberg vänder sig till en bredare publik och avstår från de komplicerade filosofiska resonemang, som man ibland finner i hans större verk. För de flesta läsare torde hans nyansatser och ibland djärva uppslag på den systematiska teologins fält bättre komma till sin rätt i denna essayistiska framställningsform. Den vetenskapliga uppsatsen har f.ö. från början av Pannobergs framträdande som självständig teolog varit hans speciella uttrycksform, som han med mästar-skap förstår att använda.

De båda uppsatser i samlingen som bäst ger uttryck åt Pannobergs teologiska program, så som det lades fram i artiklarna om Heilsgeschehen und Geschichte i Kerygma und Dogma 1959 och i skriften Offenbarung als Geschichte 1960, är *Wie wird Gott uns offenbar?* och *Jesu Geschichte und unsere Geschichte*. Även dessa uppsatser är från 1960, och när författaren nu trycker om dem, kan det synbarligen tas som ett indicium på att han inte — såsom det ibland har sagts — har nämnvärt ändrat eller modifierat sin ståndpunkt. Den starka betoningen av historien som uppenbarelse och samt grundsatzen, att den rent historiska argumenteringen för uppståndelsens fakticitet är ett fundament också för trons visshet, möter även i de båda nu på nytt publicerade uppsatserna.

De andra bidragen berör andra sidor av Pannobergs teologiska tänkande. Anknypningen till naturvetenskapens verklighetsuppfattning kommer fram särskilt tydligt i bokens första bidrag *Unser Leben in Gottes Hand?* Huvudtanken går ut på att liksom historien så är även själva livsprocessen något som inte tillfredsställande kan förklaras inomvärldsligt eller med empiriska metoder. Frågan efter livets och historiens mening leder till ett för nutida verklighetsuppfattning tillgängligt sätt att tala om Gud.

Det kanske tyngsta eller mest uppslagsrika bidraget är uppsatsen *Der Geist des Lebens*, vari författaren visar att det bibliska Andebegreppet i den kristna traditionen ofta undergått en förändring, så att tanken på Anden som skaparanden och som upphov till och bärare av livets process kommit i skymundan. Han drar paralleller till den moderna fysikens insikter om energin som kraftfält, en immateriell realitet i den naturvetenskapliga verklighetsbildens centrum. När det gäller att finna en intellektuell möjlighet att förbinda den helige Ande med naturen hänvisar Pannenberg till vissa tankegångar hos Teilhard de Chardin och Paul Tillich, som får komplettera hans egna slutsatser utifrån en analys av det bibliska Andebegreppet.

Den avslutande uppsatsen *Politische Sachfragen und christliche Ethik* tar upp den politiska etikens problem. Bidragets första del är en skarpsinnig uppgörelse med en del felslut och förenklingar, som Pannenberg finner i den politiska teologin. Han visar t.ex. att det inte utan vidare är riktigt att i nutida förkun-nelse tillämpa de gammaltestamentliga profeternas sociala budskap. Den gammaltestamentliga politiska ordningen är nämligen avskaffad

genom Kristus och det förblivande i profeter-
nas budskap ligger på ett annat plan än det
politiska. Överhuvud vänder sig författaren
mot försöken att använda kristna trossatser
som argument (eller utsmyckning av andra
argument) för sociala reformer. Det är de poli-
tiska sakargumentens egen tyngd som skall
vara avgörande. Den världsliga sakkunskapen
skall vara vägledande för den politiska kriti-
ken. Utifrån sådana överväganden skisserar
han i uppsatsens andra del som ett ideal att
den sociala ordningsetiken skall ersättas av
"eine Ethik der Wandlung", enligt vilken
relationerna i samhället skall underkastas en
dynamik utifrån kristna värderingar. Han ute-
sluter inte revolutionen som medel i en sådan
dynamik och ser framåt mot en världsordning,
där krig är uteslutna men revolutionen finns
med i bilden som en yttersta möjlighet. Man
kan fråga sig om denna idé om den lyckliga
revolutionen, ett av 60-talets många diskutabla
hugskott, förtjänar att räddas över till 70-talet,
men i övrigt är uppsatsen, som mycket riktigt
härrör från 1968, tänkvärd även i dag.

Bengt Hägglund

Einar Molland: *Kristenhetens kirker og tros-
samfunn. 424 sid. Gyldendal norsk forlag, Oslo
1976.*

Denna nya upplaga av Einar Mollands för
många generationer av teologistudenter väl-
kända Konfesjonskunnskap (Oslo 1953, ny upp-
laga 1961) kom ut vid början av hösten förra
året, endast några månader före Einar Mol-
lands oväntade bortgång i december 1976.
Bakom den nya utgåvan ligger ett omfattande
arbete, delvis utfört under långa utlandsvistel-
ser bl.a. i Rom och London under läsåret 1974/
75. Framställningen är genomgående reviderad
och förd fram till nuläget. Även perifera för-
ändringar i samfundens organisation och praxis
har noterats. Men framför allt har de stora för-
ändringar, som andra vaticankonciliet medfört
lett till en ny framställning av den romerska
kyrkan, där verkningarna av konciliet kunnat
registreras, tio år efter dess avslutande. Det
avslutande tillägget om de kristna enhetssträ-
vandena har likaledes i motsvarande grad gjorts
aktuellt. Den ekumeniska utvecklingen skildras
också under respektive kyrkosamfund.

Som synes har titeln på den nya boken för-
ändrats. Det är motiverat av att del I i den

gamla boken, som behandlade de fornkyrkliga
symbola, numera är borttaget. Författaren hade
avsett att ge ut en särskild bok över detta ämne.

En nyhet i den nya utgåvan är ett person-
och sakregister, som gör boken ännu mera an-
vändbar som uppslagsbok.

Bengt Hägglund

Owe Wikström: *Guds ledning — en explorativ
religionspsykologisk studie av fromheten hos ett
antal västerbottniska äldre, med särskild
hänsyn tagen till upplevelsen av Guds ledning.
Acta Universitatis Upsaliensis, Psychologia
Religionum. Uppsala 1975.*

Att Owe Wikström i sin doktorsavhandling,
Guds ledning, sökt ge ett bidrag till frågan om
beskaffenheten av ålderdomens religiösa liv
måste bedömas som ett viktigt led i arbetet att
fylla ut en lucka i den religionspsykologiska
forskningen. Studien kan också betraktas som
ett bidrag till frågan om det religiösa livets
egenart överhuvud.

Det preliminära problemet att förstå den
gamla fromma människans upplevelse av Guds
ledning preciserar förf. i nio frågor — delvis
i anslutning till Hjalmar Sundéns rollteori —
vilka han ställer till det insamlade intervju-
materialet. Målgruppen är 27 icke slumpvis
utvalda äldre, 67—89 år gamla, 11 kvin-
nor, 16 män. Alla har hela sitt liv bott i och
omkring Skellefteå. Fältstudiets målgrupp
måste bedömas som väl liten. Värdet av in-
tervjuerna minskar av att kassettbandspelaren
slogs på eller av under intervjuens gång, be-
roende på om sagesmännen berättade om något
som berörde de områden intervjuaren ville
nä. De nio frågor förf. ställer till det insam-
lade intervju materialet gäller ledningsupplevel-
sens betingelser, former, struktur och funktion,
betydelsen av den socio-religiösa miljön med
dess predikotradition, frågan om den religiösa
traditionstillägnelsen, de socialt givna eller
skriftligt fixerade rollernas inverkan på möj-
ligheten att uppleva interaktion med Gud och
ledningsupplevelsens betydelse för personlig-
hetens integritet.

Vid textanalysen beskriver förf. bl.a. hur
auditioner, visioner, taktila upplevelser och
drömmar uppfattas som moment i Guds sätt
att leda. För att underlätta analysen beskrives
drag i Skelleftebygdens kyrkohistoriska bak-
grund, framför allt den pietistiska läsarrörel-
sen såsom den utkristalliserade sig i Evang.

Fosterlandsstiftelsen. Därvid framhålles Carl Olof Rosenius' starka inflytande, inte minst genom hans Dagbetraktelser. Framställningen kompletteras med en beskrivning av den socialpsykologiska socialisationsprocess, varigenom den omgivande gruppens etiska värderingar introjiceras och göres till individens egna.

Förf. särskiljer tre typer av roller: 1. sociala Gudspartnerroller, såsom t.ex. en from mor eller far eller andra signifikanta personer; 2. speciella, i Bibeln skriftligt fixerade roller, människogestalter som fungerar som beteendemodeller; 3. den generella Gudspartnerrollen. Mot dessa övertagna mänskliga roller korresponderar den upptagna Guds- eller Kristusrollen, som fungerar som varseblivningsmönster.

Den gamla fromma människan upplever vid sin tillbakablickande hållning en slutlig integritet. Många av de intervjuade, som sedan barndomen övat en religiös Gudspartnerroll som blivit stabil, integrerar summan av livets innehåll och anteciperar döden med förtröstan. Denna roll har fungerat som strukturerande mönster för perceptionen och sannolikt även för retentionen. En personlighetsorganisation har utbildats, som integrerar det förflutna, närvarande och kommande till ett meningsfullt helt: Guds handlande eller ledning. Livet uppfattas som Guds gåva, och döden är det slutliga mötet med den man redan känner.

Material och metod

Vid en kritisk granskning av avhandlingen får man sätta frågetecken för representativiteten i materialet, som endast omfattar 27 intervjuer av personer, utvalda av fem präster från fem församlingar i och kring Skellefteå. Materialet är väl tunt, vilket också framgår, om man jämför med Grönbaecks 296 samtal med 69 personer eller Thuns intervjuer med 38 personer.

Förf. har väl okritiskt och godtroget accepterat de gamlas minnesmaterial och avvisat en diskussion om hur minnesbilder förändras, att vårt minne är selektivt, att en bortträngningsmekanism fungerar: man vill glömma det obehagliga; tidiga livsperioder framstår som lyckligare.

Förf. borde inte nöjt sig med att peka på att problemet — minnesfunktionen — finns och sedan avvisa det. Han borde något ha diskuterat de gerontologiska förändringarna, hur åldrandets biologiska mekanismer kan inverka på minnet. Långtidsminnet är inte bättre hos den gamla människan, men det försämrade

närminnet kommer fjärrminnet att framstå som förbättrat. Det finns biologiska orsaker till minnesförändringar, koncentrationssvårigheter, ångslan, oro, ökad känslomhet, förändringar i jaguppfattningen, psykiska störningar — allt sådant skapar förändringar i perceptionen och försämrar minnesfunktionen. Det är sålunda nödvändigt med en viss försiktig inställning till minnesmaterialet. Materialets reliabilitet och validitet rymmer osäkra faktorer.

Hänsyn borde också ha tagits till rationaliseringsfenomenet. Det finns en benägenhet att lägga till rätta i efterhand. En religiös tolkning av ett skeende kan överdrivas. Man är böjd för att nu försvara det liv man levat och det beteende man visat. Man är i efterhand benägen att vilja se samband och gudomliga ingripanden, medan man kanske inte såg något religiöst däri, när händelserna en gång inträffade. Det synes också som om förf. inte vinnlagt sig om att kontrollera, hur en refererad händelse tillgick eller t.ex. fråga efter dagboksanteckningar. Ett resonemang borde ha förts om rationaliseringen och om resignationen inför det oundvikliga såsom uttryck för en dissonansreduktion.

Analysen

Förf. har givit en noggrann beskrivning av sitt tillvägagångssätt för dattainsamlingen. Även om undersökningsgruppen inte är stor, har han ändå lyckats att med stor konsekvens avvinna materialet många värdefulla och intressanta tolkningar. Det har skett med rollteorin som övergripande verktyg. Eftersom avhandlingen är explorativ, gör den inte anspråk på att komma med slutgiltiga svar på frågan om gamla människors upplevelse av Guds ledning. Men förf. har lyckats precisera en del problem genom de nio frågeställningarna och svaren på dem, som gäller förutsättning för, art, struktur och funktion hos vissa gamla fromma människors upplevelser av Guds ledning. Så tillvida har han visat gott prov på en forskningsinsats inom ett tidigare otillräckligt känt undersökningsområde.

På vissa punkter är dock interpretationen ofullständig. Ett problem som borde utretts närmare är om predikotraditionen från Rosenius verkat hämmande på människors förmåga att uppleva en dual rollsituation genom yttre händelser som uttryck för Guds handlande. Rosenius' Dagbetraktelser innehåller en hel del teologiska formler. Här hade Sven Lodins forskning om Rosenius bort komma till an-

vändning. Eftersom Rosenius' betraktelser i hög grad innehåller läror och teologiska system hade man kunnat vänta, att läsning av dessa skulle motverka möjligheten att med hjälp av bibliska scener och rollövertaganden med anledning av dessa göra omstruktureringar av perceptuellt slag vid yttre händelser. Så tycks emellertid inte vara fallet. Den religiösa upplevelsen av Guds ledning antar i många fall den duala rollsituationens karaktär. Här hade behövts ett resonemang om rollteorins eventuella komplettering.

En huvudfråga i avhandlingen är ledningsupplevelsens art. Förf. har dragit tre slutsatser betr. denna: 1. Livet ses inte som en rad slumpartade händelser som är oberoende av varandra; 2. Summan av livets händelser ses som en helhet, där Gud varit den ledande; upplevelsen av Guds ledning är en tolkning av livet i dess helhet. Man gör m.a.o. en totalöverblick vid tillbakablickandet. Denna tolkning är möjlig tack vare Gudspartnerrollen, och den generella Gudsrollen fungerar som varseblivningsmönster; 3. Det finns enskilda situationer i vilka vederbörande tydligt upplevt sig i interaktion med Gud, fått tröst, hjälp, förmaning, varning.

Analysen av ledningsupplevelsernas art hade bort vara mer fullständig och omfattande, eftersom deras mönster är mer komplicerade än vad som framgår av de nämnda tre slutsatserna. Man kan såvitt jag kan se, analysera fram åtminstone fem typer eller fem olika "nivåer": 1. Man ser Guds ledning i allt, i det vardagliga. Man närmar sig en deterministisk uppfattning. 2. Man upplever, att man kommit bort från Gud ett tag, men Gud "släppte aldrig taget". Man gick på sidovägar men blev "tillrättavisd". 3. Man upplever, att Gud slagit en, att man behövt "mycket ris" (t.ex. sjukdom), att Gud varit "hård", men han har ändå lett. 4. Gud har tagit hand om "trädarna" och "länkat ödena". Man kan säga, att man haft "tur". Ledningsupplevelsens komplexitet framgår av att samma person som säger sig ha haft tur, säger att Gud "står bakom det som sker, på alla områden". 5. Man kan uppleva "otur", t.ex. i ett äktenskap; när maken blir sjuk kan maken se det som straff över henne själv. När maken har avlidit efter flera hjärnblödningar kan hon tacka Gud, för att hon nu "har det så bra".

På plussidan står, att förf. genomfört den första psykologiska undersökningen i Sverige av förhållandet mellan ålderdom och religion, byggd på ett empiriskt material. Han har på-

visat användbarheten av Sundéns rollteori i kombination med Erik H. Eriksons epigenetiska diagram till ökad förståelse av vissa gamla människors religiositet och identitetsmedvetande. Avhandlingen visar, att den generella Gudspartnerrollen och dess motsvarighet den generella rollen "Gud" i flera fall givit en lika klart strukturerad gudsupplevelse, som de i Bibeln givna speciella människoroller medför, då de övertages. Här sker en viss komplettering av rollteorin. Förf. har belyst den rose-nianska väckelsetraditionens betydelse för uppkomsten av ett bibliskt referenssystem, vilket möjliggjort religiösa upplevelser av Guds ledning i olika situationer. Roseniusrollens betydelse hade dock kunnat klargöras bättre. Förf. har kunnat gå längre än Grönbäck och Thun genom att han med hjälp av det rollteoretiska betraktelsesättet ökat förståelsen av ledningsupplevelsens duala karaktär.

Thorvald Källstad

Gert Nilsson: *Aterställd mänsklighet-gudomlig seger. Försoningstanken enligt Otto Möller och Gustaf Aulén. Mit einer deutschen Zusammenfassung. 209 s. Verbum, Håkan Ohlssons, Lund 1976.*

Gert Nilssons avhandling bör presenteras i det sammanhang, där den hör hemma. I seminariet i teologisk etik i Lund har flera avhandlingar om viss dansk teologi producerats. Det kan erinras om Harry Aronsons avhandling om Grundtvig, Tord Ehnevids om Grundtvig, M. Pontoppidan och E. Billing samt Lars-Olle Armgards om Lögstrup. Dessutom har Gustaf Wingren, inte minst i sitt senare författarskap, anknyt till grundtvigiansk tradition. Nilssons avhandling fullföljer inriktningen på danskt material från grundtvigtraditionen under jämförelse med svenskt teologiskt material från den som skolbildning ofta uppfattade s.k. lundateologin.

Temat för undersökningen är denna gång försoningstanken hos Otto Möller (1831—1915) och Gustaf Aulén, men denna sätts hela tiden in i sitt systematiska sammanhang. Båda dessa teologer är representanter för det s.k. klassiska försoningsmotivet. De skiljer sig dock enligt avhandlingens huvudtes i fråga om främst försoningens förutsättningar och konsekvenser. Möller startar med första trosartikeln och har föreställningen om frälsningen som en återstäl-

lelse av den genom syndafallet perverterade skapelsen; försoningstanken utmynnar härmed i tanken på en "återställd mänsklighet". Aulén startar enligt samma tes i andra trosartikeln, saknar recapitulatortanken och låter därmed en från skapelsetanken isolerad kyrkotanke bli försoningstankens konsekvens.

En förklaring till likheten och olikheten mellan Möller och Aulén är att båda har påverkats av Irenaeus' teologi, men medan Möller tagit upp både kamp- och recapitulatiomotiven har Aulén tagit upp enbart kampmotivet i sin försoningstanke. Detta sistnämnda förhållande har påpekats av Gustaf Wingren redan 1962 i en artikel om Auléns teologi; detta är också Wingrens kritiska instans gentemot Auléns Irenaeustolkning. Sätillvida griper föreliggande avhandling tillbaka på tidigare och redan genomförda schematiseringar.

Avhandlingen har tre delar. Del I behandlar gjenlösningsstanken hos Möller, del II Christus-Victor-motivet hos Aulén och i del III jämförs resultaten under rubriken "Försoningens etiska konsekvenser". Det största utrymmet, cirka 80 sidor av 145, får del I. Det är också här avhandlingens tyngdpunkt ligger; den ger en relativt omfattande bild av Möllers hela teologi, där Möller framträder som den "skarpe, orginelle och polemiske" tänkare han enligt P. G. Lindhardts omdöme var.

Författaren visar bl.a. hur Möller beskriver människans plats i skapelsen, den starka betoningen av det ondas betydelse som bakgrund till frälsningen och så själva försoningstanken, som utvecklas i lidelsefull polemik mot dennas förbindelse med de straff- och offermotiv som enligt Möller på ett obibliskt sätt utformats under ortodoxins tid. Slutligen uppehåller sig förf. utförligt vid Möllers dop- och nattvards-syn.

Stor vikt fästs vid att Möller startar i första trosartikeln och har den s.k. skapelsetanken. Här skall vi lämna frågan därefter, om detta iakttagande av ordningsföljden mellan trosartiklarna är så lämpligt som enda analysredskap. Det skall observeras att det egenartade för Möller bl.a. är, som förf. också visar, ansatsen i "det himmelska rådet". Utgångspunkten är därför snarare trinitarisk än isolerad till första trosartikeln. Härtill kommer att innebörden av skapelsetanken hos Möller inte är särskilt omfattande.

Vad gäller del II finns det först en väsentlig metodisk och innehållslig fråga, som rör utvecklingen i Auléns teologi. Detta problem berörs av handlingen; en gräns dras mellan ett

tidigare resp. senare författarskap: "gränsen torde gå någonstans under Strängnäsåren", dvs. 1933—1953, men vari den består visas inte tillräckligt. Ytterligare talas sen om en viss förskjutning under 1950- och 60-talen. Tesen är att försoningstanken inte undergår någon egentlig utveckling, vilket i stort sett har fog för sig. När förf. ställer in denna i dess systematiska sammanhang blir dock svårigheterna större.

Några exempel: a. På s. 96 heter det att Aulén *infört* evighetstanken som bestämning i gudsbilden först i Dramat och symbolerna och Kristen gudstro i förändringens värld. Den finns dock redan i Den allmänliga kristna tron, 1:a uppl. 1923 och t.ex. i 5:e uppl. — I not 23 s. 96 hänvisas f.öv. till just dessa verk vid beskrivningen av evighetstankens innebörd, vilket medför en viss inkonsekvens i framställningen.

b. På s. 100 heter det att det onda först i Kristen gudstro i förändringens värld beskrivs som en mot skapelsen destruktiv makt. Sedan dras slutsatsen: "Det onda är *alltså* något som hotar att förstöra skapelsen" som en generell utsaga om Auléns teologi utan hänvisning till källa. I själva verket har utsagan täckning enbart i vissa delar av källmaterialet. Fler exempel på detta och andra svårigheter i detta sammanhang kunde ges.

Allmänt gäller, att den som skall skriva om Auléns teologi bör noga undersöka, om det finns någon utveckling och periodicitet i denna samt på punkt efter punkt visa vari den i så fall består. En möjlighet är att studera Den kristna försoningstanken och tidigare böcker för sig om en avgränsad period och sedan fixera vari förändringen under 30- och 40-talen består.

Vidare bör påpekats att man inte kan isolera Den kristna försoningstanken från det övriga författarskapet under den tidigare perioden och göra anspråk på att presentera försoningstanken i dess systematiska sammanhang. Ytterligare bör framhållas att Auléns teologi programmatiskt är situationsbestämd i den meningen att den anknyter till samtidsaktuella frågor och har ett budskap till samtiden; sedan får den gärna bli föråldrad efter ett par decennier. Frågan är då, om man inte bör taga hänsyn till hela den situation i vilken teologin skrives, om man alls vill förstå och profilera dess innebörd.

I Aulén-avsnittet ställs många kritiska frågor till Auléns teologi och uttalas flera värderingar av typen: "styrkan i hans framställning"

(s. 101), "Trots Auléns försök att framställa en korrekt Kristusbild" (s. 113). Varken för frågorna eller svaren anges någon redovisad utgångspunkt eller värdering, som förf. själv arbetar med. Härigenom kommer frågor och värderingar att framstå utan inbördes sammanhang och ofta utan angivande av tillräckliga skäl. Härtill kommer att kritiken i frågorna ofta kan gendrivs genom ett studium av källmaterialet.

Genom exempel på i avhandlingen centrala teser och satsar skall framställningen av Auléns teologi belysas:

a. "Om människan behöver inte sägas något . . ." (s. 93). I t.ex. *Den allm. kristna tron*, 5:e uppl., används cirka 60 s. till beskrivning av människans egocentricitet m.m. I *Kristendomens etiska åskådning* (1925), som f.öv. inte är behandlad, anförs uppriktighet, frimodighet, ödmjukhet som exempel på typiska drag i en positiv framställning av kristen etik.

b. "Därigenom kommer tillvaron att uppdelas i en helig och en profan sfär" (s. 94). Detta motsatspar har aldrig använts av Aulén själv annat än som exempel på felaktig teologi. Påståendet bortser t.ex. från det skapelseperspektiv som anläggs i *Dramat* och symbolerna.

c. "Däremot saknar man hos Aulén tanken på att Gud genom inkarnationen själv blir människa" (s. 113). Flera belägg kan anföras för motsatsen, eljest hade det varit uppseendeväckande.

d. "När det gäller människosynen synes Aulén stå på samma punkt som pietismen: människan är ovärdig inför Gud och måste därför skapas om på nytt" (s. 130). Här föreligger ingen tillräcklig definition av pietismens människosyn; i en sådan förelåg, skulle den inte stämma överens med Auléns antropologi.

I del III kap. 1 är det en tes, att människan enligt Möller är "i högsta grad medspelare i försoningsgärningen" (s. 139) medan Aulén menar, att människan är "åskådare" i densamma. Härtill kan sägas att någon synergism inte finns hos Möller. R. Prenter har visat att människan enligt Möllers teologi kan tro eller ej; den som tror bör sedan aktivt kämpa mot det onda etc. Dessutom har förf. tidigare anslutit sig till Prenters kritik mot Möller: människans eget ansvar fördunklas, hon blir en passiv bricka i kampen mellan Gud och djävul. Människan tenderar att bli åskådare till dramat.

Om man med "medspelare" avser att människan bör kämpa mot det onda etc. som hos Möller, återfinns samma tanke hos Aulén. Det

betonas t.o.m. att frälsningen leder till att människan blir "medagerande" i dramat (*Kristen gudstro i förändringens värld*, s. 122). Människan som medagerande, inte åskådare!

I del III kap. 3 angående försoningens etiska konsekvenser är det en tes, att människan enligt Aulén kan "leva riktigt först när hon är kristen" (s. 151). Detta motsägs dels av förf. själv längre ner på samma sida, dels av källmaterialet. Mycket av vad Aulén har skrivit går ut på att visa ohållbarheten i den angivna satsen (jfr t.ex. M. Lind, *Kristendom och nazism* 1975, s. 163 ff.) Felet är enligt vissa ut-sagor hos Aulén att man konstruerar en motsättning mellan kristet och humant genom att låta det universella perspektivet och det enligt Aulén nödvändiga sambandet mellan skapelse och frälsning bortfalla (t.ex. i *Dramat* och symbolerna s. 128 ff.), dvs. just det samband som förf. menar att Aulén saknar.

Vad gäller avhandlingens huvudtes har Möller recapitulatiotanken men inte så prononcerat skapelsetanken eller start i första artikeln som förf. menar. Det visas inte hur försoningstanken — för att använda förf.:s beskrivning av Aulén-materialet — "utmynnar" i dop- och församlingstanken. Dopet är medlet till befrielse från destruktionen och genom dopet "blir människan medlem i den kristna församlingen" (s. 69). Dopgärningen fortsättes i tron och liksom dopet "är tron för Otto Möller knuten till församlingen" (s. 70). Endast en döpt kan ha en riktig tro (s. 71). Här finns ett klart samband försoning/frälsning — dop — tro — församling. Den återställda mänskligheten finns tydligen endast i församlingen/kyrkan?

Beträffande Aulén startar denne inte så entydigt i andra trosartikeln. Aulén talar t.o.m. mer om den pågående skapelsen än Möller. I t.ex. *Dramat* och symbolerna betonar Aulén som visats nödvändigheten av ett universellt perspektiv och ett samband mellan skapelse och frälsning. Aulén saknar visserligen en utförd recapitulatiotanke, men det finns andra samband mellan skapelse och frälsning än den varianten. Vidare "utmynnar" försoningstanken mer i gudsrikestanken än i kyrkotanken, t.ex. i *Kristen gudstro i förändringens värld*. Guds rike är en mer omfattande storhet än kyrkan: i princip behöver därför försoningen för den enskilde — tillspetsat sagt — inte så automatiskt leda till församlingen/kyrkan som vi såg vara fallet hos Möller.

Till slut bör sägas, att förf. visat ytterligare olikheter mellan de båda teologerna, vilka här

fått förbigås. Det är förf.:s mening att Aulén och Möller kompletterar varandra, vilket uttrycks redan i avhandlingens titel.

Göran Bexell

Sven Kjöllnerström: "Sätt till att ordinera en vald biskop" 1561—1942 (*Bibliotheca Theologicae Practicae* 33) 203 sid. CWK Gleerup, Lund 1974.

Under 1960-talet kom professor Sven Kjöllnerströms eminenta sakkunskap om den svenska renässansen att inriktas mot ett teologiskt brännbart problem: biskopsvigningens plats i vår protestantiska tradition. I "Kräkla och mitra" kunde han 1965 lägga fram avgörande nya fakta om denna fråga. Den dittills rådande uppfattningen var att en obruten följd av högtidliga vigningsakter förekommit under 1500-talet; därom var de närmaste föregångarna, Askmark och van Haag, överens, fast de skilde sig i den konfessionella bedömningen av dessa vningars giltighet. Kjöllnerströms forskningsresultat visade att det brast även i den yttre kontinuiteten. Mellan 1536 och 1575 hade vningarna med stor sannolikhet helt upphört, i samband med att den medeltida stiftsorganisationen och den katolska ämbetsteologin övergavs. En vning 1554 av två finska ordinarier framstår som ett undantag, och att den ene av dessa ordinarier, Paul Juusten, var närvarande när Johan III 1575 återinförde vningsseden är det enda faktum som återstår av talet om obruten apostolisk succession i renässansens Sverige. Naturligtvis kan den som så önskar fortfarande lägga in en religiös betydelse i den gamle mannens sista ämbetshandling. Men Kjöllnerström har gjort det ofrånkomligt klart att man därvid måste tillämpa ett mycket speciellt successionsbegrepp, som inte minst deltagarna i den historiska vningen skulle ha funnit förbluffande. Juusten reste inte till Uppsala för att säkra någon succession utan därför att kungen önskade omge den nygamla akten med glansen av ett fulltaligt episkopat. Och Johan III i sin tur kan inte ha syftat till mer än ett upplivande av riten som sådan, visserligen, som det förefaller, i hopp om att därmed underlätta en mer djupgående restauration. Men att successionen inte kunde återinföras utan katolsk medverkan var han väl medveten om.

STK:s läsare är väl orienterade om dessa frågor genom en recensionsartikel av Kerstin

Strömberg-Back (42/1966, s. 145 ff); Kjöllnerström har också själv kommit till tals i en recension av Bengt Stolts "Svenska biskopsvigningar" (49/1973, s. 189 ff). Det är alltså egentligen överflödigt att påminna om hans forskarprofil: som få teologer har han levat upp till idealet att behärska metodiken på humanistiska grannområden, i hans fall särskilt historisk källkritik. Men det anseende han därmed åtnjuter som historiker innebär ingalunda att hans forskningsinsats skulle vara perifer inom det egna ämnesområdet. Tvärtom är han samtidigt en utpräglad teolog, i detta ords bästa mening. Han ser inte sin uppgift uttömd med den historiska undersökningsteknik han i och för sig suveränt behärskar utan frågar alltid efter resultatens ideologiska betydelse. Gångna tiders religiösa handlingar måste tolkas religiöst, dvs. sättas in i ett teologiskt sammanhang. Registerar man 1500-talets handpåläggningar, måste man också fråga vad 1500-talets kyrkomän lade in i dem. Samma sak gäller om alla andra förändringar i ritual och kyrkosed. Detta program har han fullföljt i idéhistoriska översikter, där vningsfrågorna kartlagts för hela vår protestantiska tid. En undersökning om kyrkoherdeinstallationen publicerades i STK 47/1971 s. 116 ff; eftersom installationsritualet svävat mellan att likna en kyrklig vning och att ge en högtidlig ram åt överhetens fullmakt, har frågeställningen stor likhet med problemen kring biskopsordinationen. Men framför allt har dessa sistnämnda problem utretts grundligt i "Sätt till att ordinera en vald biskop", en bok som hade förtjänat större uppmärksamhet än som kommit den till del sedan den publicerades 1974.

Stommen i materialet är de ritual för biskopsordinationer, som funnits från 1561 till 1942, vare sig de haft gällande kraft, tillämpats i praktiken eller blott existerat som förslag. Under en lång period har inget entydigt bindande ritual funnits. 1682 års förslag till kyrkoordning, som skulle ersätta kyrkoordningen av 1571, kom att underkastas långvariga diskussioner och omarbetningar, och i den färdiga produkten, 1686 års kyrkolag, saknades ett fullständigt ordinationsritual. Luckan fylldes inte förrän 1811 års handbok kom. Kjöllnerström har därför måst gå igenom ett stort och svåröverskådligt otryckt material för att kunna dokumentera hur man i praktiken sett på vningarna och hur de genomförts. Härtill kommer en mängd handlingar som belyser andra omständigheter kring de olika

ordinationerna, privata och offentliga diskussioner om biskopsämbetet, kungliga synpunkter på den kyrkliga ämbetsutövningen etc. Boken ger på så vis ett tvärsnitt av svenskt kyrkoliv, som har intresse långt utöver den speciella frågeställningen. I synnerhet är förarbetena till 1686 års kyrkolag utredda på grundval av en mängd nytt material. Framställningen är här som i övrigt mycket underhållande. Men de rikhaltiga citaten ger med sina roande tidsbilder samtidigt klar belysning av nyckelproblemet, prästerskapets konflikt med det karolinska enväldets profana administration. Enbart denna del av undersökningen rymmer substans till en hel monografi.

Det betyder inte att huvudfrågan tappats ur sikte. I den väldisponerade framställningen följer man hela tiden kampen mellan två klart skilda ståndpunkter. Enligt 1571 års kyrkoordning är biskopen i princip jämställd med en vanlig präst, och hans monopol på att viga präster är ett rent praktiskt arrangemang. Ordinationen blir då ett slags installation i en bestämd befattning. Kjollerström ger en mängd belägg för hur detta synsätt praktiserats under en stor del av den undersökta perioden: biskopar har betraktat sin ordination som en försumbar formalitet, och prästvigningar har förrättats av domprostar. Det alternativa synsättet, enligt vilket biskopen viges till ett ämbete som knyts till hans person och inte till en viss tjänst, har förfäktats dels av romantiska kungar, dels av präster med intresse för ämbetssteologi. Förutom på Johan III bör man här tänka på klanen Benzelius under 1700-talet, och på Gustaf III som förbjöd domprostar att viga präster, en politik som fullföljdes under sonens regeringstid. De anglikanska och kontinentala (Leibniz skymtar i kulissen) impulser, som stimulerade denna utveckling, förstärktes under 1800-talet, men fortfarande i hård kamp med traditionen från reformationstiden. Oscar II, som i Gustaf III:s efterföljd önskade få en ordensbiskop vigd till ett titulärämbete utan egentlig tjänst, motades sålunda effektivt av ärkebiskop Sundberg. Den senaste tidens utveckling måste därför ses som en ganska avgörande förändring. I 1942 års handbok lät nämligen Erling Eidem de högerekumeniska strömningarna slå igenom, när han utformade biskopsordinationen som vigning till ett universellt giltigt ämbete. Konjunkturerna för högkyrkligheten var goda den gången, men en stadfäst handbok har genomslagskraft oberoende av sådant. Kjollerström ser också ett tecken på definitiv seger för Johan III:s stånd-

punkt i att man börjat arrangera ett slags installationer för biskopar i deras hemstift, vilket ju förutsätter att vigningen i Uppsala haft en annan funktion.

Att följa en fråga, vilken den må vara, över en så lång period och med ett så grundligt underarbete som här föreligger är få förunnat. Den som kan det får unika möjligheter att visa upp hur värderingar förändras under idéhistoriens konjunktursvängningar. Läsaren funderar naturligtvis över huvud med intresse över orsaksmönstren bakom de försvagningar av den gammalprotestantiska ståndpunkten, som Kjollerström tidfäst och satt in i sitt sammanhang. Men den mest brännbara frågan gäller väl ändå förändringen under 1900-talet. Värderingsförändringar i vår egen tid utmanar inte bara den historiska förklaringslusten utan berör också aktuella kontroverser. Från dem håller sig Kjollerström föredömligt fri i sitt vetenskapliga arbete. Endast mellan raderna kan man utläsa att hans personliga ståndpunkt troligen ligger närmast den gammalsvenska i 1571 års kyrkoordning, och att han betraktar den förändring han dokumenterat för 1900-talet som olycklig. Sådana värderingar kan tänkas bidra t.ex. när Sven Baelter, som rättframt kallade den apostoliska successionen för dravel, karakteriseras som mycket kunnig och omdömesgill, eller när E. G. Bring, som styrkte sig i Tyskland med argument för biskopsvigningarna, sägs ha varit en ängslig och på sig själv osäker professor. Men personbeskrivningen torde i båda fallen också vara objektivt välmotiverad.

Den som vill hämta material till religiös debatt får alltså inget facit av Kjollerström, men väl en rik fond av historisk erfarenhet att fundera över. Kanske han då stöts bort av de teatraliska furstar och karriärintresserade teologer, som fört vigningsideologins talan; det är heller inte svårt att sympatisera med de ämbetsmän, som på 1680-talet ägnade sig åt att stävja kyrkligt maktmissbruk. Men historien ställer också den värderande debattören inför svårare ställningstaganden. Skulle en genomförd motreformation under Johan III ha varit en olycka eller inte? Vår traditionella, på 1600-talspropaganda bygda, ståndpunkt är att den skulle ha dödat all andlig frihet, men kanske kunde den likaväl ha mildrat 1600-talets religionskrig och utvecklat våra internationella kontakter. Detta slags frågor är fantasifulle men avslöjar frågarens attityd till reformationstraditionen; de ställs så snart den ifrågasätts, och om de vinner gehör i dag,

måste det hänga samman med krisen för hela vår protestantiska enhetskultur. Tendensen att i anknytning till gammal tradition på nytt värdera hierarkisk struktur och internationell kyrklig enhet måste tillta i samma mån som den överhets- eller folkstyrda statskyrkan ser ut att avföras från dagordningen. Att den katolska liberaliseringen spelat ut episkopatet mot påven måste också öka intresset för biskopens roll hos var och en som fantiserar om kyrklig återförening i Johan III:s stil.

Mina sista reflexioner offerar troligen mer åt förståelsen av den långa ordinationskonfliktens katolicerande part än Kjöllerström för sin del skulle finna lämpligt. Men som redan understrukits har de inte med bedömningen av hans arbete att göra. Själv är han med sin lidelsefria historiska analys ett föredöme inom en andlig tradition, som kan tyckas nästan lika hotad som statskyrkosystemet men troligen ändå har en säkrare framtid; det kvalificerade akademiska sanningssökandet.

Per Block

Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie. 20. Band 1976. Herausgegeben von Konrad Ameln und Christhard Mahrenholz. Johannes Stauda Verlag Kassel 1976. 269 S.

Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie inleder sin tjugonde årgång med en kort minnes-teckning över professor Karol Hlawiczka, Cieszyn, Polen, en av årsbokens medarbetare, vars vetenskapliga arbeten särskilt berörde hymnologien, bl.a. den polska evangeliska kyrkosångens historia.

De båda ämnena liturgik och hymnologi behandlas i vardera två huvudartiklar. Den första, av Herbert Goltzen, "Gratias agere — Das Hochgebet im Neuen Messbuch" (Gratias agere — nattvardsbönen i den nya mässboken) handlar om de nya "eukariska" bönerna. De båda inledande orden, "gratias agere", frambära tacksägelse, anknyter sålunda särskilt till nattvardens egenskap av eukaristi. Det rör sig på så sätt om ett centralt avsnitt i den 1975 utgivna tyskspråkiga versionen av den katolska mässboken och om den samma år utgivna, för församlingen avsedda boken med böner och psalmer, "Gotteslob". Fyra århundraden efter det att det "tridentinska" missalet hade fått påvens stadfästelse godkände påven Paul VI den 3 april 1969 det nya missale som hade utarbetats vid andra vaticankonciliet. Det utgavs genom ett dekret av

den 26 mars 1970. Medan det föregående missalet var latinskt och följaktligen koncentrerat till ett språk så förutsattes nu vid andra vaticankonciliet att liturgien skulle översättas till folkspråken. Biskopskonferenserna inom det tyska språkområdet har därför utarbetat "Das Messbuch für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes", mässboken för biskopsdömena inom det tyska språkområdet. Den har sedan fått stadfästelse genom gudstjänstkongregationen i Rom den 10 december 1974. Detta innebär att fullständig romersk katolsk gudstjänst på modersmålet nu kan hållas enhetligt i de romersk katolska församlingarna inom hela det tyska språkområdet.

Författaren redogör för mässreformens utarbetande och dess allmänna tendenser särskilt ifråga om det centrala böneparti som det här gäller. Ingående redogöres för de nya eukariska bönerna i de ursprungligen medgivna fyra olika utformningarna och deras historiska bakgrund. Den ekumeniska tendensen framhålles i ett par fall. Författaren talar om en ekumenisk förnyelse av eukaristien, förutsättningarna för en sådan behandlas i ett särskilt avsnitt.

Den följande artikeln, Gudstjänsten som synodalt tema, av Henning Schröer, handlar likaså om tyska förhållanden. Samtidigt har detta ämne en vidsträckt, principiell karaktär. Författaren är från början tveksam inför en sådan praxis att en kyrkosynod befattar sig med ett sådant ämne som gudstjänsten. Han ställer bland annat den frågan om ej bemödandet att uppnå konsensus ger föga utrymme för genomförande av en reform. Artikeln tar upp frågan inom vilka gränser ämnet kan behandlas på en synod, vilka forskningsresultat som en sådan synodal behandling har tagit hänsyn till och vilken återverkan som denna kan få på det vetenskapliga arbetet. Författaren besvarar dessa och andra frågor genom en ingående redogörelse för hur ämnet gudstjänsten har behandlats dels vid landssynoden för Westfalens evangeliska kyrka, dels vid synoden för Rhenländerna resp. 1973 och 1975. Det fackvetenskapliga arbetet har, menar han, i mycket begränsat omfång inverkat på de synodala förhandlingarna. Liturgiken å sin sida måste också sysselsätta sig med frågor som överskrider dess egentliga område. Kyrkoordningen liksom praxis i största allmänhet har också sin betydelse för avgörandet av en liturgisk fråga.

Den följande artikeln utgör fortsättningen på redogörelsen i den föregående årsboken för

Lucas Lossius' "Psalmodia, urval av den gamla kyrkans heliga sånger" enligt den latinska titelns svenska översättning. Författaren har här ingående studerat och noterat avvikelserna i detta urval av gregorianska sånger, utgivet första gången 1553, vid jämförelsen med dess förreformatoriska källor. Beträffande dessa källor står frågan om plats och tid i förgrunden. Vidare noteras deras samband med klosterfromheten eller världskyrkan. Som ett av sina huvudresultat konstaterar författaren att melodierna i stort sett blev oförändrade medan textändringarna ofta var omfattande.

Esbjörn Belfrages artikel "Morgen- und Abendlieder, Das Kunstgerechte und die Tradition", utgör översättning av ett parti i författarens doktorsavhandling 1968, "1600-talspsalm, Litteraturhistoriska studier". I denna nya tyska version har författaren också i några fall beträffande enstaka detaljer kunnat ta hänsyn till senare undersökningar. I ett inledande parti visar Belfrage den kyrkliga diktningens dubbla anknytning dels till den kyrkliga traditionen, särskilt bibelordet, dels till den klassiska litterära bildningen och retoriken. Martin Luther och ännu mer Philipp Melanchthon tog intryck från klassisk retorik. Den förres bekanta brev till Spalatin nyåret 1523/1524 angående psalmdiktningen anföres här som belägg för att han även räknade med psalmdiktningens konstmässiga stil.

Den första psalmen som här analyseras är Martin Opitz' "O Licht, geboren aus dem Lichte" som blev tryckt 1634. Denna morgonpsalm följer Opitz' språkliga krav i "Buch von der deutschen Poeterey". Belfrage visar bl.a. på likheten med de två första stroforna av en hymn av Ambrosius. Johann Rists "Werde munter, mein Gemüte", (1642) är den följande här undersökta psalmen. Rists psalmdiktning fortsätter linjen från Opitz och, framhåller Belfrage vidare, står i beroende av andaktslitteraturens retorik. Undersökningen av Paul Gerhardts aftonpsalm "Nun ruhen alle Wälder" med dess båda illustrationer, fototryck från J. Crügers "Praxis pietatis melica" av respektive 1647 och 1653, kan såsom det framhålls i årsbokens inledande presentation betraktas som ett bidrag till Paul Gerhardt-jubiléet 1976. Bredvid den "folklighet" som denna psalm delar med mycket annat av Gerhardts psalmdiktning visar den också, framhåller Belfrage, en viss anknytning till den antika diktningen och till andra förebilder. Johann Francks "Unsre müden Augenlider", hans aftonpsalm som förekommer

tryckt 1648, utgör på någon punkt ett vidareförande av det konstmässiga momentet. De här publicerade analyserna av morgon- och aftonpsalmer från 1600-talet berör sålunda tysk diktning. En i Belfrages avhandling 1968 i samma avsnitt analyserad svensk version av Opitz' "O Licht, geboren aus dem Lichte" har sålunda inte återgetts i undersökningens tyska översättning. Det som nu har publicerats på tyska har liksom författarens avhandling i dess helhet en utomordentligt stor och förblivande betydelse för förståelsen av 1600-talets psalmdiktning.

De till omfånget mindre bidragen till liturgiken inledes med redogörelser av Ottfried Jordahn, Björn Sandvik och Joop Bergsma rörande revision och reform av gudstjänstordning. Dessa författare representerar respektive den evangeliska kyrkan i Tyskland, dess motsvarigheter i Skandinavien samt den romersk-katolska kyrkan. Det uttalande, som ligger till grund för dessa yttranden, är "Strukturpapier, Versammelte Gemeinde" (1974) samt ett referat av Frieder Schulz samma år. Till frågan om gudstjänstreformen ansluter sig också Heinrich Riehms utredning om det urkristna agapefirandet som tidigt trängdes undan. Bl.a. hade Zinzendorf och brödräfsamlingen återupptäckt och infört detta urkristna inslag.

Till såväl liturgiken som hymnologien hör Philipp Harnoncourts arbete, "Gesamtliche und teilkirchliche Liturgie" (488 sidor), som likaså recenseras av Heinrich Riehm. I detta 1974 utgivna arbete har dess författare, som är professor i Graz, framlagt en undersökning rörande, som det anges i underrubriken, den liturgiska helgonkalendern och gudstjänst-sången med särskild hänsyn till det tyska språkområdet. Han behandlar bl.a. frågan om kyrkosången från katolsk synpunkt, talar om kyrkovisans förhållande till liturgien, dess "Liturgiefähigkeit", och visar stor uppskattning av den evangeliska kyrkovisan: den är språkligt men inte konfessionellt begränsad. Många andra problem tas upp, bl.a. om ekumenik och interkommunion. Följande artikel rör sig också på gränsområdet mellan olika forskningsgrenar, i det att Frieder Schulz här behandlar den nya tidens inställning till söndagen med bl.a. dess ifrågasatta ställning som veckans första dag.

Serien av smärre artiklar av hymnologiskt innehåll inledes med en artikel från Ungern, av Jenő Sólyom. Den handlar om slutraden i "Ein feste Burg ist unser Gott": "Das Reich muss uns doch bleiben." Författaren lämnar

en kronologisk förteckning över olika variant-texter till denna Luthers originaltext i olika tyska källor. Han kan därvid urskilja fyra varianter, av vilka dock de två tillhör en omdiktning av Luthers psalm från 1766 och senare. Författaren redogör sedan för versionen av denna rad på en mängd andra språk, bl.a. den danska 1533 (Malmöpsalmboken) och 1569 (Thomissen) samt den svenska 1562. I de olika återgivningarna återspeglas enligt författaren ett stycke fromhetshistoria.

I en fortsättning till sin artikel över samma ämne i årsboken 1972 behandlar Karl Reinert frågan om den äldsta siebenbürgisk-tyska psalmboken. Ada Kadelbach redogör för en amerikansk utgåva från 1762 av Schwenckfelds psalmbok, utgiven av tyska utvandrare 28 år efter deras ankomst till Pennsylvania. Författaren redogör för vilka olika handskrifter som kommit till användning i denna dessförinnan aldrig tryckta psalmbok. De första ansatserna till denna tryckning hade gjorts i Europa genom avskrifter 1709 och 1733. Det var dessa som medfördes till Amerika. Dessa lärjungar till Kaspar von Schwenckfeld (1489—1561) kom härigenom att göra en insats av största betydelse, i det att samlingen kom att bevara och i Amerika sprida kännedom om tysk psalmdiktning.

W. I. Sauer-Geppert redogör för problematiken ifråga om ändringar av äldre psalmtexter, sådan denna problematik återspeglas vid återgivningen av Luthers psalm "Nun bitten wir den heiligen Geist" i den i början av denna recension omnämnda psalmboken "Gotteslob". Författaren tangerar här ett stort och betydelsefullt problem i nutida återgivningar av äldre psalm, då exempelvis som här en psalm som ger uttryck åt centralt lutherska tankar blir föremål för parafrasering.

Den utgåva av tryckta musikaliska källor till den tyska kyrkovisan vartill initiativet togs 1962, föreligger nu med sitt första band och presenteras av en av utgivarna, Markus Jenny. Den nysnämnda katolska enhetspsalmboken "Gotteslob" recenseras av R. Granz med ett omdöme som i rubriken uttryckes med orden "Beaktansvärd och betänklig" ("Beachtlich und bedenklich"). Konrad Ameln redogör i slutartikeln för nytryck av gamla källor för kyrkomusiken. Årsboken avslutas med litteraturredogörelser beträffande de båda ämnena samt register. Ett utomordentligt värdefullt innehåll rymmes sålunda på årsbokens 269 sidor.

Allan Arvastson

Intressant katolsk årskrift inledd

Katolska Teologföreningen heter en sammanlutning, som påtagit sig den stora uppgiften att utge en publikation med namnet Katolsk Årsskrift, vars första utgåva kom år 1975. Det är en diger samling kortare och längre artiklar i vitt skilda ämnen, där såväl det aktuella som det historiska får en rik belysning och där allt är präglad av djup fromhet liksom av ivrig bekännelsestro.

Årsboken inleds av påvens tal vid allmänna audiensen den 28 juni 1972 inför den helige Petrus' fest samt en tänkvärd artikel av Mirek Dudek om Guds Ande i vår värld. Vad som där framträder starkt och som sannerligen har ett budskap till vår sekulariserade tid, är den starka medvetenheten om den helige Andes närvaro i världen.

Därefter följer en substantiell artikel av fil. dr Tage Lindbom om tro och tvivel. Med utgångspunkt från Augustinus och Thomas av Aquino klargörs här de tre sidor som tron har: tro på Gud som den högsta Verkligheten, tro på sanningen i det Han uppenbarar och förtröstan på Gud. Viljans, dygdens, den gudomliga kärlekens och nådens roller i tron belyses. Vidare behandlas förhållandet mellan *fides* och *credo*, förtröstan och försanthållande: dessa måste hållas isär — på samma sätt som *intellectus* och *ratio*, dygd och moral, himmelskt och jordiskt — men står inte i motsats till varandra. På ett analogt sätt behandlas tvivlet i dess olika aspekter: skepsis, agnosticism och ateism. Slutligen ger Lindbom några slående exempel på de självemotägelser och tankeorimligheter som tvivlaren nödvändigtvis gör sig skyldig till, t.ex.: "Varför inte rikta sitt tvivel också mot den egna tankens ofelbarhet (alltså den tanke som formulerar tvivlet)?" Och, å propos tvivlarens förklaring av tron som en "självuggestion": "Hur en sådan självuggestion ... har kunnat hållas vid liv ... under årtusenden ... — det är något som vi även ur profanpsykologisk synpunkt måste avvisa som en orimlighet."

Skriftens primus motor, pastor Maxim Mauritsson, har en om stor beläsenhet och lärdom vittnande betraktelse om begreppet "tillbedjan". I en längre utredande uppsats underkastar så Hedda Langseth bland annat Thomas av Aquinos läror en granskning. Hon erinrar här om hur Thomas fyra veckor före sin död avbröt arbetet på sitt huvudverk *Summa Theologiae*: allt som han dittills skrivit upplevde han nu endast "som halm", totalt värdelöst.

Vi får i samband därmed också en antydning om den tidigmedeltida mystikens *aurea hora*, "den gyllene timmen", som alltsedan Bernhard av Clairvaux (1090—1153) anger det korta ögonblick, då människans insikt i extasen omedelbart berörs av, "smakar", Gud.

Det är uppenbarligen denna mystiska förning, *unio mystica*, som Thomas upplevde under den sista tiden av sitt jordeliv, då hans individuella medvetande utsläcktes och hans omgivning till och med befarade att han höll på att bli sinnessjuk. Detta är denna delaktighet, detta "smakande av Gud", som författarinnan ger en så intressant framställning av och som hon sammanfattar så: "Närmare kan en människa säkerligen inte under sitt jordeliv komma Gud".

I den långa raden av värdefulla artiklar skall till slut endast en nämnas: Lars Palmgrens uppgörelse med den gamla beskyllningen mot jesuiterna, att dessa låter "ändamålen helga medlen". Det är i Machiavellis bok *Il Principe* som vi finner denna moraliskt förkastliga princip förfäktad. Denna bok skrevs år 1513, och då jesuitorden grundades 1534, är härkomsten klar. Emellertid har i de följande århundradena jesuiterna blivit föremål för ihärdiga beskyllningar att vara förfäktare av just denna princip. Visserligen talar Blaise Pascal under 1600-talet om "metoden att inrikta avsikten", men det är ändå inte han som är ansvarig för beskyllningen, ty i hans formulering ligger inte en beskyllning utan snarare en satir. Och i de anklagelseskrifter som under de följande århundradena riktades mot jesuiterna och som slutligen ledde till att de fördrevs från Frankrike år 1773, finns ej heller de ovannämnda formuleringarna med. Det är, hävdar artikel-författaren, protestanterna som tar beskyllningen på allvar, och den ena protestantiska författaren efter den andra från 1600-talet och framåt anförs. Inte minst värtalig är den tyske teologiprofessorn Henke, som i sin allmänna kyrkohistoria av år 1806 ger anklagelserna denna formulering: "När det gäller utrotning av kättare, främjande av Guds och kyrkans ära, är enligt deras (=jesuiternas) maximer varje medel tillåtet, varje brott mot trohet försvarligt och allt slags grymhet och falskhet helgad".

Vi skall då inte förvåna oss över Zacharias Topelius' skildring av den sataniske munken med dolken dold i krucifixet ... Falsa be-

skyllningar kan ibland få en häpnadsväckande livskraft och livslängd. Inte minst därför kan en publikation som Katolsk Årsskrift fylla en uppgift i en tid, då det finns så mycket av ärlig strävan att återförena vad som går att återförena i en splittrad kristenhet.

Kurt Almqvist

DISKUSSION

Svar till Jeffner

Anders Jeffner tycker att det jag skrivit om hans livsåskådningsdefinition i STK nr 4 1976 är "ganska dåligt". Det förvånar mig inte — eftersom han inte riktigt tycks ha begripit det. Jag skall inte här upprepa mina resonemang, utan endast tillfoga några synpunkter på Jeffners svar.

(1) Man behöver inte använda olika livsåskådningsdefinitioner för att skilja mellan föreliggande, möjliga och önskvärda livsåskådningar, vilket Jeffner tycks tro.

(2) Jeffner säger att han inte godtar mitt förslag (D 5). Trots detta föreslår han själv ungefär detsamma, tydligen i tron att han föreslår något helt annat.

(3) Jeffner påstår att "vi har metoder för att ta reda på en persons centrala värderings-system, grundhållning och teoretiska övertygelser". Det betvivlar jag — åtminstone om de metoder som åsyftas skall ha en någorlunda hög grad av reliabilitet och validitet.

(4) Att vissa föreliggande livsåskådningar med fog kan kallas "kristna" har jag aldrig förnekat. Vad jag sagt är att det är tveksamt om kristendomen är en livsåskådning i Jeffners mening.

(5) Jeffner går nu så långt att han *uttryckligen* accepterar en motsägelse, nämligen den att två personer kan ha samma livsåskådning trots att de har olika livsåskådningar.

(6) Jeffner har rätt i att mina forskningspolitiska spekulationer är insinuanta, men jag tycker inte han har visat att de är "grovt felaktiga", vilket han påstår.

(7) Han har inte heller visat att hans — eller någon annan — livsåskådningsdefinition har något *vetenskapligt* värde (utöver den forskningspolitiska funktion som han tydligen förnekar att den har).

Lars Bergström

Symposium kring livsåskådningsforskning

Med vanligen tre års mellanrum brukar de systematiska teologerna vid Nordens teologiska fakulteter samlas till en gemensam konferens. Efter sammankomsten i Århus (se denna tidskrift 1973, s. 47 f.) kom det emellertid att dröja fyra år till nästa gång. Anledningen var att man på den tidigare bestämda mötesplatsen, Uppsala, därmed kunde infoga det hela i det magnifika program av vetenskapliga symposier, som 1977 markerar Uppsala universitetets 500-årsjubileum.

Vid en jämförelse med tidigare systematikerkonferenser kommer detta symposium att framträda med en egen och markant annorlunda profil. Termen "systematisk teologi" förekom över huvud taget inte på programmet. Med anknytning till den i grundutbildningen vid de svenska teologiska fakulteterna införda ämnesbeteckningen "tros- och livsåskådningsvetenskap" — som dessutom numera i Uppsala även utgör ämnesbestämning för den tidigare professuren i dogmatik — var temat denna gång "livsåskådningsforskning". Därmed anges ett intresseområde, som ingalunda bara bearbetas av systematiska teologer och det hade lett till att man bland såväl föredragshållare som bland övriga av de till ett drygt 70-tal uppgående deltagarna mötte ej så få representanter för även andra teologiska och humanistiska discipliner.

Den förste innehavaren av professuren i tros- och livsåskådningsvetenskap i Uppsala, Anders Jeffner, angav med sitt programmatiska föredrag "Livsåskådningsforskning — material och metoder" en rad frågeställningar som sedan ofta återkom i symposiets diskussioner. Här gavs — av nödvändighet något skissartat — en stimulerande överblick över möjliga intresseriktningar, material och metodiska infallsvinklar. Genomgående var kravet på en breddning vid en jämförelse med tidigare forskningsstradition. Markant var också vänd-

ningen från inriktningen på -ismer till ett primärt intresse för enskilda individers livsåskådnning. Med all respekt för övriga bidrag till symposiet var det Jeffners föredrag som i första hand stimulerade till frågor och invändningar, något som givetvis också var en följd av dess strategiskt viktiga placering som upp-takt. Till de frågor som inte heller vid symposiet fick några fullt tillfredsställande svar — och till detta bidrog att Jeffner själv tyvärr av sjukdom blev förhindrad att delta i diskussionerna — hörde i främsta rummet problemen kring den av honom introducerade distinktionen mellan "livsåskådningsberoende" och "livsåskådningsneutrala" metoder. Står inte även forskaren, hur mycket han eller hon än strävar efter objektivitet och intersubjektivt provbarhet, i valet mellan olika verklighetsuppfattningar och utgör inte varje metodval i grunden ett uttryck för ett sådant val? Det blir då en otillbörlig förenkling av problematiken att låtsas som om det bara gällde det enkla alternativet mellan att göra metafysiska antaganden eller inte. En annan fråga: leder inte inriktningen på den enskilda individen till att man skärmar av den för livsåskådningsbildningen fundamentala sociala och samhällsbestämda dimensionen? Många frågor, inte minst från teologer från andra nordiska länder, gällde innebörden av den av Jeffner antydda möjligheten att konstruktivt bidra till en korrigerande och utveckling av en föreliggande trosåskådnning. Vad svaret blir får väl visa sig så småningom.

I övrigt sträckte sig symposiet över vida fält. Då föredragen kommer att publiceras och bli tillgängliga för varje intresserad får det här räcka med några antydningar om programmet i övrigt. Professor Carl-Martin Edsman presenterade i ett faktaspäckt föredrag "Det nutida mötet mellan islam och marxism" och i den efterföljande diskussionen gav docent Jan Hjärpe en klargörande komplettering genom

en analys av "ägandets" innebörd inom islam. — Livsåskådningsforskningen hör ju också i hög grad hemma inom litteraturvetenskapen och professor Thure Stenström, Uppsala, föreläste symposiets andra dag om "Livsåskådningar i skönlitteraturen" med huvudsaklig inriktning på frågan om dessa livsåskådningar företrädde ett anspråk på allmängiltighet eller var uttryck för en individualisering där dikta- ren endast talar för sig själv. Stenström ställde sig i det följande samtalet ytterst tveksam till den användning av logisk analys även på skönlitterära texter, som utgjorde ett element i den jeffnerska metodpresentationen. — I såväl gruppsamtal som i den allmänna diskussionen frågades det ibland om inte den uppsaliensiska livsåskådningsforskningen var uttryck för eller präglad av en "positivistisk" attityd. Filosofi- professorn Dagfinn Føllesdal från Oslo gav väl inget svar på den frågan i sin föreläsning om "Den moderna positivismen och dess kritiker". Vad han gjorde var att genom att teckna den logiska empirismens utveckling dels söka visa att den inte träffas av en ofta mötande kritik från vänsterhåll och dels söka visa att den i nuläget är att betrakta som död. Dödförklaringen betvivlades av somliga i den efterföljande debatten. — Efter en ganska avslappnad samtalskväll kring livsåskådningsprogrammen i svensk TV, introducerad med hjälp av programillustrationer av redaktör Per-Arne Axelson från TV 2:s livsåskådningsredaktion, belystes nästa dag "Brytningen mellan kristen och ateistisk existentialism" av docent Benkt-Erik Benktson. Med utgångspunkt från den påvliga encyklikan "Humani generis" 1950, som riktade sig mot en av existentialistiska tendenser bestämd teologi, och från UNESCO:s Kierkegaard-seminarium 1964 visades att brytningen hög grad hör samman med tolkningen av Kierkegaard. — Det visade sig sedan bli just Kierkegaard, som under konfrontation med Freud gav materialet till universitetslektorn Kresten Nordentofts (Århus) föreläsning om "Djuppsykologi och etik". Samtalet tenderade här att bli fört av danskar, som ju på ett annat sätt än vi andra har Kierkegaard i blodet, men man efterlyste också kritiskt vilken etisk teori som impliceras i nutida djuppsykologisk terapi (som ju inte är lika med Freuds

tidiga position) och i vad mån en extrem individualitet som Kierkegaards kan utgöra ett bidrag till för oss aktuella problem. — Med Roskilde-professorn Jens Glebe-Møllers föreläsning om "Teologisk och sociologisk historietolkning" kom på symposiets sista dag en marxistiskt färgad position till uttryck. Han vände sig kritiskt mot en hos såväl teologer som profanhistoriker mötande personfixerad och idealistisk historietolkning, betingad av deras sociala bakgrund och klasstillhörighet, och pläderade i stället för en teologisk-materialistisk tolkning, driven av ett emancipatoriskt intresse. Föreläsningens övergripande perspektiv ifrågasattes från åtskilliga håll utifrån empiriska iakttagelser som tycktes svärförenliga med Glebe-Møllers teser. — I symposiets avslutande föredrag tog slutligen Gustaf Wingren, Lund, upp frågan om "Livsåskådningarna och kristendomens egenart". Med hans sedvanliga snabbhet och konturskärpa tecknades en bild av den nygrenska teologins sätt att besvara frågan om kristendomens egenart genom att skilja den från det allmänmänskliga och i kontrast med detta den lögstrup-wingrenska samsynen mellan det universella och det specifikt kristna. Wingren varnade med emfas för att göra kristendomen till ett "objekt" och evangeliet till en "åskådning" bland andra och framhöll som en av teologins uppgifter att göra förkunnelsen i kyrkorna till en bättre förkunnelse. Den av tidsbrist alltför korta diskussionen — och därmed symposiet i dess helhet — måste tyvärr avbrytas just när det började bränna till kring frågorna om den wingrenska positionens prövbarhet och varför och i vilken mening kristendomen inte skulle kunna göras till "objekt" för forskning.

Många frågor kvarstår efter detta symposium, där den "systematiska teologin" i hävdvunnen mening och den för denna specifika problematiken endast avslutningsvis kom till tals. Det torde inte vara förhastat att spä att den rycker in i centrum igen vid nästa systematikerkonferens (i Köpenhamn eller Oslo?), men då utifrån den vidgning av perspektiven som symposiet i Uppsala 1977 innebar.

Per Erik Persson