

Den romersk-katolska kyrkan och lutherdomen

PER ERIK PERSSON

Dialogen mellan romersk-katolsk och evangelisk-luthersk teologi utgör ett centralt nutida ekumeniskt och teologiskt skeende. I denna artikel presenteras dialogens utveckling och dess samband med nyare forskning om främst Luthers teologi och Augsburgska bekännelsen. Artikelförfattaren var professor i systematisk teologi vid Lunds universitet 1963–1989.

För 30 år sedan, i oktober 1962, tog Andra Vatikanconciliet sin början. Dess betydelse för den romersk-katolska kyrkans relationer till andra kristna kyrkor kan inte överskattas. Dit hör inrättandet av ett särskilt ämbetsverk i Vatikanen för kontakter av detta slag. Redan 1960 inrättades «Sekretariatet för främjande av de kristnas enhet», alltså verksam, men nu under beteckningen «Påvliga rådet för främjande av kristen enhet». Dit hör vidare det av conciliet 1964 promulgerade «Dekret om ekumeniken» med dess öppning mot den ekumeniska rörelsen som «ett den helige Andes verk». Även sådant som i och för sig endast hade med reformer inom den egna kyrkan att göra fick en avgörande betydelse för relationen till andra kyrkor, ett exempel är liturgireformen med dess medgivande att mässan får firas på folkspråken — en gång ett centralt krav inom den lutherska reformationsrörelsen på 1500-talet.

För 25 år sedan, i november 1967, samlades en då nyligen av den romersk-katolska kyrkan och Lutherska världsförbundet tillsatt studiekommission till sitt första sammanträde. Därmed skapades ett mönster för den långa rad av bilaterala dialoger som kännetecknat de senaste årtiondenas relationer mellan Rom och andra kristna kyrkor. Mönstret har i fortsättningen tillämpats även i en snart oöverskådlig rad av dialoger på regional och nationell nivå. Jag återkommer längre fram till en presentation av dessa samtalsresultat. 25-årsjubileet uppmärksammades, när Lutherska Världsförbundets ledningsorgan, dess «Council», sammanträdde i Madras, Indien, i september 1992.

Man gjorde ett särskilt uttalande «on Lutheran-Roman Catholic Dialogue», där man ser tillbaka på det kvartssekel som gått. Utöver själva dialogdokumentet från denna period berättas det om de många former av samarbete som växt fram. Så är det numera normalt att Världsförbundet är representerat av observatörer vid viktiga romersk-katolska biskopssynoder, liksom Rom är representerat vid Världsförbundets generalförsamlingar och sammanträden med dess «Council». Gemensamma «stabs»-möten mellan Världsförbundets sekretariat och Påvliga rådet för främjande av kristen enhet hålls årligen osv. — allt sådant som varit otänkbart under tiden före Andra Vatikanconciliet.

Samtidigt uttalar man sin oro över den senaste utvecklingen i fråga om relationen mellan Rom och andra kyrkor, inklusive de lutherska. Man hänvisar därvid uttryckligen till två dokument från Vatikanens troskongregation, daterade till respektive december 1991 och juni 1992. Oron sägs bero på att dessa uttalanden från högsta auktoritativa håll inom den romersk-katolska kyrkan «breathes a different spirit from that which we encounter in so many other Lutheran-Roman Catholic relations».¹

Uttalandet andas besvikelse över att den fördjupning av relationerna mellan kyrkorna, som

¹ Se «LWF Council Statement on Lutheran-Roman Catholic Dialogue» i *Lutheran World Information* 28/92, s. 7–9. Se även Världsförbundets generalsekretärens rapport till dess «Council» den 14 september 1992, *Lutheran World Information* 27/92, där Gunnar Stålsett karakteriserar troskongregationens skrivelse från juni 1992 som «a skandalon (stumbling block) in the true sense of the word».

kännetecknat de gångna 25 åren, inte tycks ha fått några synbara konsekvenser i den romersk-katolska kyrkans officiella ställningstaganden till ekumeniska frågor och därmed även till relationen med de lutherska kyrkorna. Man hade väntat sig något annat mot bakgrund av allt det som faktiskt skett under de senaste decennierna. Vad det rör sig om skall jag i det följande försöka ge en med nödvändighet skissartad framställning av.

Lutherforskningen

Den tid är länge sedan förbi, då detta forskningsområde var inmutat endast av protestantiska teologer. Förändringen tog sin början långt före Andra Vatikanconciliet. För 25 år sedan skrev jag i denna tidskrift en översiktsartikel om den markanta nyorientering i fråga om bedömningen av Luther och den lutherska reformationen, som man redan då kunde konstatera bland romersk-katolska forskare i främst Tyskland och Frankrike.²

Det stora genombrottet kom med Joseph Lortz *Die Reformation in Deutschland I–II* 1939/40 och Yves Congars *Vraie et fausse réformé dans l'Eglise* 1950. En lång rad av deras lärjungar och även andra har fortsatt på den inslagna vägen med en snart oöverskådlig rad av arbeten av såväl historisk som systematisk-teologisk karaktär.

Här kan bara några exempel lyftas fram. Ett sådant är den franske teologen Daniel Olivier, som i sin forskning särskilt ägnat sig åt kättarprocessen mot Luther. Hans sammanfattande framställning av Luthers reformatoriska ärende, *La foi de Luther. La cause de l'évangile dans l'Eglise* 1978 har översatts till såväl engelska (1982) som tyska (1983). En av de mest originella Lortz-lärjungarna var Peter Manns, död 1991. Han lanserade Luther som «Vater im Glauben»³ även för romerska katoliker och arbetade i nära kontakt med nordisk Lutherforskning (hedersdoktor vid den teologiska fakulteten i Helsing-

fors 1983). I samband med diskussionen kring ett möjligt romersk-katolskt «erkännande» av Augsburgska bekännelsen förde han med en viss frenesi Luthers talan mot varje försök att i stället anknyta till Melanchthon eller andra uttunnade varianter av det Luther själv stod för.⁴

Självfallet har man inte minst ägnat sig åt det tema som stod i centrum, när vägarna en gång gick isär: läran om rättfärdiggörelsen genom tron. I särklass står här det monumental arbetet av Otto Hermann Pesch, *Die Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin* 1967 (1010 sidor!, andra upplagen 1985). Viktigt i detta sammanhang, inte minst för den bilaterala dialogen kring detta ämne, är det av Pesch i samarbete med den evangeliske teologen Albrecht Peters skrivna arbetet *Einführung in die Lehre von Gnade und Rechtfertigung* 1981.

Tveklöst har den efter hand allt mer intensiva Lutherforskningen på romersk-katolskt håll bidragit till ett starkt förändrat samtalsklimat mellan konfessionerna.⁵ Samtidigt måste man ha klart för sig att det tar lång tid innan nedärvda föreställningar inom ett så vidsträckt forskarsamhälle som det här rör sig om kan brytas ner och bytas till ett positivt intresse i vidare kretsar.⁶

⁴ Se t.ex. Manns artikel «Zum Vorhaben einer «katholischen Anerkennung der Confessio Augustana». Ökumene auf Kosten Martin Luthers» (i *Ökumenische Rundschau* 26, 1977, s. 426–450).

⁵ Ett tidigt exempel på detta är det tal som hölls av kardinal Jan Willebrands, då ledare för Vatikanens enhetssekretariat, vid Lutherska Världsförbundet femte generalförsamling i Evian, Frankrike, 1970. Ett särskilt avsnitt behandlar just den genom forskningen förändrade synen på Martin Luther, se *Sent into the world. The Proceedings of the Fifth Assembly of the Lutheran World Federation*, ed. by LaVern K. Grosch, Minneapolis, Minn. 1971, s. 62–64. Svensk översättning i *Evian — före och efter*, red. av K.O. Nilsson, Uppsala 1971, s. 104–106.

⁶ Om den romersk-katolska Lutherforskningens utveckling och om motståndet mot den se t.ex. O.H. Pesch, «Ketzerfürst» und «Vater im Glauben. Die seltsamen Wege katholischer «Lutherrezeption»» (i *Weder Ketzer noch Heiliger. Luthers Bedeutung für den ökumenischen Dialog*, Regensburg 1982, s. 123–174) med talrika ytterligare litteraturanvisningar. Den enorma produktionen på Lutherforskningens område inkl. verk av romersk-katolska teologer, kan bäst följas i bibliografin i den årligen av Luther-Gesellschaft utgivna «Lutherjahrbuch» (59:e årgången Göttingen 1992).

² Reformationen som problem i nyare romersk-katolsk teologi (i *STK* 33, 1957, s. 154–165).

³ *Vater im Glauben. Studien zur Theologie Martin Luthers*, Wiesbaden 1988.

Dialogerna

Impulserna till det omfattande nät av «bilaterala dialoger» som kännetecknar relationen mellan den romersk-katolska kyrkan och andra kristna kyrkogemenskap under de senaste decennierna går tillbaka på Andra Vatikanconciliet. De där intensiva och betydelsefulla kontakterna mellan «observatörerna» från andra kyrkor och «konciliefäderna» pockade på någon form av fortsättning. Lösningen på problemet blev inrättandet av «studiekommissioner» med representanter från båda sidor och med uppgift att på nytt ta upp kyrkoskiljande konflikter till seriös behandling. Först på plats var den luthersk/romersk-katolska studiekommission, som påbörjade sitt arbete på «global» nivå 1967 — det var också det första av dessa många samtal som fördes till en preliminär avslutning 1971.

«Bilaterala dialoger» har sedan dess förts på olika nivåer, «globalt», «regionalt» och på «nationell» nivå. Den följande snabbredovisningen följer denna lätthanterliga indelning.

När det gäller den *globala nivån* kan beskrivningen bli relativt kortfattad, då dessa samtalsresultat alla redovisats i H. Fagerbergs arbete *Svenska kyrkan i ekumeniska samtal* 1987, s. 116–150. Texterna är nu också tillgängliga på svenska i det av L. Thunberg redigerade samlingsverket «Enhetens framtidsväg. Dokument från de internationella romersk-katolsk/evangelisk-lutherska studiekommissionerna» 1988 (*KISA-rapport nr 2–3* 1988).

Den första studiekommissionens slutrapport bär rubriken *Evangeliet och kyrkan*.⁷ Det var frågan om den rätta förståelsen av evangeliet om Jesus Kristus som gjorde att katoliker och lutheraner en gång gick skilda vägar. Nu visade det sig att man långt på väg kunde enas om evangelium som den instans, utifrån vilken kyrkans lära och praxis måste bedömas. Gamla kontroversfrågor som förhållandet Skrift/tradition eller rättfärdiggörelseläran kommer då i ett nytt ljus. I fråga om den senare talas det rentav om «ett

långtgående samförstånd», även om accenterna kunde sättas olika i fråga om konsekvenserna av detta. Självfallet kvarstod dock kontroverspunkter som påveprimatet eller möjligheten till någon form av nattvardsgemenskap.⁸

Där tog arbetet vid inom den nya studiekommission, som arbetade under perioden 1973–1985. Den visade sig — vid en jämförelse med den första — bli synnerligen produktiv. Dess första rapport var *Nattvarden — Herrens måltid* (1978). Man prövade här ett originellt grepp genom att primärt inrikta sig på en bred gemensam beskrivning av vad eukaristin ur teologisk synpunkt innebär. Utifrån detta gemensamma vittnesbörd kom de gamla kontroversfrågorna om «offret» och «närvaron» att inte längre te sig som med nödvändighet kyrkoskiljande. Viktigt var att man också gemensamt studerade aktuella nattvardsliturgier — det är ett ofta förbiset faktum att den liturgiska förnyelsen i kyrkorna i dag utgör en viktig del av vår tids «ekumeniska rörelse».⁹ — Det andra problem man tog itu med var ämbetssynen, det är ju som bekant motsättningarna på denna punkt som framför allt gör nattvardsgemenskapen omöjlig för den romersk-katolska partens del. Man kan redovisa en oväntat omfattande enighet om det kyrkliga ämbetets funktion och motivering, om dess relation till församlingen och dess betydelse som manifestation av kyrkans enhet och apostolicitet. Också här bidrog det gemensamma studiet av kyrornas ordinationsliturgier i hög utsträckning till samsynen. Även om man även i fråga om den biskopliga uppgiften, «episkopä», når långt i fråga om gemensam uppfattning besvaras dock frågan om ett ämbetserkännande olika inom de båda kyrkogemenskaperna.¹⁰

⁸ Texten med inledning och utförlig kommentar i L. Thunberg – P.E. Persson, *Evangelium och kyrka*, Stockholm 1974. Utförligt redovisas hela denna samtalsomgång i *Evangelium — Welt — Kirche*, herausgegeben von H. Meyer, Frankfurt am Main 1975.

⁹ Originaltexten (med liturgierna och ett antal viktiga «exkurser» av kommissionsmedlemmar) i *Das Herrenmahl*, Paderborn–Frankfurt am Main 1978. En utförlig och upplysande kommentar ges av L. Thunberg i *Nattvarden — Herrens måltid*, Kristianstad 1982, s. 53–106.

¹⁰ Originaltexten (med ordinationsliturgierna och viktiga «exkurser») i *Das geistliche Amt in der Kirche*, Paderborn–Frankfurt am Main 1981.

⁷ Som en kuriositet kan nämnas att detta exakt återger titeln på den bok av Alfred Loisy, *L'évangile et l'Église* (1902), som 1903 sattes på Index över förbjudna böcker och som 1908 ledde till att författaren exkommunicerades från den romersk-katolska kyrkan som «modernist».

Utan att det från början planerats arbetade kommissionen vidare fram två viktiga rapporter med överväganden om steg på vägen mot en djupare enhet, *Vägar till gemenskap* (1980) och *Enhet framför oss* (1985).¹¹ I synnerhet den sistnämnda är ett djärvt — och inte minst på lutherskt håll kontroversiellt — dokument, som utifrån olika enhetsmodeller i den ekumeniska debatten tecknar möjliga initiativ till en framtida konkret kyrkogemenskap. Utgångspunkt och möjlighetsbetingelse är den för båda parter viktiga episkopala funktionen i kyrkan.

Under kommissionens arbetsperiod inföll två för de lutherska kyrkorna viktiga jubiléer, 450-årsminnet av Augsburgska bekännelsen (1980) och Lutheråret 1983 (500 år efter Luthers födelse). Båda kommenterades i gemensamma uttalanden av dialogkommissionen. Om Augsburgska bekännelsen sägs att «det som vi i den har igenkännt som vår gemensamma tro kan även hjälpa oss att på nytt bekänna denna tro i vår tid».¹² Uttalandet med anledning av Luther-jubiléet bär rubriken «Martin Luther — vittne om Jesus Kristus»¹³ och man konstaterar där «I dag är det oss möjligt att gemensamt lära av Luther», och detta utföres ytterligare i nio huvudpunkter.¹⁴

Från 1986 arbetar ytterligare en tredje dialogkommission. Dess arbete skall primärt behandla den redan 1971 centrala frågan om relationen mellan rättfärdiggörelse och ekklesiologi och dess sjunde årssammanträde hålls i november 1992. Liksom fallet var med den första studiekommissionen förväntas denna gång en enda, men efter allt att döma omfattande slutrapport. Möjligen kan den förväntas under 1993.

Det finns en rad dialogdokument av *regional karaktär*, som spelat och alltfört spelar en synnerligen stor roll även för dialogen på global nivå. Det är den serie av rapporter, som avsatts under en 27 år lång period av samtal mellan katoliker och lutheraner i USA. Sju sådana rapporter

har hittills avgivits och en åttonde är på väg efter ett avslutande sammanträde i september 1992 (den kommer att avhandla problemet Skrift/tradition). Här tog man sin början i det mera självklart gemensamma med *The Status of the Nicene Creed as Dogma of the Church* (1965) och *One Baptism for the Remission of Sins* (1966; från och med denna andra rapport används som övergripande rubrik för serien i dess helhet «Lutherans and Catholics in Dialogue»). Därpå tog man itu med de verkliga kontroversfrågorna: *The Eucharist as Sacrifice* (1967) och *Eucharist and Ministry* (1970).¹⁵ Från och med de två sistnämnda innehåller de publicerade rapporterna inte endast gemensamt åstadkomna texter utan även en lång rad värdefulla artiklar kring rapportens tema, ursprungligen inledningar vid dialoggruppens sammanträden.

Med berömvärd djärvhet gav man sig sen i kast med ingenting mindre än *Papal Primacy and the Universal Church* (1974)¹⁶ och det därmed sammanhängande temat *Teaching Authority & Infallibility in the Church* (1978), en omfattande framställning på 368 sidor. Den hittills ojämförligt viktigaste insats som gjorts av denna USA-grupp är dock den 380 sidor omfattande rapporten *Justification by Faith* (1985). Den utgör den grundligaste gemensamma bearbetningen av detta sedan 1500-talet centrala kontrovers-tema och tar upp det ur såväl historisk som principiell synvinkel. Resultatet vore värt att studera i detalj, men här är det endast möjligt att som exempel citera en av de avslutande, gemensamt formulerade paragraferna i rapporten (§ 164): «We are grateful at this time to be able to confess together what our Catholic and Lutheran ancestors tried to affirm as they responded in different ways to the biblical message of justification. A fundamental consensus on the gospel is necessary to give credibility to our previous

¹¹ Originaltexterna i *Wege zur Gemeinschaft. Alle unter einem Christus*, Paderborn–Frankfurt am Main 1980 och *Einheit vor uns. Modelle, Formen und Phasen katholisch-lutherischer Kirchengemeinschaft*, Paderborn–Frankfurt am Main 1985.

¹² För originaltexten, se *Wege zur Gemeinschaft* 1980.

¹³ För originaltexten, se t.ex. *Einheit vor uns* 1985.

¹⁴ Se *Enhetens framtidsväg* 1988, s. 147 f.

¹⁵ Dessa rapporter utgavs till en början gemensamt av USA National Committee for Lutheran World Federation, New York, och Publications Office, United States Catholic Conference, Washington D.C. Utdrag i övers. till svenska i L. Thunberg – P.E. Persson, *Evangelium och kyrka*, Stockholm 1974, s. 35–72.

¹⁶ Från och med denna rapport, *Lutherans and Catholics in Dialogue V*, utges dialogresultaten i vanlig bokform via Augsburg Publishing House, Minneapolis, Minn.

agreed statements on baptism, on the Eucharist, and on forms of church authority. We believe that we have reached such a consensus».¹⁷

En annan regional dialog av synnerlig betydelse är den som förts i den av den tyska katolska biskopskonferensen och den evangeliska kyrkan i Tyskland (EKD) bildade gemensamma ekumeniska kommission, som arbetat under åren 1981–1985. På grund av dess speciella inriktning återkommer jag till den längre fram i denna artikel.

Ett exempel på hur en dialog kan te sig på *nationell nivå* utgör de samtal, som sedan 1970 förts mellan å ena sidan Svenska kyrkan och å den andra det romersk-katolska stiftet i Sverige. Här tog man först itu med ett praktiskt problem, *Åktenskap och familj i kristen belysning* (1975) för att några år senare skriva samman ett dokument om *Ekumenisk samsyn om dop och kyrkotillhörighet* (1978), närmast föranlett av det då aktuella förslaget om ändrade relationer mellan staten och Svenska kyrkan (SOU 1978:1). Nästa rapport från «den officiella samtalsgruppen mellan Svenska kyrkan och Stockholms katolska stift» bär rubriken *Biskopsämbetet* (1988). Man finner här att det råder en «konvergens», men inte «fullständig enighet» om biskopsämbete och ämbetsuccession.¹⁸ I mars 1992 påbörjade två nya dialoggrupper sitt arbete, en pastoralteologisk (som skall studera möjligheterna till konkret ekumeniskt samarbete) och en systematisk-teologisk (som bl.a. skall arbeta med frågan om kyrkans «sakramentalitet».¹⁹

¹⁷ *Justification by Faith*, Minneapolis 1985, s. 74. Om rättfärdiggörelselärens behandling i den ekumeniska dialogen i stort, se t.ex. den breda översikten av H. Meyer, «Rechtfertigung im ökumenischen Dialog» (i boken med samma titel, Frankfurt am Main 1987, s. 7–82).

¹⁸ *Biskopsämbetet*, Göteborg 1988, s. 99. Den gemensamt uttalade synen på det kyrkliga ämbetets «sakramentalitet» (se t.ex. sammanfattningen s. 95–97), möjlig utifrån Svenska kyrkans speciella tradition, har väckt kritisk undran inom lutherska kyrkor med annan bakgrundshistoria. Ett exempel på detta utgör M. Friedrich, «Einig über das Bischofsamt? Zu einer neuen Studie aus Schweden» (i *Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim* 1989, s. 56–57).

¹⁹ Uppgifterna från Svenska kyrkans ekumeniska sekretariat. Verksamhetsberättelse 1991, s. 10.

Augsburgska bekännelsen

Med början redan 1974 framfördes av en av de romersk-katolska deltagarna i den då arbetande studiekommissionen tanken på någon form av «officiellt erkännande» av Augsburgska bekännelsen från den romersk-katolska kyrkans sida. Förslaget ledde inte till något sådant «erkännande», men till en omfattande debatt med inlägg från båda håll. Det egendomligaste i affären var ett säreget rollbyte. 1530 var det från reformrörelsens håll som man framförde denna bekännelsestext som ett slags bas för samtal om den enhet som då var hotad. Före och kring jubiléet 1980 var det i stället ett antal romersk-katolska teologer, som förde fram CA som uttryck för en grundläggande enhet i fråga om det för kristen tro centrala.²⁰

Ett mera bestående resultat av jubileumsfirandet blev ett av romersk-katolska och lutherska teologer gemensamt skrivet kommentarverk till den lutherska bekännelsestexten: *Bekennntnis des einen Glaubens. Gemeinsame Untersuchung lutherischer und katholischer Theologen* (Paderborn–Frankfurt am Main 1980). «Gemensamt» betyder här inte att dessa teologer skrivit var sin kommentar till de artiklar som behandlas, utan att varje sådan kommentar har två författare, en från vardera sidan, som tillsammans svarar för det som sägs. Medan CA under de gångna 450 åren nästan genomgående setts som ett dokument som skilt lutheraner och katoliker åt säger man nu att det här ges mer som förenar dem än sådant som skiljer dem från varandra.

Lärofördomandena

Ett i förhållandet mellan de båda konfessionerna besvärande förhållande är att såväl de lutherska bekännelseskriterierna som t.ex. dokumenten från reformkonciliet i Trient innehåller till synes klara och entydiga fördomanden av motparten. I dialogdokumentet har det då och då framskymtat att dessa fördomanden inte alltid längre ter sig

²⁰ En utförlig framställning av hela denna historia ges i min artikel «Augsburgska bekännelsen i den aktuella dialogen mellan katoliker och lutheraner» (i *STK* 55, 1979, s. 145–155).

adekvata som omdömen om dagens motpart. En samlad undersökning av detta problemkomplex har dock saknats.

Den ovan nämnda ekumeniska kommissionen, som i Tyskland bildats av den tyska katolska biskopskonferensen och EKD, tog 1981 itu med just denna uppgift genom att uppdra åt en «arbetskrets» av evangeliska och katolska teologer²¹ att bearbeta frågan om lärofördomandenas nutida relevans. Resultatet blev en med tysk grundlighet genomförd och 1986 publicerad rapport: *Lehrverurteilungen — kirchentrennung? I. Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute.*²² Som framgår av titeln har man koncentrerat sig på tre såväl under 1500-talet som nu centrala problemområden: rättfärdiggörelsen (tron, dopet, boten), sakramenten (särskilt nattvarden) och ämbetet (inklusive dess ekklesiologiska förutsättningar och frågan om relationen Skrift/tradition). Andra nedärvda kontroverspunkter som Maria- och helgonkult, munklöften och celibatskrav lämnades medvetet åt sidan i sammanhanget.

Man företar en detaljerad genomgång av i de lutherska bekännelseskriterierna, respektive i Trient-konciliet texter mötande förkastelsedomar och anateman. Den metod man använder kan enklast karakteriseras utifrån de fyra frågor som ställs i varje enskilt fall: 1) Mot vem riktar sig ett konkret lärofördomande? 2) Har denna formulering korrekt träffat den avsedda positionen? 3) Träffar den även den position som i dag intages av den motsatta parten? 4) Om ja, vilken rang och vilken betydelse har i så fall denna förblivande skiljaktighet?

²¹ «Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen» (beteckningen från 1968) går tillbaka på en redan sedan 1946 arbetande grupp av teologer från båda konfessionerna, tillkommen på initiativ av W. Stählin och L. Jaeger. I den ekumeniska litteraturen möter den därför ofta under beteckningen «Jaeger-Stählin-Kreis».

²² Utgiven av K. Lehmann och W. Pannenberg, Freiburg i. Breisgau–Göttingen 1986. Denna första volym har sedan följts upp med ytterligare två: *Materialien zu den Lehrverurteilungen und zur Theologie der Rechtfertigung*, utgiven av K. Lehmann, Freiburg im Breisgau–Göttingen 1989, och *Materialien zur Lehre von den Sakramenten und vom kirchlichen Amt*, utgiven av W. Pannenberg, Freiburg i. Breisgau–Göttingen 1990.

Nu är det inte så enkelt att alla förkastelsedomar i 1500-talstexterna kan avfärdas som bara «missförstånd» eller med att man «talat förbi» varandra. Exempel ges också på sådant. Men läget är mer komplicerat än så. Det ges fördömanden från reformatorisk sida som inte riktar sig emot vad som den gången var officiell kyrkolära utan mot då existerande teologiska särpositioner. Många lärofördomanden avser tillspetsade utsagor, som inte återger motpartens hela läroposition, i synnerhet inte sådan den ter sig i dag. Det som en gång tycktes utesluta vartannat kan i dag, utifrån ett såväl historiskt som principiellt perspektiv, te sig som komplementära utsagor. Inte sällan uppträder efterlysta läroelement i annat sammanhang och uttrycks med en annan terminologi än den som i den situationen drogs in i blickfältet.

Det är inte möjligt att här mera ingående återge rapportens förhållanden mellan kyrkorna viktiga slutsatser på de tre centrala problemområdena. Eftersom den flerhundraåriga stridsfrågan om rättfärdiggörelsen berörts i det föregående kan det dock vara befogat att redovisa resultatet på denna punkt. Man konstaterar att när det gäller syndarens rättfärdiggörelse träffar 1500-talets fördömanden inte på något kyrkoskiljande sätt de nutida positionerna på ömse håll. Historisk forskning har vidare visat att man i 1500-talsstriden i många enskilda punkter inte heller då träffade vad motståndaren egentligen avsåg och menade. Kvarstående skillnader i terminologi och uttryckssätt har inte en sådan dignitet att de är avgörande för om man har med en «sann» eller «falsk» kyrka att göra. Däremot bör de bli föremål för fortsatt teologiskt arbete. Och gemensamt säger man att rättfärdiggörelseläran och framför allt dess bibliska grund har en förblivande uppgift i kyrkan, att fasthålla att vi som syndare lever allenast av Guds förlåtande nåd och att den aldrig kan «förtjänas» eller bindas till några villkor. Rättfärdiggörelseläran förblir också en kritisk måttstock, efter vilken kyrkan i varje tid måste pröva sin förkunnelse och sin praxis.²³

Den ekumeniska kommissionen anmodar slutligen sina uppdragsgivare att tillse att i kyr-

²³ *Lehrverurteilungen — kirchentrennung? I.* 1986, s. 74–75.

korna bekännelseskriaternas, respektive koncilietexternas utsagor i fortsättningen tolkas i ljuset av vad undersökningen kommit fram till.²⁴ Redan kan ett högst intressant resultat av denna hänvändelse konstateras. Tysklands förenade evangelisk-lutherska kyrka (VELKD) gav 1986 ut en ny, «församlingsinriktad» översättning av de viktigaste lutherska bekännelseskriterna. När den 1991 kom i sin tredje upplaga, var den utvidgad dels med tillägg av de framför allt i Konkordieformeln mötande lärofördomandena och dels med där och i andra liknande sammanhang tillfogade, ofta utförliga noter, som klargör hur det som då fördömdes inte utan vidare träffar motparten i dag.²⁵ Man undrar när man skall få se en utgåva av «Denzinger», den mer eller mindre officiella samlingen av romersk-katolska lärouttalanden, med liknande förklarande noter?

Symbolhandlingar

kan ibland i sin uttrycksfullhet säga mer än abstrakt hållna dialograpporter, låt vara att de samtidigt är mera öppna för divergerande tolkningar. Jag tar helt kort upp tre exempel, alla med nordisk anknytning.

Den nuvarande romersk-katolske biskopen i Köpenhamn, Hans L. Martensen, var vid sin utnämning sysselsatt med att i Rom utarbeta en

doktorsavhandling över ett centralt tema i Luthers teologi. Den blev aldrig färdig — men det ledde till att han som valspråk på sitt heraldiska biskopsvapen valde ett Luthercitat: «Crux probat omnia» (ungefär: «korset alltings prövosten»; WA V, 179, 31). Orden är också ingraverade på hans biskopskors som ett uttryck för en ständig förpliktelse att arbeta för en försoning mellan katoliker och lutheraner.²⁶

Före Andra Vatikanconciliet var det i princip ej möjligt eller tillåtet för katoliker att delta i en annan kyrkas gudstjänstfirande (även om det undantagsvis förekom ändå). Den 9 juni 1989 hölls i Uppsala domkyrka en ekumenisk gudstjänst med anledning av påven Johannes Paulus II:s besök i Sverige under hans nordiska rundresa. Tillsammans vid kyrkans högaltare leder Svenska kyrkans ärkebiskop och påven denna gudstjänst. Den gemensamma tron, Nicenum, såväl som «Fader vår», intonas av påven och tillsammans uttalar påven och ärkebiskopen den avslutande välsignelsen.

Den 5 oktober 1991 står Svenska kyrkans och Finlands evangelisk-lutherska kyrkas ärkebiskopar tillsammans med de romersk-katolska biskoparna i Sverige och Finland — och påven — alla i biskopsskrud vid högaltaret i Peterskyrkan i Rom. Denna gång var det en vespergudstjänst i samband med Birgitta-jubiléet.

Allt otänkbart för några decennier sedan. Som man kan se av kommentarerna i olika kyrkliga tidningar och tidskrifter går tolkningarna isär. På ett eller annat sätt innebär de två sistnämnda symbolhandlingarna ett «erkännande» av de lutherska kyrkorna i Norden. Men ordet «erkännande» är notoriskt mångtydigt, något som inte minst framgick vid den ovan berörda diskussionen kring ett eventuellt romersk-ka-

²⁴ *Lehrverurteilung — kirchentrennung?* I. 1986, s. 195.

²⁵ *Unser Glaube. Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche* (Gütersloher Taschenbücher/Siebenstern 1289), herausgegeben vom Lutherischen Kirchenamt, dritte erweiterte Auflage, Gütersloh 1991. Man kan f.ö. notera att förklarande noter av detta slag också förekommer när det gäller fördomanden av reformerta positioner, då med hänvisning till Leuenberg-konkordin mellan lutherska och reformerta kyrkor (1973). Vidare kan nämnas att den 1986–1989 arbetande dialogkommissionen på global nivå mellan lutheraner och baptister kom fram till att endast artikel 9 i Augsburgska bekännelsen «remains controversial. The other condemnations do not apply to Baptists today». Vidare yrkas på att «further editions of the Lutheran Confessions contain a statement indicating that the condemnations do not longer apply in our interdenominational relations». Se *Baptists and Lutherans in Conversation*. Report of the Joint Commission of the Baptist World Alliance and the Lutheran World Federation, Geneva 1990 (citaten från s. 39 och 40).

²⁶ «Der Satz scheint mir ein zentrales lutherisches Anliegen auszudrücken, und gleichzeitig ist er ur-katholisch. Indem ich katholische Wahrheit durch einen Luthersatz übernahm, wollte ich andeuten, daß ich auch weiterhin als Bischof mich verpflichtet fühlen wollte, für die Versöhnung zwischen Katholiken und Lutheranern zu arbeiten», H.L. Martensen i «Luther und die Ökumene heute — Beitrag aus katholischer Sicht» (i *Weder Ketzer noch Heiliger*, Regensburg 1982, s. 201–222; citatet från s. 210 f.). Biskop Martensen har f.ö. ända sedan 1967 varit ledamot av alla de tre katolsk/lutherska studiekommisionerna på global nivå.

tolskt «erkännande» av Augsburgska bekännelsen. Med tanke på vad som berörts i det föregående var det ganska anmärkningsvärt att såväl påven som ärkebiskop Werkström berörde den växande enheten i fråga om rättfärdiggörelsen i sina tal. Johannes Paulus II: «A common understanding of justification — and we think that we are very close to that goal — will, we are sure, help us to resolve the other controversies directly or indirectly linked to it». Werkström: «The moment has come to declare that the denunciations from the time of the Reformation no longer are valid. The ecumenical dialogue has proved the existence of a basic unity, for instance, in the question of justification through faith».²⁷ Är det bara fråga om fromma förhoppningar? Somliga ställer en sådan fråga inför de inledningsvis nämnda texterna från troskongregationen i Rom. Det kan vara rimligt att återvända till dem.

De aktuella dokumenten från troskongregationen

Det första — publicerat i december 1991²⁸ — tycks i förstone inte ha något med relationen mellan Rom och lutherdomen att göra. Det rör sig om den romersk-katolska kyrkans officiella svar på en sammanfattande rapport från den första samtalsomgången mellan den anglikanska kyrkogemenskapen och den romersk-katolska kyrkan (1970–1981)²⁹ och den berör nattvardsläran, ämbetet och hur auktoritet utövas i kyrkan. Dialogdeltagarna rapporterar att de uppnått «a substantial agreement» i fråga om nattvard och ämbete, när det gäller auktoritetsproblematiken talas det om «a certain convergence». Vid Lambethkonferensen 1988 antogs för anglikanernas del ett uttalande som gick ut på att rapporten var «consonant in substance with the faith of the Anglicans».

Det romersk-katolska svaret, utarbetat av troskongregationen under ledning av dess pre-

fekt, kardinal Ratzinger, visar en helt annan attityd. Man avvisar talet om «a substantial agreement»³⁰ och i fortsättningen examineras rapportens utsagor utifrån de formuleringar som en gång gavs vid konciliet i Trient och vid Första Vatikankonciliet. Då kommer man givetvis fram till att rapportens av katoliker och anglikaner gemensamt formulerade text inte håller måttet.

Det hör nu en gång till de ekumeniska dialogernas kännetecken att man för att uttrycka den gemensamma tron i görligaste mån undviker att använda traditionella formler, som kommit till i situationer av konflikt och polemik. Detta tycks helt ha undgått troskongregationen³¹ — och om en liknande måttstock skulle anläggas vid bedömningen av resultaten från dialogen med lutheranerna skulle resultatet bli ganska katastrofalt.

Det andra dokumentet, «Some Aspects of the Church Understood as Communion», är en intern skrivelse, riktad till alla den romersk-katolska kyrkans biskopar.³² Temat anknyter till den i alla kyrkogemenskapen just nu aktuella «communio»-ekkesiologin.³³ Avsikten är uppenbarli-

³⁰ Det är svårt att frigöra sig från misstanken att det kan röra sig om ett språkligt missförstånd. Engelskans «substantial» betyder närmast «långtgående», medan kyrkolatinets «substantia» har med «väsen» att göra och suggererar fram en föreställning om total överensstämmelse.

³¹ Däremot kommer detta till klart uttryck i Johannes Paulus' tal vid en mottagning för dialogkommissionen i Castelgandolfo i september 1980: «Your method has been to go behind the habit of thought and expression born and nourished in enmity and controversy, to scrutinize together the great common treasure, to clothe it in language at once traditional and expressive of the insights of an age which no longer glories in strife but seeks to come together in listening to the quiet voice of the Spirit» (citerat från *The Tablet* den 18 januari 1992). Man kan endast instämma i ärkebiskop Werkströms omdöme om svaret på ARCIC-I: «Varken till form eller innehåll kan detta svar sägas bidra till enhetsprocessen» (anförande vid det birgittinska jubelårets avslutning i Vadstena den 7 oktober 1992, texten tillgänglig från Svenska kyrkans ekumeniska sekretariat, Uppsala).

³² *L'Osservatore Romano* den 15 juni 1992, texten är dock daterad till den 28 maj.

³³ Se här till t.ex. «Kom heliga Ande!» Canberra 1991, *Tro & Tanke* 1991:9, Klippan 1992, s. 57–64 och 94–96. Faith and Order's kommande världskonferens (i Santiago de Compostela, Spanien, augusti 1993) har karakteristiskt nog som sitt tema: «Towards a Communion/Koinonia in Faith, Life and Witness».

²⁷ Citerat efter det vatikanska enhetsrådets *Information Service* N. 80, 1992 (II), Vatican City, s. 22 och 23.

²⁸ Texten i *L'Osservatore Romano* den 16/12 1991.

²⁹ *Final Report of ARCIC-I*, Windsor 1981 (ARCIC = Anglican-Roman Catholic International Commission, den romerska ektan syftar på den första samtalsomgången, ARCIC II tog sin början 1982 och pågår än).

gen att varna för felutvecklingar i detta sammanhang, så är ett avsnitt direkt riktat mot den kyrkosyn som lanserats av t.ex. Leonardo Boff.

Den huvudtes som drivs texten igenom är emellertid att kyrkans universalitet går före all partikulär gemenskap och att denna nödvändiga universalitet har sin grund i påveämbetet. Detta hör «inifrån» med till varje sann manifestation av vad «kyrka» är. De kyrkor som inte erkänner detta är «sårade» («wounded»). Frisk och hel och utan sår blir kyrkan först när «through a new conversion to the Lord all may be enabled to recognize the continuity of the primacy of Peter in his successors, the bishops of Rome» och helt och fullt accepterat påveämbetet som «a divine institution». Därmed anges påveämbetet (i dess nuvarande form?) som konstitutivt för varje tal om kyrkan som en sann «communio».

I så fall är vägen stängd för det som katoliker och lutheraner gemensamt uttalade i den första dialograpporten, *Evangeliet och kyrkan* (1971): «Man var överens om att frågorna om nattvards-gemenskap och om ömsesidigt erkännande av ämbetet *inte* kan göras absolut beroende av samförstånd i primatsfrågan»³⁴ (min kursivering).

Onekligen är troskongregationens här apostroferade skrivelser minst sagt frustrerande även för relationen mellan den romersk-katolska kyrkan och lutherdomen, sådan den utvecklats hittills. Men — samtidigt skall man ha klart för sig att röster av liknande slag gör sig hörda även på lutherskt håll, även där man inte skulle ha

³⁴ Se *Enhetens framtidsväg* 1988, s. 36. Situationen erinrar om vad påven Paulus VI konstaterade i ett tal inför enhetssekretariatet i april 1967, nämligen att hans eget ämbete föreföll utgöra det största hindret för kyrkans enhet, se *Acta apostolicae sedis* 59, 1976, s. 418.

väntat sig det. Samma ovilja mot att släppa kärvordna formler från polemikens tid kännetecknar t.ex. det utlåtande som (på anmodan av EKD, andra fakulteter har ännu inte yttrat sig) framlagts av den teologiska fakulteten vid universitetet i Göttingen med anledning av den ovan redovisade studien av de ömsesidiga lärofördömandena.³⁵ Enligt fakulteten kvarstår trots allt de grundläggande skiljelinjerna mellan konfessionerna och man bedömer den ekumeniska arbetsgruppens resultat på i princip samma sätt som troskongregationen i Rom bedömt resultatet av dialogen med anglikanerna.

Ekumenik är ett mödosamt företag. Ibland kan det te sig som i den gamla berättelsen om Sisufos. Stenar som med stor gemensam ansträngning rullats undan kan med ens falla tillbaka som om ingenting hade hänt. Men — mycket har faktiskt hänt och det kan inte så lätt göras ogjort. Har denna översikt kunna förmedla ett intryck av att det förhåller sig så motsvarar detta den avsikt i vilken den blivit skriven.

³⁵ *Überholte Verurteilungen? Die Gegensätze in der Lehre von Rechtfertigung, Abendmahl und Amt zwischen dem Konzil von Trient und der Reformation — damals und heute*. Herausgegeben von D. Lange für die Göttinger theologische Fakultät, Göttingen 1991. Jfr. även J. Baur (systematiker vid Göttingen-fakulteten), *Einig in Sachen Rechtfertigung?*, Tübingen 1989. Inlägget har väckt en livlig diskussion, se t.ex. V. Pfnür, «Einig in Sachen Rechtfertigung?: eine lutherische (förf. är katolik!) Stellungnahme zu Jörg Baur» (i *Theologische Rundschau* 55, 1990, s. 336–347); H.G. Pöhlmann, «Trennt die Rechtfertigungslehre wirklich noch die Konfessionen?: kritische Anmerkungen zu der Streitschrift von Jörg Baur» (i *Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht* 35, 1990, s. 133–155); *Einig in der Lehre von der Rechtfertigung!* Herausgegeben von H Schütte, Paderborn 1990.

Summary

The Roman Catholic Church and the Lutheran Churches

This article is a survey of the relations between these Christian World Communions, especially since the start of the official dialogue on a global level 25 years ago. The main results of the bilateral dialogues, also on regional (USA) and national (Sweden) levels, are presented together with the important work (in Germany) on the reconsideration of the mutual condemnations in the 16th century. An account is given of the Roman Catholic Luther research and of the debate on the possibility of a Catholic recognition of the Augsburg Confession. Finally, there is an evaluation of the actual situation after the letters of the Vatican Congregation for the doctrine of Faith on ARCIC-I and on the Church as Communion in 1991 and 1992.

När religionen blir som vetenskap

Om kreationismens kristendomstolkning

ULF GÖRMAN

I STK häfte 1-1992 diskuterade fysikern Sverker Johansson kreationismen ur naturvetenskaplig synpunkt. I följande artikel diskuteras kreationismen ur teologisk synpunkt. Ulf Görman är docent i etik i Lund.

En gallupundersökning i USA i november 1991 visar att 47% amerikaner trodde att Gud skapade människan i stort sett i sin nuvarande form någon gång under de senaste 10 000 åren, 40% trodde att människan har utvecklats i en av Gud styrd process under miljoner år från mindre utvecklade former av liv, medan 9% trodde att människan har utvecklats under miljoner år utan gudomlig medverkan. Tron på det första av dessa alternativ hade betydligt mindre inflytande bland högutbildade än bland lågutbildade.¹

Tron att världen skapades av Gud för 6 000–20 000 år sedan och att detta stämmer överens med vetenskapliga data går allmänt under beteckningen kreationism. I STK 1992:1 diskuterar fysikern Sverker Johansson om kreationismen är vetenskapligt hållbar. STK:s redaktion har bett mig diskutera kreationismen också ur teologisk synpunkt. Jag fokuserar här intresset på denna fråga och hänvisar för övrigt till Johansson (1992).

Historik

Kreationismen växte fram ur den amerikanska fundamentalismen i början av seklet men fick i stor utsträckning sin specifika utformning genom en konflikt angående biologiundervisningen i de amerikanska skolorna. Konservativa kristna grupper ville förhindra undervisning i evolu-

tionsteorin, som man ansåg stod i strid med en rätt tro på Bibeln. Man ville att barnen i stället skulle undervisas i biblisk skapelsetro. Men den amerikanska konstitutionen tillåter inte religionsundervisning i skolorna. Den lösning ur vilken kreationismen växte fram var att Bibelns verklighetsbild beskrevs som en vetenskaplig teori och inte som en religiös doktrin.²

Scopes-rättegången

Efter första världskriget fick kreationistiska tankar starkt inflytande i USA, särskilt i sydstaterna. I flera stater infördes lagar som förbjöd undervisning om «evolutionism». Ett antal personer i Tennessee ville få den nya lagen prövad. Scopes, en ung lärare från Dayton, lät sig åtalas för att ha undervisat om evolutionen. Rättegången, där William Jennings Bryan, en känd bibeltroende politiker, ledde åklagarsidan, ådrog sig ett stort intresse från massmedia. Försvarets advokat gjorde Bryans bristande kunskaper och inskränkthet till åtlöje. Scopes dömdes som skyldig men uppfattades av många som den moraliske vinnaren, samtidigt som ordet fundamentalism blev ett pejorativt uttryck i det allmänna medvetandet.

Scopes-rättegången gjorde att flera stater avstod från att införa liknande planerade lagar. Men Tennessee-lagen, liksom liknande lagar i en

¹ Scheler (1991:59). Dessa resultat stämmer väl överens med ett antal äldre undersökningar (Barker 1985:186–188).

² Kreationismens historia beskrivs utifrån, exv. av Nelkin (1976, 1982) och Numbers (1982), och inifrån av Morris (1984). Arkansas-rättegången beskrivs ingående av Gilkey (1985).

rad stater, förblev gällande ända fram till 1960-talet, då USA:s högsta domstol förklarade undervisning om evolutionen vara i enlighet med konstitutionen.

Kreationismens krafter samlas

Sovjetunionens framgångar med sitt rymdforskningsprogram och satelliten Sputnik 1957 ledde till en rad försök att modernisera den naturvetenskapliga undervisningen i skolorna i USA. Detta resulterade i en ny generation läroböcker, bl.a. i biologi, där evolutionsteorin ingick som en viktig beståndsdel. I opposition mot detta och mot den allmänna sekulariseringen i samhället blev den fundamentalistiska rörelsen mer aktiv.

Under 1960-talet och början av 1970-talet bildades olika studie- och forskningscentra och organisationer av bokstavstroende naturvetare med ambitionen att studera skapelsen och människans ursprung. Det viktigaste av dem är Institute for Creation Research (ICR) i San Diego.³ En av de ledande gestalterna var Henry M. Morris, grundare och ledare av ICR.⁴ Redan från början stod det klart att skolundervisningen stod i centrum för intresset. USA:s konstitution tillät ju inte undervisning i religion i det allmänna skolväsendet. Därför blev taktiken att framställa den bokstavliga skapelsetron som en vetenskaplig teori, bättre än eller åtminstone lika väl grundad som evolutionsläran. En stor mängd informationsmaterial framställdes. Man försökte påverka utformningen av läroböcker. Kreationisterna krävde lika tid och lika behandling i skolorna mellan «evolution-science» och «creation-science». Man författade förslag till lagar med denna innebörd, och man arbetade för att politiker i olika stater skulle anta dem.

³ En annan är Creation Science Research Center (CSRS) i San Diego. Creation Research Society (CRS) är en förening av kreationistiska naturvetare som bildades genom en schism med American Scientific Affiliation (ASA), också den en kreationistisk organisation, bildad redan 1941. Se detaljer i Nelkin (1982:77–84) och Morris (1984).

⁴ Morris & Whitcomb (1961) var en viktig inspirationskälla. Andra förgrundsgestalter var G.E. Parker, Kelly L. Seagraves och Duane T. Gish, författare till den inflytelserika boken Gish (1974).

Det starka intresset för skolfrågorna framgår med all önskvärd tydlighet i Morris (1974), det kanske mest grundläggande kreationistiska arbetet. I förordet förklaras tillkomsten av detta arbete med hänvisning till att Bibeln och kristen religion har uteslutits från allmänna skolor, medan en sekulär evolutionär humanism som utgör en icke-teistisk religion har blivit den officiella statsreligionen, vilken gynnas i de allmänna skolorna. Boken gavs ut i en allmän edition och i en skolupplaga. Den senare beskrivs som «attempting to evaluate the physical evidence from the relevant scientific fields without reference to the Bible or other religious literature» (Morris 1974:iv).

McLean v. Arkansas

Arbetet med att framställa skrifter förenades med lobbying. 1981 fick man rättsligt gehör för sina strävanden. I Arkansas antogs en lag (Act 590), som krävde att «creation-science» och «evolution-science» skulle få lika behandling i utbildningen.

American Civil Liberties Union (ACLU), en organisation med syfte att försvara den amerikanska konstitutionen, organiserade en stämning mot staten Arkansas utbildningsdepartement, vilket ledde till den kanske viktigaste konfrontationen mellan evolutionister och kreationister som någonsin ägt rum. På ACLU:s sida engagerade sig vetenskapsmän, biologilärare och kyrkomän från en rad samfund.

Staten Arkansas förlorade målet och förbjöds tillämpa lagen. Det centrala argumentet i domstolens utslag var att kreationismen inte kunde betraktas som en vetenskaplig teori, utan i stället var en religiös ståndpunkt.⁵

Utfallet av denna rättegång tycks ha lett till att flera liknande planerade lagförslag i andra stater aldrig lades fram (Scott & Cole 1985:21). Men en snarlik lag antogs i Louisiana och blev föremål för en utdragen rättslig prövning. USA:s högsta domstol förklarade slutligen 1987 att den stred mot konstitutionen, eftersom dess syfte var att främja en specifik religiös doktrin (Norman 1987).

⁵ McLean v. Arkansas, särskilt IV(C).

Kreationismen i Sverige

I Sverige försvaras kreationistiska idéer av Förening för biblisk skapelsetro, som ger ut tidskriften *Genesis*.⁶ Närheten i intresse och ståndpunkter mellan kreationismens företrädare och evangelikala kristna riktningar framgår exempelvis genom att Per Landgren, knuten till denna förening, skriver kulturartiklar i tidningen *Dagen*.⁷

Tankar liknande dem hos Förening för biblisk skapelsetro finner man också hos stiftelsen *Biblicum* och dess företrädare Seth Erlandsson, dock utan den utförliga argumenteringen i opposition mot modern vetenskap (Erlandsson 1972, 1981). De allmänt spridda skrifterna från Jehovas vittnen innehåller också liknande tankar, där argumenteringen i stora drag är av samma slag som i kreationistisk litteratur (Jehovas vittnen 1968, 1985).

En del skapelsetroende idag vill inte bli förknippade med den amerikanska skolfrågan. Landgren (1989) understryker skillnaderna mellan amerikansk kreationism och europeisk skapelsetro. Enligt den senare, företrädd bl.a. av E.H. Andrews⁸ i London, kan inte ursprungsfrågorna tillfredsställande förklaras med enbart vetenskap (Landgren 1989:86–87).

Men detta är marginella skillnader. Man kopierar amerikanska arbeten och arbetar vidare i samma tankebanor, men mjukar upp ståndpunkterna något. Intresset för att med förment vetenskapliga argument ge stöd för vad man uppfattar som den bibliska kosmologin står i centrum.⁹ I tidskriften *Genesis* har frågor om undervisningen i skolorna om skapelsetro resp. evolutionsteori en framträdande roll.

Kreationistiska tankar har också satt spår i det politiska livet. I Sveriges riksdags motionsflod januari 1992 lämnade Tuve Skånberg (kds)

in en motion, där han presenterade kreationismen och evolutionismen som två likvärda förklaringsmodeller. Han hemställer att riksdagen skall vidta åtgärder för att motarbeta diskrimineringen av kreationismen i massmedia, läromedel i grundskola, gymnasium och högskola, samt vid tillsättande av doktorandtjänster.¹⁰

Några kreationistiska huvudtankar

Medlemmar i *Creation Research Society* (CRS) skall avlägga en särskild trosbekännelse. Lärare och studerande vid ICR skall bekänna sig till en liknande «statement of faith». Samma huvudtankar återkommer såväl i dessa bekännelser som i den kreationistiska litteraturen. I anslutning till Morris (1974) skiljer många mellan «vetenskaplig kreationism» och «biblisk kreationism», vilka bygger på olika slags argument, men som är helt i överensstämmelse med varandra.

Den vetenskapliga kreationismen innehåller de teser man skall kunna komma fram till enbart med hjälp av vetenskapliga data: Universum har inte alltid existerat, utan skapades av en transcendent personlig och evig Skapare. Det biologiska livet har inte utvecklats genom naturliga processer ur icke levande system, utan har tillkommit genom en särskild övernaturlig skapelse. Alla slag av växter och djur skapades funktionellt fullständiga från början och har inte utvecklats från andra organismer. De biologiska förändringar som har ägt rum sedan skapelsen har bara inneburit förändringar inom dessa ursprungliga slag. De första människorna kom till genom en särskild skapelseakt och skapades i helt mänsklig form redan från början. Geologiska data ger stöd för att jorden har skapats relativt nyligen och att fossilbärande sediment har kommit till genom en global översvämningskatastrof.

⁶ Samma förening gav under tiden 1980–1987 ut tidskriften *Skapelsetro*. Från 1988 ändrade tidskriften namn och utförande och utkommer nu under titeln *Genesis*.

⁷ Per Landgren har gett ut en samling artiklar med bl.a. kreationistiska tankar, av vilka de flesta tidigare publicerats som kulturartiklar i tidningen *Dagen* (Landgren 1989).

⁸ Författare till bl.a. Andrews (1980, 1985).

⁹ Detta gäller exv. Molén (1988) och tidskriften *Genesis*.

¹⁰ Motion till riksdagen 1991/92:Ub287, *Creationism*, av Tuve Skånberg (kds). Utbildningsutskottet (1992/93:UbU2) avstyrker motionen och hänvisar till att motionärens önskemål redan är tillgodosett genom formuleringen i högskolelagen (1977:218) om forskningens frihet. I 14§ stadgas där att forskningsproblem får fritt väljas och formuleras, att forskningsmetoder får fritt utvecklas samt att forskningsresultat får fritt publiceras.

Den bibliska kreationismen utgår från Bibeln och innebär bl.a. följande: Bibeln är Guds gudomligt inspirerade, ordagranna uppenbarelse till människan. Bibeln är ofelbar och obegränsat auktoritativ i alla frågor som den behandlar, fri från fel av varje slag, vetenskapligt och historiskt liksom moraliskt och teologiskt. Allting i universum skapades av Gud på sex bokstavliga dagar. Skapelseberättelsen i Genesis är en faktisk, historisk berättelse om hur skapelsen gick till. Därför är alla teorier om ursprung och utveckling som innefattar en evolution falska. De första människorna, Adam och Eva, skapades av Gud genom en särskild skapelseakt, och alla andra människor är deras avkomlingar. Den bibliska berättelsen om jordens tidiga historia i Genesis 1–11 är helt historisk och klar och tydlig, inklusive berättelsen om människans skapelse och fall, löftet om frälsaren, den världsvida katastrofen under Noas dagar, skapelsen av nationer och språk och Babels torn (Morris 1984:361–365).

Enligt kreationismen är allting annat än den fundamentala bibeltron kompromisser. Det som Morris mest beklagar är inte «de evolutionära humanisternas» opposition, utan i stället troende kristnas villighet att kompromissa med evolutionisterna. Men en sådan kompromiss tjänar aldrig Gud. «Evolution, in one guise or another, is the ubiquitous global religion which is <against God> (the precise meaning of <a-theism>), since it is the only conceivable way of explaining things without a personal omnipotent Creator God. There are only two possible models of origin, or world views, creation and evolution, and trying to bring them together is like trying to equate God and Satan» (Morris 1984:328).

Ett kreationistiskt standardarbete är Morris (1974). För svensk publik har kreationismens tankar mest utförligt presenterats i Molén (1988). Det är dessa bägge arbeten jag i fortsättningen främst utgår från.

Kreationismens bibeltolkning

En central tes i kreationismen är alltså att Bibeln är Guds bokstavliga uppenbarelse till människan och ett ofelbart dokument, inte bara i religiöst och moraliskt avseende, utan också i historiskt. Intresset i kreationismen är koncentrerat till de

bibliska tankar som utmanas av den moderna evolutionsteorin. Genesis 1–11 är en verklig historisk berättelse om hur världen och människan skapades, om syndafallet och om den världsvida syndafloden.

Den som vill göra gällande att Bibeln på detta sätt är ett historiskt korrekt dokument behöver ta ställning till en rad grundläggande problem. Dessa är inte unika för kreationismen.

Ett problem är detta: Skall hela Bibeln tolkas på detta sätt? Om inte, vilka texter skall ges en sådan bokstavlig tolkning? Vilka kriterier finns det för att göra sådana avgränsningar? Molén (1988:230) ger en enkel lösning. Han skiljer mellan två typer av bibeltexter, historiska berättelser och bildspråk. De berättelser som är skrivna i historisk berättande form är också verkliga historiska berättelser.

Det finns mycket att säga om de gränsdragningsproblem man behöver lösa med en sådan definition. Men viktigare är kanske att inte bara Molén (1988), utan all kreationistisk litteratur nonchalerar hela den omfattande bibelvetenskapliga forskningen, som har kommit till helt andra resultat på detta område.¹¹

Till detta kommer alla de väl kända problem som är förenade med att Bibeln är full av motsägelser och felaktiga faktauppgifter.¹² Dessa problem förtigs i stort sett inom kreationismen.

Ett tredje och ofta underskattat problem är avvisandet av den historisk-kritiska bibelforskningen.¹³ Ofta är den fundamentalistiska synen något som utomstående betraktare nöjer sig med att betrakta med ett visst överseende. Men enligt min mening är problemen större än så. Att som kreationisterna avvisa ett historiskt-kritisk studium av Bibeln innebär ju att man avvisar de historiska metoder ett sådant studium bygger på. I förlängningen innebär det att man generellt underkänner dessa metoder. Det drar i sin tur un-

¹¹ GT-forskningen räknar med en hel rad litteraturformer (Gattungen) som hör hemma i olika sammanhang (Sitz im Leben). Genesis 1–11 räknas i allmänhet som mytologiskt stoff, sammanställt ur olika källor och med förebilder i babylonsk skapelsemyt. För en översikt se Albrektson (1971), särskilt s. 131–169.

¹² Se exempelvis Dahl (1990) och *Bibelsyn och bibelbruk* (s. 48).

¹³ Det är inget framträdande tema, men antyds av Morris (1974:203–204) och Molén (1988:229–230).

dan grunden för stora delar av historieforskning, semantisk textanalys och språkforskning. Samtidigt skall vi enligt kreationismen använda vårt förnuft för detaljerade analyser av naturvetenskapliga texter. Detta lägger en stor bevisbörda på kreationismen, något som jag återkommer till längre fram.

Förhållandet mellan religion och vetenskap

Inte bara två alternativ

Intresset i kreationismen fokuseras på förhållandet mellan vetenskap och religion. Den bibliska kosmologin uppfattas som en viktig del i tron och en riktig beskrivning av världen. Den står i opposition mot modern «vetenskaplig världsåskådning» men stämmer överens med rätt förstådda vetenskapliga data. Hur försvarar man detta koncept?

Stöd för sin ståndpunkt söker kreationister på tre olika håll: tolkningar av vetenskapliga fakta, luckor i vetenskapliga förklaringar, och den bibliska berättelsen om hur världen har kommit till. Man försöker visa, antingen att den moderna naturvetenskapens bild är felaktig och den bibliska riktiga, eller att den bibliska bilden är åtminstone lika rimlig.

Varje olöst problem eller oenighet i den vetenskapliga teoribildningen uppfattas som ett stöd för den kreationistiska tolkningen. För kreationisterna finns egentligen bara två alternativ att välja mellan: den bibliska skapelsetron eller evolutionismen. Den förra är en sann gudstro, den senare leder till ateism. Det är på denna grund som kreationisterna uppfattar varje olöst problem eller oenighet i fråga om evolutionsteorin som ett argument för den bibliska världsåskådningen.

Men det är fel att sätta upp två alternativ mot varandra på detta sätt. Även om de utesluter varandra innebär inte detta att de är tillräckliga, dvs. de enda möjliga.

När det gäller det ena alternativet, skapelsetron, urskiljer exempelvis Morris (1974) själv en hel rad alternativ, som alla har tagits på allvar bland konservativa kristna: en evolution styrd av Gud, tron på en progressiv skapelse = Gud ingriper vid ett antal tillfällen i en annars evolutionär

process, tanken att en dag i Genesis motsvarar en geologisk tidsålder, gap-teorin enligt vilken den geologiska utvecklingen skulle ha ägt rum i ett stort tidsmässigt gap mellan den första och andra versen i Genesis 1, och tolkningen av syndafloden som en lokal översvämning (Morris 1974:203–255).

En möjlighet som är värd särskild uppmärksamhet är förstas de inom kristendomen inflytelserika försöken att se evolutionen som ett uttryck för i stället för ett alternativ till gudomlig skapelse.

När det gäller evolutionsteorin finns ännu fler alternativa möjligheter. Frågan om livets uppkomst kan vara ett exempel. Den vanligaste hypotesen är att livet kommit till i den s.k. «ursoppan».¹⁴ Men det finns också andra möjligheter. En av dem är hypotesen att livet inte skulle ha uppstått på jorden utan förts hit genom rymden.¹⁵

Det finns alltså inte bara två alternativ, som bl.a. Morris och Molén hävdar. I stället finns det en hel mängd olika alternativa möjligheter, med större eller mindre olikheter, förutom alla dem som vi ännu inte har upptäckt. Därför utgör olösta frågor i naturvetenskapen inte något som helst stöd just för en kreationistisk kosmologi.

Inget tolkningsföreträde

Varje olöst problem i den vetenskapliga teoribildningen uppfattas alltså som ett stöd för den kreationistiska tolkningen. Men motsvarande kritiska hållning har kreationisterna inte till den bibliska världsåskådningen. Oklarheter eller luckor i «den bibliska världsåskådningen» uppfattas inte som argument för «den vetenskapliga världsåskådningen». Bevisbördan lägger man alltså i högre grad på naturvetenskapen. Detta illustreras väl genom hela den kreationistiska litteraturen, men också av kreationisternas eget naturvetenskapliga forskningsarbete.

¹⁴ Se redogörelse för diskussionen exv. i Dobzhansky (1977:349–368).

¹⁵ Denna s.k. panspermihypotes har en lång historia (Dobzhansky 1977:368). En modern variant har framförts exv. av Hoyle & Wickramasinghe (1981). Den har dock få anhängare bland forskare.

Vid ICR bedrivs inte fält- eller laboratorie-forskning i någon större utsträckning. I stället koncentrerar man sig på att studera redan publicerade data som i «i allmänhet har tolkats i en evolutionär ram», och som man försöker ge en «ny teoretisk ram» (Morris 1984:254–255).

Men en del fältforskning har ändå utförts. Ett sådant projekt gäller studium av fossillager. Olika team har sänts från ICR för att finna stöd för katastrofteorin. Men inget har publicerats från dessa undersökningar (Morris 1984:251). Man har vidare försökt finna stöd för att fotavtryck av människor och dinosaurer kan associeras till varandra så att de skall uppfattas som samtida, och inte skilda åt av miljoner år. Resultatet av undersökningarna har publicerats av John D. Morris (1980), men hans arbete har inte accepterats bland geologer (Strahler 1987:459–470). Det tredje ICR-projektet har varit Ararat-projektet, ett antal expeditioner för att finna Noaks ark. Rapporter har publicerats som hävdar att tecken tyder på att «någonting» finns där (Morris & La-Haye 1976, Cummings, 1982), men varken dessa eller tidigare expeditioner organiserade av andra grupper har lyckats finna någon ark.

Det intressanta är att kreationister är så säkra på sanningen i sin kosmologi trots det svaga stöd man lyckats ge för den och trots den överväldigande teoribildningen i astronomi, biologi, geologi, arkeologi och en rad andra vetenskapsgrenar. Förklaringen är förstås att man är helt säker på att den bibliska kosmologin är sann alldeles oberoende av empiriska stöd. Om empiriska stöd går att finna kan de bekräfta vad man redan vet, men om de saknas utgör de inget motargument.¹⁶

Problemet med denna ståndpunkt är att den inte övertygar vare sig vetenskapsmän eller andra kristna. Inför andra kristna behöver kreationisterna ge en särskild argumentering för att just semiternas kosmologi skall utgöra ett oundgängligt inslag i tron som kan förfäktas med sådan visshet.

Religion eller pseudovetenskap?

Kreationismen har beskrivits som pseudovetenskap (Strahler 1987:525–528), som religion men inte vetenskap (Ruse 1988:306), som antiintellektuell (Berry 1988:148) och som en protest mot det moderna sekulära samhället (Cavanaugh 1985).

Bunge (1984:39) definierar pseudovetenskap så här: «any cognitive field that, though nonscientific, is advertised as scientific will be said to be pseudoscientific». Asimov (1977) gör en intressant skillnad mellan två slag av vetenskapliga heretiker: Endoheretiker framträder i det vetenskapliga samhälle inom vilket de verkar och framstår som förnyare, även om bara en av femtio framställer hypoteser som slutligen accepteras. Exoheretiker kommer utifrån och är dåligt tränade i det vetenskapliga samhällets normer, metoder och språk. Exoheretikern vinner föga gehör hos forskarna och vänder sig därför i stället med förkärlek till allmänheten med sina idéer.

Asimovs beskrivning av exoheresi stämmer väl in på kreationisterna. De isolerar sig från den vetenskapliga debatten. I Arkansas-rättegången framgick att inte en enda artikel som argumenterar för kreationistiska teorier hade publicerats i en erkänd vetenskaplig tidskrift. De kreationistiska vittnena kunde inte heller ge exempel på en enda artikel som hade refuserats av en sådan tidskrift.¹⁷ Detta bekräftas av två studier utförda 1982 och 1985, den ena av artiklar i 1 000 vetenskapliga tidskrifter, och den andra av 135 000 manuskript inlämnade till olika vetenskapliga tidskrifter. Resultatet är entydigt: «scientific creationists are apparently not submitting manuscripts» (Scott & Cole 1985:28).¹⁸

Kreationismens exoheretiska karaktär kan också illustreras genom följande exempel: Morris (1984) ger sin egen version av kreationismens framtid. Är det forskningsprojekt som pre-

¹⁷ McLean v. Arkansas IV(C).

¹⁸ Molén (1988) illustrerar på ett annat sätt kreationisternas isolering. Molén åberopar i huvudsak andra kreationistiska arbeten. Av de viktiga arbeten som innehåller seriös kritik och diskussion av kreationismens vetenskapliga anspråk nämner han Futuyma (1983), dock utan att diskutera hans argumentering, men inte Kitcher (1982), McMullin (1985), Montagu (1984), Ruse (1982), Ruse (1988) och Strahler (1987).

¹⁶ Jeffners (1976) distinktion mellan trosavhängiga och trosberoende kriterier kan vara av värde här. Tesen om Bibelns absoluta sanning är ett klart trosavhängigt kriterium. Något trosberoende kriterium står inte att finna.

senteras? Nej, i stället handlar det om opinionsbildning, opinionsundersökningar, antalet anhängare, vilken uppmärksamhet kreationismen får i massmedia och i vetenskaplig debatt, lobbying och arbetet med skolfrågan. Några företrädares medverkan i en utbildning vid San Diego State University beskrivs exv. som intressant därför att de «apparently did get a few converts to creationism».¹⁹

Bilden av kreationismen blir därför inte bilden av en vetenskaplig teori, utan i stället av en religiös doktrin, som utnyttjar sin egen tolkning av vetenskapliga argument när detta kan vara till nytta apologetiskt, men inte accepterar motargument. I själva verket är kreationismen en variant av biblisk bokstavstro som döljs bakom en slöja av vetenskaplighet. Kreationismen kan ses som en religiöst baserad exoheretisk pseudovetenskap. Att detta innebär problem ur vetenskaplig synpunkt är väl klart. Men det innebär också problem för kreationismen som kristendoms-tolkning.

Religionen som verklighetsförståelse *Ingen sammanhängande verklighetsbild*

En religiös tro har många aspekter. Den innehåller rituella handlingar och upplevelser av gudskontakt. Men den ger också mening åt tillvaron, regler för handlande och en sammanhängande verklighetsbild, en kosmologi om man vill uttrycka det så. Kreationismen betonar just denna aspekt av tron.

Men kreationismen ger inte något sådant sammanhang i vår naturvetenskapligt förklarade värld. Kreationismen ställer fram obestyrkta eller dåligt bestyrkta idéer som inte är förenliga med teorier och metoder i vetenskapssamhället. Därigenom är det bara möjligt för kreationisten att skapa ordning i sin upplevelsevärld genom att ta avstånd från allmänt accepterad vetenskap. Man kan alltså säga att kreationismen kan ge en ordning i tillvaron bara till priset av att ge upp den partiella ordning som skapas av sunt förnuft och accepterade vetenskapliga teorier.

Problemet kan sägas bestå i att kreationismen är självmotsägande: Gud har gett oss kunskap om världen genom sin uppenbarelse. Gud har gett oss våra sinnen och vårt intellekt som ger kunskap om världen. Men de båda går inte ihop. Kreationismen vilar på vissheten om Bibeln som Guds direkta ord, ofelbart i alla avseenden. Vi förutsätts använda vårt intellekt för att inse att det verkligen är fråga om en auktoritet. Och samtidigt skall vi inte använda vårt intellekt när auktoritetens utsagor strider mot vetenskap och beprövad erfarenhet.

Detta problem kan belysas med den kreationistiska tanken att världen skapats så att den ser gammal ut redan från början.²⁰ Om världen bara är några tusen år men Gud har skapat den så att den ser ut att vara 4,6 miljarder år, så är det förnuftigt för oss att tro att jorden är 4,6 miljarder år, och därmed är det också förnuftigt för oss att tro att den kreationistiska hypotesen är falsk.²¹

Konsistens är ett grundläggande krav för den som söker en världsbild. Ibland accepterar vi att leva med motsägelser. Ibland uppfattas de som oklarheter. En intellektuell strävan är ändå att söka motsägelselfria lösningar. Kostnaden för att upprätthålla en motsägelsefull ståndpunkt blir hög ur intellektuell synpunkt, en kostnad som kreationisten får vara beredd att betala.

Inget utvecklingsbart tankesystem

«Den bibliska världsåskådningen är därför alltid, med den gudomliga uppenbarelsen som förutsättning, sann och tidlös. Den kan alltid omfattas av alla kristna i alla tider oavsett deras vetenskapliga bildning eller kultur. Den gängse «vetenskapliga» världsåskådningen är däremot inte slutgiltig. Den förändras och utvecklas med vetenskapens utveckling, som numera äger rum med ilfart. Den är uppbyggd på människors tankar och därmed endast partiell kunskap, och den är grundad på en framåtsträvande vetenskap. Den vid en viss tidpunkt rådande «vetenskapliga» världsåskådningen kan därför aldrig vara absolut sann, riktig eller slutgiltig. Det är på grund av detta också orimligt att begära att Bibeln, för att

²⁰ Se exv. Molén (1988:231), Andrews (1985:140).

²¹ Detta har exv. noterats av Rachels (1990:124–125).

¹⁹ Morris (1984:307–335), citatet från s. 319.

vara sann, på alla punkter måste överensstämna med den för dagen kända vetenskapen och tvärtom» (Molén 1988:17).

Idén tycks vara att den bild av verkligheten som tecknas i Bibeln är i någon mening definitiv. Den innehåller det slutliga svaret på viktiga frågor om naturen. Om vi aldrig fick någon ny information skulle kanske denna hållning inte vara så problematisk. Men som Molén själv konstaterar utvecklas och förändras den vetenskapliga bilden av verkligheten ständigt.

Ett öppet tankesystem är modifierbart i olika avseenden. Nya fakta integreras. Ståndpunkter förskjuts och förbättras, nya distinktioner ger nya alternativ. Ett slutet tankesystem innehåller regler som förhindrar förändringar inom systemet. Fundamentalistiska uppfattningar tenderar att vara slutna tankesystem. Kreationismen är ett sådant slutet tankesystem. I fråga om världsbilden finns det ingen möjlighet för den kreationistiska uppfattningen att utvecklas och förändras.

Öppna tankesystem kan integrera ny information och anpassas till den. Slutna system har svårare att göra detta. Följden av detta blir att om den kulturella miljön har ett visst inflöde av nya idéer, så riskerar spänningen att öka mellan det slutna tankesystemet och dess kulturella miljö. Barker (1985) har noterat detta. En dogmatisk tro lämnar mycket mindre rum för manöver än en som är liberal eller agnostisk till sin natur. Om ett trossystem består av en mängd klara motsättningar av typen god/dålig, sann/falsk, Gud/Satan, vi/de, så bibehåller systemet en anmärkningsvärd styrka så länge bitarna passar ihop. Men om en bit avlägsnas, så kan hela byggnadsverket kollapsa.

Är fasthållandet vid ett slutet trossystem en personlighetsfråga? Att så är fallet styrks i varje fall av den forskning som utförts av Rokeach (1960).

Andra kristendomstolkningar

Flera kyrkomän vittnade i Arkansas-rättegången att de inte alls såg kreationismen som den enda sanna religionen, utan snarare som en form av blasfemi. «God did not give us our reason just to have us hide our heads in the arid, comforting sands of Genesis.» Bibeln är inte en vetenskaplig

bok, och att uppfatta Bibeln som en vetenskaplig bok är att missa dess sanna innebörd. Den heliga skrift är berättelsen om Gud, människan och relationen mellan dem. Bibeln är ingen lärobok i historia eller biologi, utan svarar på frågor som: Vad önskar Gud av människor? Vilka löften ger han för framtiden?²²

Huvudströmmen i dagens kristendomstolkningar går i annan riktning än kreationismens. Det finns många väl genomarbetade förslag till hur en kristen tro kan uppfattas i relation till naturvetenskapliga teorier, förslag som kännetecknas av att de varken ser en specifik, pseudovetenskaplig teori som ett centralt inslag i tron, eller kommer i uppenbar konflikt med allmänt accepterade naturvetenskapliga teorier. En utgångspunkt har de gemensam, nämligen att de skiljer på innehållet i det kristna budskapet eller den kristna tron å ena sidan, och den tidsbundna gestalt som denna tro får i de bibliska texterna. Hebréernas kosmologi ses inte som en del av budskapet om Gud, utan är i stället snarare den ram inom vilken budskapet en gång uttryckts.

Den gammaltestamentliga forskningen har pekat på den mytologiska karaktären i berättelserna i Genesis och dess beroende av liknande myter i den kulturella omgivningen. Den intressanta frågan blir då vad som är poängen i texterna för den som inte tror att myten är en historiskt sann berättelse.²³ Dessa tolkningar skapar alltså nya frågor som det finns olika svar på, men de kommer inte på det enkla sätt som kreationismen i konflikt med vetenskap och sunt förnuft.

I vårt århundrade har standardlösningen på förhållandet mellan vetenskap och tro varit att tilldela dem helt skilda roller. Men idag är en viktig tendens att se naturvetenskap och religion som två olika komplementära, dvs. var för sig ofullständiga och bara skenbart oförenliga, modeller för att förstå och beskriva verkligheten.²⁴

²² Ruse (1984:327–328). Referatet är från det vittnesmål som lämnades av den metodistiske biskopen i Arkansas.

²³ Dessa problem analyseras på ett initierat sätt av Barr (1973).

²⁴ Bland de många förespråkarna för denna syn vill jag här nämna Ian Barbour (1974, 1990), Arthur Peacocke (1979, 1990) och John Polkinghorne (1986, 1988, 1989, 1991).

Anförd litteratur

- Albrektson, Bertil, 1971, «Gammaltestamentlig isagogik», i *En bok om Gamla Testamentet*, 2. uppl., s. 121–266. Lund.
- Andrews, E.H., 1980, *God, Science and Evolution*. Hertfordshire.
- Andrews, E.H., 1985, *Ur intet: En bok om skapelse*, 4. uppl. Angered. (Eng. orig: *From Nothing to Nature*, Hertfordshire 1978).
- Asimov, Isaac, 1977, «Foreword», i Goldsmith, ed., *Scientists confront Velikovsky*, s. 8–15. Ithaca.
- Barbour, Ian, 1974, *Myths, Models and Paradigms*. London.
- Barbour, Ian, 1990, *Religion in an Age of Science: The Gifford Lectures 1989–1991*, Volume 1. London.
- Barker, Eileen, 1985, «Let There Be Light: Scientific Creationism in the Twentieth Century», i *Darwinism and Divinity*, ed. John Durant, s. 181–204. Oxford.
- Barr, James, 1973, *The Bible in the Modern World*. London.
- Berry, R.J., 1988, *God and Evolution*. London.
- Bibelsyn och bibelbruk*, utg. av Biskopsmötets bibelkommission. Lund 1970.
- Bunge, Mario, 1984, «What is Pseudoscience?» *Skeptical Inquirer* 9:36–46.
- Cavanaugh, M.A., 1985, «Scientific creationism and rationality». *Nature* 315:185–189.
- Cummings, Violet, 1982, *Has Anybody Really Seen Noah's Ark?* San Diego.
- Dahl, Nils Alstrup, 1990, «Motsigelser i Skriften — et gammelt hermeneutiskt problem», i Bo Johnson & René Kieffer (red.) *Text och tolkning. Uppsatser om bibeltolkningens problem*, s. 101–118. 2. rev. uppl. Lund. (Religio 20)
- Dobzhansky et. al., 1977, *Evolution*. San Francisco.
- Erlandsson, Seth, 1972, «Bibeln och vetenskapen». Uppsala. (*Biblicums småskrifter* 1)
- Erlandsson, Seth, 1981, «Världshistoriens första dagar — en studie i 1 Mos. 1–3». Uppsala. (*Biblicums småskrifter* 12)
- Futuyma, Douglas, 1983, *Science on trial: The Case for Evolution*. New York.
- Gilkey, Langdon, 1985, *Creationism on trial*. Minneapolis.
- Gish, Duane T., 1974, *Evolution: The Fossils Say No!* San Diego.
- Hoyle, Fred & Wickramasinghe, N.C., 1981, *Evolution from Space*. London.
- Jeffner, Anders, 1976, *Kriterien christlicher Glaubenslehre: Eine prinzipielle Untersuchung heutiger protestantischer Dogmatik im deutschen Sprachbereich*. Uppsala & Göttingen.
- Jehovas vittnen, 1968, *Blev människan till genom evolution eller genom skapelse?* Watchtower Bible and Tract Society of New York. New York.
- Jehovas vittnen, 1985, *Liv — ett resultat av evolution eller skapelse?* Watchtower Bible and Tract Society of New York. New York.
- Johansson, Sverker, 1992, «Är kreationismen vetenskapligt hållbar?» *Svensk Teologisk Kvartalskrift* 68:19–28.
- Kitcher, Philip, 1982, *Abusing Science: The case against creationism*. Cambr. Mass.
- Landgren, Per, 1989, *Fundamentalism? Bibeln, skapelsen och människan*. Stockholm.
- McLean v. Arkansas. Decision by United States District Court, Eastern District of Arkansas, Western Division, January 5, 1982, Rev. Bill McLean et. al. vs. The Arkansas Board of Education, et. al., No LR C 81 322, Judge William R Overton. Tryckt bl.a. i *Science* 215 (1982) s. 934–43, Nelkin (1982) s. 199–228, Montagu (1984) s. 365–397, och Ruse (1988) s. 307–331.
- McMullin, Ernan, ed., 1985, *Evolution and Creation*. Notre Dame.
- Molén, Mats, 1988, *Vårt ursprung? Om universums, jordens och livets uppkomst samt historia*. Haninge.
- Montagu, Ashley, ed., 1984, *Science and Creationism*. Oxford.
- Morris, Henry M., ed., 1974, *Scientific Creationism* (General Edition). San Diego.
- Morris, Henry M., 1984, *History of Modern Creationism*. San Diego.
- Morris, Henry M. & Whitcomb, John C., 1961, *The Genesis Flood: The Biblical Record and its Scientific Implications*. Philadelphia.
- Morris, John D. & LaHaye, Tim F., 1976, *The Ark on Ararat*. Nashville.

- Morris, John D., 1980, *Tracking Those Incredible Dinosaurs and the People Who Knew Them*. San Diego.
- Nelkin, D., 1976, «The Science-Textbook Controversies». *Scientific American* 234:33–39.
- Nelkin, D., 1982, *The Creation Controversy: Science and Scripture in the Schools*. New York.
- Norman, Colin, 1987, «Supreme Court Strikes Down <Creation Science> Law as Promotion of Religion». *Science* 236:1620.
- Numbers, R.L., 1982, «Creationism in 20-th Century America». *Science* 218:538–544.
- Peacocke, Arthur, 1979, *Creation and the World of Science: The Bampton Lectures 1978*. Oxford.
- Peacocke, Arthur, 1990, *Theology for a Scientific Age*. Oxford.
- Polkinghorne, John, 1986, *One World: The Interaction of Science and Theology*. London.
- Polkinghorne, John, 1988, *Science and Creation: The Search for Understanding*. London.
- Polkinghorne, John, 1989, *Science and Providence: God's Interaction with the World*. London.
- Polkinghorne, John, 1991, *Reason and Reality: The Relationship between Science and Theology*. London.
- Rachels, James 1990, *Created from Animals: The Moral Implications of Darwinism*. Oxford.
- Rokeach, Milton, 1960, *The Open and Closed Mind: Investigations into the Nature of Belief Systems and Personality Systems*. New York.
- Ruse, Michael, 1982, *Darwinism Defended: A Guide to the Evolution Controversies*. Reading, Mass.
- Ruse, Michael, 1984, «A Philosopher's Day in Court», i *Montagu* (1984) s. 311–342.
- Ruse, Michael, ed., 1988, *But is it Science? The Philosophical Question in the Creation/ Evolution Controversy*. Buffalo.
- Scheler, Jeffery L., 1991, «The Creation». *U.S. News and World Report*, December 23, 1991, s. 56–64.
- Scott, Eugenie C. & Cole, Henry P., 1985, «The Elusive Basis of Creation <Science>». *The Quarterly Review of Biology* 60:21–30.
- Strahler, Arthur N., 1987, *Science and Earth History — The Evolution/Creation Controversy*. Buffalo.

Summary

This article is a critical study of creationism as an interpretation of Christianity. It contains a brief survey of the history of creationism in the US, its advocates in Sweden and the main ideas behind it. The specific ideas of creationism evolved in connection to a conflict concerning the public school education in the US.

The ideas of creationism are compared to current exegetical research and prevalent interpretations of Christianity. Its rejection of current exegetical research creates difficulties.

Its interpretation of the relation between religion and science, as well as its understanding of reality, is criticized. Creation and evolution are not two distinct and exhaustive alternatives. Therefore, unsolved problems in science do not support creationism. The firm persuasion by which creationist standpoints are maintained is unjustified. Creationism stands out as a pseudoscience, based on a specific kind of fundamentalism.

Creationism makes the semitic cosmology a central aspect of its religious world view. Together with its scientific claims this creates a lack of coherence in its understanding of reality. Creationism claims to contain the eternal truth in cosmological matters. This makes it a closed system of thoughts, which cannot integrate new facts about reality. Such a system of thoughts is intellectually fragile.

Other influential interpretations of Christianity avoid the specific problems connected to creationism, mainly because they make a distinction between the central ideas of Christianity and the time-bound frame of reference within which these ideas are expressed in the Biblical texts.

Herbert Tingsten som offentlig debattör — en svensk Voltaire

JÖRGEN HERMANSSON

Docenten i statskunskap vid Uppsala universitet Jörgen Hermansson diskuterar här en ny avhandling om Herbert Tingstens för svensk offentlig debatt viktiga kritik av ideologier och religioner: Johan Lundborg, Ideologiernas och religionens död. En analys av Herbert Tingstens ideologi- och religionskritik, Nya Doxa, 1991. Hermansson var opponent vid disputationen.

Få, om ens någon, har som Herbert Tingsten (1896–1973) präglat den offentliga debatten i Sverige. Hans storhetstid var 1950-talet, då han som chefredaktör för Dagens Nyheter dominerade den idépolitiska scenen. Men redan tidigare, medan han ännu var statsvetenskaplig forskare, hade Tingsten etablerat sig som en betydelsefull röst i det offentliga samtalet. Under nästan ett halvt sekel — från trettioalets början till sextioalets slut — framstod han som ett slags sentida svensk motsvarighet till Voltaire. Tingsten var före allt annat en apostel för förnuftet, en efterföljare till 1880-talets radikala upplysningstänkande.

Tingsten hör till dem som mest energiskt pläderat för en tydlig gränsdragning mellan vetenskap och politik. Den skiljelinje som Max Weber mejslade ut i sina berömda uppsatser «Vetenskap som yrke» och «Politik som yrke» var ett självklart inslag i Tingstens egen hållning. Men trots detta framträder han själv nästan alltid i samma roll, oavsett om det för tillfället handlar om analys av någon politisk ideologi eller om en artikel i en politisk tidskrift. Tingsten var nämligen först och främst en idékritiker och en debattör. Både det akademiska seminariet och dagstidningarnas ledarsidor var för honom fora för diskussion. Deltagarna förväntas anföra argument för sin ståndpunkt och alla får finna sig i att deras inlägg nagelfars av de andra deltagarna. Vilken titel Herbert Tingsten för tillfället än uppbar var hans yrke den offentliga debattörens.

Om denne Herbert Tingsten har Johan Lundborg skrivit en idéanalytisk avhandling vid teologiska institutionen i Uppsala. Författarens ut-

talade syfte är att karaktärisera Tingsten som idékritiker genom att analysera hans ideologi- och religionskritik. En studie med detta fokus kan berätta något väsentligt om svensk offentlig debatt. Om ämnesvalet kan också sägas att en undersökning av detta slag aldrig riskerar att bli helt ointressant. Avhandlingen lockar läsaren att fundera över förnuftets räckvidd och begränsning, över den intellektuelles plats i det demokratiska samtalet.

Tingstens metod tillämpas på Tingsten själv

Johan Lundborgs egen utgångspunkt är att många andra har låtit sig imponeras av Herbert Tingsten. Det finns en mängd vittnesbörd om dennes inflytande från sådana som formades intellektuellt decenniet före 1968 — i avhandlingen citeras Ernst Klein. Ett genomgående drag är att man betonar betydelsen av den intellektuella stil som debattören Tingsten förmedlade. För dessa lärjungar, som nu befinner sig i åldern över femtio men ännu en bit kvar till pension, förkroppsligar Tingsten idealen om tankens klarhet och argumentativ slagkraft. Jag vet egentligen inte vad som ursprungligen fick Lundborg att fundera över Tingsten, men den underförstådda tanken är att det nu är dags att ställa frågan om denna beundran verkligen är befogad. Det är denna undran som läsaren uppfattar som avhandlingens anslag.

Johan Lundborg preciserar raskt sitt syfte. Han ställer sig uppgiften att «lyfta fram huvud-

linjerna i Tingstens ideologi- och religionskritik och söka frilägga de grundläggande antaganden som hans kritik vilar på» (s. 10). Han hänvisar sedan till Evert Vedungs arbete om idéanalytisk metod och säger sig vilja utföra en innehållslig idéanalys av Tingstens ideologi- och religionskritik. Därmed skall förstås att Lundborgs ansats inte bör sammanblandas med idéhistorikerns. Intresset knyts till idéerna som idéer, alldeles bortsett från att de också ingår i sammanhang där de utgör ett slags variabler bland flera. Lundborg påtalar dock att avhandlingen också rymmer smärre inslag av det Vedung kallar funktionell idéanalys, dvs. en idéanalys som försöker spåra influenser. I första hand är det emellertid fråga om en undersökning som försöker tillämpa Tingstens sätt att analysera idéer på dennes egna idéer.¹

I omedelbar anslutning till sin syftesformulering smyger författaren också in en reservation: Läsaren skall inte förvänta sig att det kritiska och prövande inslaget drivs så långt som hos Tingsten själv. Lundborg tänker sig att analysen av Tingsten «bereder marken för en kritisk prövning av såväl hans kritik som de grundläggande antaganden som ligger bakom hans kritik. Att fullt ut genomföra en ... prövning skulle ... spräcka ramarna för mitt arbete. Jag får nöja mig med att lyfta fram problem och svårigheter på vissa punkter.» (s. 10 f) Denna försiktighet är ett genomgående drag hos avhandlingsförfattaren. Den kommer också till uttryck när Lundborg förhåller sig till andra forskares försök att förstå Tingstens idékritik. Det handlar inte om att gå till storms mot andras uttolkningar. Lundborg bidrar genom att komplettera och precisera den bild av Tingsten som förmedlats av andra författare.

I grova drag består den «egentliga» analysen av tre delar, men dessa analyser föregås av ett kort kapitel där Tingstens sätts in i ett idéhistoriskt sammanhang och efterföljs av ett kapitel där författaren reflekterar över vissa ambivalenser han funnit hos Tingsten. I preludiet placeras Tingsten inom ramen för den filosofiska tradition som i Uppsala förknippas med Hägerström. I postludiet sätter Lundborg fingret på de texter hos Tingsten som visar att han ibland vacklade i sin förnuftstro, att Tingsten i vissa frågor lockades av det han ansåg att man borde bekämpa. Fastän undersök-

ningens centrala del återfinns i kapitlen däremellan, kan dock budskapet i dessa kringliggande kapitel inte förbigås. De bidrar till helhetsbilden av Tingsten som intellektuell och som offentlig debattör.

Två av de tre analyserna framstår som ett slags parallella berättelser. Tingstens förhållningssätt till och kritik av ideologier respektive religionen undersöks efter i stort sett samma mall. Först fixeras och kommenteras hur Tingsten själv definierade sitt objekt (ideologier respektive religionen). Lundborg utnyttjar här ett analyschema som hämtas från Robert Heeger. Därefter undersöks hur Tingsten utformade sin kritik av dessa företeelser (ideologier respektive religionen). Författarens analys består här av exemplifieringar av olika typer av feltänkande som Tingsten registrerar i sina idéanalyser. De anförda exemplen får således illustrera en typologi över olika slags feltänkande som man kan härleda från Tingstens skrifter.²

Den framställningsmässiga parallelliteten är en mycket medveten konstruktion från författarens sida. Syftet är givetvis att framhäva den innehållsmässiga parallelliteten. Det framgår inte minst i det åttonde kapitlet. Författaren analyserar där Tingstens tes om ideologiernas död och, det som författaren för egen del vill lyfta fram, en parallell tes om religionens död. I mitten av 1960-talet var Tingsten indragen i en diskussion rörande de politiska ideologiernas roll i den moderna demokratin. Tingstens huvudsynpunkt, att de klassiska ideologierna förlorat i betydelse, kan spåras bakåt till hans tidigare författarskap, men i *Från idéer till idyll* formulerades den i anknytning till en internationell debatt om ideologiernas död. Med utgångspunkt från den polemik Tingsten bedrev mot kyrkans företrädare från *Dagens Nyheters* ledarsida, kan Lundborg rekonstruera en mycket snarlik synpunkt vad gäller religionens roll.

Vad blir då resultatet av Johan Lundborgs analyser? Vilket är det bidrag som han efterlämnar till kommande forskares tankemöda? Jag skall försöka sammanfatta i några punkter det jag uppfattar som författarens anspråk.

¹ Se Vedungs *Det rationella politiska samtalet* (Albus, 1977).

² Den typologi eller klassifikation som Lundborg rekonstruerar utifrån Tingstens författarskap behandlas utförligt i Evert Vedungs recension i *Statsvetenskaplig tidskrift*.

Tingsten var teoretiskt omedveten och oklar

Av Johan Lundborgs analys framgår tydligt att Tingsten föga reflekterade över sin egen analysposition, över sina egna filosofiska grundantaganden (med detta avses «kunskapssyn, verklighetsuppfattning, rationalitetsbegrepp, värde teori och ... normativa etiska ställningstaganden»). Hans texter präglas snarast av en ovilja eller ett ointresse att problematisera de egna utgångspunkterna. Lundborg vill också göra gällande att ointresset inte bara var kopplat till en omedvetenhet. Tingsten var, menar författaren, i grunden oklar över sina utgångspunkter. När han i undantagsfall försökte att klargöra sina egna grundantaganden och sin metod blev resultatet inte alls bra. Hans språkbruk var då både vagt och ogenomtänkt. Som stöd för den slutsatsen kan Lundborg anföra sina egna analyser av Tingstens mest centrala teser om ideologiernas innehåll och funktion.

I avhandlingen granskas dels den tes som antyds i bokens titel, den om ideologiernas död, dels tesen om att ideologierna främst präglas av verklighetsomdömen. Det demonstreras tydligt att Tingstens formulering av dessa teser lämnar en hel del övrigt att önska. Vad gäller den senare var bakgrunden den, att Tingsten hade dragits in i en diskussion med sin kollega Gunnar Heckscher rörande idékritikens vetenskapliga berättigande. Tingsten hävdade att vetenskapens kriterier självfallet inte skulle läggas åt sidan när man analyserade idéer som var politiskt betydelsefulla. Men Tingsten förutsatte då att ideologier inte var detsamma som löst tyckande. En av uppsatserna i *Idékritik* avser att underbygga denna tanke och Lundborgs analys utgår från följande reflexion (s. 12):

Ofta påstås att de politiska ideologierna utgöra värderingar och på denna grund äro undandragna debatt; när det gäller värderingar föreligger ju icke sanningsfrågan. Uppfattningen är naturlig så till vida, som en ideologi tänkes ägnad att påverka handlandet och för att handla kräves ju ett beslut, som kan sägas vara beroende av en värdering. I varje ideologi finnes också ett moment av värdering eller åtminstone av utsagor, som antas

ägnade att omedelbart framkalla en värdering av bestämd art. Men en undersökning av några politiskt viktiga ideologier visar omedelbart, att det icke huvudsakligen utgöra serier av värderingar. Verklighetsomdömen spela huvudrollen. I de mest skilda ideologier kunna värderingarna — vilka i regel äro ytterligt allmänt angivna — vara ensartade; det är uppfattningen av verkligheten som ger ideologien dess särprägel.

Här hävdar Tingsten noga räknat två saker, dels att ideologier i ett slags kvantitativ mening främst består av verklighetsomdömen, det sägs att det är verklighetsomdömena som spelar huvudrollen, dels att ideologier i ett slags kvalitativ mening får sin särprägel av sina respektive uppfattningar om verkligheten. Tingsten själv tycks emellertid inte vara medveten om att han glider över från den första betydelsen till den andra. Men dessa båda påståenden är givetvis inte logiskt kopplade till varandra. Det ena påståendets sanningshalt är inte beroende av att också det andra är sant. I fråga om verklighetsomdömenas kvantitativa plats synes det mig som om Tingsten förmodligen har rätt. Hans egna undersökningar bekräftar åtminstone att de politiska ideologierna innehåller en så pass stor dos av intressanta verklighetsomdömen att den idékritiska metoden är fruktbar att tillämpa. Däremot ter sig påståendet om att verklighetsomdömena ger ideologierna dess särprägel mindre övertygande. Tingsten kan förvisso anföra en del exempel som stöd även för denna föreställning, men hans egna analyser av konservatismens idéer tillhandahåller också ett motexempel.

Slutsatsen att Tingsten var oklar kan, om man är beredd att slå följe med Lundborg, ges en ännu skarpere formulering. Avhandlingens analys ger stöd för påståendet att oklarheten inte bara beror på slarv. Ett försök att rekonstruera Tingstens utgångspunkter (där han själv inte anger hur han tänker) utmynnar nämligen inte heller i någon genomtänkt teoretisk position. Enligt Lundborg var Tingsten helt enkelt ogenomtänkt.

Men vid sidan av dessa brister i den intellektuella rustningen kan Lundborg konstatera att Tingstens idékritiska författarskap ändå präglas av stor konsekvens. Med något undantag ger han ständigt uttryck för ett och samn.a förhåll-

ningsätt, ett slags kritisk rationalism som inte erkänner någon auktoritet vid sidan av förnuftet och empiriska erfarenheter. Detta är hörnstenen i upplysningsmannen Tingstens intellektuella hållning.

Fastän Tingsten aldrig egentligen ägnade sig åt filosofisk analys eller reflexion, är det ändå uppenbart att hans förnuftstanke (rationalitets-syn) utgick från en viss bestämd filosofisk inställning, där inslaget av common sense är starkt betonat. Enligt Tingsten fanns det exempelvis ingen anledning att komplicera frågan om vad som egentligen existerar. Verkligheten var helt enkelt den värld i tid och rum som vi människor kan erfara (realistisk verklighetsuppfattning). Det är också bara rörande denna värld vi kan göra anspråk att ha någon kunskap (empiristisk kunskapsyn). Påståenden om en annan verklighet var enligt Tingsten metafysiska och borde som sådana rensas ut från det rationella samtalet. På samma sätt motiverade Tingsten sin *relativistiska värdeteori*. Värden har ingen av människor obereonde existens. Värderingar är i grund och botten inget annat än subjektivt tyckande och värdeomdömen kan därmed inte vara sanna eller falska. De är metafysiska precis som uttalanden om ett högre väsen.

Tingsten var ogenerös och moraliserande

Tingstens konsekvent genomförda förnuftssyn fungerade som ett utomordentligt effektivt instrument när andras idéer skulle nagelfaras. Detta var en viktig orsak till att Tingsten var så framgångsrik som debattör. För att förstå att han också kunde vara omstridd fordras emellertid ytterligare en komponent. Vid sidan av den kritiska rationalismen blottlägger sLundborg ett annat mycket framträdande drag i Tingstens intellektuella utrustning. Tingstens idékritiska författarskap utmärks av att han var påfallande ogenerös vid tolkning av andras idéer.

Ett typiskt inslag i Tingstens texter är att han själv bestämmer hur idéer (även andras) «egentligen» skall uppfattas. Även den som hör till beundrarna av Tingstens ideologianalyser tvingas tillstå att hans enastående förmåga att karaktärisera och urskilja huvudlinjer i en argumentation

eller i en debatt ibland tenderar att övergå i karikatyrer. Därmed är det också sagt att Tingsten hade en viss benägenhet att i debatten «knipa enkla poänger». Debattören Tingsten kännetecknas dessutom av ett slags intellektuell moralism som yttrade sig i en upprördhet över att debattmotståndare inte ville stå för den uppfattning han tillskrev dem. Här kan man urskilja en typisk debatteknik.

Angreppet på Ingemar Hedenius i slutet av 1940-talet illustrerar att Tingsten ibland kunde vara ganska grov och ogenerös. Hedenius hade i ett antal artiklar argumenterat för en inställning som innebar att det inte fanns några förnuftsskäl att vara rädd för döden. Tingsten, som under hela sitt vuxna liv led av en intensiv dödsångest, av en rädsla för «intigheten», fann detta mycket stötande och angrep Hedenius för att denne försökte leda i bevis att tron på människans odödlighet inte kunde göra människor lyckliga. För Tingsten gjorde det saken bara värre att han av förnuftsskäl omfattade dödlighetstron, men han kunde gott tänka sig att andra faktiskt kunde betvinga sin rädsla för döden just genom att tro på odödligheten. Man kan möjligen tycka att Hedenius hade resonerat en smula fyrkantigt om livets och dödens mening, men noga taget hade han inte alls hävdat det som Tingsten angrep honom för. Den förnuftige rekommenderades av Hedenius att ägna sig åt självdisciplin, att sluta fantisera om det som man inte kan veta.

När Tingsten hade lyckats nagla fast sin innebörd av det problem som skulle avhandlas var det dags för nästa steg. Han gick då till angrepp mot den andres idéer, som befanns vara ohållbara. Angreppen på olika politiska rörelser och på kyrkans «ideologi» illustrerar detta som är huvudpunkten i den idékritiska metoden. Tingstens moralism riktas här mot förkunnelse av osanningar och mot allt slags tänkande som är irrationellt. Han har exempelvis mycket svårt att acceptera att en förnuftig människa håller religiösa (metafysiska) föreställningar för sanna fastän de inte kan beläggas med hjälp av empiriska undersökningar. Och han blir direkt upprörd om någon påstår att sådana föreställningar kan rättfärdigas med att de har nyttiga konsekvenser (om än de inte kan bevisas). Det konservativa försvaret av religion som något positivt för samhällets stabilitet och moral var enligt

Tingsten intellektuellt motbjudande. När sådana tankar fördes fram av kyrkan egna företrädare uppfattade han det som rent hyckleri.

När så behövdes var Tingsten beredd att tillgripa vissa debattknep. Om debattmotståndaren försökte försvara sin position genom att lansera mer rimliga tolkningar av sina egna idéer kunde Tingsten bli mycket upprörd över att motståndaren inte vill stå för den «rena läran». Mer än något annat ogillade Tingsten ideologisk och politisk anpassning och opportunism. Han hade också svårt att finna sig tillrätta med partipolitikens kompromisser och ideologiska reträtter. Tingstens förnuftsideal lämpade sig bäst för det vetenskapliga seminariets kompromisslösa intellektualism och han krävde på något sätt att det offentliga livet skulle anpassa sig efter detta.

Tingsten faller på eget grepp

En outtalad tes i Johan Lundborgs framställning är att Tingsten faller på eget grepp: Om Tingsten konfronteras med sitt eget förhållningssätt, blir resultatet förödande. Här ger jag avhandlingsförfattaren rätt. Så till vida är Lundborgs analys ett mycket lyckat exempel på vad som kan åstadkommas med hjälp av Tingstens idékritiska metod. Det finns inte heller något mer dräpande vapen i en debatt än när man kan påvisa att motståndarens egen position är oförsvarbar utifrån dennes egna utgångspunkter.

Det mest pregnanta exemplet på att Tingsten själv inte kunde leva upp till de krav han ställde på andra är tesen om ideologiernas död. Lundberg visar hur Leif Lewin och Kurt Samuelsson effektivt påvisade att Tingstens påstående om att de ideologiska konflikterna alltmer hade kommit att spela ut sin roll var mycket illa underbyggt. Tingsten gjorde sig skyldig till det slags svepande empirisk generalisering som han själv brukade påvisa och kritisera var helst de dök upp hos andra debattörer. Hans berömda analyser av fascismens, konservatismens och socialdemokratins idéer innehåller rader av sådana idékritiska angrepp.

Vid sidan av denna karakterisering av Tingstens idékritik kan man också utläsa ytterligare en outtalad slutsats. För avhandlingen är detta resultat mindre smickrande. Jag vill nämligen hävda att Johan Lundborg tydligt demonstrerar ock-

så en av avsidsorna hos debattören Herbert Tingsten. Om Tingstens egna debattinlägg (här innefattas även hans vetenskapliga texter) tolkas och analyseras på ett ogeneröst sätt, blir resultatet än mer förödande för Tingsten. Debattören Herbert Tingsten reduceras till en tämligen medioker pennfäktare, som med hjälp av simpla knep och finter lyckades terrorisera sina motståndare. När han bemöts med sina egna vapen blir utfallet inte oväntat att han själv hade ganska lite att komma med.

Den helhetsbild av Tingsten som Johan Lundborg förmedlar kan med fördel läsas som en polemik mot Ingemar Hedenius' vänporträtt i minnesboken *Herbert Tingsten — människan och demokraten*. Anslaget är där helt motsatt Lundborgs. Hedenius såg sig omkring och fann att många inget hellre önskade än att få sticka kniven i Tingsten. Hans utgångspunkt är att minnet av Tingsten riskerar att präglas av att så få är villiga att erkänna dennes storhet. Hedenius ställer själv — indirekt — frågan om Tingstens deltagande i den offentliga debatten liknar brottningsmatcher där syftet är att förevisa konster som egentligen är meningslösa.³ Med sin minnesbok vill han visa att det inte var på det sättet. Hos Tingsten brann hela tiden en låga, som ständigt drev honom ut i offentlig polemik. Det fanns ett slags kallelse, en övertygelse om att hans insatser i den offentliga debatten tjänade ett «högre» mål. Som argument för detta pekar Hedenius ut Tingstens insatser för att bringa reda i demokratidebatten, hans intellektuella stridsskrifter mot diktaturer och hans försvar av staten Israel.

Lundborgs avhandling bör således läsas som en replik till Hedenius. Avhandlingen lyfter nämligen fram och betonar anslaget av intellektuell brottningskamp. Fastän jag själv kan instämma med de flesta anmärkningarna mot Tingsten som idékritiker är jag inte beredd att

³ I retoriskt syfte inleder Hedenius sin framställning med en för alla Uppsala-doktorander berömd berättelse om hur det gick till under Gunnar Heckschers disputationsfest. Så småningom utvecklades festen till ett slags gladiatorspel, där yngre forskare skulle spela upp ett antal brottningsmatcher för professor Brusewitz. Den mest pådrivande i hela detta spektakel var Herbert Tingsten, om vilken man skvallrade att han var Brusewitz' favorit.

godta avhandlingens helhetsbild. Delvis beror detta på att Lundborg aldrig får någon ordning på Tingstens «normativa etiska ställningstaganden». Hos Hedenius är det å andra sidan huvudsaken: Tingsten är den ståndaktige demokraten. Jag är därmed snarast böjd att sluta upp på Hedenius sida, men inte heller hans bild är tillfredsställande. Problemet är just att Hedenius har en benägenhet att enbart visa upp Tingstens hedervärda åsikter. Det stannar vid ett vänporträtt. Inte heller Hedenius förmår karakterisera idékritikern Tingsten på ett sätt som fixerar den låga som brann hos Tingsten.⁴

Med risk för att förfalla till den trista recensionssynpunkt som går ut på att författaren borde ha skrivit en annan bok, tycker jag att man bör ställa frågan om vad som fattas i Lundborgs bok. Jag blir då tvungen att gå in på en mer detaljerad kritik av Lundborgs idéanalys. Det finns nämligen passager i avhandlingen där jag vill hävda att författaren missar poängen eller inte riktigt förmår sätta fingret på det mest intressanta. För att kunna granska och kommentera Lundborgs karakteristik av Tingsten som idékritiker, ämnar jag således försöka komma underfund med vad slags idékritiker Lundborg själv är.

Är Lundborg själv omedveten och oklar?

Johan Lundborgs undersökning är ett ganska konventionellt exempel på en väl beprövd metod att analysera ideologier och debatter. Man kan förmoda att han tagit intryck av Tingstens egna idéanalyser, men i dennes efterföljd finns flera andra studier som kan fungera som förebilder. Vid sidan av alla idéanalytiska tillämpningar finns också ett antal vetenskapliga framställningar som resonerar principiellt om argumentationsanalys och tolkningsmetoder. Lundborg lutar sig i första hand mot Evert Vedungs idéanalytiska metodhandbok *Det rationella politiska samtalet*. Eftersom Lundborg själv inte har några ambitioner (med ett undantag) att bidra till diskussionen

om de idéanalytiska metodproblemen borde det inte finnas någon anledning vare sig för honom eller för mig att öda tid på detta. Uppmärksamheten skulle då i huvudsak kunna riktas mot undersökningens substantiella problem och de metodiska spörsmålen blir intressanta endast om de påverkar behandlingen av själva sakfrågan.

Som brukligt är, särskilt i doktorsavhandlingar, ägnar dock Lundborg några sidor (s. 10 ff) åt att i förväg ange hur han avser att gå till väga. Bekännelser av detta slag gör väl sällan någon skada, men ofta skulle både författaren och läsaren kunna klara sig utan dem. I detta fall lanseras först en distinktion mellan strukturell och specifik idéanalys, som är tänkt att klargöra vad som är speciellt med just denna idéanalytiska undersökning. Lundborg berättar att hans egen ansats kan beskrivas som en strukturell idéanalys av Tingstens tänkande. Med detta avses att uppmärksamheten inte skall riktas mot vissa specifika ställningstaganden och argument, utan mot de ståndpunkter och argument som ofta återkommer och därför ger ett slags mönster eller struktur i Tingstens tänkande. Men Lundborgs undersökning är ganska väl avgränsad i sak. Avhandlingen riktar uppmärksamheten just mot vissa bestämda komponenter i Tingstens idékritiska författarskap. Man skulle därför lika gärna kunna säga att det handlar om en specifik analys av Tingstens tänkande, dvs. en idéanalys som riktar sig specifikt mot dennes grundläggande antaganden. Den distinktion som Lundborg lanserat förefaller vara både onödigt och oklar.

Av någon anledning anser Lundborg också att han bör avge en bekännelse rörande sin inställning till olika tolkningsläror eller, snarare, olika kriterier som kan komma till användning i samband med tolkningsproblem. Han förklarar att materialet rent allmänt inte är svårtolkat, men att det på vissa punkter «föreligger avsevärda tolkningsproblem» (s. 12) och att han då tillämpat tre olika tolkningskriterier:

- * Vid kontextuell tolkning syftar till att etablera sammanhang och konsistens i en tänkares hela författarskap.
- * Snäv kontextuell tolkning syftar till att etablera sammanhang och konsistens i en text eller (ännu snävare) i ett parti av en text, dvs. hos resonemanget i nära anslutning till den formulering som för tillfället analyseras.
- * Generositetsprincipen anger att idéanalytikern i valet mellan två lika rimliga tolkningar bör välja den som är svårast att angripa. Den bakomliggande

⁴ Se här Carl-Arvid Hesslers recension av andra delen av Tingstens memoarer, «Herbert Tingstens förvandlingar», i *Statsvetenskaplig tidskrift* 1962, 351–358.

tanken är att kritiken därigenom blir mera meningsfull för alla parter.

Deklarationer av detta slag är sällan meningsfulla. I just detta fall är dessutom bekännelsekatalogen ofullständig och delvis missvisande. Det kan finnas skäl att beakta samtliga dessa tre tolkningskriterier, men Lundborgs resonemang fäster inte vår uppmärksamhet på det som skapar mest bekymmer i en studie av en författare som Tingsten.

Texttolkningens metodproblem bör, anser jag, uppfattas som snarlikt det metodproblem som vi hanterar med hjälp av de källkritiska reglerna. Självfallet är det då viktigt att idéanalytiker funderar över sina tolkningskriterier; även historiker bör fundera över de källkritiska tumreglerna. Men precis som för historikerna bör idéanalytikern i första hand grubbla på sina tolkningskriterier i anslutning till konkreta tolkningsproblem. I en energiskt utförd idéanalys kan man därför förvänta att en hel del resonemang av detta slag förekommer i noterna.

Men om nu någonting skall sägas rent allmänt om tolkningsproblem i fallet Tingsten, bör detta kretsas kring det faktum att Tingsten var en debattör. Lundborg skulle ha kunnat fråga sig om det föranleder några särskilda tolkningsproblem och hur dessa i så fall kan hanteras. Min egen forskningserfarenhet säger mig att det är av särskild betydelse att man har klart för sig att politiska debattörers ställningstaganden nästan alltid utformas i polemik med andra debattörer. Det kan därför finnas anledning att föra in ett kontekstkriterium av helt annat slag än de Lundborg haft i åtanke. När man tolkar Tingsten bör man ta fasta på att han deltog i ett samtal. Behovet av klarhet bestämdes av debattsituationen. Det helt överordnade kravet för den som debatterar är nämligen att bli förstådd av de andra debattörerna och av de som lyssnar. En god metodisk tumregel kan då vara att försöka tolka ett yttrande så att det blir meningsfullt inom ramen för ett sammanhängande meningsutbyte. Men inte ens vid en analys av utpräglade offentliga debattörer kan man enbart förlita sig på just detta enda tolkningskriterium.⁵

Det metodiska övervägande som vanligtvis spelar störst roll i idé- och debattanalyser gäller hur man som forskare skall avgränsa sakfrågan. Vad slags ståndpunkter och argument vill man uppmärks-

samma? Johan Lundborg väljer här en klok strategi. Han är intresserad av Tingstens syn på politiska ideologier och på religion. Den allmänna tanken, som jag finner mycket rimlig, är att Tingstens religionskritik bör uppfattas som en parallell till ideologikritiken eller, kanske bättre, som ett specialfall av ett mer generellt idékritiskt författarskap. Mer än så behöver inte Lundborg själv precisera. I stället kan han överlåta till Tingsten att definiera vad som kan avses med ideologi respektive religion. Tillvägagångssättet är så långt klart och redigt. Däremot förefaller det vara mindre genomtänkt att inte göra skillnad mellan Tingstens religions- och kyrkokritik (s. 91). Detta innebär nämligen att Lundborg riskerar att sätta krokben för sig själv. Redan av de referat som avhandlingen innehåller framgår nämligen att det finns något som stör i den frammanade bilden av två helt parallella debattlinjer. Denna störning kommer sig av att det faktiskt är en skillnad mellan ideologi- och religionskritiken.

Tingsten var för all del ganska kritisk mot de politiker och de partiapparater som han tampades med. Merparten av hans idépolitiska debattinlägg kan emellertid uppfattas som försök att vårda och förbättra de institutioner som bar upp folkstyret. Tingsten angrep inte politiker och partier för att de fullgjorde sin uppgift inom ramen för den representativa demokratin. Han angrep dem som företrädare för ohållbara politiska idéer. Frånsett demokratismen (och sionismen), som ju också är en ideologi, angrep han konsekvent alla politiska idéer i den mån de inte motsvarade vetenskapens kriterier. Vad gäller religionskritiken förhåller det sig snarast tvärtom. Tingsten visade ibland förståelse för människors religiösa behov. Han var dock alltid konsekvent antiklerikal. Han försatte aldrig en möjlighet att angripa statskyrkosystemet och prästerskapet.

Är Lundborg själv ogenerös?

Johan Lundborgs val av titel antyder att avhandlingens höjdpunkt är tänkt att vara analysen av Tingstens tes om ideologiernas död. Lundborg gör här gemensam sak med Lewin och Samuelsson, de två som i mitten av 1960-talet stod fram som Tingstens främsta debattmotståndare och kritiker. Tingsten angrips för att ha varit oklar

⁵ Se här Brian Barrys resonemang om tolkningsproblem i *Political Argument* (Routledge Kegan & Paul, 1965).

över vad han egentligen avsåg med sin tes om ideologiernas död. Följdfrågan gäller vad som har dött — värderingar eller verklighetsföreställningar — och vad som har kommit i dess ställe.

Av det inledande resonemanget i *Från idéer till idyll* framgår emellertid ganska klart vad Tingsten avsåg med tesen om ideologiernas död. Det framgår också att han själv var medveten om att tesen var svagt underbyggd. Och han betonar också att talet om ideologiernas död delvis är missvisande. Det är andra som givit tesen denna drastiska formulering. För egen del hade Tingsten föredragit ett påstående om att ideologierna hade förlorat i betydelse. Och med detta avsåg Tingsten helt enkelt att våra diskussioner numera innehåller mindre av metafysisk argumentering, åtminstone mindre av särskiljande metafysisk argumentering. I stället har vi fått en situation med större värdegemenskap och politiska diskussioner rörande olika åtgärders tänkbara effekter, dvs. instrumentella eller vetenskapliga bedömningar.

Vad gäller värderingarna är vi således enligt Tingsten mera eniga och mindre benägna att se dem som objektiva sanningar. Och vad gäller verklighetsföreställningar är vi mer benägna att låta dem avgöras genom vetenskaplig prövning. I båda fallen handlar det om att vi i större utsträckning uppträder som förnuftsvarer. Att som kritikerna ställa frågan om vad som har dött — värderingar eller verklighetsföreställningar — innebär att man riskerar att missa tesens huvudpoäng. Det är metafysiken som har dött, vilket för Tingsten betyder att vi i mindre utsträckning än tidigare låter oss vägledas av «demoner». Precis som vetenskapsmännen resonerar vi i stället mer i termer av mål och medel. Tesen om ideologiernas död bör således i Max Webers efterföljd förstås som en av dessa storslagna tankar om vårt samhälles fortgående rationalisering och sekularisering.

Debatten mellan Tingsten och dennes kritiker ger ett något märkligt intryck. Det är som om de talar förbi varandra. Det är som om Tingsten irriterar sig på att motståndarna inte vill förstå hans poäng, som om han blir stressad av att andra debattörer behandlar honom som han behandlar andra. Hans sätt att bemöta sina kritiker i *Strid kring idyllen* (s. 7) är belysande:

Språkbruket i fråga om ordet ideologi är skiftande: ibland menar man med ideologi en mera sluten och sammanhängande åskådning, ibland talas om idéer ungefär på samma sätt som då man säger sig ha en «idé» rörande sätet att öppna en konservburk. Min synpunkt är att ideologier och idéer, hur man än brukar orden, har blivit mindre väsentliga i den politiska striden och debatten ...

Lundborg gör här kommentaren (s. 116): «Detta sätt att resonera förefaller minst sagt dubiöst.» Och visst är det. Tingsten är inte riktigt klar. Det är som om hans tankekraft inte räcker till för att klargöra för de andra debattörerna vad han vill säga. Men min tolkning av Tingsten är inte alls svår att utläsa. Tingstens tes är visserligen fortfarande exempel på en spekulativ generalisering, och som sådan vansklig, men jag vill påstå att den är fullt begriplig och minst av allt trivial. Förmodligen är den alltför enkel för att vara sann, men den säger oss ganska mycket om vad slags upplysningstänkande Tingsten själv omfattade. Min invändning går inte ut på att Lundborg skulle vara alltför kritisk mot Tingsten. En hårdhänt idékritisk behandling får alla debattörer lov att finna sig i. Jag vill däremot hävda att Lundborg är alltför snar att leta efter brister i enskilda detaljer och att detta ogenerösa förhållningssätt är till skada för hans egen analys.

Det verkliga praktexemplet på ett ogeneröst förhållningssätt är emellertid avhandlingens analys av hur Tingsten definierade begreppet ideologi. Begreppsexercisen utgår från ett citat från *Idékritik* (s. 9):

Ordet ideologi reserveras för en samling politiska föreställningar, som tänkas bilda ett mera systematiskt helt och angiva generella och bestämda direktiv för handlandet.

Efter en detaljerad granskning av snart sagt varje ord i denna sats kan Lundborg dra följande slutsats (s. 41):

Om de tolkningsval jag gjort är riktiga avser Tingsten med begreppet ideologi *övertygelsesmängder bestående av principiella verklighetsomdömen och värderingar, som uppvisar en viss grad av konsistens och har funktionen*

att påverka det politiska handlandet. Vi kan således konstatera att Tingsten företräder ett mycket vitt ideologibegrepp. Inom begreppets omfång faller såväl de klassiska åskådningarna liberalism, konservatism och socialism, som rent privata politiska åskådningar.

Min omedelbara reaktion är denna: I sina idéanalytiska arbeten fram till och med undersökningen av socialdemokratiens idéutveckling torde det aldrig ha föresvävat Tingsten att hans analysobjekt inte skulle betecknas som ideologier. Det var i själva verket en utgångspunkt för analysen att fascism, konservatism och socialism var exempel på politiska ideologier. I stället ägnade Tingsten visst utrymme åt att karakterisera och motivera sitt val av källmaterial. Han var angelägen om att kunna utgå från representativa källor; texterna skulle vara auktoritativa uttryck för respektive partis eller rörelses idéer. Han sökte dessutom efter ett källmaterial som bistod med utförliga resonemang; texterna skulle inte bara innehålla deklARATIONER och ståndpunkter utan också utvecklade argument. Det är i synnerhet det senare som är av betydelse när Tingsten skall tillämpa sin idékritiska metod och det är förmodligen också detta han har i åtanke när han anger att en ideologi kan «tänkas bilda ett mer systematiskt helt».

Idéanalys innebar således för Tingsten att en ideologi rekonstruerades med utgångspunkt från distinktionen mellan ståndpunkt och argument. I den betydelsen uppvisar de analyserade ideologierna med nödvändighet ett visst mått av sammanhang. Men idéanalysen förutsätter utöver detta inget krav på logisk konsistens. Om bara ideologins företrädare presenterar något så när utförliga resonemang, där avsikten är att övertyga och övertala andra, kan forskaren med större eller mindre möda urskilja en argumentationsstruktur, ståndpunkter och argument som hänger samman åtminstone för den som anammar ideologin. Därmed tar idéanalytikern inte på något sätt för givet att argumentationen också är logiskt konsistent. Detta lämnas öppet för empirisk prövning. Däremot är det lätt att konstatera att Tingsten främst intresserade sig för sådana ställningstaganden som var underbyggda med mer principiella eller generella argument. Här ligger måhända ett slags metodartefakt i så måtto att de analyserade ideologierna tenderar att ges en uttolkning som alltför

mycket framhäver de principiella inslagen. Det är emellertid också möjligt att helt sonika konstatera att Tingsten i första hand sökte sig till idéer som var värda att analysera.

Den generella synpunkt som riskerar att gå förlorad i den begreppsanalytiska snårskogen är att behovet av begreppslig precision varierar beroendet på den uppgift forskaren förelägger sig. I jämförelse med Tingstens idéanalyser är behovet att precisera ideologibegreppet ett helt annat när man vill uttala sig om en ideologis utbredning eller när man vill förklara olika aktörers handlande utifrån deras ideologi. Men även i de senare fallen måste givetvis kravet på begreppslig precision ställas i relation till undersökningsuppgiften.

Vad riskerar att gå förlorat?

Johan Lundborg bygger sin bild av idékritikern Tingsten i första hand på några av dennes «tyngre» arbeten. Visserligen spelar ledarartiklar och dylikt källmaterial en betydande roll för att underbygga slutsatserna om Tingstens religionskritik, men den delen av avhandlingen är å andra sidan underordnad den del som behandlar ideologikritiken. Trots detta vill jag påstå att det presenterade porträttet främst återger hur Tingsten fungerade som ledarskribent. Avhandlingen fångar den Tingsten som såg som sin uppgift att driva en ståndpunkt till hundra procent så snart han var övertygad till mer än femtio.

Jag har redan antytt vad det är som därmed riskerar att gå förlorat? Det borde i större utsträckning ha betonats att Tingsten var en radikal upplysningstänkare. Han kunde driva det idékritiska förhållningssättet helt utan hänsyn, även gentemot det han själv stod för.⁶ Det valspråk som enligt Kant var upplysningens, «Hav mod att göra bruk av ditt eget förstånd!», kan med fördel sättas upp som motto för Tingsten som offentlig debattör. I stället för att placera Tingsten inom ramen för värderativismen och Uppsalafilosofin borde Lundborg tagit upplysningsspektivet som utgångspunkt. Det förra är ju sakligt sett inte fel, men det förmår inte generera några intressanta problemställningar. Det är helt enkelt ofruktbart att uppfatta Tingsten som enbart en hägerströmsk efterklang. Kopp-

lingen till Hägerström visar att Tingsten var värderativist, men inget mer. Inte heller Tingsten som upplysningsman är i sig ett forskningsproblem, men denna idémässiga koppling rymmer fler intressanta följdfrågor. Och om man som Lundborg avser att göra en innehållslig idéanalys av en tänkare, bör syftet med en idéhistorisk bakgrund vara att ge precision åt de problem som skall ställas i fokus.

Vad är det då som faktisk har gått förlorat? Upplysningstraditionen är inte ensartad. Den primära uppgiften blir således att närmare karakterisera den förnuftstro och det slags scientism Tingsten omfattade. Några olika iakttagelser kan ge en antydning om vad det skulle kunna innebära.

Från Max Weber — en samhällstänkare i samma upplysningstradition för vilken värderativismen också var en hörnsten — utgår två olika tankelinjer. Enligt en första tanke innebär samhällets rationalisering att det pågår en teknokratisering av politiken. Hos Tingsten (i *Från idéer till idyll*) finns den likartade föreställningen att politiken återgår till att bli förvaltning. Den andra tanken återfinns mest tydligt i Habermas teori om kommunikativt handlande. Utgångspunkten är då politik som offentligt samtal och samhällets rationalisering innebär att den politiska diskussionen blir allt mer lik ett vetenskapligt seminarium. Detta var ju Tingstens huvudsynpunkt i diskussionen om ideologiernas död. Genom att precisera i vilken form Tingsten anammade och kombinerade dessa tankegångar tycks det mig som om det skulle vara möjligt att begripa vad som var kännetecknande för hans förnuftstro.

Inom ramen för detta bör man mer specifikt ställa frågan om hur man skall förstå Tingstens ambivalens.

⁶ Ett par texter är här särskilt belysande. De inledande hundra sidorna i *Demokratin seger och kris* från 1933 består således inte bara av en obarmhärtig kritik av antidemokratiska ideologier. Tingsten förkastade också varje försök att vetenskapligt bevisa demokratin överlägsenhet. Det tal Tingsten höll 15 oktober 1940 inför Stockholms studenter har ett likartat innehåll. I huvudsak ägnar sig Tingsten åt att kritisera den franska revolutionens idéer om frihet, jämlikhet och broderskap. Hans synpunkt är att dessa idéer inte kan bevisas, men därtill vill han framhålla att det ändå är varje människas moraliska skyldighet att själv välja hur han eller hon vill förhålla sig till dem. (Talet finns tryckt i *Idékritik* under rubriken «1789–1940. En idéhistorisk återblick».)

Tron på förnuftet var den enda möjliga men ändå otillräcklig. Det kan synas som om han litade helt på sitt eget förnuft, men han var samtidigt en skeptiker. Inte ens förnuftet kunde tjäna som garanti för framtiden. Den självmedvetne upplysningsmannen Tingsten var en skoningslös kritiker av upplysningstraditionens framstegsoptimism. Han stod för ett slags scientism men var ändå anspråkslös med avseende på samhällsvetenskapens ambitioner. Tingsten förutsåg att den systematiskt inriktade samhällsvetenskapen skulle få allt större betydelse, men han närde ingen tanke om att det skulle gå att etablera några vetenskapliga lagar om samhället.⁷

På motsvarande sätt kan man hos Tingsten på marginalen spåra en kliven hållning till samhällets och politikens fortgående rationalisering. Grundtonen var givetvis att förnuftet bejakades. I Tingstens tanke att ideologierna alltmer förlorade i betydelse skyntas ett slags utopi. Hans förnuftstro innefattade emellertid också en dysutopi. Tingsten kunde uttrycka oro inför den pågående utvecklingen. Han förutsåg att tillvaron riskerade att bli tråkigare, att livet på något sätt skulle förlora sin mening.⁸ Handlade det enbart om koketteri? Min gissning är att denna frågeställning är betydligt intressantare än så, men jag har ingen färdig lösning på hur Tingstens hållning bör karakteriseras. Det bör dock noteras att även Weber gav uttryck för ett likartat förhållningssätt när han liknade det fullständigt rationaliserade samhället vid en järnbur.

Det återstår således ännu för framtida studier att närmare karakterisera Tingsten som radikal upplysningstänkare. En analys av debattören Tingsten kunde därtill med fördel ta sig an en uppgift av mer principiell slag. Striden och oenigheten om Tingsten som offentlig debattör tangerar nämligen ett problem som är centralt för såväl vetenskapen som demokratin. Vissa anser att demokratiskt beslutsfattande förutsätter debattdeltagare som Tingsten. Utan debattörer av detta slag reduceras opinionsbildningen till att bli en-

⁷ Se «Framstegstanken i politiken» i *Idékritik*, samt Pär- Erik Backs «Den anspråkslöse Herbert Tingsten», Statsvetenskapliga föreningen i Umeå, *Politik* 1984:1.

⁸ Lundborg refererar Tingstens nästan bisarra förslag att tillsätta en statlig kommitte med uppgift att utreda frågan om livets mening. För egen del har jag fastnat för Tingstens recension «Slutrapport från Julien Benda» sommaren 1947 (tryckt i uppsatssamlingen *Argument*).

bart partiapparaternas propagandaföreställningar. I andras ögon var Tingsten i stället en den offentliga debattens tyrann. Debattörer av hans typ uppfattas då som en fara för ett välfungerande demokratiskt samtal. Genom att fundera över hur Tingsten fungerade som debattör tvingas vi också att fundera över generositetens problem i vetenskaplig och politisk diskussion.

Både forskning och politik bör ha karaktär av ett samtal mellan jämlikar. Politiken ger oss visserligen också möjlighet att lösa en konflikt genom omröstning, men om vi bortser från den skillnaden handlar det idealt sett i båda fallen om att försöka övertyga andra med hjälp av argument. I praktiken existerar dock inga helt ideala samtalssituationer. Det rationella samtalet är ett ouppnåeligt ideal inom politiken, men det är en raritet också inom vetenskapen. I första hand är det väl maktförhållanden som är ett hot för samtalet, men som forskare vet vi att disputationen också kan perverteras genom andra mekanismer. Vi vet alla att det finns idékritiker som ibland kan torpedera ett seminarium, att det finns seminariediskussioner som blir ganska misslyckade därför att ingen intresserar sig för att locka fram de korn av insikter som en uppsats innehåller. Samtidigt inser vi att det inte heller vore ett seminarium om idékritikern lade band på sig. Det akademiska seminariets mest fundamentala problem gäller hur man skall kunna kombinera kritik med generositet.⁹ Vår erfarenhet säger oss att konflikten hanteras lättast i små sammanhang och att konflikten gör sig minst påmind i den internationella debatten där det personliga inslaget sällan blir så framträdande. En offentlig debatt

på nationell nivå skyddas varken av intimitet eller avpersonifiering. I en sådan situation blir det särskilt viktigt att vårda sig om samtalet. Detta var inte Herbert Tingstens starka sida, men han såg å andra sidan alltid till att det pågick ett samtal.

Faller Lundborg själv på eget grepp?

Johan Lundborgs analys av Herbert Tingstens ideologi- och religionskritik har förvisso bidragit med en del kunskap som inte är av det triviala slaget. I första hand vill jag framhålla att den givit oss en tydlig bild av begränsningen och bristerna i Tingstens idékritik. Min huvudinvändning mot Lundborgs avhandling hänger samman med den tidigare påtalade bristen på generositet. Som en följd av den petiga och ibland något gnälliga läsart som Lundborg odlar, riskerar han gång på gång att förlora sig bort i detaljsynpunkter. Det är som om Lundborg inte riktigt ser att Tingsten alltid ställde väsentligheter i förgrunden och att detta manar till efterföljd.

Tingsten kunde ofta förarga och uppröra, men han var aldrig ointressant. Tingsten var en debattör och han inbjöd till samtal om viktiga spörsmål. Som väl är smittar detta av sig även på Lundborgs framställning. Men som författare tenderar han att själv undvika de mest intressanta frågorna. Lundborg frågar sig inte om Tingsten hade rätt. I stället undrar han än en gång om det är riktigt klart vad Tingsten avsåg. Det är emellertid en riskabel metod för en idéanalytiker att överlåta till analysobjektet att formulera de principiella problem som är värda att begrunda. Om man själv inte är beredd att bidra till samtalet löper man risken att ingen finner anledning att lyssna till vad man vill säga.

⁹ Se här Stefan Björklunds *Forskningsanknytning genom disputation* (Almqvist & Wiksell International, 1991).

Summary

Herbert Tingsten is the most prominent social critic and publicist in Sweden during this century. One cannot dispute Johan Lundborg's choice of subject for his dissertation: *Ideologiernas och religions död. En analys av Herbert Tingstens ideologi- och religionskritik* («The Death of the Ideologies and the Death of Religion — An Analysis of Herbert Tingsten's Ideological and Religious Criticism», Nya Doxa, 1991).

The result of the study is a well-documented characterization of Tingsten as a critic. Tingsten was a non-cognitivist. He mainly relied on common sense, had great skill in fault-finding and an ungenerous attitude toward other discussants. However, it seems that Lundborg omitted to mention the fact that Tingsten was always preoccupied with urgent questions and that he was ruthless not only to others but also to himself.

De religiøse hovedretninger i nutidig jødedom

HANNE TRAUTNER-KROMANN

Det finns tre riktningar inom nutida judendom. Här presenterar Hanne Trautner-Kromann, tf. professor i judaistik vid Lunds universitet, dessa riktningars uppfattningar i frågor om Tora och Gud, gudstjänst och levnadssätt samt kvinnans ställning.

Indtil det 19. århundrede var den jødiske tro og levevis præget af den fælles normative kodeks Shulchan Arukh¹, og forskellene mellem de jødiske menigheder i Europa, Afrika og Asien bestod mere i specielle lokale skikke end i afvigende religiøse opfattelser. I dag er der klare ideologiske forskelle mellem de tre hovedretninger, ortodoks², reform³ og konservativ⁴ jødedom, der har udskilt sig især i USA. Her er de organiseret med hver deres centrale menighedsorganisation, rabbinerforsamling og rabbinerseminarium, og selv om de hver især ikke er homogene, fremviser de distinktive træk, som

også præger menighederne i Europa og til dels i Israel og i resten af den jødiske verden. For at vise forskellen mellem de tre retninger vil jeg i det følgende beskrive tre centrale områder:

1. opfattelsen af Tora og Gud
2. gudstjeneste og livsførelse
3. kvindens stilling.

1 Tora og Gud

Begreberne Tora⁵ og Gud er væsentlige elementer i jødedommen, men de tre hovedretninger har ikke en fast dogmeagtig definition på dem. Der er snarere tale om temaer med variationer, men variationerne begrænses af det overordnede synspunkt inden for hver retning.

Ifølge den *ortodokse* opfattelse er Tora Guds ord, som de blev åbenbaret på Sinai Bjerg for godt 3000 år siden. Derfor skal en jøde tro på hvert ord og følge alle love, som de er forklaret og udviklet af rabbinerne gennem tiderne. Den

¹ Shulchan Arukh. «Det dækkede Bord», skrevet af Josef Karo i 1563 i Safed i Palæstina, er en kompilation af tidligere tiders lovsamlinger og et hovedværk inden for Halakha, den jødiske lovgivning. Den blev med tiden accepteret som den autoritative kodeks for de praktiske love, der styrer jødisk livsførelse. Senere kommentarer til Shulchan Arukh inddrog samtidens nyopståede problemer.

² Isidore Epstein: *The Faith of Judaism. An interpretation for our times*. London 1954 giver en «moderne» ortodoks fremstilling af traditionel jødedom.

³ David Philipson: *The Reform Movement in Judaism*. New York 1907 (³ 1967) beskriver den historiske udvikling af reformbevægelserne. Walter Jacob: *American Reform Responsa. Collected Responsa of the Central Conference of American Rabbis 1889–1983*. New York 1983 giver et godt indblik i periodens aktuelle problemer. Emnerne er inddelt efter systematikken i Shulchan Arukh. (Responsa er rabbiniske autoriteters svar på spørgsmål af religiøs og praktisk art).

⁴ Moshe Davis: *The Emergence of Conservative Judaism*. Philadelphia 1963 giver baggrunden for bevægelsen og indeholder en bibliografi. Se også *Emet ve-emunah: a statement of principles of conservative Judaism*. New York 1988.

⁵ Tora kan i snæver forstand betyde Moseloven, De fem Mosebøger, men i videre forstand indbefatter Tora al jødisk lærdom og lovgivning. De 613 bud i Moseloven kaldes Den skriftlige Tora. Den anden hoveddel af loven er Den mundtlige Tora, som består af traditionsoverleverede love med basis i resten af den jødiske bibel (Profeterne og Skrifterne), fortolkninger af bibelen efter bestemte hermeneutiske principper samt andre love, vedtaget af rabbinerne. Denne lovgivning blev studeret og diskuteret i Mishna og Gemara, tilsammen kaldt Talmud (færdigredigeret omkring år 500). Den mundtlige Tora blev således faktisk nedskrevet, men kaldes stadig mundtlig til forskel fra Den skriftlige Tora.

skriftlige og Den mundtlige Tora har samme autoritet, idet også Den mundtlige Tora blev givet til Moses på Sinai, og de etiske og de rituelle love er lige vigtige og kræver ikke nogen begrundelse. Love kan fortolkes på nye måder, men kun af særligt store lærde. Ortodokse tænkere har spekuleret meget over formålet med Tora, og de er kommet frem til en række forskellige opfattelser. Den fremtrædende professor i Talmud Joseph Dov Soloveitchik⁶ forklarer, at Toralydighed kan hjælpe med til, at mennesket kan kontrollere sine følelser og instinkter og derved føres nærmere til Gud, ligesom Toratroskab kan forene menneskets skabende rolle i verden med Guds skabende kraft. Præsidenten for det ortodokse Yeshiva University i New York i over 30 år Samuel Belkin⁷ mener, at alle budene har et højere moralsk formål, selv om det ikke umiddelbart kan forstås. Professor Emanuel Rackman⁸, der senere blev præsident for det ortodokse Bar Ilan Universitet i Israel, har den opfattelse, at arbejdsforbudet på shabbat skal lære mennesker ikke at drive rovdrift på naturen, men være i harmoni med den. Fælles for alle disse ortodokse tænkere er den opfattelse, at Tora er guddommeligt og direkte åbenbaret, at Gud rent faktisk talte til Moses, og derfor forkaster de den moderne bibelkritik. Denne opfattelse udgør den væsentligste forskel mellem på den ene side ortodoks forståelse og på den anden side alle de andre mere eller mindre modificerede opfattelser af Tora.

Reformjødedommen betragtede fra starten Tora som en samling af menneskers tanker og opfattelser gennem tiderne uden guddommelig oprindelse. På samme måde er Talmud og hele den rabbiniske litteratur skabt af mennesker og har derfor ikke evig gyldighed. Kun moralske og etiske love er åbenbarede og evigt bindende, hvorimod de rituelle love er menneskeskabte og

tidsbundne og ikke obligatoriske. Guds åbenbaring opfattes som progressiv, idet den guddommelige vilje og nye love åbenbares for hver ny generation via folket Israel og dets lærere og lærde. Senere blev en revideret opfattelse vedtaget ved Columbus-erklæringen⁹ i 1937, fordi man havde erkendt, at det ikke var tilstrækkeligt med høje idealer og etik og moral. Det var nødvendigt med konkrete handlinger og ceremonier for at skabe struktur og inspiration i gudstjenesten og i det daglige liv. Genindførelsen af visse shabbat- og spiselove og genoptagelsen af hebraisk i liturgien skulle skabe en emotionel forbindelse med fortiden og medføre dannelsen af et personligt forhold til Gud; dette skulle medvirke til bevarelse af det jødiske folk. Tendensen inden for reformbevægelsen går således mod en større traditionel praksis.

Den *konservative* retning mener, at væsentlige dele af Tora er åbenbarede, men ikke alt er Guds ord til Moses, og de bibelske bøger er skrevet af forskellige forfattere. Lovene skal følges, inklusive de rituelle, da de også kan være Guds vilje, selv om mennesker ikke forstår meningen med dem. Guds sandhed er evig, men menneskers tanker og opfattelser heraf har ændret sig gennem tiderne, sådan som det kommer til udtryk i Bibelen og i Talmud. Nogle opfatter åbenbaringen som en dialog mellem Gud og menneskeheden, og Bibelen og den jødiske lov er således jødernes svar på Guds kalden og deres fortolkning af de guddommelige principper. De fleste traditionelle love overholdes derfor, men behovet for at gøre lovgivningen aktuel anerkendes. Det kan ifølge den konservative opfattelse kun ske ved, at virkelig lærde studerer lovene og deres historiske basis og udvikling og tilpasser lovene ud fra denne viden.

De *ortodokse* fastholder den traditionelle opfattelse af Gud, således som den er udviklet i Bibelen, Talmud, Midrash¹⁰ og jødisk middelalder-

⁶ Joseph Dov Soloveitchik (f. 1903) var siden 1949 professor ved det ortodokse teologiske seminarium under Yeshiva University og en ledende personlighed inden for den «moderne» ortodoksi.

⁷ Samuel Belkin (1911–1976) var professor i Talmud og skrev blandt andet *Essays in Traditional Jewish Thoughts*. New York 1956.

⁸ Emanuel Rackman (f. 1910) var ledende rabbiner inden for ortodokse institutioner og senere professor ved Yeshiva University; han skrev blandt andet *One Man's Judaism*. New York 1970.

⁹ Reformbevægelsens oprindelige og meget radikale program, vedtaget på et rabbinermøde i Pittsburgh i 1885, The Pittsburgh Platform, blev i 1937 modificeret på et møde i Columbus, Ohio, i *Guiding Principles of Reform Judaism*.

¹⁰ Midrash er en særlig genre inden for rabbinisk litteratur bestående af prædikensamlinger. De kan både indeholde bibelfortolkninger og opbyggelige taler, men også Halakha.

filosofi: Gud har skabt og opretholder alt, Gud er almægtig, alvidende og universel, Gud ser og hører alt og er altså en personlig Gud. De ortodokse er egentlig ikke interesseret i teologi og i at gøre sig forestillinger og tanker om Guds natur, men mennesket kan lære at forstå Guds vilje ved at studere Tora og udføre budene. Opfattelsen af Gud som en personlig Gud aktualiserer problemet med «Det Onde». Hvordan kan en god og alvidende Gud tillade så uhyrlig en ondskab som holocaust (Shoa) — mordet på seks millioner jøder under den nazistiske terror? Filosofen Eliezer Berkovits¹¹ er en af de få ortodokse, der har povet at gøre sig overvejelser om Guds formål med Shoa. Han mener, at mennesket umuligt kan forestille sig, at Gud skulle have forårsaget denne katastrofe og ladet de seks millioner myrde, fordi de var syndefulde; ligeledes er det svært at se, at der kan være et formål hermed, så man må nøjes med den trøst, at staten Israel er blevet oprettet, muligvis ud fra denne tragedie.

Reformjødedommen opfattede i starten Gud som en åndelig kraft i universet, der opretholder orden i naturen og moralsk opførsel hos mennesker; de bibelske historier og mirakler er da bare legender. Senere gik opfattelsen mere i retning af en personlig Gud, men det skal ikke forstås, som om Gud er et menneske eller menneskeagtig. Guds ånd er derimod i mennesker og i verden, i menneskehedens historie og specielt i jødernes historie. Ifølge den ledende reformteolog Eugene Borowitz¹² vil den sande opfattelse af Gud inspirere til Toratroskab og bevare det jødiske folk. Fornægtelse af Gud vil medføre kaos i samfundet. Nogle mener, at Gud er en del af naturen og en levende magt i universet, andre at Gud er den kraft mennesket føler, når det kæmper for at udvikle sig moralsk.

Den *konservative* jødedom opfattelse af Gud er umådelig varieret. Nogle tror på en personlig overnaturlig Gud, der ser og hører alt og

findes overalt, ifølge andre fylder Guds eksistens hele verden. For professor i jødisk etik og mystik Abraham Joshua Heschel¹³ var Gud en realitet, idet mennesket kunne føle Guds ånd eller nærvær i universet og i morallovene, ja i alt. Der er imidlertid også den opfattelse, at der eksisterer en to-vejs-kommunikation mellem Gud og mennesket, så at mennesket kan opnå en slags kontakt med Gud.

2 Gudstjeneste og livsførelse

De områder, hvor forskellene mellem de tre store religiøse retninger viser sig tydeligst, er i synagogegudstjenesten og i den foreskrevne daglige livsførelse. I en *ortodoks* synagoge sidder mænd og kvinder adskilt, enten ved at der er et forhæng (mehitsa) mellem de to grupper, så de ikke kan se hinanden, eller ved at kvinderne sidder på en balkon. Mindreårige børn kan dog uanset køn være hos begge forældre. Størstedelen af gudstjenesten foregår på hebraisk efter den traditionelle bønnebog og oplæsningen på hebraisk fra Torarullerne er det centrale. Rabbineren kan afholde en prædiken på engelsk. Musikinstrumenter og orgel benyttes ikke, men der kan være et mandskor. Mændene bærer altid hat eller kalot, Kippa, af respekt for Gud og bruger bederemme, Tefillin, og bedesjal, Tallit. Kvinderne bærer af ærbarhedsgrunde hat, tørklæde eller paryk, der dækker deres eget hår. Kvinder har ingen officielle hverv i gudstjenesten, fordi de ifølge jødisk lov, Halakha, ikke er forpligtet til tidsbestemte bønner, men deltager frivilligt. Drengene optages ved en særlig ceremoni, Bar Mitsva, i menigheden, når de bliver 13 år, medens der ikke er en tilsvarende ceremoni for piger.

I en *reformsynagoge*, som ofte kaldes «templel» (for at understrege, at reformjøder ikke beder om, at templet i Jerusalem skal genopbygges), sidder mænd og kvinder sammen, og der benyttes musikinstrumenter og blandet mandskor og kvindekor. Det meste af liturgien er på eng-

¹¹ Eliezer Berkovits (f. 1900) var professor i jødisk filosofi ved det ortodokse Hebrew Theological College i Chicago og en af de ledende «moderne» teologer.

¹² Eugene Borowitz (f. 1924), professor i «religious thought» ved rabbinerseminariet Hebrew Union College i Cincinnati, var den ledende forfatter til San Francisco-erklæringen af 1976, hvor reformbevægelsens hovedindhold blev omdefinert, så det rykkede lidt nærmere til traditionel jødedom.

¹³ Abraham Joshua Heschel (1907–1972) var professor ved det konservative rabbinerseminarium Jewish Theological Seminary i New York fra 1945 til 1972 og har blandt andet skrevet *God in Search of Man*. New York 1955.

elsk med nogle få hebraiske bønner og sange, og prædikenen betragtes som højdepunktet i gudstjenesten. Oplæsningen fra Torarullerne er således af mindre betydning end i den ortodokse ritus. Mændene har almindeligvis ikke tildækket hovedet, og de benytter ikke bedesjal eller bederemme. Kvinderne spiller en stadig større rolle i gudstjenesten og deltager som rabbinere, kantorer og menighedsforstandere. Både piger og drenge blev i tidlig reformjødedom konfirmeret, men i dag er desuden den særlige ceremoni for drenge, Bar Mitsva, ofte genindført, ligesom der er en tilsvarende ceremoni for piger (Bat Mitsva). Den sene gudstjeneste fredag aften er som regel den vigtigste og mest velbesøgte.

I en *konservativ* synagoge er gudstjenesteformen meget varierende og spænder fra næsten reform til næsten ortodoks. Nogle har orgel og blandet mands- og kvindekor, andre afviser dette, men i næsten alle synagoger sidder mænd og kvinder sammen. Liturgien inkluderer en del bønner på engelsk samt en prædiken, mens læsning fra Torarullerne foregår på hebraisk. I nogle menigheder erstattes prædiken af rabbinerens forklaringer af de læste Torafsnit, således at denne del af gudstjenesten også får et pædagogisk formål. Mændene har som regel tildækket hoved under gudstjeneste og ved bøn og bruger bedesjal og bederemme, medens kvinder ikke behøver at tildække deres hår. I de seneste år kan kvinder deltage aktivt i gudstjenesten, og de har også fået ret til at blive rabbinere. Både piger og drenge bliver Bat og Bar Mitsva, når de fylder 13 år og har gennemgået den relevante uddannelse, som nu er ens for begge køn.

De *ortodokse* jøder skal følge reglerne fra Shulchan Arukh¹, hvilket betyder, at de skal studere de hellige skrifter helst hver dag samt udføre mitsvot, påbud, fra de vågner til de går i seng. Der er foreskrevet bønner og velsignelser ved alle lejligheder — når man står op, spiser, begiver sig på rejse, ser noget usædvanligt og i mange andre tilfælde. Den vigtigste af bønnerne kaldes Shema — Hør Israel! Herren er vor Gud, Herren er een (5. Mosebog kap. 6 vers 4–9, kap. 11 vers 13–21 og 4. Mosebog kap. 15 vers 37–41) og kan næsten betegnes som en trosbekendelse, der fremsiges morgen og aften. Tre gange om dagen — morgen, eftermiddag og aften — er der faste bønner, og man skal helst deltage i me-

nighedsgudstjenesten på disse 3 tidspunkter. En menighed består af mindst 10 religiøst forpligtede jøder, det vil sige mænd over 13 år; en sådan gruppe kaldes en minjan. Der skal benyttes bedesjal, Tallit, under disse bønner, og på hverdagsmorgener skal der desuden anlægges bederemme, Tefillin. Tefillin består af to små sorte læderkasser, der med hver to sorte læderremme bindes på henholdsvis panden og venstre overarm. Inde i kasserne ligger der bibelcitater fra Mosebøgerne skrevet på pergament (2. Mosebog kap. 13 vers 1–10 og vers 11–16 samt 5. Mosebog kap. 6 vers 4–9 og kap. 11 vers 13–21). Kvinder er fritaget for de fleste af disse bønner, og dermed for at bruge Tallit og Tefillin, da de er tidsbundne. Dette princip anvendes traditionelt af hensyn til kvinders hjemlige og uopsættelige pligter som børnepasning og husholdning. Drenge og mænd bærer altid en form for hovedbeklædning, oftest en Kippa, en lille kalot, af ærefrygt for Gud. Desuden skal de bære en særlig religiøs klædning, Tallit Katan, et lille bedesjal, i form af en slags rektangulær bluse med en kvast (skuesnor — Tsitsit) i hvert af de fire hjørner. Gifte kvinder skal i fremmede mænds nærvær tildække deres eget hår, enten med et tørklæde, en hat eller en paryk, og både piger og kvinder skal tildække deres arme og ben og således bære langærmede bluser og lange strømper og nederdele. Lange bukser betragtes som mandlig klædedragt og er derfor forbudt for piger og kvinder.

Når en dreng er 8 dage gammel, bliver han omskåret af en mohel, en særligt religiøst uddannet mand, hvorved han bliver optaget i Abrahams pagt (Brit Mila) med Gud (1. Mosebog kap. 17 vers 11). Samtidig bliver drengen navngivet. Der er ingen speciel ceremoni for en nyfødt pige. Når en pige er 12 år, er hun teknisk set voksen og religiøst forpligtet, Bat Mitsva, datter af budet, men det indebærer ikke nogen særlig ceremoni. En dreng er først Bar Mitsva, søn af budet, når han fylder 13 år, og der er en stor ceremoni i synagogen, hvor han skal vise, at han behersker hele ritualen og kan deltage på lige fod med de voksne mænd i gudstjenesten.

Hjemmet er et vigtigt centrum for jødisk religiøs livsførelse, og allerede ved hoveddøren markeres det jødiske ved, at der på dørkarmen er opsat en Mezuzah, en lille beholder med skriftsteder fra bibelen (5. Mosebog kap. 6 vers 5–9 og

kap. 11 vers 13–21, altså de to første afsnit af Shema-bønnen). Alle beboelsesrum skal have en Mezusa placeret på dørkarmen, dog ikke køkken, badeværelse og lignende rum. Der skal spises kosher mad, det vil sige rituelt egnede og tilladte fødevarer. Svinekød og skaldyr er forbudt, og madvarer med mælk må ikke blandes med kød. Det betyder, at der skal være to slags køkkenredskaber og service til henholdsvis kødmad og mælkemad, og ved måltiderne må der ikke serveres begge madtyper samtidig. Et kødmåltid må således ikke afsluttes med en kop kaffe med mælk eller fløde i. Slagtedyr skal være sunde og raske, og de skal slagtes rituelt og på en særlig måde (Shechita eller schächtning), så alt blodet løber fra dyret. Det er forbudt at fortære blod (3. Mosebog kap. 17 vers 12 og 5. Mosebog kap. 12 vers 23), og derfor saltes og skylles alt kød grundigt inden det bruges. Ved den jødiske påske, Pessach, skal alt gæret, herunder almindeligt brød, fjernes helt, og der skal spises ugæret brød, Matsa. På shabbat, der strækker sig fra sent fredag eftermiddag til lørdag aften er al form for arbejde forbudt, herunder at tænde ild. Man må ikke ryge, se TV eller høre radio, skrive eller spille på et instrument, køre i bil, bus og tog eller bære på noget uden for huset. Det betyder blandt andet, at al madlavning skal være afsluttet inden shabbaten begynder, og der må ikke tændes eller slukkes elektrisk lys i hele perioden. Mad og vand må holdes varmt i en ovn eller på et lille blus, hvis det kan ske uden at der reguleres på varmekilden. Kvinden er ansvarlig for, at husholdningen er kosher, og hun skal tænde festlysene på shabbat og helligdage. Desuden skal hun gå i et rituelt bad, i en Mikva, efter hver menstruationsperiode. Efterlevelse af de jødiske love, Halakha, betyder blandt andet, at ortodokse jøder lever ret adskilt fra alle andre grupper, både jødiske og ikke-jødiske. De kan således ikke spise hos jøder, der ikke holder kosher husholdning, eller på restaurant eller hos ikke-jøder. Som regel er de ortodokse ikke særlig aktive i samarbejdet med andre jødiske retninger eller i dialoger med andre trossamfund, og ofte afviser de helt at deltage i sådanne arrangementer.

Reformjødedommen betragtede de fleste af de rituelle love som forældede og værdiløse, men i de senere år har bevægelsen som sådan kunnet se værdien i visse former for ritualer og religiøse

skikke. Den individuelle frihed værdsættes stadigvæk meget højt, og den enkelte er derfor frit stillet med hensyn til at følge de enkelte love; men nu anbefales det for eksempel at lade være med at arbejde på shabbat, selv om det ikke anses for at være en synd, hvis man faktisk gør det. Derimod forventes reformjøder at deltage i gudstjenesterne, så de bekræfter deres tilhørsforhold til jødedommen. De strenge shabbatlove gælder stadig væk ikke, og man må tænde lys, køre bil, ryge og se TV, men det anbefales for eksempel at tænde festlys på shabbat og helligdage og sige en velsignelse — Kiddush — over brød og vin fredag aften for at berige og styrke den jødiske identitet. Af samme grund anbefales det at undlade at spise svinekød og kun spise ugæret brød, Matsa, til Pessach, men kosherlovene i deres helhed opfattes som forældede. Derimod omskæres de fleste drenge, men det gøres som regel af en læge, ikke af en Mohel. Det vigtigste er fortsat de etiske principper om social retfærdighed og frihed for alle i alle lande, og reformjøderner er ofte aktive i nationale og internationale grupper, der beskæftiger sig med disse principper. De er også de mest ivrige efter samarbejde med andre jødiske retninger, og de deltager aktivt i dialoger med andre religiøse trossamfund og især i arbejdet med at nedbryde de religiøse fordomme og hadet mellem jøder og kristne. Holdningen til Israel er meget positiv, og genopbygningen af landet støttes med store økonomiske bidrag.

Den *konservative* retning indtager igen en mellemposition mellem ortodoks og reform. Principielt skal alle lovene overholdes, men der er plads til ændringer og lettelser i overholdelsen af dem. Der må bruges elektricitet på shabbaten, men man bør afholde sig fra at arbejde, køre, skrive og ryge. Dog anses det for så væsentligt at deltage i en gudstjeneste, at det er tilladt at køre til synagogen, hvis man bor for langt væk til at kunne gå. Det er også tilladt at spise på en almindelig restaurant, hvis man afholder sig fra kød. På trods af visse lettelser er der alligevel stor uoverensstemmelse mellem, hvad de fleste konservative jøder faktisk gør, og hvad bevægelsen som sådan anbefaler dem at gøre. Mænd bør bede de daglige bønner og benytte bedesjal og bederemme, og de skal bære hat eller Kippa både under bøn og ved Torastudier, men de behøver ikke at gå med hat i dagligdagen. Kvinderne bør føre

kosher husholdning og tænde festlys til shabbat og helligdage, men der kræves ikke rituelt bad efter en menstruationsperiode. Drengene skal omskæres rituelt af en Mohel og have et hebraisk navn, og piger navngives i synagogen. Officielt skal de traditionelle love efterleves, men mange medlemmer er kritiske over for denne konservative politik og synes, at systemet er for stift, og at mange flere love bør ændres. Et af de vigtigste principper for den konservative bevægelse er ansvar for og solidaritet med det jødiske folk, hele det jødiske folk overalt i verden uanset trosopfattelse. Man tror på tanken om at være det udvalgte folk, at have en speciel mission, nemlig at sprede Toraens lære til alle verdens folk. Men det opfattes mere som en pligt end et privilegium, og det medfører, at jøder bør leve op til en højere etisk og moralsk standard end andre folk. Man deltager gerne i dialoger med andre trossamfund for at opbygge gensidig forståelse, men det skal ske i respekt for de enkelte religioner. Andre mener dog — i lighed med de ortodokse — at det er spild af tid, og at de kristnes formål hermed ofte er at ville omvende jøderne til kristendommen.

3 Kvinders stilling

Et af de vanskeligste problemer for jødedommen i dag er kvindernes position i synagogegudstjenesten og i det religiøse liv. Man kan hævde, at de *ortodokse* ingen problemer har, fordi de simpelthen ikke tillader kvinderne at deltage aktivt i gudstjenesten. Ikke desto mindre føler et stigende antal ortodokse kvinder, der er dybt religiøse, utilfredshed ved deres passive rolle. Der er også uoverensstemmelse mellem det moderne samfunds syn på kvinder og deres ligeret og lige pligt, og dermed også kvindernes selvforståelse, og så den ortodokse menigheds faktiske afvisning af dem som lige partnere i det religiøse liv. Selv om denne afvisning ikke udspringer af manglende respekt eller af foragt for kvinder som sådan — tværtimod værdsættes kvinden traditionelt højt i den jødiske familie — så er det en uholdbar situation på længere sigt. Dels bevirker kvindens passive rolle allerede, at der nemt opstår en ligegyldighed over for bønner, ceremonier og ritualer, som hun alligevel ikke kan deltage aktivt i, dels går der et stort intellek-

tuelt og religiøst potentiale tabt ved, at halvdelen af den ortodokse menighed på forhånd er udelukket fra både seriøse religiøse studier og fra aktiv religiøs udøvelse. Hertil kommer, at et stigende antal ortodokse kvinder søger over til den konservative bevægelse, som er ved at ophæve hindringerne for kvinderne.

For så vidt er det kun *reformjødedommen*, der ikke mere har nogen problemer i forhold til kvinderne. Allerede fra bevægelsens begyndelse lagde den vægt på kvindernes uddannelse, og nogenlunde i takt med, at de selv ønskede større rettigheder og pligter, fik de dem. Således var der en kvinde på det første hold studerende ved Hebrew Union College i 1875, og i 1920'erne ønskede den første kvindelige studerende også at blive ordineret som rabbiner. Lærerne støttede hendes ønske, men rabbinerseminarets ledelse ville ikke godkende en ordination. Derfor blev den første kvindelige reformrabbiner ordineret i Tyskland i 1932, ganske vist ikke af det reformseminarium, nemlig Hochschule für die Wissenschaft des Judentums i Berlin, der havde uddannet hende, fordi talmudlæreren nægtede det, men af en liberal rabbiner ved en privat ceremoni. Først i 1968 fik kvinderne lige adgang til Hebrew Union College, og i 1972 blev den første kvindelige reformrabbiner i USA ordineret.

Den *konservative* bevægelse har i årevis arbejdet seriøst med problemet vedrørende kvinderne¹⁴. På den ene side er der i den ældre rabbiniske litteratur mange eksempler på, at kvinderne kunne deltage i visse religiøse ceremonier, på den anden side har det været tradition i århundreder, og det er nedskrevet i Shulchan Arukh, at de ikke kunne deltage. Den lokale skik og brug (*minhag*) spiller også en vigtig rolle i den jødiske lovgivning, og derfor er det ikke altid muligt for den konservative bevægelse at give et entydigt svar. En særligt lovkyndig komite på 25 medlemmer udarbejder svar på spørgsmål, der rejses af rabbinere eller officielle organer inden for den konservative bevægelse. Hvis komiteens afgørelse er enstemmig, er den bindende for alle medlemmerne, er der derimod mindretalserklæringer fra mindst seks lovkyndige, er disse også gæl-

¹⁴ Se Mayer E. Rabinowitz: «The Role of Women in Jewish Ritual» in *Conservative Judaism*, Volume 39, Number 1, Fall 1986.

dende lov sammen med flertallets. Derimod skal spørgsmål fra individuelle medlemmer afgøres af vedkommendes rabbiner, og denne afgørelse er bindende. Et medlem kan således ikke blive ved med at stille det samme spørgsmål til forskellige rabbinere, indtil han får det svar, han selv ønsker. Overhovedet har den lokale rabbiner ansvaret for og myndigheden over den menighed, han er rabbiner for, og det er i sidste instans hans afgørelse, der er den gældende for hans menighed, medmindre den særlige lovkomite enstemmigt har vedtaget noget andet.

I 1955 tillod to lovkyndige grupper, at kvinder kunne blive kaldt op til Toraen for at læse et Tora-afsnit, den såkaldte alija, medens en gruppe afviste det. Det blev afvist ud fra traditionen, hvorefter kun mænd læser op, og ud fra den opfattelse, at oplæsningen ved enkeltmedlemmer sker på hele menighedens vegne. Når kvinder juridisk set ikke er forpligtet til at læse op, kan de heller ikke opfylde denne forpligtelse for de forpligtede mænd. De to grupper, der tillod kvinder som oplæsere, gjorde det med forskellige motiveringer. Den ene mente, at kvindernes rolle i moderne tid er så ændret, at det bør afspejles også i gudstjenesten, selv om de ud fra Halakha ikke er berettigede til det. Derfor kan de få lov til at læse op fra Toraen ved specielle lejligheder, for eksempel ved Bat Mitsva, men kun når det traditionelle antal af syv mænd har læst op. Den anden gruppe tillader, at kvinder læser op på lige fod med mænd. Forbudet mod kvinder var nemlig en rabbinsk begrundelse i Talmud, der gik ud på, at det ikke var passende for kvinder at optræde offentligt; desuden ville man kunne tro, at kvinderne læste op, fordi mændene ikke var i stand til at læse, og det ville være skamfuldt for dem. Da denne begrundelse kun var rabbinsk, kunne den genfortolkes helt legalt, og hertil kom, at senere responsa fra middelalderen faktisk tillod kvinder at få alija, altså læse op. De kunne ikke få alle syv opkald til Toraen, men de kunne komplettere antallet, så når som helst der skulle kaldes mere end tre op til Toraen, kunne kvinder få alija. Denne afgørelse betyder, at den stedlige rabbiner selv kan afgøre, hvilken praksis man skal følge i den lokale synagoge, men som regel vil menigheden og rabbineren søge at opnå enighed om sådanne ting. I større menigheder, hvor der er mulighed for at have flere parallelle guds-

tjenester, kan eventuel uenighed herom løses ved, at der gives alija til begge køn eller til hvert køn for sig i adskilte gudstjenester. De medlemmer, der er meget traditionsbevidste, kan så undgå at høre kvinder læse op.

En anden vigtig afgørelse vedrørte spørgsmålet, om kvinder kunne ordineres som rabbinere. Komiteen drøftede dette fra 1974 til 1984, og det endte med et ja, men dette var ikke enstemmigt. Den første kvindelige rabbiner i den konservative bevægelse blev ordineret i 1985, og i dag er mange af de studerende ved Jewish Theological Seminary kvinder, hvoraf en del også bliver rabbinere. Begrundelserne for de to modstridende afgørelser er komplekse, fordi der indgår flere forhold i dem. Afslaget begrundes med, at kvinder ikke er forpligtet af bud, der skal udføres på et bestemt tidspunkt, såsom den daglig bøn. Da en rabbiner i mange menigheder udfører hvervet som kantor, der forestår fællesbønnen, er alene det forhold en hindring. Kvinder tæller heller ikke som fuldgyltige medlemmer af en minjan. Kvinder kan ikke optræde som vidner og heller ikke som dommere, og da en rabbiner varetager funktionen som dommer, og i for eksempel ægteskabs- og skilsmisssager som vidne, ville en kvindelig rabbiner ikke kunne udfylde embedet ordentligt. Endelig blev der også anført det argument, at et ja ville splitte den konservative retning og føre den nærmere til reformbevægelsen, foruden at det ville blive endnu sværere at blive accepteret i Israel af det ortodokse rabbinat.

Den gruppe, der tillod ordination af kvinder, begrundede det med, at rabbinere altid har haft retten til rabbinske afgørelser for at tilpasse loven til nye forhold, og da nutidige kvinder både får uddannelse og er selvstændige, i modsætning til tidligere, hvor de var afhængige af deres fædre eller mænd, bør loven også afspejle de nye forhold. Kvinder kan frivilligt påtage sig pligter, som de ellers er fritaget for, og hvis de gør det, er de fuldtud så forpligtede som mænd. Derfor kan de både fungere som kantor og tælles med i en minjan. Desuden opfylder kantoren ikke mere menighedens liturgiske forpligtelser, fordi hvert medlem selv kan følge med i en bønnebog, og derfor også selv opfylder sin pligt. Rabbinere har traditionelt også retten til at ophæve en bibelsk lov, så derfor burde der sammenkaldes til en rabbinerforsamling, som i enig-

hed kunne annullere forbudet mod kvindelige vidner. Argumentet om splittelse var ikke relevant, og ville altid kunne hindre enhver udvikling af loven.

I praksis kan den enkelte menighed selv vælge, om den ønsker en kvindelig rabbiner, og der er allerede menigheder, som fungerer godt med en kvinde. Der er også ordinerede kvinder, der arbejder med andre opgaver inden for de jødiske menigheder, og de kvindelige rabbinere opfattes som et naturligt led i den udviklingsideologi¹⁵, der er et vigtigt princip i den konservative bevægelse

Amerikansk jødedom og Israel

Et særligt kapitel er disse tre amerikanske bevægelser forhold til det religiøse establishment i Israel. De ortodokse anerkendes fuldt ud, men både reformjødedom og konservativ jødedom nægtes anerkendelse. Det betyder, at jøder der tilhører disse to retninger ganske vist anerkendes som jøder, men konverteringer der er foretaget af deres rabbinere afvises ofte som ugyldige. Faktisk anerkendes deres rabbinere slet ikke i Israel, og ægteskaber og skilsmisser, der er foretaget af dem i Israel, er således ugyldige. Der findes menigheder i Israel fra begge bevægelser, men de eksisterer uafhængigt af det israelske system og finansierer sig selv. Både reformbevægelsens Hebrew Union College og den konservative retningens Jewish Theological Seminary har afdelinger i Jerusalem, og de studerende skal obligatorisk tilbringe et studieår der. Mange fra den konservative bevægelse bosætter sig i Israel af religiøse grunde, så det er et spørgsmål, hvorlænge Israels ortodokse kan nægte dem anerkendelse som menigheder. Der er også ret mange indfødte israelere, som tilslutter sig disse bevægelser. Det er nok mere et indre politisk spørgsmål end det er et religiøst, idet den religiøse fløj bruger sin indflydelse som en minoritet mellem to næsten lige

store politiske blokke til at fastholde sin magtposition. Men dette er et helt andet problem og ligger uden for denne artikels rammer.

Bibliografi:

- Finkelstein, Louis (ed.): *The Jews: Their History, Culture, and Religion*. (Third edition), New York 1960 giver en omfattende indføring i jødernes historie og kultur fra bibelsk tid til staten Israels oprettelse, inklusive amerikansk jødedom samt bibliografi.
- Greenberg, Blu: *On Women & Judaism. A View from Tradition*. Philadelphia 1981 giver et interessant indblik i moderne ortodokse kvinders problemer med at bevare de traditionelle jødiske værdier og samtidig integrere feministiske ideer om ligeret.
- Guttmann, Alexander: *The Struggle over Reform in Rabbinic Literature During the Last Century and a Half*. New York 1977 giver en interessant fremstilling af arten og omfanget af reformer blandt ortodokse og liberale jøder — og deres interne og eksterne kamp herom. Efter en gennemgang af udvalgte emner, der illustreres ved hjælp af citater fra responsa, bringes korte uddrag af særligt betydningsfulde responsasamlinger.
- Judaism: A Quarterly Journal of Jewish Life and Thought*. New York er et uafhængigt og upartisk tidsskrift, støttet af fællesorganisationen for amerikanske jøder: The American Jewish Congress, som i artikler behandler alle aspekter af jødisk religion, historie og kultur. Her diskuteres også de mest aktuelle og kontroversielle emner.
- Raphael, Marc Lee: *Profiles in American Judaism. The Reform, Conservative, Orthodox, and Reconstructionist Traditions in Historical Perspective*. Cambridge 1984 giver en god historisk og ideologisk oversigt over hovedtrækkene i de tre amerikanske hovedretninger med mange bibliografiske referencer.
- Rosenthal, Gilbert S.: *The Many Faces of Judaism. Orthodox, Conservative, Reconstructionist & Reform*. New York 1978 er en mindre og let overskuelig oversigt over amerikansk jødedom.

¹⁵ Den «historiske» jødedom, som dannede basis for den konservative retning, anså jødedommen for at have gennemgået en lang udvikling med mange ændringer gennem tiderne således, at nye tiders udfordringer havde medført dertil svarende ændringer i jødisk praksis.

Summary

Only in the last hundred years have the three main movements, Orthodox, Reform and Conservative Judaism, established themselves as full-fledged institutionalized movements, especially in North America but also in many other Jewish communities in the world. In order to show the differences between the three movements I describe three central themes: Beliefs about the Torah and God, Religious practices and Women's roles.

Orthodoxy believes that the Torah is the word of God revealed and that therefore, all His laws must be observed. Orthodoxy tries to preserve traditions and wants children to receive a traditional education with stress on studying the Bible and the Talmud. Women play a passive role in communal life and synagogue worship.

Reform Judaism accepts many different ideas about the Torah and God and only the ethical laws are considered as revealed and binding. Reform is open to change and responsive to secular challenges. Women have full equality.

Conservatism seeks to balance the views of Orthodoxy and Reform. Judaism is seen as a changing religious culture and, therefore, the laws must be reinterpreted from time to time. Conservatism tries to uphold traditions but the status of women is constantly being revised and upgraded, nearing full equality even at the service in the synagogue.

* * *

**Glöm inte att prenumerera på STK för 1993!
Använd bifogat inbetalningskort!**

Grundtvig och det grundtvigska arvet — litteraturöversikt

HARRY ARONSON

«Grundtvigs betydelse för Danmark är det inte alldeles lätt att avstämna. Som diktare, pedagog, filosof och politiker satte han igång en kedjereaktion som inte bara omfattar den folkliga och kyrkliga rörelsen som bär hans namn (grundtvigianismen), men som t.ex. satte spår i den ekonomiska omstruktureringen av lantbruket och i den kooperativa rörelsen. I nyare tid har ungdomsupproret, nymarxismen och den därav följande politiska rörelsen funnit inspiration hos Grundtvig. Nyare kyrkliga rörelser har tolkat Grundtvig på ett sätt som visar att hans kyrkliga och folkliga tankar ingalunda är uttömda!»

Så introduceras N.F.S. Grundtvig (1783–1872) i jubileumsboken «Grundtvig og grundtvigianismen i nyt lys — hovedtanker og udviklingslinier fra de senere års Grundtvigforskning.» Förlag Anis, Århus 1983, 381 sid. Boken är en utmärkt översikt över några väsentliga forskningsinsatser under de senaste årtiondena.

Grundtvigs författarskap är mångdimensionellt och mycket omfattande — en fullständig utgåva skulle komma att omfatta uppemot 150 stora band. Ingressen ovan beskriver honom som en nationalegendom. Men också utanför Danmark har hans psalmdiktning, hans folkhögskoleidéer, hans teologi väckt intresse. Hans översättningar och tolkningar av den anglosachsiska litteraturen har väckt uppmärksamhet i England.

«Grundtvigs betydelse är det inte helt lätt att avstämna» — härmed anges att hans «virkningshistorie» är vittfamnande och djupgående och i sina förgreningar ibland mångtydig och svårbestämbar. Författarskapet som sådant är likaså uppslagsrikt, med många tillflöden, med rika tolkningsmöjligheter.

Alla dessa omständigheter ger utslag i Grundtvigforskningen. Man har ställt en rad frågor. Här skall nämnas några som varit framträdande alltifrån den «Grundtvigrenässans» som tog sin början i och med andra världskriget, då Grundtvig blev inspiratör till en folklig väckelse mot ockupationsmakten: Var han romantiker? Var hans tänkande bestämt av filosofen Christian Wolff? Vad karakteriserar hans historieverk och hans historiesyn? Hur förstå hans symbolvärld? Hur förstå hans kamp för en livssyn? Vad bestämmer strukturen i hans teologi, hur ska man förstå «den kirkelige anskuelse», dvs. hans kyrkouppfattning, och hur förhåller sig hans syn på den kristna församlingen till hans humanistiska strävanden? Vad är syftet med

hans visioner om en «højskole» för vuxen ungdom, det som blev till den nordiska folkhögskolan?

Utöver sådana stora, principiella teman har en mängd specialundersökningar företagits, publicerade i bokform eller som tidskriftsartiklar. Att skaffa sig en överblick över de senaste 50 årens forskning är enbart ett mycket krävande och tidsödande arbete — även för personer som genom egna studier är väl förtrogna med bakgrunden kan det kännas som en oöverkomlig uppgift. Traditionsvärden och forskningsintressena har emellertid fortlöpande tillgodosetts genom att sammanslutningar och institutioner skapats. Jag skall nämna några sådana initiativ varigenom traditionen tagits tillvara och genom vilka forskningsmiljöer skapats till intressenternas tjänst.

En redan gammal och ärevärdig institution är «Kirkeligt Samfund af 1898» som står för gemenskap och samarbete mellan de lokala grundtvigska kretsarna landet över (om tillkomsten och debattläget på 1890-talet, se festskriften till Anders Pontoppidan Thyssen, som nämnes nedan, s. 203 ff). En utgångspunkt är att «livet är där människorna lever». Det är en äktgrundtvigsk tanke som kommit att präglats danskt samhällsliv som värt sig mot det starka storsamhället. Gentemot centralstyrning i alla former hävdar man lokalförsamlingens frihet och att församlingens liv och folkliv måste byggas nerifrån. Genom mötesverksamhet och förlagsverksamhet («Dansk Kirketidende» och årsboken «Vartovbogen») vill samfundet ge uttryck åt en grundtvigsk hållning till tidens frågor. I huvudstaden arbetade man fram till andra världskriget i «Grundtvigs Hus», därefter iståndsattes hela kvarteret Vartov mellan Farvergade och Løngangsstræde till ett grundtvigskt centrum: där ligger kyrkan där Grundtvig var präst, möteslokaler bl.a. för den grundtvigska studentföreningen «Studenterkredsen», kanslier för olika grundtvigska organisationer, barnträdgård, soldathem, studenthem samt ett Grundtvigbibliotek med läsrum. På gården står en staty av Grundtvig som ung. Här är således en historiskt mättad, inspirerande och rofylld studiemiljö, bara ett stenkast från rådhusplatsen.

Kirkeligt Samfund värdat traditionen. När intresset för vetenskaplig forskning ökade i slutet av 1940-talet och en rad olika personer var för sig tog upp forskningsprojekt blev det också behov av en mera organiserad forskargemenskap. Så kom «Grundtvig-Selskabet af 8 September 1947» till (se berättelse om

tillblivelsen av Henning Höirup i Grundtvig-Studier 1957 och 1987).

Sällskapet har i och för sig inte varit exklusivt forskarpräglat, man har velat samla alla som verkar utifrån Grundtvigs tankar och arbetar med hans andliga insats. Vid mitten av 1960-talet hade sällskapet över 500 medlemmar, personer och institutioner. Samtidigt har man skapat ett forum just för forskare, som varit utomordentligt betydelsefullt, särskilt aktivt under årtiondena efter 1950. Man har arrangerat en rad forskarträffar. Man har också från starten gett ut årsboken Grundtvig-Studier, med sina 42 årgångar 1991 en guldgruva för forskaren. En parallell och lika viktig insats har varit utgivandet av serien «Skrifter udgivet af Grundtvig-Selskabet». Första band i serien var Höirups doktorsavhandling «Grundtvigs Syn paa Tro og Erkendelse», 1949. Här har en lång rad av de mest omfattande och tyngsta bidragen till Grundtvigforskningen successivt tagit plats. Det senaste bandet har nr. 22 och är festskriften till Anders Pontoppidan Thyssens 70-årsdag «Grundtvig og den grundtvigske arv», 397 sid., Förlag Anis, Fredriksberg 1991, som redan nämnts här och till vilken jag återkommer. Förutom att ha varit en litteraturservice har sällskapet haft sin stora betydelse i att underlätta kontaktarna forskare emellan, inte minst för ickedanskar som velat ta sig in i den grundtvigska forskarmiljön.

Mycket av den grundtvigska traditionen har kommit att förknippas med Vartov, trots att grundtvigianismen traditionellt är landsbygdsbaserad. Grundtvig tillbringade större delen av sitt liv i Köpenhamn. Med Århus förknippas han främst för att han som pojke tillbringade två år vid Katedralskolan — latinskolan som han senare i mångt och mycket kritiserade som «den sorte skole»: latinplugg och utantilläsning. Numera kan emellertid Grundtvig förknippas med Århus på ett mera positivt sätt. Här finns nämligen sedan 1989 ett «Center for Grundtvig-Studier».

Teologiska fakulteten vid Århus universitet har en lång tradition för undervisning och forskning på området. Här har särskilt grundtvigianismen utforskats och Grundtvigs «virkningshistorie» i bred mening stått i centrum. Från denna forskningsmiljö utgick 1988 ett initiativ att bilda ett studiecentrum, där intresserade från Danmark och utlandet skulle få direkt tillgång till Grundtvigs tryckta och otryckta skrifter (det senare via mikrofilm) samt hela den forskningsrelevanta litteraturen. Man ville således skapa en servicemiljö. Men man hade också ett verksamhetsprogram: att förmedla ett brett, tvärvetenskapligt samarbete kring förståelsen av Grundtvig och hans verkningshistoria samt att sätta perspektiven in i ett internationellt sammanhang. För att förankra projektet skapades en referensgrupp bestående av danska och ickedanska forskare. Centret är nära knutet till teologiska fakulteten.

En första konferens med referensgruppen och inbjudna föreläsare hölls på Århus universitets kursanläggning Sandbjerg slott i Sønderjylland i september 1989. Det internationella perspektivet var här tydligt i det att brittiska föreläsare behandlade Grundtvigs tolkning av Beowulf och annan anglosachsisk litteratur. Konferensen rapporteras i Grundtvig-Studier 1989–90.

Frågor om nationell identitet har fått förnyad aktualitet i Europa. Det är ett gammalt Grundtvigtema och danskt tema. Danmark — och Grundtvig-texterna — är förtroga med detta på grund av de skiftande och osäkra gränsdragningarna mot söder som på Grundtvigs tid resulterade i krigen 1848 och 1864 och som senare resulterade i gränsjusteringen 1920, vanligen kallad «genforeningen» av Nordslesvig. Integrationssträvandena i nuet väcker upp de grundtvigska känslorna för folklig identitet. Det är därför inte överraskande att centret för Grundtvig-studier inbjuder till en internationell konferens kring dessa frågor (september 1992). Grundtemat blir språk och minoritet, en klassisk sønderjydsk fråga, men nu i bredare internationellt perspektiv. Grundtvig skall bli den historiska utgångspunkten varifrån man gör en kritisk granskning av det danska kulturarvet. Konferensen är också ett led i firandet av att det är 50 år sedan teologiska fakulteten grundades vid Århus universitet.

Den här exemplifierade närvaron av Grundtvig och grundtvigska tradition i nuet visar att traditionen har en hermeneutisk kraft som verkar vara ousinlig. Danskt 1800-tal — vi har ju också Kierkegaard — är uppenbarligen levande på ett helt annat sätt än motsvarande tidsrum i Sverige. Geijer, Tegnér och Almqvist lever inte ens längre hos oss i skolans undervisning.

Hur kan man då få ingång i den rika danska traditionen? Den som vill ha prov på traditionen eller en bild av vem Grundtvig var kan lämpligen börja med den ovan nämnda «Grundtvig og grundtvigianismen i nyt lys». Där finner man en artikel på 140 s. av Anders Pontoppidan Thyssen om «Grundtvigs tankar om kirke og folk». Där ges en helhetsbild av Grundtvig, mycket välavvägd, grundad på ett helt livs forskning. I den nämnda festskriften till samme författare finner man samma artikel, men dessutom inlägg i tidigare debatt, t.ex. Thyssens opposition på Kaj Thanings doktorsavhandling «Menneske først — » från 1963. Oppositionen ger en god bild av den livliga debatt som följt Thanings tes om att årtalet 1832 varit en vändpunkt i Grundtvigs liv som medfört ett principiellt skiljande åt mellan mänskligt och kristet. Festskriften ger också en bild av Thyssens fortsatta forskning med dess allt bredare historiska och samhällsrelaterade perspektiv. Så finns artiklar om sekulariseringsprocessen och folkkyrkans framtid.

En tjeckisk etnolog, Otakar Nahodil, har i boken «Menschliche Kultur und Tradition — Kulturanthropologische Orientierungen», Aschaffenburg 1971, en utomordentligt omfattande och insiktsfull redovisning av traditionsbegreppet inom olika kulturvetenskaper. Tradition bestämmer han som «eine prägende Kraft», inbyggd i varje kultur. Det kan hävdas att det inte är möjligt för en kultur eller individ att leva utan tradition. Traditionen är inneboende och alltid närvarande. Nahodil vill beteckna tradition som «specificum humanum» — det speciella, styrande momentet hos den instinktsvaga människan. Människan får sin prägel i sökandet efter sin identitet. Traditionens präglingskraft hjälper henne i denna oundvikliga process.

Den danska, grundtvigskt präglade livsåskådningsdebatten, som den förs årtionde efter årtionde i församlingshus, på folkhögskolor, i studentkretsar och i de otaliga små tidsskrifterna är en illustration till dessa teorier om traditionens betydelse och funktion. Det är ett aldrig upphörande preciseringsarbete av vad som är äkta mänskligt. Debattstoffet tycks aldrig sina och debattörerna aldrig förtröttas. Man får ständigt tillflöden från traditionen, från de tunga textsamlingarna eller arkiven, men också ur psalmerna och sångerna, som i hög grad är levande ord och som ofta får omrama tillställningarna i församlingshus och folkhögskolor. Traditionens hermeneutiska kraft ger kraften till fortsatt analys av nusituationen.

LITTERATUR

Per-Olof Lundberg: *Människan i själavården. En teologisk analys av människosynen i själavårdslitteratur från 1945 till 1984. 217 sid. Acta Universitatis Upsaliensis. Uppsala Studies in Social Ethics 14. Uppsala 1992.*

1950-talet erbjuder en god utgångspunkt för studiet av själavårdsproblematik «under ett övergripande människosynsperspektiv» (Lundberg, s. 11). 1959 utkom Hjalmar Sundén, *Religionen och rollerna. Ett psykologiskt studium av fromheten och ett par decennier senare samme författares Persona och anima. En tillämpning av C.G. Jungs psykologi på sex författare.*

När jag år 1957 i STK aktualiserade frågeställningen «Teologi och psykologi» (s. 75–88), behandlade jag först «Den empiriska religionspsykologiens allmänpsykologiska bakgrund» och därefter frågan om «Djuppsykologi och systematisk teologi». I första delen av artikeln dominerar sådana forskningar som presenteras i Werner Gruehn, *Die Frömmigkeit der Gegenwart. Grundtatsachen der empirischen Psychologie*. I den senare är centralgestalten C.G. Jung, i det att den teologiska strukturen i *Antwort auf Hiob* analyseras.

Med Ivar Alms bok *Från Freud till Jung* (1973) och Owe Wikström, *Den outgrundliga människan. Livsfrågor, psykoterapi och själavård* (1990) har vi nått fram till de arton själavårdsförfattare som kap. 1 i Per-Olof Lundbergs bok presenterar. Deras olika ståndpunkter och metoder diskuteras i det följande kapitlet om «Människokunskapens källor och kriterier». De i undersökningen ingående forskarna fördelar sig på sex grupper, när det gäller käll- och kriteriefrågor-

na, nämligen 1. humanvetenskaperna inkl. psykologi och religionspsykologi, 2. litteratur, konst och drama, 3. naturvetenskap och medicinsk psykologi, 4. introspektion, 5. själavårdens egna erfarenheter samt 6. bibeln och dogmat. Det ligger nära till hands att belysa kriteriematerialet med den traditionella religionstilsofiska distinktionen mellan «knowledge by observation» och «knowledge by participation».

I kap. 3 om «Olika personlighetsteorier» grupperas författarna i tre huvudgrupper, alltefter den «verklighet», som för var och en är den dominerande, den inre verkligheten, relationen jag — samhälle eller den sociala verkligheten. Avgörande skillnader kan iakttagas mellan forskare, som på ett grundläggande sätt betonar människans egna möjligheter, och andra, som utgår från spelet mellan motstridiga krafter.

Kap. 4 skildrar de olika själavårdsförfattarnas syn på «Människan i hennes relationer»; bland annat skisseras «gemenskapens sönderfall», som enligt T. Bovet passerar tre stadier: källborgerlighet, individualism och förmassning. Kap. 5 karakteriserar förf. såsom avhandlingens tyngdpunkt; här studeras människan inställd i skämingspunkterna mellan kristen själavårdslära och nutida terapiformer, «baserade på andra tolkningar av människan». I detta sammanhang introduceras begreppet nödsituation. Nödsituationerna indelas i fem grupper: 1. Brist på identitet, 2. Splittring, 3. Samhällsrelaterade problem, 4. Ensamhetsproblem och 5. Problem i gudsrelationen. Termen nödsituation för tankarna till Karl Jaspers «Grenzsituation». Inflytandet från Tillich är ofta påtagligt, t.ex. markerandet av «the fighting–loving conflict» (s. 120).

Till Paul Tillich anknäver också James Forsyth i försöket att etablera «en naturlig teologi <of a new style>», som integrerar djuppsykologiska insikter. Diskussionen med James Forsyth är viktig (olyckligtvis har han fallit ur personregistret) och leder fram till nästa kapitel, det sista före sammanfattningen. Kap. 6 behandlar «Gudsupplevelsen» och «Humanumbegreppet», en sammanställning, som innehåller ett helt teologiskt program. Frågorna om humanumbegreppets innehåll får i det föreliggande materialet varierande svar: 1. Humanum är att söka i det unikt personliga, självmedvetandet. 2. Humanum är en potentialitet, formbart och format av influenser från arv och miljö. 3. Humanum ligger främst i människans förmåga till kommunikation och gemenskap. «Religio = att åter anknytas.» 4. Humanum ligger i människans självtranscendens, «vilket tvingar henne att söka grund och mening för sin existens». 5. Humanum präglas av djupa konflikter och kan inte förverkligas annat än i gudsrelationen.

Per-Olof Lundberg har gett ett betydelsefullt bidrag till det lika krävande som fruktbara tvärvetenskapliga fältet mellan teologi och psykologi. Per Sundström talar vid ett tillfälle om «the promise — and anxiety — of transdisciplinarity» (*Icons of Disease*, s. 15), och det kan avslutningsvis få belysa det framgångsrika avhandlingsarbetet, som fått rubriken «Människan i självvärden». Den psykologi, som här möter, för tankarna till den allmänna tendensen i William Stern, *Allgemeine Psychologie auf personalistischer Grundlage* (Haag 1950). Kategorierna individualitet och person har i båda fallen en antimekanistisk poäng, som är allt annat än antisocial.

Benkt-Erik Benktson

Niels Peter Lemche: *The Canaanites and Their Land. The Tradition of the Canaanites. 191 sid. (Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series 110). Sheffield 1991.*

Niels Peter Lemche, professor i Gamla Testamentet vid Köpenhamns Universitet har redan gjort sig känd som en av de mest radikala när det gäller att omvärdera traditionella uppfattningar av Israels historia. (Se dens *Early Israel*, Leiden 1985 och *Det Gamle Israel*, Århus 1984). I dessa arbeten har förf. i anslutning till den från början av George Mendenhall och Norman Gottwald lanserade s.k. revolutionshypotesen, beskrivit den nära etniska och religiösa kontinuiteten mellan det äldsta Israel och de människor som redan från början bodde i landet mellan Jordanfloden och Medelhavet. Det handlar sålunda inte om några utifrån invandrande stammar med en religion som på något avgörande sätt var annorlunda än den västsemitiska religion som hela tiden

funnits i landet. Det som i våra ögon framstår som det typiskt israelitiska utvecklades först successivt och blev tydligt först under och efter judarnas babyloniska fångenskap.

Detta sätt att se på Israels historia skiljer sig markant från vår traditionella bild med israeliter och kanaanéer som två konkurrerande folkgrupper i ständig konflikt med varandra. Den sistnämnda bilden har legat till grund för många framställningar av Israels historia, som enl. förf. egentligen inte är något annat än parafrafer på de bibliska berättelserna. En annan vanlig uppfattning är att ordet kanaané från början skall ha betytt köpman och därefter blivit en etnisk beteckning.

Men vilka var då dessa kanaanéer? Det är den frågan som N.P. Lemche i detta lilla arbete försöker utreda. Förf. börjar sin framställning med att undersöka vad vi utifrån utombibliskt material kan säga om begreppet kanaané. Nu är Bibelns kanaanéer ett folk som vi särskilt förbinder med senbronsåldern, andra hälften av perioden 2000-1000 f.Kr. När vi går till det utombibliska materialet finner vi visserligen begreppet kanaané under denna tidsperiod både i mesopotamiskt och egyptiskt material, men begreppet förefaller mycket svårt att definiera och verkar mera att vara en social än en etnisk beteckning. I Amarna-breven verkar Kanaan vara en mycket allmän beteckning på Västasien, men å andra sidan visar det ugaritiska materialet att ingen benämnde sig själv som kanaané. En kanaané var alltid en annan person än skrivaren. Först i hellenistisk tid går det att klart urskilja Kanaan som ett geografiskt område, och då som en beteckning på Libanons kust, Fenicien.

Inom Gamla testamentet skiljer förf. på å ena sidan Pentateuken och de historiska böckerna och å andra sidan profetiska och poetiska böcker. Inom den förstnämnda gruppen är Kanaan visserligen beteckning på området mellan Jordanfloden och Medelhavet men namnet Kanaan är här snarare en ideologisk än en geografisk storhet. På flera ställen i Pentateuken finner vi uppräknningar av folk som kanaanéer, hettiter, amoréer, periséer, hivéer och jebuséer. De folk som räknas upp i dessa listor använder kommentarlitteraturen ofta mycket energi för att identifiera, en uppgift som enl. förf. är ganska hopplös. Vad vi har att göra med är inga folk med en egen identitet utan helt enkelt en samling av namn vilka Pentateukens författare, som ju verkade långt senare än den aktuella tidsperioden, råkade känna till. Det är snarast ett slags rollfigurer utsedda att spela rollen av de folk som Israel, enligt de historiska böckernas erövringsmodell, var utsett att bekämpa och fördriva.

Litet mera kött på benen får man i de profetiska böckerna. Det mest belysande stället är Hos. 12:8-9 (Sv. övers. v. 7-8) som förf. beskriver som själva nyckeln till begreppet kanaané i Gamla testamentet.

Kanaans folk går med falsk våg i sin hand, det älskar orätrådlig vinning; så säger och Efraim: «Jag har ju blivit rik, jag har förvärvat mig gods; vad jag än gör skall det ej draga över mig skuld som kan räknas för synd.»

Här är Kanaan identifierat med Efraim, men vad betyder Kanaan här? Om textstället verkligen är från Hoseas och kung Omris tid och fenicierna redan då kallades Kanaanéer och samtidigt var opålitliga köpmän så har vi här nyckeln både till Gamla testamentets hat mot kanaanéer och användningen av ordet kanaané för «köpman». Efraim kallas här kanaané därför att han var som en opålitlig köpman. Här kan då också andra profeters användning av ordet kanaané för köpman ha sin rot.

Resultatet av undersökningen kan sammanfattas i följande tre punkter.

1) Den enda utombibliska geografiska identifieringen av begreppet Kanaan finns i de ganska sena texter som förbinder Kanaan med Fenicien.

2) Eftersom det feniciska inflytandet blev mycket starkt i Nordriket Israel under Omri-dynastins tid, blev begreppet kanaan nu sociologiskt.

3) De historiska böckerna är inte användbara som källor för den tid de beskriver. De skall ses som en roman med syfte att underhålla och förklara. I dessa böcker har begreppet kanaané stelnat till en ideologisk prototyp. Den negativa bild av kanaanéen som icke-israelit låter sig lättast förklaras utifrån den främlingsfientlighet som fanns på Esras och Nehemjas tid.

Till sist konstaterar förf. att undersökningen bl.a. medfört att vi inte längre kan tala om kanaaneisk religion, som något som fanns i landet före den babyloniska fångenskapen. Gamla testamentets profeter anklagar aldrig Israel för att dyrka Kanaans gudar. Dessa anklagelser finner vi enbart i de historiska böckerna som redan var fixerade vid begreppet Kanaan.

Efter att ha gått igenom Lemches ganska fascinerande framställning måste man dock också fastslå att Lemches metod att så gott som helt avvisa bibeltexten som historiskt källmaterial, på intet sätt är självklar. Det finns andra forskare som är beredda att tillmäta bibelns historiska skildringar bra mycket högre historiskt källvärde. Men ändå är det mycket nyttigt med böcker som likt denna ställer etablerade begrepp på huvudet och verkligen ser efter vad vi kan konstatera som ett historiskt säkerställt minimum. Något tveksam blir man dock till den starka roll Hos. 12:8 tillmätes, särskilt sedan förf. inledningsvis konstaterat att det knappast är möjligt att geografiskt placera begreppet kanaané förrän vid hellenistisk tid. Men det är en fascinerande tanke i arbetet, att Omri-dynastins tid med det starka feniciska inflytandet, kommit att bilda ett

slags mönster för synen på förhållandena under Israels äldsta tid.

Stig Norin

Resuméer av doktorsavhandlingar

Karl-Johan Hansson: *Palmcron's sångpsaltare. En svensk 1600-talshandskrift, dess ursprung, innehåll och plats i spänningsfältet mellan reformert och luthersk tradition. 254 sid. Åbo Akademis förlag, 1992.*

Utgångspunkt för undersökningen, en doktorsavhandling i praktisk teologi vid Åbo Akademi, är en handskrivna sångsamling i Kungliga biblioteket i Stockholm (A 409). Handskriften, som innehåller över 200 rimmade psaltarpalmer och drygt 100 melodier, är gjord ca år 1655 av den kunglige livläkaren Andreas Palmcron (1609–1658). Palmcron var under sin tid en säregen mångsysslare som skrev arbeten om bl.a. hälsovård, naturvetenskap, filosofi, ekonomi, teologi och poesi men som också versifierade hela Psaltaren för att den skulle kunna användas för sång.

I undersökningen analyseras sångpsaltarens texter och melodier. Den centrala frågan är sångsamlingens syfte. Att sjunga versifierade psaltarpalmer var århundradet efter reformationen kalvinisternas speciella kännetecken. Den reformerta rimpsaltaren (tryckt första gången 1562), den s.k. hugenottsaltaren, är kristenhetens mest spridda sångsamling genom tiderna. Under 1600-talets spänningar mellan lutheraner och reformerta kom hugenottsaltaren inte sällan att uppfattas som ett propagandemedel för kalvinisterna. I det lutherska Sverige stred ortodoxa och de s.k. synkretisterna om inställningen till kalvinismen. Kontroversen var samtidigt en maktkamp mellan hovet och biskoparna om vem som skulle ha högsta bestämmanderätt över kyrkan. Hugenottsaltaren betraktades med misstänksamhet. På vissa håll var det förbjudet att översätta och sjunga de reformerta psalmerna. Trots det gjordes försök att införa hugenottsaltaren på svenska (bl.a. Gyllehielm, Kempe).

Huvudfrågan i avhandlingen är vilken roll Palmcron's sångpsaltare spelar i konflikten. Är den ett försök att smussla in den suspekta reformerta sångsamlingen i Sverige? Eller utgör den snarare en luthersk protest mot det kalvinistiska inflytandet på sångens område? Eller något annat?

Undersökningen visar att Palmcron har fått idén till sin sångpsaltare från den reformerta traditionen. Till stilen följer både texter och musik i stort de reformerta principerna. Palmcron har likväl i första hand inte velat dra en lans för hugenottsaltaren. Han har

snarare, utan att direkt ta ställning i den kyrkopolitiska kampen, av ett allmänt religiöst intresse och till uppbyggelse för församlingarn, velat skapa en självständig svensk motsvarighet till den populära reformerta sångsaltaren.

Palmcrons sångsaltare kom aldrig att tryckas — troligen på grund av författarens plötsliga död hösten 1658 och på grund av det spända kyrkopolitiska läget. Psaltarparafraferna har inte heller lämnat några spår i senare svenska psalmböcker. Sångsaltaren diskuterades likväl i samband med psalmboksrevision i slutet av 1600-talet.

Avhandlingen behandlar ett ämne som har uppmärksamrats rätt litet av den teologiska forskningen. Bl.a. har den omstridde Johannes Terzerus haft en central roll vid sångsaltarens tillkomst. När det gäller musikaliska aspekter visar undersökningen att hovkapellmästaren Andreas Düben d.ä. (ca 1597–1662) har utarbetat sångsaltarens musik. För den svenska musikhistorien leder detta till en omvärdering av Dübens roll som tonsättare. Undersökningen avslöjar vidare att en annan svensk sångsaltare (Klingh), som av forskningen hittills har betraktats som original, är en modifierad avskrift av Palmcrons arbete.

Timo Laato: *Paulus und das Judentum. Anthropologische Erwägungen. XVI+341 sid. Åbo Akademis förlag 1991.*

Författaren tar upp ett gammalt, men i dag igen aktuellt tema: förhållandet mellan Paulus och judendomen. Ett speciellt intresse ägnas åt jämförelsen av deras soteriologiska religionsstrukturer. Utgångspunkten bildar den av E.P. Sanders utvecklade metoden «comparison of patterns of religion». I en kritisk undersökning av hans nya insatser kompletteras denna metod med antropologiska aspekter. Därefter behandlar författaren genomgående i synnerhet den paulinska antropologin. Det visar sig att aposteln har en pessimistisk människosyn (i motsats till judendomens optimistiska människosyn). Han har vidare konsekvent hållit fast vid den. I detta sammanhang står Romarbrevet i medelpunkten. Många exegetiska dogmer ifrågasättes, särskilt W.G. Kummels tolkning av Rom. 7:14–25. Helt nya argument riktas mot den. I det följande jämför författaren den paulinska och den judiska religionsstrukturen utgående från deras respektive antropologiska förutsättningar. Därigenom får de för Sanders centrala frågorna «hur man kommer in» och «hur man stannar kvar» mera nyanserade svar. Till sist analyseras ännu Paulus kritik av judarnas egenrättfärdighet och självberömmelse (Galaterbrevet, Rom. 3:27, 4:2–5, 9:30–10:3, Fil. 3:3–9). Utifrån hans antropologiska premisser förefaller den berättigad.

Svante Lundgren: *Moses Hess on Religion, Judaism and the Bible. 206 sid. Åbo Academy Press, 1992.*

Avhandlingen handlar om Moses Hess (1812–75), en betydande person inom två rörelser som tog sin början på 1800-talet: socialismen och sionismen. Hess har ofta kallats «Vater der deutschen Sozialdemokratie» och kom också att påverka Karl Marx i rätt stor utsträckning trots att deras vägar senare skiljdes. De viktigaste impulserna till Marx gav Hess genom att använda Feuerbachs alienationsbegrepp på människans sociala verklighet och genom att hävda att människan i kapitalismen blivit en vara och penningen en gud. Inom sionismen har Hess hyllats som en viktig föregångare till den organiserade sionismen, en som formulerade det sionistiska programmet mer än trettio år före Theodor Herzl.

I inledningen (s. 1–17) motiverar författaren valet av forskningsuppgift, ger en översikt över Hess-forskningen samt beskriver avhandlingens material och metod. I kap. 2 (s. 18–52) ges en kort biografi över Hess. Kap. 3 som är det första huvudkapitlet (s. 53–112) beskriver Hess uppfattning om religion i allmänhet och judendom i synnerhet. I kap. 4, det andra huvudkapitlet (s. 113–117), behandlas Hess uppfattning, interpretation och användning av bibeln, både Gamla och Nya testamentet. Avhandlingen avslutas med en sammanfattning (s. 178–180), varefter följer två korta appendices, förkortningslista, litteraturlösteckning samt namnindex.

Hess sionistiska engagemang betydde inte en brytning med hans socialism. I stället förenade han sin socialistiska övertygelse med ett levande intresse för sin egen religion, judendomen. För att kunna acceptera judendomen måste han dock i viss mån omtolka den. I denna omtolkning utgår Hess från Spinoza. Det är Spinozas filosofi som är framtidens tro och det är på basen av judendomen man skall nå fram till den. Judendomen rätt förstådd står inte i konflikt med vare sig modern vetenskap eller Spinozas filosofi.

Hess levde i den tid då den historisk-kritiska bibelforskningen växte fram framför allt inom tysk protestantism. Han kände väl till denna forskning och accepterade dess resultat, bl.a. en sendatering av Pentateuken. Hess hade en positiv syn på bibeln och värderade den högt, men inte av några biblicistiska orsaker, utan för att han ansåg den vara progressiv och för att den haft så stort inflytande på världshistorien. Bibeln var inte en auktoritet för honom, hans auktoriteter var förnuftet och rättvisan. Hans tro på förnuftet och hans sinne för rättvisa styrde hans bibelförståelse och -tolkning.

Konferens om tillämpad etik

De senaste åren har intresset för tillämpad etik ökat starkt. Etikerna efterfrågas som lärare och rådgivare inom olika samhällssektorer: vården, socialtjänsten, affärslivet osv. Med denna utveckling som bakgrund anordnade Societas Ethica, den europeiska sammanslutningen för forskare i etik, sin årliga konferens under temat: «Vändningen mot tillämpad etik. Praktiska konsekvenser för forskning, undervisning och etikerns roll i den allmänna debatten». För att tillvarata deltagarnas erfarenheter var denna gång mer tid lagd på gruppdiskussioner och mindre på föredrag.

I sin inledning till konferensen försökte Societas Ethicas nye ordförande, professor Robert Heeger, att problematisera denna utveckling. Han ställde frågan om inte etiken alltid är tillämpad genom att den handlar om människors problem. Det nya är inte att etiken tillämpas utan de problem som samhällsutvecklingen givit upphov till. Det teknologiska samhällets sårbarhet och komplexitet liksom miljöförstörelsen är exempel på problem som har en utometisk grund men vars lösande förutsätter etisk reflexion. Etikerns uppgift är inte att fungera som en «moralisk guru», betonade Heeger, utan hans eller hennes uppgift är att erbjuda analytiska och teoretiska redskap för problemlösning. Inriktningen mot tillämpad etik får också konsekvenser för etikens teori. Man kan här urskilja en utveckling från regeletik mot ett ökat intresse för den etiska bedömningen i den konkreta situationen.

I en uppsats som låg som underlag för gruppdiskussionerna betonade den engelska filosofen Brenda Almond att målsättningen för den tillämpade etiken bör vara att bidra till problemlösning, begränsar sig etikern till begreppsanalys missar han eller hon sin uppgift. Ett uppmärksammat inslag svarade professor Preston Covey vid Carnegie Mellon-universitetet i USA för. Preston presenterade nya metoder för undervisning i etik. Med hjälp av interaktiv video konfronterades studenterna med etiska problemsituationer. De får sedan reagera och ta ställning till de etiska problemen. På detta sätt ökar studenternas inlevelse och engagemang i de problem de har att ta ställning till.

Under senare år har en rad etiska forskningsinstitut och rådgivande organ vuxit fram i de europeiska länderna. Konferensens värdar var det bioetiska institutet i Utrecht. Där arbetar ca 20 etikerna som forskare och rådgivare i etiska kommittéer. Vilken roll och vilket ansvar som denna typ av organ har var också en fråga som diskuterades under konferensen. Etikerns

roll i samhället är en fråga som blivit brännande i Tyskland i och med att vissa kontroversiella etikerna — Peter Singer är det mest kända exemplet — förhindrats att framträda.

En bieffekt av etikens institutionalisering tycks ha blivit att området för etiska frågor begränsas; när utrymmet för medicinsk etik och affäretik ökat så har samtidigt utrymmet för socioetiska frågor såsom rättvisa och participation minskat.

Societas Ethica är en mötesplats för etikerna som står i olika traditioner. Tidigare har det tyska inflytandet varit starkt, denna gång fick den anglosachsiska traditionen ett större utrymme. Men även etikens ställning i Italien och Frankrike belystes. Konferensen vittnar om att det ökade intresset för tillämpad etik knappast är en dagslända utan ett nödvändigt komplement till en allt mer komplicerad samhällsutveckling. Denna utveckling tycks också påverka etikerna och etiken som ämne mot ett ökat intresse för de konkreta frågorna. Etikerna har lämnat sitt elfenbenstorn!

Göran Collste

DISKUSSIONSINLÄGG

Kyrka eller folk — den syrisk-ortodoxa kyrkan och det svenska samhället

Synpunkter på Samuel Rubensons artikel, STK 2/92

Samuel Rubenson driver i sin artikel «Kyrka eller folk» i STK 2/92 en tes. Han påstår att de s.k. syrianerna, som dominerar den syrisk-ortodoxa kyrkan i Sverige, fortfarande utgår från den i Sverige för länge sedan passerade tanken att det råder identitet mellan kyrka och folk. Samtidigt förfäktar Rubenson att den syrisk-ortodoxe biskopen i Sverige har en svag ställning. Biskopen betraktas på ett olyckligt sätt av kyrkans ledande lekmän som deras tjänsteman. Enligt Rubenson har dessa synsätt historiska rötter. Samtidigt har paradoxalt nog de gamla synsätten kunnat konserveras genom anpassning till svensk föreningslagstiftning och frikyrklig kongregationalism.

Enligt Rubenson är syrianernas hållning på sikt ohållbar. Det finns dock alternativ. Den s.k. assyriska rörelsen har brutit upp identiteten kyrka — folk och den syrisk-ortodoxe biskopen i Sverige anvisar nya vägar för sin kyrka, vägar där kyrkans grund varken ligger i syriansk eller assyrisk identitet.

Det är att märka att Rubenson skriver utifrån förhållandena i den syrisk-ortodoxa kyrkans centrum i Sverige. Södertälje. Där råder just nu en förödande strid mellan assyrier och syrianer om inflytandet över den syrisk-ortodoxa kyrkan. I den striden är den syrisk-ortodoxe biskopen inblandad. Denne anklagas av syrienerna för att ha tagit assyriernas parti. Själv menar han sig stå över motsättningarna mellan de olika grupperna.

I min hemstad Örebro ter sig förhållandena annorlunda. Först och främst är inte läget för de drygt 1 000 syrisk-ortodoxa trosbekännarna lika infekterat som i Södertälje. Kyrkostriden har ännu inte nått hit, varför förhållandena bör betraktas som mera normala. Biskopar och präster har bland syrienerna i Örebro en stark ställning. Framför allt känner jag inte till att någon av de mera medvetna syrienerna identifierar kyrka och folk på sätt som Rubenson redovisar. Begreppet syrian får, i brist på bättre beteckning, stå för folktillhörighet, syrisk ortodox för kyrkotillhörighet. Jag känner till en evangelisk familj med rötter i sydöstra Turkiet. Familjen betraktas självklart som syriansk. För en tid sedan fick den syrisk-ortodoxa församlingen besök av kaldeer som också de naturligtvis räknades som syrianer. Det finns t.o.m. en del ungdomar här som tagit avstånd från den syrisk-ortodoxa kyrkan. Ingen har kommit på tanken att dessa ungdomar inte skulle vara syrianer.

När syrienerna i Örebro säger att begreppet syrian står för folktillhörighet menar de inte riktigt samma sak som vi. Man måste enligt deras definition vara kristen för att kunna kallas syrian. Det går alltså inte att tillhöra den syrianska folkgruppen samtidigt som man bekänner sig till Islam. På motsvarande sätt kan man inte benämnas kurd om man inte är muslim. En kurd som konverterar till kristendomen betraktas inte längre av syrienerna som kurd. Kristna kurder är ett lika okänt begrepp för dem som muslimska syrianer.

Det synes uppenbart att åtminstone syrienerna i Örebro står mitt uppe i en process där den gamla identifikationen mellan kyrko- och folktillhörighet håller på att brytas upp och ersättas av ett tänkande som mer är anpassat till förhållandena i Sverige. Man befinner sig nu i något slags mellanläge.

Vad jag utifrån min erfarenhet ifrågasätter är därför inte Rubensons kunskaper och insikter utan hans utgångspunkt. Är utgångspunkten felaktig i en vetenskaplig uppsats blir som bekant även det som är riktigt snedvridet.

Björn Svärd

Kyrka eller folk — den syrisk-ortodoxa kyrkan och det svenska samhället

Kommentar till Samuel Rubensons artikel, STK 2/92

Det är fantastiskt att se att även personer utanför den syrisk-ortodoxa kyrkan lyckats förvärva en utomordentlig djupgående kunskap om den anrika syrisk-ortodoxa kyrkan. Rubensons artikel genomsyras av en exceptionell saklighet både vad gäller kyrkans historiska bakgrund och de betingelser under vilka kyrkan existerar och verkar idag. Jag vill dock ändå påvisa några fundamentala sakfel. Rubenson skriver «Myten om att alla syrisk-talande kristna tillsammans är ättlingar till det assyriska riket ersätts med myten om att alla syrisk-ortodoxa, och inga andra, utgör det arameiska folket.» Den syrisk kristenheten har aldrig förnekat sin arameiska identitet. Även om den sista arameiska statsbildning — Abgarkungarnas Edessa — störtades 264 e.Kr. av romarna känner vi till arameiska kulturyttringar främst i litterär form ända till idag. De syrisk kyrkofäderna använde beteckningen arameer som synonym till syrianer. Efremlig Syren skrev «De hebreiska flickorna har slagit på sina tamburiner, och de arameiska lovordade med sina dikter ...». Hassan

Bar Bahlul (död 963 e. Kr.) skrev i sin ordbok «Syrianerna kallades förr i tiden arameer». En av den syrisk-ortodoxa kyrkans mest framträdande författare under 1900-talet Johanon Dolaponi skrev i förordet till sin bok «*Deburito*» hi «Käre arameiske kamrat».

Tvångsflyttning av patriarkatet till Damaskus

Rubenson skriver «Efter första världskriget flyttas även patriarkens residens från Tur Abdin till den viktigaste arabiska staden i området: Damaskus». I själva verket var inte anledningen till att patriarken flyttade till Damaskus att patriarken hade större handlingsfrihet under arabiskt välde. Utan den verkliga orsaken var följande: Biskopen Afram Barsom som sedermera blev patriark deltog i en delegation som företrädde olika kristna minoriteter på en konferens i Paris som behandlade olika minoriteters rättigheter i Mellanöstern. Biskop Efrems Barsom krävde bl.a. autonomi för den syrianska folkgruppen i de områden som befolkades av syrianer såsom Tur Abdin och Jezire. P.g.a. dessa krav betraktade den turkiska regimen biskop Efrems Barsom som politisk aktiv och förbjöds inträde i Turkiet. Detta förbud resulterade i att patriarkatet flyttades till Syrien.

Ingen spänning mellan syrianer från Tur Abdin och arabländerna.

Rubenson skriver «För det första finns en spänning mellan syrisk-ortodoxa från byarna från Tur Abdin i sydöstra Turkiet och de från städerna, huvudsakligen i de arabisk-talande länderna». Det föreligger ingen spänning mellan dessa olika befolkningsdelar. Naturligtvis finns det kulturskillnader mellan dessa grupper, men att utsträcka sig till att påstå att det finns spänningar mellan dessa grupper betingade av dessa kulturskillnader är en väldig hårddragning av problemen.

Frånvaro av kritiskt granskande hos skribenter

Mycket av de missförstånd beträffande nomenklaturen kring den syrianska folkgruppen är skapade av skribenter. Många debattörer kommer med debattinlägg utan att först kritiskt granska sina källor eller utan att först skaffa sig den kunskap som är viktig för en objektiv debatt. I ett utlåtande från «Sällskapet för hotade folk» i Tyskland framgår det att nonchalanta journalister kallade syrianerna «kurdiska kristna». Detta förfaringsätt är inte unikt för journalister som rest omkring i Tur Abdin. Då syrianerna började invandra till Sverige i mitten av 1970-talet kom ignorera av verkliga fakta att präglade debatten kring den nya invandrargruppen. Syrienerna kom att benämnas med olika beteckningar som var dem främmande i deras hemländer.

Hanna Altunkaynak

Svar till Björn Svärd och Hanna Altunkaynak

Björn Svärd noterar helt riktigt att «syrianerna» i Örebro står mitt uppe i en process där identiteten mellan kyrka och folk håller på att brytas upp. Det är för att förstå just denna process och dess betydelse för den syrisk-ortodoxa kyrkans svårigheter jag tecknat min bakgrund och analys. Den är dock inte så olika i Örebro och Södertälje som Björn tycks tro; även i Holland finns mycket av samma problematik, även om biskopen där valt en annan linje än sin kollega i Södertälje. Men att syrisk-ortodoxa som konverterat till andra kyrkor även fortsättningsvis räknas till det «syrianska folket», till skillnad från dem som blivit muslimer, beror mindre på en distinktion mellan kyrka och folk än på att konfessionella skiljelinjer är främmande för den östliga kristenheten. Att tillhöra det «syrianska» folket är i kärnområdet i MÖ helt enkelt att vara kristen. Det var först västerlandets missionärer som komplicerade bilden med olika konfessioner och med en distinktion mellan troende och sekulariserade. Jag är inte heller helt säker på att tanken på identitet mellan kyrka och folk är «för länge sedan passerad» i Sverige, insändarna i Kyrkans Tidning angående frågorna om kyrka-stat- och dop-medlemskap tyder knappast på det. När det gäller biskopens ställning kan man bara konstatera att det är skillnad på princip och praxis, eller om man så vill ämbete och person. Att inte vilja se sin biskop i sin kyrka och t.ex. få den invigd tyder knappast på någon högre aktning. Däremot har jag svårt att förstå att aktningen för vetenskapen skulle kräva att man undviker brännbara ämnen.

Hanna Altunkaynak har missförstått mitt tal om syrienernas myt. Självklart förnekar ingen de syrisk-ortodoxas arameiska bakgrund. Det är dock uttryck för en ohistorisk etnicism att göra dagens syrisk-ortodoxa (inklusive åtminstone vissa konvertiter) till «det arameiska folket». Även om återuppväckandet av en assyrisk identitet är än mer ohistorisk är det självklart att här även finns en assyrisk bakgrund. Det är svårt för många att i nationalstaternas förlovade Europa och särskilt i Sverige acceptera att Mellanösterns historia inte bevarat, om ens haft, nationer i modern västerländsk mening. Kommentaren om patriarkatets flyttning är helt riktig och styrker närmast vad jag skrev om skillnaden mellan den turkiska och arabiska miljön. Mot bakgrund av styrkan i den konflikt som finns i Sverige är jag inte säker på att jag hårdtrar problemen när jag talar om spänningar. Att skiljelinjen inte helt följer geografisk bakgrund är utifrån vad jag sagt om andra faktorer rätt självklart.

Samuel Rubenson

BIBLIOTEKET