

# Politiserade statskyrkor – en modell från välfärdsstaten

AV GÖRAN GUSTAFSSON

De konferenser som vartannat år anordnas av la Société Internationale de Sociologie des Religions (SISR) har en näst intill ritualiserad uppbyggnad. Man utgår från ett övergripande tema som sedan bryts ner i ett antal subtemata. För varje subtema finns en huvudtalare som skall låta några i förväg utsedda kommentatorer ta del av sin text och ge synpunkter på densamma utifrån sina utgångspunkter och erfarenheter. Vid SISR:s konferens i Helsingfors 1989 var temat »The State, the Law and Religion» och ett subtema hade rubriken »Models of State Regulation of Religion». Huvudtalare vid sessionen var den franskanadensiske religionssociologen Jacques Zylberberg. Enligt den tryckta engelska sammanfattningen av föredraget som hölls på franska var hans huvudsynpunkter:

»Steg för steg har i västerlandet liksom i andra delar av världen statsorganisationen kommit att ersätta de religiösa organisationerna inte bara genom att bilda centrum inom makstrukturen utan också genom att ta ansvar för den sociala sammanhållningen i samhället. Vilka de aktuella motsättningarna om avreglering och om statens roll än är så fortsätter staten att inta en avgörande maktposition i den politiska och administrativa regleringen av de aktörer och sociala krafter som finns inom det territorium som statsmakten behärskar. Den legala ordningen, *sensu lato*, de politiska institutionerna och den administrativa apparaten, definierar, utformar och strukturerar de allmänna förutsättningarna under vilka produktion och reproduktion äger rum och därigenom kommer den politiska makten och byråkratin också att både allmänt och i det speciella fallet påverka de religiösa förhållandena och institutionerna; detta gäller också i de fall då det rör sig om övernationella företeelser och krafter eftersom även dessa är tvingade att verka inom

en nationell ram för att kunna utöva sin religiösa aktivitet eller sina religiöst motiverade sidoaktiviteter. Här diskuteras särskilt de allmänna problemen kring central och nationell reglering av religiösa aktörer och av resultatet av religiös verksamhet med utgångspunkt från två idealtyper: 'ordonnancement pluraliste-subordonné' och 'régulation monistefusionelle'. En utveckling av vad som kan kallas pluralistisk respektive monistisk reglering leder fram till en diskussion av olika former för reglering inom det religiösa området med utgångspunkt från det perspektiv som omvandlingen av den samtida staten erbjuder» (Zylberberg 1990, s. 87).

De samhällen som professor Zylberberg konkret tog upp i sitt ordrika föredrag var USA och Sovjetunionen men som kanske kan utläsas av hans sammanfattning så var det situationen i ett område där verksamheten inom en övernationell (=katolsk) kyrka till en del är beroende av ett regelverk som ges av en centralmakt som är religiöst neutral, dvs. det var förhållandena i Québec, som i mycket utgjorde utgångspunkt för hans argumentation.

Artikelförfattaren skulle tillsammans med en amerikansk och en nigeriansk religionssociolog samt en forskare med kännedom om förhållandena i Östeuropa kommentera professor Zylberbergs synpunkter. Denna kommentar har i något utvidgad form tryckts i Social Compass under titeln »Politicization of State Churches – a Welfare State Model» (Gustafsson 1990). Redaktionen för STK har bett att få publicera artikeln som skrevs på engelska men som här återges i översättning tillbaka till den svenska som den »tänktes» på och i helt oavkortat skick, dvs. även med sådana detaljer som är välkända för den svenske läsaren.

## I

De fem länderna i Skandinavien eller Norden, dvs. Danmark, Finland, Island, Norge och Sverige, har mycket gemensamt och två av de många gemensamma kännetecknen är av särskilt intresse då de religiösa förhållandena där skall beaktas i just detta sammanhang: I alla fem länderna dominerar en luthersk statskyrka det religiösa livet och alla länderna betraktas som välfärdsstater. Dessa två kännetecken har sällan beaktats tillsammans vare sig inom religionssociologisk forskning eller inom de olika vetenskapliga discipliner där man ägnar sig åt forskning om välfärdsstaten.

Jag kan här inte ägna lika stor uppmärksamhet åt alla fem länderna utan de flesta av mina exempel hänför sig till Sverige, dvs. det land som jag bäst känner förhållandena i. Den tyngdpunkt som ligger på Sverige och situationen där kan emellertid också motiveras med att flera av de tendenser som diskuteras här är mera påtagliga i Sverige än i de andra länderna som dock ofta – med några års tidsförskjutning – följt efter utvecklingen i Sverige på såväl det religiösa som det politiska området.

Huvudparten av det materiel som användes här har – på olika nordiska språk – presenterats i två böcker (Gustafsson 1985a och 1987a) med resultaten från ett forskningsprojekt rörande »Religiös förändring i de nordiska länderna 1930–1980».<sup>1</sup> En sammanfattning på engelska av resultaten från projektet återfinns i Gustafsson 1987b.

## II

Jacques Zylberberg (1990) gör en provocerande sammanfattning av sin uppfattning om hur relationen mellan stat och religiöst system generellt gestaltar sig i det moderna samhället: »... l'Etat exerce un pouvoir généralisé à l'intérieur de son territoire, entre autre, en

<sup>1</sup> Nordisk samarbetsnemnd för samfunnsforskning (NOS-S) finansierade forskningsprojektet inom vilket, utöver författaren, Curt Dahlgren, Lund, Sverige, Knut Lundby, Oslo, Norge, Pétur Pétursson, Lund, Sverige (isländsk deltagare), Ole Riis, Aarhus, Danmark, och Susan Sundback, Åbo, Finland, var engagerade.

subordonnat l'entreprise religieuse: tous les acteurs religieux sont inclus dans l'espace étatique, leurs supports sont balisés et leurs communications filtrées et parasitées par les régulations étatiques» (s. 90). Zylberberg exemplifierar sin tes genom beskrivningar av den religiösa situationen i Sovjetunionen och i Förenta staterna. Denna artikel avser att pröva i vilken utsträckning hans modell har relevans i en social situation som är helt annorlunda än i båda supermakterna; det gäller den situation som välfärdsstater med en statskyrka, dvs. situationen i de nordiska länderna, erbjuder.

## III

Efter reformationen fick de evangelisk-lutherska kyrkorna ställning som statskyrkor i båda de då existerande statsbildningarna i Norden, dvs. Danmark/Norge/Island och Sverige/Finland. Den nordiska kyrkohistorien känner de närmast följande århundradena som »den lutherska ortodoxins tid» som bland annat karaktäriserades av försöken att upprätthålla en absolut religiös monism och av ett nära samarbete mellan den världsliga och den andliga makten i samhället men däremot – åtminstone i teorin – inte av att kyrkan sågs som underordnad den världsliga makten. Den politiska utvecklingen under 1800- och 1900-talen som succesivt gjorde att de beroende nationerna (Norge, Finland, Island) frigjordes från främmande (danskt/svenskt, svenskt/ryskt, danskt) inflytande ändrade inte statskyrkornas formella religiösa monopol.<sup>2</sup> I praktiken ifrågasattes emellertid deras monopol att förkunna och tolka det kristna budskapet kraftigt av väckelserörelser och frikyrkor (baptister, metodister) från och med andra halvan av 1800-talet. Den tveksamhet med vilken man accepterade den religiösa pluralismen illustreras av att det i

<sup>2</sup> Den ortodoxa kyrkan erhöll i Finland en position som var jämställd med den lutherska kyrkans ställning under perioden 1809–1917 då landet stod under ryskt inflytande. Den har fortfarande ställning som en andra statskyrka fastän dess medlemmar endast utgör omkring en procent av befolkningen.

Sverige inte var möjligt för individen att lämna statskyrkan fram till 1860 och att rätt till fritt utträde ur kyrkan inte gavs förrän 1951.

Majoriteten inom befolkningen i de nordiska länderna förefaller aldrig ha reflekterat över möjligheten att utträda ur statskyrkan (Sihvo 1979, s. 9) och i alla fem länderna är 90 procent eller däröver av alla medborgare fortfarande medlemmar av respektive statskyrka. Icke-medlemmarna hör till tre olika grupper: 1) De aktivt icke-troende; 2) Medlemmar av andra kristna kyrkor, samfund och sekter; 3) Anhängare av någon av de icke-kristna världsreligionerna. Den ökning av antalet medborgare som inte är medlemmar av statskyrkorna som har kunnat iakttas under de senaste årtiondena hänför sig mera till tillväxten av immigrantgrupper med katolsk eller islamsk trosbekännelse än till att utträdena av tidigare kyrkomedlemmar ökat. Inte desto mindre har det skett en ökning av den religiösa pluralismen som ett resultat av invandringen från Sydeuropa och Asien. Sammanfattningsvis kan den nuvarande situationen beskrivas: De evangelisk-lutherska kyrkorna intar fortfarande en gynnad ställning i alla de nordiska länderna men den strikta monismen har steg för steg ersatts av religiös pluralism.

#### IV

I en kritisk artikel diskuterar Göran Therborn (1987) aktuell forskning om välfärdsstaten och finner att dess främsta svaghet är bristen på teorier som kan »(be) used to capture the various meanings and structural implications of welfare states» (s. 238). Han vill ge begreppet välfärdsstat en innebörd som inte bara innefattar socialförsäkringar, pensioner osv. utan också den mänskliga reproduktionen i vid mening. Diskussionen sammanfattas: ». . . we may say that the welfare state consists of state institutions and state arrangements for the simple and expanded human reproduction of a given state population. These institutions and arrangements entail provisions for procreation, subsistence, education, housing,

care, income guarantees, income maintenance, social services» (s. 240).

Therborn nämner inte de religiösa institutionerna bland de institutioner som, inom välfärdsstatens ram, bidrar till vad han definierat som »expanded human reproduction». Detta kan vara naturligt med det breda europeiska perspektiv som han anlägger och det är värt att lägga märke till att han påpekar att i vissa kulturella situationer kan de religiösa institutionerna utgöra ett alternativ till staten vid fördelningen av de olika »nyttigheter» som innefattas i det breda reproduktionsbegreppet. Genom århundradena har dock de nordiska statskyrkorna varit institutioner som haft hand om utbildning, barnavård och sjukvård; åtminstone har de haft inflytande över dessa delar av reproduktionen. Under perioden 1850 till 1950 förlorade kyrkorna nästan alla sina icke-religiösa funktioner i en process som med Talcott Parsons' språkbruk (1958) kan beskrivas som »strukturell differentiering».<sup>3</sup>

Det kan lätt konstateras att de nordiska statskyrkorna inte längre intar någon central ställning i den brett förstådda mänskliga reproduktionen. Inte desto mindre kan man – särskilt i Sverige – finna klara tecken på att de, på ett nytt sätt, håller på att integreras i välfärdsstaten. Denna process förefaller inte att alltför mycket skilja sig från det generella mönstret för kyrka-statrelationer som det sammanfattats av Zylberberg. En diskussion av den aktuella nordiska situationen måste ta sin utgångspunkt i en kort översikt över hur synen på religionen har förändrats inom de socialdemokratiska partierna vilka under en lång tid har haft en mycket stark politisk ställning i alla fem länderna.

#### V

De tidiga socialdemokraterna deklarerade i sina partiprogram att »religionen är en privat-sak» och krävde med denna utgångspunkt religionsfrihet. Avskaffandet av statskyrko-

<sup>3</sup> Författaren har diskuterat hur Svenska kyrkan förlorade nästan alla sina icke-religiösa funktioner i Gustafsson 1977, s. 21 ff., och Gustafsson 1985b, s. 92 ff.

systemet var under en lång period också en central punkt i dessa partiprogram och den kombinerades i mera radikala fall med krav på att statskyrkans egendom skulle »övergå i samhällets ägo». När socialdemokraterna längre fram under 1900-talet blev det största partiet i flera av länderna och fick överta regeringsmakten blev partiprogrammen mera försiktiga. Det svenska socialdemokratiska partiet som var det sista att överge de radikala kraven beträffande statskyrkan antog 1960 en neutral formulering i partiprogrammet om att »relationerna mellan stat och kyrka regleras i enlighet med demokratins och religionsfrihetens principer» (se Dahlgren 1985, s. 200 f.).

I Danmark accepterade socialdemokraterna det etablerade systemet redan före andra världskriget (Riis, 1985, s. 26) och de isländska socialdemokraterna följde det danska mönstret (Pétursson 1985, s. 114). Även i Norge släppte Arbeiderpartiets program under det sena 1930-talet statskyrkofrågan och vid behandlingen av ett regeringsförslag omedelbart efter andra världskriget om begränsad autonomi för Den norske kirke bidrog socialdemokraterna i stortinget till att rösta ner förslaget (Lundby 1985, s. 173). Det socialdemokratiska partiet i Finland antog 1952 ett partiprogram där man accepterade statskyrkosystemet (Sundback 1985, s. 72).

Socialdemokraterna i Sverige tvekade att överge sitt principiella motstånd mot statskyrkan och några år innan den nya och mindre provokativa programpunkten antogs hade några socialdemokrater i riksdagen motionerat om och fått till stånd en utredning om relationerna mellan kyrkan och staten. Detta initiativ var avsett att utgöra det första steget i en process som skulle leda fram till »skilsmässa» mellan staten och kyrkan. Resultatet av den långdragna processen blev emellertid en kompromiss<sup>4</sup> och Sverige har fortfarande en statskyrka men den framstår som mera politiserad än den var för trettio år sedan.

En avgörande förändring i de svenska so-

cialdemokraternas inställning synes ha inträffat omkring 1970. Den dåvarande socialdemokratiska kyrkoministern, Alva Myrdal, som också ledde den parlamentariska utredningen om kyrkan och staten deklarerade i ett programmatiskt hållet tal (Myrdal 1971) att utredningen betraktade det »som en grundprincip, att samhället inte kan ställa sig negativt till människornas religiösa behov och de institutioner som försöker tillgodose dessa». Religionsfriheten skulle inte endast innebära att individen hade rätt till frihet från religion; den gällde minst lika mycket frågan om möjligheterna att utöva religion. I praktiken innebar detta att ett av de problem som utredningen hade att arbeta med var att ge andra samfund än Svenska kyrkan en mera »jämfäst» ställning med denna och bland annat av detta skäl borde »samhället . . . vara berett att ge generöst ekonomiskt stöd till religiös verksamhet».

Uttalanden från andra ledande politiker skulle också kunna citeras. En socialdemokratisk kyrkominister i Danmark framhöll att en betydelsefull uppgift för kyrkan var att utgöra »en serviceorganisation i lokalsamhället» (se Riis 1985, s. 26). En ideolog inom det norska Arbeiderpartiet, Einar Førde, har varit mycket tydlig i sina yttranden: ». . . religiösa behov är legitima välfärdsbehov som staten är skyldig att understödja . . . Vår inställning är alltså att staten har ett ansvar för de odiskutabla värden som ligger i kyrkans sociala och kulturella funktioner» (Førde 1985, s. 124). Exemplet kunde mångfaldigas med hjälp av liknande yttranden från politiker som företräder andra politiska partier. Det väsentliga här är emellertid att socialdemokraterna – som ofta hävdar att välfärdsstaten är ett resultat av en medveten socialdemokratisk politik – numera inte endast accepterar religionen och statskyrkan utan också deklarerar att religiösa behov är legitima behov som staten är skyldig att ta ansvar för. Ett praktiskt sätt att ta ansvar för dessa behov har man funnit i de befintliga statskyrkorna. De har integrerats i välfärdsstaten som institutioner med speciella funktioner inom den sfär som beskrivs som reproduktionen i vid mening.

<sup>4</sup> Denna tjuo år långa process som resulterade i ett tjug utredningsvolym har beskrivits i Ejerfeldt 1983.

## VI

Som redan framhållits är det endast små minoriteter som har utnyttjat möjligheterna att utträda ur statskyrkorna. Majoriteten av kyrko-medlemmar är emellertid inte aktiva inom sin kyrka och många av dem förnekar innehållet i de centrala kristna dogmerna (för en jämförande sammanställning av nordiska och europeiska data, se Pettersson 1988, s. 94). Å andra sidan utnyttjas dopet, konfirmationen, kyrkornas vigselceremonier och (särskilt) deras begravningsceremonier i mycket stor utsträckning (Gustafsson 1987b, s. 173 f.). Detta mönster med låga tal för gudstjänstbesök och höga tal för utnyttjandet av sakramenten<sup>5</sup> har kunnat iakttas sedan början av innevarande sekel. Kyrkorna har åtminstone delvis accepterat situationen och legitimerar sig ofta som »folkkyrkor» samtidigt som de tonar ner sin ställning som statskyrkor. En »folkkyrka» kan (sociologiskt) definieras som en kyrka i vilken nästan alla medborgare inom en nation är medlemmar och som har att ge religiös service till alla dessa medlemmar, både till dem som hör till den religiöst aktiva minoriteten och till dem som hör till den majoritet som sällan eller aldrig söker kontakt med kyrkan vid andra tillfällen än då det gäller att få barnen döpta eller de döda begravda. Det är nästan självklart att kyrkor med en sådan profil kan finna sin plats i ett välfärdssamhälle.

## VII

Statskyrkorna i de nordiska länderna har inte endast ställning som »folkkyrkor»; de söker också vara »demokratiska folkkyrkor». Deras demokratiska karaktär användes ofta för att legitimera deras ställning som statskyrkor och ett av de mest använda argumenten mot en »skilsmässa» har varit att i en ny situation kunde kyrkans demokratiska karaktär inte garanteras och att det fanns en risk för att kyrkan skulle bli alltför »elitistisk».

<sup>5</sup> I teologisk mening betraktas endast dopet och nattvarden som sakrament inom de lutherska kyrkorna i Norden.

De fem nordiska stats- eller folkkyrkorna har en organisationsstruktur som i mycket är likartad. Församlingarna utgörs av geografiskt bestämda områden och varje kvadratmeter inom länderna täcks av en statskyrkoförsamling. Med några betydelselösa undantag måste individen tillhöra den församling inom vars gränser han eller hon är bosatt. Församlingarna i ett geografiskt område utgör ett kontrakt och på nästa nivå finns stiftet. På alla dessa tre nivåer har man kunnat iakttäta demokratiseringstendenser och den auktoritet som traditionellt tillföll kyrkoherden, prosten och biskopen har, mer eller mindre, ersatts med den auktoritet som tillfaller valda representativa organ. Med bortseende från de övriga nivåerna skall utvecklingen på det lokala planet och på riksplanet beskrivas här. Beskrivningen utgår främst från situationen i Sverige men med några anknytningar till förhållandena i de övriga länderna.

Kyrkostämman med rösträtt för alla församlingsmedlemmar har ersatts med kyrkofullmäktige som väljes genom allmänna val. Kyrkofullmäktigeinstitutionen infördes 1930 i de mest folkrika församlingarna och har därefter steg för steg gjorts obligatorisk i alla församlingar utom i de med mycket liten befolkning. Kyrkofullmäktige och de organ som utses av kyrkofullmäktige (kyrkorådet) har fått sitt ansvarsområde vidgat vid flera tillfällen och har fått ta över många av de funktioner och beslut som tidigare låg på kyrkoherden.

Vid valen till kyrkofullmäktige nominerar de politiska partierna kandidater och en helt dominerande majoritet av dem som väljes får sina mandat som representanter för något av de politiska partierna. I vissa församlingar förekommer det att »icke-politiska grupper», dvs. grupper som består av de religiöst mest aktiva församlingsmedlemmarna, nominerar egna kandidater inför valen men försöken att få dem valda möter mestadels föga framgång. Där sådana »icke-politiska grupper» lyckats ta några mandat i kyrkofullmäktige har man ofta funnit att åsikterna mera skiljer sig mellan de »icke-politiska» ledamöterna och partiernas ledamöter än mellan ledamöter som företräder olika partier. Sedan 1970-

talet har de politiska partierna sökt att mera aktivt engagera sig i valen till kyrkofullmäktige. Trots detta har valdeltagandet sjunkit; 1988 nådde det endast 12 procent. I rättvisans namn bör det framhållas att det stora flertalet av de politiskt nominerade kyrkofullmäktigeledamöterna gör goda insatser för församlingarna och att de mestadels också är aktiva i deras religiösa liv. De har emellertid sin lojalitet i första hand till de partier som nominerat dem och inte till kyrkan.

Utvecklingen ifråga om den lokala församlingsstyrelsen i Finland liknar i mycket den i Sverige. En skillnad finner man emellertid i att politiseringen av valen inte är lika öppen (Sundback 1985, s. 83 f.). Även i Danmark kan man finna tendenser att socialdemokraterna är särskilt aktiva i valen till kyrkoråden men där har kyrkoherden fortfarande en stark ställning gentemot de valda representanterna (Riis 1985, s. 36 f.). På Island väljer man fortfarande det lokala kyrkorådet vid allmän kyrkostämma och de politiska partierna förefaller inte aktivera sig i dessa sammanhang (Pétursson 1985, s. 123 f.). Församlingen är i Norge inte klart skild från den kommunala strukturen i övrigt och uppgifter som att sörja för att det finns kyrkobyggnader vilar på de lokala kommunala beslutsorganen. Man har emellertid också församlingskyrkoråd som endast har ansvar för frågor med anknytning till det andliga livet. Dessa kyrkoråd väljes vid allmänna val där valdeltagandet är mycket lågt (2–4 procent). Det är endast i undantagsfall som de politiska partierna engagerat sig i dessa val (Lundby 1985, s. 170).

Om man så går över till den nationella nivån kan det konstateras att Svenska kyrkan under en lång tid (1863–1981) hade ett representativt organ som kan karaktäriseras som en synod. Under 1970-talet bestod detta kyrkomöte av de 13 biskoparna, två representanter för prästerskapet i vart och ett av stiftet samt 57 lekmanrepresentanter. Lekmännen valdes genom indirekta val till vilka kyrkofullmäktige eller kyrkoråd fick sända elektorer. Kandidaternas politiska hemvist började beaktas först efter andra världskriget och det var endast i vissa stift som elektorer

tog hänsyn till deras partitillhörighet. Den synod som det tidigare kyrkomötet utgjorde hade en stark ställning inom den beslutsfattande apparaten och kunde bl.a. inlägga sitt veto mot förslag från regeringen rörande Svenska kyrkan.

Som ett resultat av en kompromiss med innehållet att statskyrkosystemet tills vidare skulle bevaras ersattes 1982 det tidigare kyrkomötet med ett helt nytt organ som övertog vissa av kyrkomötets befogenheter och som närmast kan beskrivas som Svenska kyrkans generalförsamling. Det nya kyrkomötet består av 251 ledamöter som alla väljes indirekt genom kyrkofullmäktige och kyrkoråd, dvs. det finns inte några platser som är reserverade för biskoparna eller prästerskapet. Valen av ledamöter till det nya kyrkomötet är klart politiserade och följer reglerna för proportionell representation. Resultatet har blivit att mer än 85 procent av ledamöterna uppträder under en partipolitisk etikett. Dessutom har de återstående 15 procenten tvingats organisera sig som ett »de oberoendes» parti. Detta har blivit ett av resultaten av att ledamöterna i Svenska kyrkans centralstyrelse, i missionsstyrelsen osv. utses som representanter för partigrupperna i kyrkomötet genom ett proportionellt valförfarande.

Vad beträffar interna kyrkliga frågor som de som gäller psalmboken och kyrkohandboken har det nya kyrkomötet en starkare ställning än det gamla hade. Huvudresultatet av kompromissen rörande statskyrkan var emellertid inte att man etablerade det nya kyrkomötet och Svenska kyrkans centralstyrelse utan att man fick en ny lagstiftning på det kyrkliga området i och med »Lagen om Svenska kyrkan». Enligt denna lag är det riksdagen ensam som bestämmer kyrkomötets kompetensområde. Egendomligt är att reglerna beträffande medlemskap i Svenska kyrkan däremot fastställs av riksdag, kyrkomöte och regering gemensamt. Medlemskapsfrågan har blivit alltmera aktuell under 1980-talet. Enligt nu rådande ordning blir inte ett barn medlem av kyrkan genom att det döps utan medlemskapet är beroende av föräldrarnas medlemskapsstatus. Antalet icke-döpta vuxna medlemmar ökar och detta har

lett till att Svenska kyrkans trovärdighet har ifrågasatts i ekumeniska sammanhang. Ledande företrädare för kyrkan har framhållit att den nuvarande situationen är ohållbar men de politiska organ som har den yttersta beslutanderätten i denna fråga förefaller vara tveksamma inför att dra upp gränserna för vem och vilka som har hemortsrätt i »en öppen folkkyrka». Biskopsutnämningarna inom Svenska kyrkan ligger fortfarande under regeringen. Sedan prästerskapet och representanter för församlingarna inom det aktuella stiftet lagt sina röster skall regeringen utse biskopen bland de tre kandidater som fått flest röster. Denna ordning har länge varit rådande men ett nytt fenomen i valprocessen är att de politiska partierna numera ger rekommendationer till sina anhängare inom valkorporationerna om hur de bör utnyttja sina röster.

Den svenska situationen med en klar politisering av kyrkan på riksplanet har knappast någon motsvarighet i de andra nordiska länderna. I Finland har den evangelisk lutherska kyrkans representativa organ fortfarande karaktären av en ren synod (Sundback 1985, s. 81 f.). Den norska kyrkan fick ett kyrkomöte först 1984 och antalet platser i detta för biskopar, prästerskap, övriga kyrkoanställda och för lekfolk är strikt balanserat. De maktbefogenheter som detta kyrkomöte har är tämligen begränsade och de avgörande besluten beträffande kyrkan i Norge träffas fortfarande av regeringen. (Lundby 1985, s. 169 f.) Beslutsstrukturen inom Islands kyrka liknar i mycket den som finns för kyrkan i Norge (Pétursson 1985, s. 123 f.). För båda länderna gäller att man fortfarande finner få tecken på en politisering av toppnivån inom statskyrkan. Den danska folkkyrkan saknar representativt organ på den nationella nivån. Eftersom alla beslut rörande kyrkolag, medlemskap i kyrkan, psalmbok osv. fattas av regering och riksdag kan man förvisso tala om ett starkt politiskt inflytande i dessa frågor men de förefaller å andra sidan endast i undantagsfall att ha varit föremål för motsättningar mellan partierna (Riis 1985, s. 36 f.).

Sammanfattningsvis kan det då konstateras att på församlingsnivån har de politiska par-

tierna ett klart inflytande över det religiösa livet i Sverige och att man finner liknande tendenser i åtminstone två av de andra nordiska länderna. På den nationella nivån är däremot politiseringen av kyrkan främst ett fenomen som kan iakttas i Sverige. En orsak till att tendenserna mot att de politiska partierna tar över makten inom kyrkan är så mycket mera påtagliga i Sverige förefaller att vara att frågan om en »skilsmässa» mellan staten och kyrkan varit mest aktuell i Sverige. En sådan »skilsmässa» skulle upphäva alla eller nästan alla de traditionella kontrollmekanismer som staten har i förhållande till kyrkan, dvs. det politiska systemet skulle förlora sitt inflytande över en sektor som definieras som hörande till välfärdsstatens reproduktiva funktioner. För att garantera att det politiska systemet skall kunna bevara sitt inflytande över det religiösa systemet också i en framtida situation med »ändrade relationer mellan kyrkan och staten» har de politiska partierna funnit det nödvändigt att aktivera sig inom kyrkans befintliga beslutsstruktur och man kan åtminstone föra fram det som en hypotes att även om Svenska kyrkans ställning som statskyrka skulle upphävas kommer de politiska partiernas »religiösa» inflytande att förbli i stort sett oförändrat.

## VIII

Svaret på frågan om var det den yttersta makten över de nordiska statskyrkorna vilar blir alltså tämligen entydigt: Kyrkorna finns i större eller mindre grad och på delvis olikartat sätt inom vad som här kallats »det politiska systemets» inflytandesfär. Detta »system» innefattar bland annat regeringen, riksdagen och de politiska partierna. I alla fem länderna är religionsfrihet ett värde som omfattas av nästan alla och som de politiska partierna enhälligt ställer sig bakom. I alla länderna har åtminstone några av partierna och särskilt då de till vänster om centrum långt fram i tiden ifrågasatt statskyrkosystemet. Då dessa partier har fått majoritet i parlamentet och kommit i besittning av regeringsmakten har de emellertid tvekat att ge-

nomföra sina gamla partiprogramskrav eftersom detta skulle kunna beröva dem makten över ett område av samhällslivet beträffande vilket de insett att det inte är på väg att försvinna och vilket svarar mot bestående »behov» bland medborgarna. Med den pragmatism som kännetecknat de socialdemokratiska partierna i Norden har de antingen övergett sina tidigare uppfattningar om statskyrko-systemet eller organiserat förhållandena så att det politiska systemet skulle bevara sitt inflytande över majoritetskyrkan även om den vore »skild» från staten. Det förefaller som om dess partier numera nästan ser det som en plikt att behålla någon form av kontroll över samhällets religiösa sektor eftersom också denna sektor kan definieras som varande en del av välfärdsstaten. De skillnader som kan iakttas mellan de nordiska länderna ifråga om på vilket sätt det politiska inflytandet över majoritetskyrkan utövas kan ses som ett tecken på att det ligger mycket i Zylberbergs tes att inom ett nära nog universellt mönster som innebär att staten har ett inflytande över religionen så kan man också iakttä »Le type d'influence varie selon le contexte situationnel . . .» (Zylberberg 1990, s. 90).

## Litteratur

- Dahlgren, C., 1985, »Sverige» i G. Gustafsson, 1985 a, s. 196–237.
- Ejerfeldt, L., 1983, »Das Verhältnis von Staat und Kirche in Skandinavien, dargestellt am Beispiel Schweden», i *Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche*, vol. 17, s. 128–43.
- Førde, E., 1985, »Hvor går kirken?», i K. Lundby och I. Montgomery (utg.), *Statskirke i etterkrigssamfunn*, s. 120–7, Oslo, Universitetsforlaget.
- Gustafsson, G., 1977, *Mellan religion och politik*, Borås, Verbum och Håkan Ohlssons.
- Gustafsson, G., (utg.), 1985a, *Religiös förändring i Norden 1930–1970*, Malmö, Liber Förlag.
- Gustafsson, G., 1985b, »Storsamfunnet og dets religion», i E. Karlsaune och O. Ingebrigtsen (utg.), *Samfunn – Menneske – Religion*, s. 91–107, Trondheim, Tapir Forlag.
- Gustafsson, G., (utg.), 1987a, *Religion och kyrka i fem nordiska städer*, Malmö, Liber Förlag.
- Gustafsson, G., 1987b, »Religious Change in the Five Scandinavian Countries», i R. F. Tomasson (utg.), *Religion and Belief Systems (Comparative Social Research, vol. 10)* Greenwich, CT och London, JAI Press.
- Gustafsson, G., 1990, »Politicization of State Churches – a Welfare State Model», i *Social Compass*, vol. 37, s. 107–16.
- Lundby, K., 1985, »Norge» i G. Gustafsson, 1985a, s. 154–95.
- Myrdal, A., 1971, *Anteckningar för välkomsttal vid symposiet i Tällberg 22.4.1971*, manuskript.
- Parsons, T., 1958, »The Pattern of Religious Organizations in the United States», i *Daedalus*, vol. 87, Summer, s. 65–85.
- Pettersson, T., 1988, *Bakom dubbla lås*, Stockholm, Institutet för framtidsstudier.
- Pétursson, P., 1985, »Island», i G. Gustafsson 1985a, s. 111–53.
- Riis, O., 1985, »Danmark», i G. Gustafsson 1985a, s. 22–65.
- Sihvo, J., 1979, *Religiousness in Finland*, Publication No. 24 of the Research Institute of the Lutheran Church in Finland.
- Sundback, S., 1985, »Finland», i G. Gustafsson, 1985a, s. 66–110.
- Therborn, G., 1987, »Welfare States and Capitalist Markets», i *Acta Sociologica*, vol. 30, s. 237–54.
- Zylberberg, J., 1990, »La régulation étatique de la religion: monisme et pluralisme», i *Social Compass*, vol. 37, s. 87–96.



# Religionspedagogisk litteraturöversikt

## Undervisning och fostran för befrielse och gemenskap i kyrka och skola

AV RUNE LARSSON

### Religionspedagogik på frammarsch – internationellt

Varför har vi religionsundervisning i svensk obligatorisk skola? Kan man fostra till tro? Vart vänder sig praktiker och teoretiker med ansvar för religiös eller etisk undervisning och fostran bland barn och vuxna, i kyrka och skola, i familj och massmedier?

Engagemanget för frågorna kan man inte ta fel på bland kyrkfolk och lärare. Den som letar efter handböcker, ämnesteoretiska framställningar och debatlitteratur i ämnet finner en uppsjö av material – utanför Sveriges gränser. Internationellt sett framstår Sverige som ett U-land inom religionspedagogisk forskning och utveckling. Detta visar sig också i den osäkerhet, kortsiktighet och bristande reflexion som kännetecknar så mycket av dagens religionspedagogiska praxis.

I det följande skall jag ge några smakprov på religionspedagogiska arbeten från senare år. Huvudintresset har riktats mot de principiella frågorna, vilka också har störst relevans i ett internationellt sammanhang. Den litteratur som valts har hämtats från Sverige, Norge, Danmark, Finland och Västtyskland. Det engelskspråkiga området med dess många spännande uppslag får anstå till ett senare tillfälle.

### Vägen in i religionspedagogiken

För något mer än tjugo år sedan presenterades ämnet religionspedagogik för första gången för svenska läsare i en självständig monografi. Författaren hette Einar Lilja och hade dessförinnan publicerat en historiskt-kateketisk avhandling om den svenska kate-

kestraditionen.<sup>1</sup> Han beskrev nu religionspedagogiken som »en gren av den allmänna pedagogikens skolämnescforskning» med uppgift att »analysera och belysa den offentliga skolans religionsundervisning».<sup>2</sup> Därmed hade han skilt ut den mot skolan orienterade religionspedagogiken från andra former av religionspedagogik, den praktiska teologins (kyrko- och samfundsvetenskapens) kateketik. Av större betydelse var det att Lilja dessutom lämnade den allmänna religionspedagogikens grundläggande principfrågor utanför synfältet och i stället snabbt närmade sig tillämpningens område.

För svensk del saknas fortfarande en grundläggande framställning om religionspedagogisk teori, om man bortser från den elementära orientering jag presenterade vid mitten av 80-talet och som under våren 1991 utkommer i ny, reviderad och kraftigt utvidgad upplaga.<sup>3</sup> Enligt min mening måste ämnet ges en bredd, som omfattar mer än ämnesdidaktiska och metodiska frågor. Detta ställer krav på en grundläggande reflexion om den religiösa utbildningens, undervisningens och fostrans teoretiska och ideologiska förutsättningar och med beaktande av pedagogikens enskilda problemom-

<sup>1</sup> Lilja, E.. Den svenska katekestraditionen mellan Svebilus och Lindblom. Stockholm 1947.

<sup>2</sup> Lilja, E.. Religionspedagogik. Lund 1970.

<sup>3</sup> Larsson, R.. Introduktion till religionspedagogiken. (Religio nr 17, utg. vid Teol. institutionen i Lund, Lund 1985. 2. uppl. 1991. Sven-Åke Selander arbetar f.n. med ett projekt i syfte att utarbeta en religionskunskapsdidaktik för skolans område. Inom ramen för ett projekt med stöd från FRIFO (Frikyrkliga forskningsrådet), i vilket Göte Olingdahl, C.-E. Olivestam, Björn Wiedel samt Rune Larsson samverkar, pågår ett utvecklingsarbete på det kyrkodidaktiska området med både praktisk och teoretisk inriktning.

råden i olika pedagogiska miljöer såsom familj, skola, kyrka och medier. Förhoppningsvis skall det bli möjligt att inom en snar framtid ersätta häftet med en utförligare handbok i ämnet religionspedagogik.

## Trons pedagogik – ett svenskt försök att skildra vägar för en växande tro

Den mot kyrkornas undervisning orienterade pedagogiken har nyligen berikats med en välskriven bok av Björn Wiedel.<sup>4</sup> Författaren är religionspsykolog och har under många år arbetat med kristen undervisning i kyrkor och samfund. Det kanske mest fascinerande med boken är dess kombination av enkelhet och djup. Utan att läsaren tyngs av onödigt vetenskaplig apparat bärs boken upp av en fast struktur och sammanhållen pedagogisk grundsyn. Inledningsavsnittet behandlar människosyn och kunskapssyn mot en bibelteologisk bakgrund, där också den aktuella frågan om kristet ledarskap får sin belysning.

Pedagogisk reflexion och aktivitet utgår alltid från föreställningen att påverkan är möjlig. Perspektivet kan enligt Wiedel väljas efter två mot varandra stående principer, antingen »uppifrån» den kyrkliga institutionen och dess planmässiga undervisning eller »nerifrån» med ansats i människors delade erfarenhet i en livslång process. Den enligt Wiedel nödvändiga utgångspunkten i »mottagaren» förutsätter kunskaper om denne. Här refererar författaren till en rad forskare, som ger oss bilden av människan som sökare efter mening och helhet. Syftet med kyrkans undervisning är alltid tvåfaldigt: Hjälpa till tro samt till mognad och växt så att var och en rätt kan bruka sitt liv till tjänst för andra.

Wiedel lyfter in människan med alla hennes sinnen i den pedagogiska reflexionen. Särskilt intressant är det att följa framställningen om tonåringarnas frigörelseprocess som en väg att hitta sin egen trosidentitet. Samma sak gäller avsnitten om »Trons mognad» och »Stadier på trons väg», där läsaren

får med sig viktiga kunskaper och stimuleras till att själv fundera vidare på begrepp som avgörelsens tro och »vägen över» till vilans tro, då »den slutna musslan» öppnar sig och »evangeliets pärla upptäcks» (s. 110).

Wiedels lilla bok förtjänar att bli spridd bland alla som arbetar inom kyrkor och samfund. För den som vill fördjupa sig ytterligare finns det gott om litteraturhänvisningar i avslutning till de enskilda avsnitten.<sup>5</sup> Min förhoppning är att Wiedel snart fattar pennan igen, gärna då i ett försök att fördjupa dialogen in mot religionspedagogikens teori.

## I den kristna trons ljus – norsk pedagogik på konfessionell grund

För att inom nordiskt område hitta en brett anlagd religionspedagogisk teoriutveckling får vi söka oss till Norge, där Ivar Asheim med gedigen förankring i tysk och luthersk tradition sedan 1960-talets början publicerat en rad historiskt och principiellt inriktade böcker och artiklar. Asheims starka betoning av den principiella religionspedagogiken får honom att placera ämnet i sällskap med den systematiska teologin och karakterisera det som »en religiöst begrundad teori om undervisning och oppdragelse».<sup>6</sup>

En konkret kristen tro utgör enligt Asheim den nödvändiga orienteringspunkten för ämnet med dess brännpunkt i »en vetenskaplig reflexion kring frågor i samband med undervisning och fostran i den kristna trons ljus».<sup>7</sup> Asheim har nyligen tillsammans med Sverre Dag Mogstad låtit sin »Innföring» genomgå en grundlig omarbetning och därmed gett

<sup>5</sup> Wiedel har begränsat litteraturtipsen starkt till lättillgängligt material på svenska. Det kanske ändå hade varit motiverat att nämna namn som James W. Fowler, som sedan slutet av 1970-talet varit intensivt sysselsatt med temat om trons utveckling. En god introduktion till Fowler har nyligen publicerats på svenska: G. Bergstrand, *Från naivitet till naivitet. Om James W. Fowlers modell för trons utveckling*, Stockholm 1990.

<sup>6</sup> Asheim, I., *Må religionspedagogikken være en selvstendig disiplin? (i: Bugge – Johannessen, Religionspedagogiske brydninger, Köpenhamn 1974)*, s. 68.

<sup>7</sup> Asheim, I., *Religionspedagogikk. En innføring*, Oslo 1976, s. 11.

<sup>4</sup> Wiedel, B., *Trons pedagogik*, Stockholm 1988.

oss den hittills mest gedigna religionspedagogiska handboken på nordiskt område.<sup>8</sup>

Boken inleds med en diskussion om *religionspedagogikens självförståelse* inom ramen för den systematiska teologin. Den grundläggande synen från Asheims tidigare arbeten kvarstår. Religionspedagogiken får sin uppgift i spänningsfältet mellan teori och praxis. Utgångspunkten för undervisningen måste alltid tas i den givna pedagogiska situationen och uppgiften för religionspedagogiken blir att analysera och ge bidrag för en vidareutveckling av praxis.

I bokens andra huvuddel behandlas en rad skolteoretiska principfrågor, exempelvis barnens ställning i förhållande till föräldrar och samhälle. Vidare ventileras begreppet »kristen skola» och förhållandet mellan kristendom, kyrka och skola, den konfessionella undervisningen och principen om religionsfrihet för elever och lärare. De följande kapitlen behandlar kristen undervisning och fostran i olika pedagogiska miljöer såsom i familjen, förskola, och skolans olika studier.

»Vad är fostran» inleder ett större avsnitt, som bl.a. redovisar vad en kristen antropologi kan innebära samt olika uppfattningar om hur barn och ungdomar tillägnar sig normer och värderingar. Andra begrepp som belyses är religiös mognad och utveckling, moralutveckling, personalisering och socialisering. Begreppen *kommunikation* och *hermeneutik* diskuteras som uttryck för en »kristendomsformidling» som syftar till förståelse och inlevelse och som tar hänsyn till de »översättningsproblem» som är förknippade med en undervisning som utgår från uppgiften att gestalta »möten» mellan den enskilda människans livssituation och texter som formats i en annan tid med dess tolkningsförutsättningar. Kapitlet avslutas med några reflexioner kring innehållet i en teologisk hermeneutik.

Framställningen om *didaktikbegreppet* präglas av samma överskådlighet och tydlighet som bokens övriga delar. En kort orientering ges om några viktiga didaktiska huvudrikt-

ningar och deras betydelse för kristendomsundervisningen. Läsaren får också lära känna några teorier kring barns religiösa utveckling, dock utan att de senaste årens internationella förgrundspersoner som James W. Fowler och Fritz Oser nämns.

Även om skolans undervisning står i centrum har boken relevans för andra områden. Det hade varit önskvärt med en något striktare disposition och tydligare åtskillnad mellan behandlingen av de ämnesteoretiskt övergripande principfrågorna och de pedagogiska praxisfälten med tillhörande specialfrågor. Det hade gett bättre överskådlighet och underlättat läsningen. Dessutom tyngs framställningen ibland av insprängda historiska exposéer, som hade vunnit på en mera samlad framställning.

Till bokens många förtjänster hör de principiella avsnitt, där författarna öppet redovisar sitt perspektivval i en kristen teologi. Till detta kan läggas utblickarna i den allmänpedagogiska och historiska kontexten. Litteraturtips i anslutning till vart och ett av bokens tio kapitel ger vägledning för fortsatta studier även om man här som så ofta i pedagogiska sammanhang märker det starka beroendet av den egna kulturmiljön.

## Danmark – porten mot kontinenten

När det gäller de danska bidragen till religionspedagogisk teoribildning märks i första hand kretsen kring Knud Eyvind Bugge vid Danmarks lärarhögskola i Köpenhamn. Som exempel kan nämnas Bugges Pædagogiske grundideer med sin första upplaga från 1969.<sup>9</sup> Från senare tid föreligger flera viktiga bidrag både inom den allmänna religionspedagogikens allmänna och specialiserade delområden.<sup>10</sup>

Den danska religionspedagogiken präglas av starka tyska och engelska influenser. Det tidigare inflytandet från tysk biblisk-herme-

<sup>9</sup> Bugge, K. E., Pædagogiske grundideer, 2 uppl., Köpenhamn 1974.

<sup>10</sup> Som exempel kan nämnas: Johannessen, S. – Willert, N., Fagdidaktik. Undervisningsministeriets Læseplansudvalg for Kristendomsuskning, nov. 1987 (stencil).

<sup>8</sup> Asheim, I., – Mogstad, S. D., Religionspedagogikk. Tolking, undervisning, oppdragelse, Oslo 1987.

neutisk religionspedagogik har senare kompletterats eller ersatts av impulser från England, där utvecklingen tidigt gått mot en flerkulturellt orienterad religionsundervisning. Bugges kritiska granskning av engelsk religionsundervisningen efter 1945 vittnar också om en mångårig kontakt med den anglosaxiska religionspedagogiken.<sup>11</sup>

### Finsk religionspedagogik – undervisning »i livets ström»

De grundläggande livsfrågorna står i centrum i en ungdomsvärld som kännetecknas av kris och andligt sökande. Där har religionsundervisningen en uppgift i skolan och i kyrkan – mitt »i livets ström». Detta är en av utgångspunkterna för en relativt nyutkommen finsk handbok i religionsdidaktik.<sup>12</sup> Finsk religionspedagogik har under ledning av Kalevi Tamminen sedan länge en fast plats inom praktisk teologi. Ett omfattande religionspedagogiskt arbete har tidvis tagit en bred teologisk kompetens i anspråk, som exempelvis utarbetandet av den lutherska kyrkans »totalplan» för undervisning. I planens systematisk-teologiska förarbeten preciserades förutsättningarna för kyrkans pedagogiska ansvar och uppgift med utgångspunkt från kyrkans självförståelse och uppdrag.<sup>13</sup>

Religionspedagogiken utgör ett delområde inom såväl pedagogiken som den praktiska teologin, hävdar Kalevi Tamminen och Laukikki Vesa i sin religionsdidaktiska lärobok, som 1986 förelåg på svenska. Det tillhör religionspedagogikens uppgift att klargöra de teoretiska förutsättningarna och de grundläggande principfrågorna som rör den religiösa undervisningen och fostran överallt där den förekommer.

Religionsdidaktikens område bestäms av uppgiften att undersöka och utreda de di-

daktiska problem som är förknippade med religiös undervisning och fostran för att därifrån dra slutsatser med avseende på undervisningens mål, planering och genomförande.<sup>14</sup> Efter denna precisering behandlas åtta didaktiska delområden såsom undervisningens mål, elevens utveckling och livssituation, lärostoffet, undervisningens planering, utvärdering och genomförande, skolmiljön som helhet samt slutligen läraren. De enskilda avsnitten innehåller vanligen en principiell diskussion, information om undervisningens allmänna förutsättningar, en orientering om aktuell forskning, förslag för undervisningens genomförande samt litteraturanvisningar för fortsatta studier.

Det inledande avsnittet redovisar de vanligaste motiven för en konfessionell religionsundervisning i skolan, dock utan att författarna tar ställning eller värderar alternativen. Denna försiktiga hållning är för övrigt karakteristisk för boken som helhet. Författarna avstår från att redovisa bokens principiella religionspedagogiska ram, där de värderingsmässiga grundsynsfrågorna har sitt tolknings-sammanhang. Den lutherska tolkningstradition författarna i övrigt valt att ställa i centrum kunde här ha erbjudit en naturlig utgångspunkt. Det grepp författarna valt bidrar till att framställning gärna stannar vid deskriptiva redovisningar av fakta. Detta får vidare till följd att den kritiska diskussionen kring mål och innehåll, människosyn och kunskapsyn, arbetsformer och utvärdering lämnas utanför. Motsvarande gäller de ofta brännande frågorna om konfessionalitet och objektivitet, traditionsförmedling eller interaktion och elevens erfarenhet och existensförståelse. Läsaren tränas därmed inte heller i att utveckla en självständig och kritisk pedagogisk helhetssyn, från vilken han/hon kan dra egna slutsatser.

Totalt sett har läroboken mycket matnyttigt att erbjuda för det pedagogiska arbetet i kyrka och skola. Den vänder sig i första hand till skolans lärare men kan läsas med stor behållning också av dem som arbetar i kyrkliga sammanhang. Den specifikt finska

<sup>11</sup> Bugge, K. E., *Religionsundervisning i et pluralistisk samfund*, Trondheim 1987.

<sup>12</sup> Tamminen, K. – Vesa, L., *Undervisa i religion. En lärobok i religionsdidaktik*, Helsingfors 1986 (på finska 1982).

<sup>13</sup> *Kyrkans totalplan för fostran. Grunder, målsättning, allmän struktur*, Vemmala 1976.

<sup>14</sup> Tamminen – Vesa 1986 s. 17.

kulturmiljön boken vuxit fram ur bör inte heller avhålla svenska läsare från att ta del av lbokens många förtjänster.

## Sydtysk ämnesdidaktik för skolans religionsundervisning

Vi förflyttar oss nu till den tyskspråkiga litteraturen, som sedan åtminstone tjugo år tillbaka erbjuder en mängd teoretisk litteratur inom ämnesområdet religionspedagogik. De lutherska teologerna Gottfried Adam och Rainer Lachmann är båda professorer i praktisk teologi med inriktning på religions-ämnets pedagogik och didaktik i Würzburg respektive Bamberg i norra Bayern. Deras två »kompendier», som här skall presenteras, är något mera praktiskt inriktade än t.ex. den tidigare presenterade boken av Asheim-Moigstad. Båda böckerna innehåller trots detta viktiga principiella delar, som får nära halva omfånget av vardera boken.<sup>15</sup>

Liksom de norska teoretikerna knyter Adam-Lachmann i sitt inledningsavsnitt religionspedagogiken till den systematiska teologin men relaterar den samtidigt till den allmänna pedagogiken. I ett följande kapitel återkommer de till den mycket omstridda frågan om motiven för en fortsatt konfessionell religionsundervisning i den offentliga skolan.

I en historisk exposé leder oss Wilhelm Sturm, Regensburg, genom 1900-talets häftiga vindlingar inom tysk religionspedagogik. Hans-Jürgen Fraas, München, granskar forskningen och dess religionspedagogiska tillämpning ifråga om religiös socialisation. Lärarrollen och läroplansfrågorna har dessutom fått egna avsnitt i kompendiet. Genomgående ger de tillsammans åtta medverkande författarna värdefulla anvisningar om litteratur för fortsatta studier.

Kompendiets andra del tar upp fem innehållsliga områden, nämligen bibeln, kyrkohistorien, den kristna tron, etik samt icke

kristna världsreligioner. Därmed ges exempel på en reflekterad ämnesdidaktisk »översättningsprocess» från det principiella planet i riktning mot innehållsliga och metodiska frågor.

## Från kateketik till församlingspedagogik

Inom den tidigare kateketikens område publicerades från slutet på 1800-talet och framåt en hel del viktiga arbeten med inriktning på ämnets principiella, historiska och praktiska områden. Aktuella principiella framställningar med inriktning på kyrkans undervisning är det däremot ont om. Nyare handböcker innehåller visserligen oftast kateketiska avsnitt men i övrigt är det magert.<sup>16</sup> Detta förhållande kommenteras också i förordet till Adam-Lachmanns Gemeindepädagogisches Kompendium, där man hävdar att själva begreppet »församlingspedagogik» introducerades i den vetenskapliga litteraturen så sent som 1974, varefter det snabbt vann acceptans inom både katolsk och evangelisk teologi.<sup>17</sup> Även om man kan säga att själva »saken» funnits sedan lång tid uttrycker det nya begreppet en växande medvetenhet om behovet av en vidgad syn på kyrkans undervisning, med inriktning på alla åldrar och hela kyrkans uppgift.

Församlingspedagogiken i dess olika handlingsområden och dimensioner hålls samman av en gemensam »horisont» som författarna beskriver som »kommunikation av evangelium». Därmed avvisar de en enkelriktad, kognitivt inriktad kunskaps- och »skol»-orienterad pedagogik. Kommunikation tar i anspråk alla sinnen hos den enskilde och innebär ett ömsesidigt lärande, där församlingen får vara en växtplats (»Lernort») och

<sup>16</sup> Som exempel kan nämnas Handbuch der Praktischen Theologie. Dritter Band. Berlin 1978, som innehåller en omfattande avdelning för undervisningsfrågor (135 s.) av Jürgen Hénkys och Günther Kehnscherper; Wintzer, Fr., Praktische Theologie. Unter Mitarbeit von M. Josuttis, D. Rössler, W. Steck. 2. uppl. Neukirchen – Vluyn 1985, s. 194–210; Rössler, D., Grundriß der Praktischen Theologie. Berlin–New York 1986, s. 461–520.

<sup>17</sup> Adam – Lachmann 1987 s. 13.

<sup>15</sup> Adam, G. – Lachmann, R. (utg.). Religionspädagogisches Kompendium. Ein Leitfaden für Lehramtsstudenten. Göttingen 1984. Adam, G. – Lachmann, R. (utg.). Gemeindepädagogisches Kompendium. Göttingen 1987.

hela människan är in dragen – ja hela livet – i ett dialektiskt förhållande mellan den kristna tron och lärandet i dess vidaste form. Församlingspedagogikens »profil» ligger alltså i inriktningen på den hela livet omfattande växten i gemenskap och tro.

En av kompendiets medarbetare, Reinhard Henkys, verksam i Berlin och en av det nyligen avvecklade Östtysklands ledande religionspedagoger, lämnar en spännande redogörelse för hur församlingspedagogiken växt fram i den speciella situation kyrkorna i DDR hade att arbeta under fram till den dramatiska förändringen i november 1989. Här finns det anledning att följa den närmaste tidens utveckling.<sup>18</sup>

I övrigt presenterar Wolfgang Bartholomäus sin syn på den katolska »kateketiken» medan Herbert Schultze med sitt mångåriga internationella engagemang redogör för några ekumeniska och internationella erfarenheter. Övriga principiella avsnitt tar upp frågor om bl.a. människans livslånga mognadsprocess, religiös utveckling, de olika medarbetargrupperna i kyrkan osv.

De tillämpande delarna kan visserligen inte på grund av sin kulturella kontext utan vidare användas i våra sammanhang. Avsnitten har ändå stort läsvärde som exempel på den viktiga transformeringen från den principiella pedagogiken till undervisningens praktik. Därför rekommenderas också avsnitten om familjen, förskolan, barn gudstjänsten, konfirmationen och det övriga ungdomsarbetet, vuxenundervisning och arbetet bland äldre.

De båda kompendierna är verk av flera författare med de konsekvenser detta oftast har ifråga om delvis disparata delar. Det allmänna intrycket är ändå att man lyckats ovanligt bra med att skapa två väl sammanhållna handböcker till glädje för alla som vill göra sig mödan att ta del av materialet i samma pedagogiska anda som böckerna anbefaller, dvs. i form av en personlig kommunikation.

<sup>18</sup> Se till detta Kehnscherper, G., Paradigmskifte i religionspedagogiken. Synpunkter från det tidigare DDR (i: Föreningen lärare i religionskunskap årsbok 1990).

## Religionspedagogikens grundfrågor – Karl Ernst Nipkow

Karl Ernst Nipkow är den västtyske religionspedagog som under senare år utförligast och mest heltäckande redovisat religionspedagogikens principiella grundfrågor. Så sent som i mars 1990 publicerade han ett omfattande arbete på drygt 600 sidor, där han redogör för sin syn på kyrkans bildningsansvar i församling, skola och samhälle.<sup>19</sup> Det som nu skall presenteras är först tre välmatade band om religionspedagogikens »Grundfragen». Därefter avslutar jag med en bok som särskilt ägnas åt moralundervisningen, en serie uppsatser och föredrag från åren 1976–1979.

För Nipkow framstår religionspedagogikens samtidiga förankring i sina »sammälls- och bildningspolitiska, pedagogiskt-antropologiska och teologiska utgångspunkter» som grundläggande, vilket han också visar med en omfattande principiell och konkret argumentation. Enligt hans mycket vida bestämning av religionspedagogiken omfattar den »alla religiösa undervisningsprocesser, inom och utom skolan». Vidare ingår alla indirekta, religiöst relevanta påverkanserfarenheter och -förutsättningar, som föreligger i det samtida samhället.<sup>20</sup>

Nipkow är pedagog och teolog, verksam i Tübingen. Hans professur i praktisk teologi är inriktad på religionspedagogik och är samtidigt knuten till universitetets pedagogiska institution. Redan tidigt intog han den väl avbalanserade position i den religionspedagogiska debatten han sedan hållit fast vid och vidareutvecklat. Genom sin ställning inom EKD (De evangeliska kyrkorna i Tyskland) och med sina mångåriga internationella kontakter, bl.a. inom Kyrkornas världsråd, har Nipkow vunnit ingång i vida kretsar både hemma och utomlands. Hans Grundfragen

<sup>19</sup> Nipkow, Karl Ernst, *Bildung als Lebensbegleitung und Erneuerung. Kirchliche Bildungsverantwortung in Gemeinde, Schule und Gemeinde*. Gütersloh 1990.

<sup>20</sup> Nipkow, *Grundfragen der Religionspädagogik*. Band 1. *Gesellschaftliche Herausforderungen und theoretische Ausgangspunkte*. Gütersloh 1975, s. 14 ff. och s. 168 ff.

derr Religionspädagogik kan ses som en mogen frukt av många års intensivt arbete med att forma en teori för religiös undervisning och fostran i kyrka och skola. Den kännetecknas av en tydlig förankring i en bestämd teologisk kontext, vilket också förklarar att Grundfragen-serien bevarat sin aktualitet in i 900-talet.

### *Ansvarig kyrka för andra*

Det är karakteristiskt för Nipkow att redan från början spränga den internt kyrkliga intressesfären samtidigt som han håller fast vid dem enligt hans mening nödvändiga förankringen av religionspedagogiken i en bestämd kristen teologi. Varje försök att ta utgångspunkten i ett allmänt religionsbegrepp avvisas.

Nipkows teologiska grundsyn utsluter en snäv, inomkyrklig syn på religionspedagogiken. Denna måste formas i ett dialogiskt möte mellan människors konkreta verklighet och kyrkans budskap, som det kommer till uttryck i evangeliet. Detta leder Nipkow till att hela tiden arbeta med ett dubbelt perspektiv, där den kritiska samhällsanalysen blir en lika väsentlig angelägenhet som bestämningen av vad som är kyrkans väsen och uppdrag. Genom att låta dessa båda perspektiv brytas mot varandra växer religionspedagogikens område fram som ett undervisningsansvar för en kyrka, som är till för världen och inte för sin egen skull. Denna grundsyn blir bestämmande för såväl innehåll som disposition i Nipkows produktion.

### *Pedagogik för frihet i gemenskap*

Den teologiska grundprincipen för religionspedagogiken sammanfattar Nipkow i orden »befrielse och gemenskap» – ett begrepp hämtat från Kyrkans världsråds Nairobi-konferens 1975 under temat »Jesus Kristus befriar och enar».<sup>21</sup> För Nipkow är det nödvändigt att på detta sätt placera pedagogikens utgångspunkt inom ett »förvetenskapligt» område, för hans del i en kristen tro. Principiellt utsluts därmed inte möjligheten

för andra att välja någon annan religiös eller ideologisk utgångspunkt för sin pedagogiska teori. Däremot kan aldrig någon allmänreligiös ansats komma ifråga, eftersom en sådan saknar ett substantiellt innehåll som kan ligga till grund för de pedagogiska grundsynsfrågorna som exempelvis människan, samhället och kunskapen. Utan en klart fixerad ideologisk utgångspunkt saknas förutsättningarna för att utveckla en sammanhängande (religions-)pedagogisk syn på undervisningens förutsättningar, mål och innehåll.

### *Ett inhumant samhälle – en utmaning för religionspedagogiken*

Med principen »befrielse och gemenskap» som grund kan Nipkow genomföra sin samhällsanalys för att tolka människors situation i samhället och i skolans och kyrkans undervisning. Detta problem utgör huvuduppgiften för Grundfragen 1 som ägnas åt samhällsanalys, antropologi och motiveringarna till religionspedagogikens uppgift och orienteringspunkt.

Med sin principiella utgångspunkt som vägledning anser sig Nipkow kunna konstatera allvarliga inhumana tendenser i samhället, som bl.a. tar sig uttryck i motstridiga budskap mellan t.ex. samhällets bildningspolitiska program och den praxis människor möter i skola och kyrka. Med hjälp av en teologiskt grundad kristen människosyn kan individualismens och emancipationsideologins tendens att tränga undan gemenskapsmotivet avslöjas i sina negativa konsekvenser, när t.ex. strävan efter frihet och personlighetsutveckling driver den enskilde in i isolering och egoism.

### *Kyrkans kritiska medansvar i samhället*

Kyrkans ansvar inom pedagogikens område följer av dess kritiska medansvar i samhället.<sup>22</sup> Dess samhällspolitiska roll inom undervisningen utgår från kyrkans självförståelse

<sup>21</sup> Nipkow, Grundfragen der Religionspädagogik. Band 2. Das Pädagogische Handeln der Kirche. Gütersloh 1975, s. 13.

<sup>22</sup> Ibem s. 19.

och tolkning av sitt grundläggande uppdrag, som enligt Nipkow har sin brännpunkt i att »befria och ena». Insikten om att människor berövas frihet och gemenskap på område efter område blir därmed en utmaning. Kyrkans funktion ligger i att – för människornas skull – lyfta fram dessa missförhållanden i ljuset och driva de ansvariga till att ta sitt ansvar för ett humant och rättfärdigt samhälle och att kyrkan inom alla sina egna områden själv realiserar detta uppdrag. Här finner man tydliga drag av Nipkows lutherskt präglade samhällssyn.<sup>23</sup>

Det kyrkliga utbildningsansvarets dilemma ligger i kyrkans bristande förmåga att själv vara en ort där frihet och gemenskap växer.<sup>24</sup> Därmed blir den själv ett hinder för sin egen idé – på samma sätt som samhället ofta genombryts av en praxis som står i konflikt med dess uttalade ideal.<sup>25</sup> Kyrkan hotas också av ett samhälle som gärna tar bruk av religionen för att legitimera laglydnad, samhällsmoral och underordning, även om denna funktion minskar i betydelse i takt med tilltagande sekularisering.<sup>26</sup> Nipkow beskriver dessa spänningar som en »dubbel provokation» av motstridiga krafter inom kyrkan själv och i det omgivande samhället.<sup>27</sup>

### *På väg mot ett mångdimensionellt och öppet koncept*

Det andra kapitlet i Grundfrågan 2 ger en översikt över kyrkans olika pedagogiska handlingsfält och kriterierna för dessa. Här finner Nipkow anledning att varna för en samhällsanpassning till priset av den egna identiteten och därmed också den teologiska trovärdigheten.<sup>28</sup> Det mångdimensionella

<sup>23</sup> Ibm s. 28 ff.

<sup>24</sup> Se för svenskt vidkommande prästmötesavhandlingen för Strängnäs stift: Ellwyn, T. m.fl., Växtplatser. En studie i evangelisation, Stockholm 1980, som understryker församlingen som miljö för växande, gemenskap och mognad i ett helhetsperspektiv på människan i kyrka och samhälle.

<sup>25</sup> Nipkow 1975 s. 38 ff.

<sup>26</sup> Ibm s. 41 ff.

<sup>27</sup> Ibm s. 75 ff.

<sup>27</sup> Ibm s. 75 ff.

<sup>28</sup> Ibm s. 89 ff.

och öppna religionspedagogiska koncept han förespråkar bygger på en »tematisering av sammanhanget mellan religionspedagogiska, praktisk-teologiska och ecklesiologisk-kyrko-teoretiska perspektiv».<sup>29</sup>

Ur detta växer en serie grundläggande uppgifter fram för kyrkan. Dit hör den livsbeledsagande, erfarenhetsnära hjälpen att finna sin identitet – ett brett erbjudande på »folkkyrkans» grund.<sup>30</sup> Den andra uppgiften beskrivs som ett samhällsdiakonalt politiskt ansvar – »Kyrka för andra» med inriktning på en långsiktig förändringsprocess.<sup>31</sup> För Nipkow innebär detta, att arbetet på att säkra individens intressen inte får tysta kritiken mot de strukturer som orsakar problemen. Det finns nämligen en risk, menar Nipkow, att de individuellt-privata målen försvävar blickfältet, så att de sociala och politiska problemen försummas eller endast blir medel för individens självförverkligande.

Ett sådant förkrympt perspektiv skulle för Nipkow innebära ett förnekande av den eumeniska läroprocess kyrkorna sedan många år befinner sig i – från Genève 1966, via Uppsala 1968, Bangkok 1973 osv. – och som har sin regionala motsvarighet inom den romersk-katolska kyrkan och de evangeliska kyrkorna i Tyskland liksom på annat håll. Det åligger kyrkan att hålla fast vid den grundläggande synen på vad kristen ansvarighet innebär.

Kyrkan drivs därmed in i en lång omlärningsprocess, som startar i en teoribildning där den får lära sig att förbinda teologisk och pedagogisk reflexion med en kritisk samhällsanalys. För att detta skall bli möjligt krävs en utveckling av ett brett, integrerat handlingsprogram och att förkunnelse, pedagogiska stödinsatser, socialt arbete och samhällspolitiskt grundad analys av samhälle och individ hålls samman i en enhet.<sup>32</sup>

### *Vågspelet att vara en självkritisk kyrka*

Den tredje grundstenen i kyrkans pedagogiska uppgift kallar Nipkow för »vågspelet»

<sup>29</sup> Ibm s. 91 ff.

<sup>30</sup> Ibm s. 101 ff.

<sup>31</sup> Ibm s. 130 ff.

<sup>32</sup> Ibm s. 140.



att vara en (själv)kritisk kyrka.<sup>33</sup> Om den första grunduppgiften ställde den emotionellt-kommunikativa aspekten i centrum och den andra kompletterade med praktisk handling lyfter den tredje grunduppgiften fram den kognitivt-reflekterande aspekten. Till denna hör samtidigt en kritisk reflexion och en kyrkans Jag-identitet. Den kritiska reflexionen inför olika med varandra konkurrerande värderingar och identitetens utveckling i samspel med det omgivande samhället är nödvändig men ofta spänningsladdad. Och frågan inställer sig osökt: Hur ser egentligen inlärningsbetingelserna ut för denna kritiskt-teologiska ungdoms- och vuxenutbildning?<sup>34</sup>

Som ett fjärde grundelement anför Nipkow »Den ekumeniska vägen» – kyrkan som hela Gudsfolket. Här återkommer problemet om hur de uppställda idealen kan förverkligas inom kyrkan själv i form av delaktighet med dem som är indragna i processen.<sup>35</sup> Kristendomen lever i en omfattande pluralism och en internationell ekumenik där det gemensamma sökandet efter vad som är sanning utmanar den egna identiteten och beredskapen till förändring. Delaktighet utgör den första halvan av den »ekumeniska vägen», samförstånd den andra.<sup>36</sup>

Det gemensamma enhetsarbetet lever i en pluralitet som inte får förnekas. Det leder med nödvändighet till konflikter, som måste lösas i öppenhet och ömsesidig respekt. Denna konfessionella och dialogiska förutsättning har religionspedagogiska konsekvenser, som kan komma till uttryck i praxis och en fostran till kommunikativ kompetens. Detta kräver bl.a. undervisning i frihet och övning i interaktion. All religionsundervisning borde präglas av denna frihetens grundsyn.<sup>37</sup>

### *Gemensamt liv och lärande mellan generationerna*

Grundfragen 3 inleds med en historisk tillbakablick på den tyska religionspedagogiken.

<sup>33</sup> Ibm s. 160.

<sup>34</sup> Ibm s. 167, 181.

<sup>35</sup> Ibm s. 197 f.

<sup>36</sup> Ibm s. 208 f.

<sup>37</sup> Ibm s. 217 ff.

Nipkow säger sig bli allt mer övertygad om att det inte är barnen och ungdomen, som är pedagogikens »problem» i det moderna samhället, utan de vuxnas ofta bristande beredskap att förändras och att delta i arbetet för ett humanare samhälle. Det blir därför nödvändigt med en perspektivförskjutning, som byter den ensidiga inriktningen på att lära ut till ett gemensamt lärande, som också innefattar ett lärande mellan generationer.<sup>38</sup>

Det synsättet präglar också avsnittet om »vägar till en personlig tro», där Nipkow refererar till psykologer som Erikson, Kohlberg och Fowler men samtidigt utgår från en teologisk reflexion kring människans sökande efter mening.<sup>39</sup> Också här kan man se hur Nipkow knyter samman det individuella perspektivet med människans sociala och historiska sammanhang. Särskilt tydligt blir detta i avsnittet om ungdomens livsfrågor, deras sökande efter identitet och social bekräftelse, vanmaktskänslan inför den hotade världen, känslan av skuld, självförnekelse osv.

### *Växande och mognad*

Till de mera originella avsnitten hör den vuxenpedagogiska framställningen och uppmärksamheten på hela livet som en växandets process i en sammanvuxen helhet. Den mogna människan kännetecknas av en fördjupad insikt och en förmåga att ta tillvara den egna levnads- och troserfarenheten i vardagen och att dela denna mellan generationerna. I detta ingår den dynamik som ligger i den kristna trons integration med livet som totalitet och det ständiga växelspel som framgår ur detta. Till detta livslånga växande hör slutligen också inriktningen på att forma en miljö där människor kan uppleva en befriande hjälp i kampen om meningen i dess skilda dimensioner.

### *Etisk fostran i konflikt mellan generationer – vägar till praktiserad tro*

Helt i sin ordning för en luthersk teolog som Nipkow kommer avsnittet om etik efter av-

<sup>38</sup> Nipkow, Grundfragen der Religionspädagogik. Band 3. Gemeinsam leben und glauben lernen. Gütersloh 1982. s. 21, 33.

<sup>39</sup> Ibm s. 54 ff.

snittet om tron – och just som en praktiserad tro. Redan detta sätt att föra in de etiska frågorna förtjänar att uppmärksammas i den svenska skolans arbete med etiska frågor. Hur undgår man moralism när etiken saknar en sammanbindande helhetssyn. Vilka konsekvenser kan det pågående sönderfallet av etiska värderingar väntas få i ett efterkristet samhälle?

Liksom i andra sammanhang efterlyser Nipkow en helhetssyn och en erfarenhetsanknuten etisk reflexion, där människor kan ta sitt ansvar i frihet. Inget samhälle kan överleva utan en gemensam etisk grundsyn. Den individuella och privata moralen måste enligt hans mening få en social och institutionsrelaterad dimension.<sup>40</sup>

Också detta ställningstagande får pedagogiska och religionspedagogiska konsekvenser. Ansvar för existerande liv och kommande generationer tvingar fram teologisk reflexion men också pedagogisk handling, som hjälper oss leva ansvarigt i förändring.<sup>41</sup>

### *I dialog med bibeln – vägar till bibliskt förankrad tro*

Nipkow ger också en översiktlig orientering om den s.k. elementariseringens metodik inom bibelundervisningen. Den som vill fördjupa sig i ett genomtänkt bibeldidaktiskt arbete, där man ställer frågorna efter den enskilde elevens förutsättningar, textens olika menings- och språkdimensioner och den långsiktiga uppbyggnaden av integrerad kunskap kan med fördel börja med detta avsnitt hos Nipkow, som också ger anvisningar för fortsatta, mera praktiskt inriktade studier.

### *Församlingspedagogik – kyrklig vuxenundervisning*

Som sig bör avslutas det tredje bandet av Grundfrågan med ett kapitel om undervisningen i församlingen, huvudsakligen med vuxenpedagogisk inriktning men med tydlig markering av det gemensamma lärandet genom hela livet. Därmed har religionspedago-

gikens vanligaste praxisområden ringats in samtidigt som den principiella ansatsen öppnar ännu vidare perspektiv för fortsatt religionspedagogisk reflexion.

I avsnittet om församlingspedagogiken (Gemeindepädagogik) löper åtskilliga av de trådar samman som berörts tidigare. Dit hör exempelvis synen på kyrkan som platsen för befrielse (försoning) och gemenskap och vad detta kan innebära för kyrkans pedagogiska praxis. Där finns den diakonala dimensionen och missionsuppdraget. Kunskapssynen visar sig i betoningen av det livslånga lärandet i dialog mellan generationerna, där den egna erfarenheten får finnas med i mötet med kyrkans trosarv. Kyrkan som plats för pedagogisk praxis bildar samtidigt basen för ett omfattande ansvar för hela människan på samhällets olika plan – med konsekvenser för den pedagogiska verksamheten i kyrkan.

### **Moralfrågorna i centrum – i vems intresse?**

»Skolan skall åter fostra!» Så låter fältropet sedan ett antal år, påpekar Nipkow i boken *Moralerziehung*.<sup>42</sup> Uttrycket känns igen från skoldebatt och från inomkyrklig diskussion också i vårt land.

Varför skall skolan fostra? I vems intresse? Nipkow ställer de viktiga frågorna, som alltför ofta förbises i debatten. Vill man åstadkomma bättre ordning, flit, disciplin? Eller utgör ropet efter mer fostran svaret på den omgivande verklighetens – miljöns, ungdomsvärldens – utmaningar? Hur hanterar vi våra liv i en gemensam värld, som intecknat sin framtid? Därmed återvänder Nipkow till sin gamla fråga, om det trots allt inte är vuxengenerationen – de som i dag ytterst bär ansvaret för vad vi gör med vår jord och våra liv – som mest av alla behöver fostras?<sup>43</sup>

Den första uppsatsen innehåller en välgörande uppgörelse med försöken att isolera moralfrågorna till en teoretisk undervisningsfråga. Vi har all anledning, menar Nip-

<sup>40</sup> Ibm s. 149, 154.

<sup>41</sup> Ibm s. 162.

<sup>42</sup> Nipkow, *Moralerziehung*. Pädagogische und theologische Antworten, Gütersloh 1981, s. 9.

<sup>43</sup> Ibm s. 7 ff., 20.

kow, att dela ungdomens erfarenhet av det klivna samhället, där de etiska proklamationerna är många och vackra men de konkreta handlingarna ofta talar ett helt annat språk. Slutsatsen av detta blir för Nipkow inte ett behov av mer moral(-undervisning) utan en djupare integration och konsekvens.<sup>44</sup>

### *Att älska livet*

Avgörande för Nipkow är inte så mycket den livssyn och de mål som lärs ut utan vilka värderingar vuxensamhället själv praktiserar. Ytterst handlar det om integration och ett totalperspektiv på livet och meningsfrågorna! Ungdomen söker sig fram mot en yrkesframtid men ställer också frågan inför kraven och förväntningarna: Prestation till vad? Liv till vad? Identitetskrisen förstärks av att samhället ger dubbla budskap om det meningsfulla i att skaffa sig utkomst och samtidigt låta sig dras in i ett ur många synpunkter destruktivt konsumtionsamhälle.<sup>45</sup>

Vad kan och måste kyrkan göra inom det pedagogiska området? De tyska evangeliska kyrkorna (EKD) har tagit upp frågan i ett dokument från 1978: *Leben und Erziehen – wozu?*<sup>46</sup> En för ungdomen relevant pedagogik förutsätter ett framtidsmedvetet samhälle. Vad säger en kyrka, som sätter kärleken till livet i mittpunkten, därför att Gud älskar livet?<sup>47</sup> Det räcker inte för människan att bara leva. Djupast handlar det om att *vara levande*, att enligt kristen skapelsetro som person dela en levande gemenskap. Vilka blir de etiska och pedagogiska konsekvenserna av överflödssamhällets destruktivitet och självförstörande aktiviteter? Teologiskt ser Nipkow detta som en utmaning att undervisa om att vårda och bevara den enda skapelse vi har – för livets skull.<sup>48</sup>

### *Empiriska analyser räcker inte*

Varför står vi ofta så handfallna inför frågorna om den etiska fostran, frågar sig Nipkow. Jo,

<sup>44</sup> Ibm s. 22 ff.

<sup>45</sup> Ibm s. 38 f.

<sup>46</sup> *Leben und erziehen – wozu?* Utg. av Kirchenkanzlei der EKD, Gütersloh 1979.

<sup>47</sup> Nipkow 1981, s. 40.

<sup>48</sup> Ibm s. 41, 44.

moralfrågorna gömdes länge undan till förmån för ett objektiverande, empiriskt analyserande vetenskapsideal, som nöjde sig att identifiera problem men lämnade värderingsfrågorna åt sitt öde. Samma sak gäller även inriktningen på sociologisk och psykologisk socialisationsforskning, som gärna blir stående vid analyser och förklaringar av etiska processer och lämnar frågorna om dess grund, giltighet och materiella innehåll olösta.<sup>49</sup>

### *Teologins bidrag till en pedagogisk moralteori*

Nipkow utvecklar här sin teologiska antropologi med dess konsekvens i respekten för den enskildes integritet och ansvar. Ingen kan handla för någon annan. För den kristna etiken är människan subjekt i den sociala förändringen. Därför kan ingenting annat upphöjas till det obetingat goda. Kravet på frihet och rationalitet innebär också att den teologiska etiken måste vara kommunicerbar. Det är väsentligt, menar Nipkow, att kyrka och teologi går in under dessa principer och gör sin röst hörd i det öppna samhället.<sup>50</sup>

### *Etisk fostran för ansvar i gemenskap*

I en historisk uppsats visar Nipkow på växlingarna i samhällets etiska fostran – och betydelsen av att lära av tidigare erfarenheter. Den breda bildningsfilosofiska traditionen har avlösts av en emancipatorisk-kristen fostran, som riskerar att leda till en individualism, där moralen lösgjorts från sin sociala förankring. Socialisationsforskningen å andra sidan har studerat betingelser, strategier och medel för fostran medan diskussionen om innehållet och dess principer förblir tyst.

Teologiskt har historien lärt oss, hur lätt evangeliet pedagogiserades och förvandlades till lag.<sup>51</sup> Kristen etik handlar pedagogiskt sett om kristet medansvar i den moraliska fostran med grund i livet som Guds kärleksgåva. Centrala teman blir därmed kärle-

<sup>49</sup> Ibm s. 51 ff.

<sup>50</sup> Ibm s. 65.

<sup>51</sup> Ibm s. 92 ff.

ken till livet, skuld men också försoning, tro och dess konsekvens i handling, annorlunda uttryckt etisk fostran för ansvar i gemenskap.

Den kristna etiken – och etikundervisningen – har en i förhållande till allmän etik egenartad förutsättning genom att den befinner sig inom, vad Nipkow kallar, syndens horisont. Skulden finns alltid som en realitet. Erfarenheten av det onda tillhör den kristna etikens verklighetsbild och uttrycks teologiskt som frukten av den sönderfallna gemenskapen mellan Gud och människa. Mot detta ställs ett handlande inom försoningens horisont i Kristus, till »befrielse och gemenskap».

Nipkows fyra böcker förtjänar ett fördjupat studium inte minst därför att de så tydligt demonstrerar betydelsen och gärna också nödvändigheten av en principiell förankring av det religionspedagogiska uppdraget. Vad man kan önska sig är att också svensk religionspedagogik kunde inleda arbetet med att forma en svensk variant av Nipkows »Grundfragen».

## Behovet av ett religionspedagogiskt utvecklingsarbete i Sverige

Efter granskningen av de valda religionspedagogiska böckerna framstår ännu tydligare än förut bristerna i den svenska situationen. Förutsättningarna för kristen undervisning och fostran har dramatiskt förändrats under 1900-talet. Inom skolan har religionskunskapen – ofta integrerad i SO-blocket – avlöst den gamla kristendomsundervisningen utan att detta föregåtts eller lett till någon grundläggande teoriformulering eller undervisningsstrategi för det nya ämnet. Inte heller inom kyrkorna har man orkat med annat än ofullständiga, om än ambitiösa försök att forma något nytt.

Kravet att fortlöpande bedriva undervisning och fostran utan tid att inhämta nödvändiga kunskaper för uppgiften måste upplevas frustrerande. Problemet skärps ytterligare av den totala frånvaron av fasta forskningsresurser med en bred religionspedagogisk inriktning i vårt land. Inte bara kyrkorna och skolan blir därigenom lidande. Otillräcklig kunskap vid hanteringen av centrala uppgifter i samhället drabbar alla. Det finns bara en väg ur denna för både kyrka och samhälle förödande situation, nämligen ett långsiktigt forsknings- och utbildningsarbete kring undervisningens och fostrans grundläggande frågor. Där har vi mycket att lära från de övriga nordiska länderna men framför allt från länder som Västtyskland, Storbritannien och USA.

# Thomas Merton och kontemplation

AV CATHARINA STENQVIST

Det hävdas inte sällan att ett kriterium på vad som utmärker en mystiker är dennes extraordinära upplevelser. Inte minst inom den religionspsykologiska forskningen bedrivs studiet av mystiker utifrån deras påståenden om sådana upplevelser, som dessutom numera inte sällan betecknas som kreativa. För ett sådant sammanhang framstår mystiker som intressanta tack vare sitt och andras påståenden om kreativitet. Ett annat kriterium brukar vara antagandet om att mystikers upplevelser och erfarenheter är av en utsäglig karaktär, vilket om inte annat innebär att upplevelserna är såväl omöjliga att diskutera som att demonstrera, på ett sådant sätt att deras sanning och mening kan utsättas för prövning och granskning. Dessa båda nu nämnda kriterier är troligtvis av mindre vikt än vad som allmänt antages, och jag vill i det följande visa detta utifrån en presentation av den amerikanske trappistmunken Thomas Merton (1915–1968).

## Merton blir trappist

Thomas Merton blev känd för en bred amerikansk publik i samband med att hans självbiografi, *The Seven Storey Mountain*, publicerades 1948. I denna redogör Merton för sin andliga utveckling. Merton konverterar 1938 och säger, inte lång tid därefter, att han vill bli ett helgon,<sup>1</sup> vilket för Merton är det samma som ett klosterliv. Viljan att bli ett helgon förverkligar Merton i yttre måtto såttillvida som han i december 1941 blir upptagen i cistercienserorden av den strikta observansen, dvs. trappisterna. Klosteret, *The Abbey of Gethsemani*, han härefter i tjugosju år kommer att tillhöra, ligger i Kentucky

<sup>1</sup> Merton säger detta om sig själv i samband med sina studier av Thérèse av Lisieux som menade att det enda hon kunde skänka Kristus var att bli ett helgon.

på cirka en timmes bilresa från staden Louisville. Merton avlägger så småningom sina eviga löften vilka för alltid, enligt cisterciensisk uppfattning,<sup>2</sup> binder honom vid just denna klosterbyggnad och bekräftas i löftet om *stabilitas loci*. Några år efter denna löftesavläggelse prästvigs Merton. Trots att trappisterna kanske mer än många andra ordnar betonar vikten av tystnad, ensamhet och bön, ombeds Merton av sina överordnade att fatta pennan och det är nu han skriver sin självbiografi. Före sitt inträde i klostret närde Merton långt framskridna planer på att bli författare och mer än ett manuskript sändes runt till olika förlag men utan att bli antaget. Endast ett par dikter och recensioner blev publicerade i några tidningar och tidskrifter. I och med beslutet att bli munk lade Merton sina författarplaner på hyllan. Det vore emellertid en förhastad slutsats att uppfatta hans liv som kontemplativ munk som ett resultat av gäckade författardrömmar. Det dröjer alltså inte länge förrän Merton åter är i färd med att skriva, och hans produktion antar med tiden ansevärd proportioner. Vid hans död var den litterära kvarlåtenskapen betydande, och någon har uppskattat denna till cirka 50 volymer.<sup>3</sup> Mertons produktion är mångsidig och består av dikter, artiklar, litterära essäer, en roman, en självbiografi, självbiografiska dagböcker, och postumt utgivna brevsamlingar. Hans ämnesområden är lika omfattande. Särskilt uppehåller han sig vid frågan vad mystik och kontemplation är, liksom han efterhand alltmer intresserar sig för sin samtids sociala och

<sup>2</sup> Det cistercienska klosteridealet går tillbaka till den benediktinska klosterregeln författad av Benedikt av Nursia någon gång under 500-talet

<sup>3</sup> Utöver sin litterära produktion ägnade sig Merton även åt konstnärlig verksamhet, särskilt kalligrafi. Hela Mertons litterära och konstnärliga kvarlåtenskap finns bevarad vid The Thomas Merton Study Center, Louisville, Kentucky.

politiska frågor. Även Mertons korrespondens var minst sagt vidlyftig och sträckte sig över nästan hela världen, alltifrån feministteologen Rosemary Radford Reuter till zenbuddhisten D. T. Suzuki. Helst ville Merton bli uppfattad som diktare och poet, men rönt under sin livstid i de sammanhangen föga uppskattning. Sin litterära förmåga bekräftar Merton bäst i sina dagböcker där tonen är både kraftfull och personlig, och bär ett omisskännligt genuint drag.

## Merton förändras

Mertons under slutet av 50-talet väckta intresse för sin omvärld speglar viktiga aspekter på hans personlighetsutveckling, liksom den väckta öppenheten speglar hur hans syn på sig själv som munk i en sluten klostergemenskap kom att förändras. Då Merton var ung munk framstår han som en allvarsam och högtidlig man och tar sitt uppfattade klosterkall på största allvar. Med tiden förändras denna självuppfattning och Merton beskriver sig som »anti-munk» eller »icke-munk». Dessa beteckningar innehåller en kritik riktad mot ett konventionellt och ytligt sätt att uppfatta det kontemplativa livet på, enligt Merton, och mot att många munkar lever i en självförhärligad isolering. Merton är i hög grad kritisk mot att i första hand en yttre form efterlevs, dvs. ett iakttagande av observans, medan hjärtats renhet, ett av Mertons favorituttryck, saknas. Hjärtats renhet och ett kontemplativt livssätt är, enligt Merton, möjliga att förverkliga oberoende av en yttre livsform, och det väsentliga är inte att ägna tio av dygnets timmar åt bön, utan att finna en inre renhet och stillhet.

I och med denna uppfattning anknyter Merton såväl till ett klassiskt kristet ideal som till centrala zenbuddhistiska tankegångar. Hjärtats renhet kan, enligt Merton, föreligga oberoende av yttre bönhandling, och kan lika gärna förverkligas i samband med att en människa är upptagen av vardagslivets alla sysslor, eller ägnar sig åt bön. Merton uppfattar det kontemplativa livet mer som

en hållning, en attityd, och ett sätt att vara, än som ett huvudsakligt iakttagande av regler och observans. Ett kontemplativt liv låter sig bättre preciseras som en bestämd hållning, än som ett yttre beteende beroende av liturgiska bönetider och platser. Merton menar att många munkar gömmer sig bakom klosterlivets regler, måhända lever ett kontemplativt liv men ända aldrig kommer i närheten av sann och äkta kontemplation. Denna kontemplation beskriver Merton på följande vis: »att man inte ska leta efter en metod eller ett system när det gäller meditation,<sup>4</sup> utan snarare odla ett synsätt eller inställning till den, som bygger på tro, öppenhet, uppmärksamhet, vördnad, förväntan, åkallan, förtröstan, glädje. Med en sådan grundinställning kommer man att i efterhand genomsyras av kärlek i samma mån som man i levande tro har en visshet om att man befinner sig i Guds närhet.»<sup>5</sup>

Vi ser i detta citat hur Merton betonar meditation och kontemplation som en grundinställning och en bestämd hållning. En sådan syn på kontemplation, vilken Merton under årens lopp gör sig till talesman för, definierar honom som mystiker utifrån en uppfattning av mystik såsom en i första hand intagen livssyn, och ett livssätt med betoning på ensamhet, tystnad och inre bön. I och med denna uppfattning av mystik och kontemplation kommer de extraordinära upplevelserna i bakgrunden. De ges föga utrymme och betydelse, och behöver inte ens en gång, i vedertagen religionspsykologisk mening, förekomma. Det är emellertid av avgörande betydelse, att en nära förbindelse föreligger mellan hur en människa uppfattar det kontemplativa livet och viljan och strävan att efterleva detsamma. Denna åsyftade förbindelse kan sammanfattas i orden om att leva som man lär, och att leva och tala utifrån en självupplevd verklighet. Jag citerar i det följande tankegångar Merton redan mot slutet av 1947 framförde i den lilla boken *Cisterci-*

<sup>4</sup> Merton använder uttrycken »meditation» och »kontemplation» omväxlande och som om de vore synonyma.

<sup>5</sup> Merton, T: *Contemplative Prayer*. 1969; sv. övers.: *Kontemplativ Bön*, Vejbystrand 1987, s. 10.

*an Contemplatives, A guide to Trappist life.*  
 »En äkta kontemplativ människa har inte åtnjutit de mest förnämsta erfarenheter av Guds ljuvlighet. En äkta kontemplativ människa har glömt sig själv helt och hållet och förlorat sig fullständigt i Gud och bortom erfarenhet. Han vet inte om något utom Gud, ser inte något utom Gud och önskar sig inget annat än Guds vilja.»<sup>6</sup> Visserligen återger Merton då och då, men sparsamt, centrala mystiska upplevelser. Av större vikt framstår hans betoning på hur en människa ska kunna finna sig själv, sitt sanna jag, och att medlen till detta är ensamhet och tystnad. Ett kontemplativt liv innebär, enligt Merton, att människan genom att söka sig själv kan nå Gud. En sådan strävan kan ske och vara förhållandevis nära, om människan söker en frigörelse från sitt falska jag, dvs. allt det som enligt Merton står hindrande mellan henne själv och sanningen. Jag citerar åter ur samma bok: »Framsteg i det kontemplativa livet handlar därför om att nå en inre renhet, att bli ödmjuk och att vara osjälvisk.»<sup>7</sup>

### ett kontemplativt liv och synen på kunskap

Mystik är för Merton detsamma som ett kontemplativt liv. Ett kontemplativt liv, utöver att vara ett liv i tystnad och ensamhet, innebär att inta en kritisk hållning såväl gentemot sig själv som till etablerad religiositet, som till en gängse syn på verklighet och kunskap. Då det gäller Mertons syn på kunskap anknyter han även häri till sin uppfattning om kontemplation, och bygger i viss utsträckning på Johannes av Korset. Merton beskriver kontemplation som en inre mental författning, en sinnesfrigörelse, och betecknande termer för dessa tillstånd är »tomhet» och

»renhet». Det gudomliga kan ej skådas eller uppfattas med våra ordinära förmågor, sinne och förnuft, och därför återger Merton erfarenheten av gudomlig närvaro som att inte se, ett icke-skådande eller icke-vetande. Mot slutet av sitt liv fördjupar Merton sin uppfattning ytterligare med hjälp av sådana zenbuddhistiska tankegångar som menar att människan inte kan erfara verklighetens väsen, eftersom verkligheten saknar ett sådant; att se är att inte se. Men Merton anknyter också till s.k. negativ teologi; vi kan inte gripa Guds väsen och kan därför endast tala om honom med hjälp av negationer. Denna kunskap, kunskap genom icke-kunskap, som härigenom erhålles beskrivs av Merton som en förvisning om den gudomliga närvaron och kärleken.

Mertons syn på vad som enligt honom är verklig kunskap avviker från vad vi vanligen åsyftar med kunskap. Sann kunskap, enligt Merton, förvärfvas i den kontemplativa aktiviteten, och påminner om direkt förnumna och omedelbara varseblivningstillstånd som uppfattas äga noetiska egenskaper. Denna kunskap upplevs vara ofattbar men ändå meningsfull. Men den är, enligt Merton, varken utsäglig eller esoterisk. Den kunskap som förvärfvas i den kontemplativa aktiviteten, under tystnad och ensamhet, är tillgänglig för var och en som ihärdigt och kärleksfullt praktiserar ett sådant livssätt. Den är alltså inte esoterisk. Kunskapen är inte heller utsäglig i betydelsen att den inte kan begripas eller förmedlas, men var och en som vill få del av denna kunskap måste själv göra erfarenheter och måste underkasta sig den disciplin som krävs härför. Då det sägs att mystiska erfarenheter är av utsäglig karaktär förefaller således ett sådant påstående främst vara av persuasiv art och vill övertyga om unika erfarenheters sanning och giltighet. Påståendet om deras utsägbarhet görs inte minst på grund av att mystiker ofta hävdar att språkliga uttryck saknas för gjorda erfarenheter och insikter. Erfarenheterna säges gå bortom förnuft och är därför omöjliga att klä i ord. Hur det nu förhåller sig med den saken får vara utsagt. Men om kontemplation som så ofta hävdas, så också

<sup>6</sup> »The true contemplative is not the man who has tasted the highest experiences of the sweetness of God but the one who has entirely forgotten himself and lost himself completely in God above and beyond experience, so that he knows nothing but God and sees nothing but God and desires nothing but God's will.»

<sup>7</sup> »Progress in the contemplative life therefore becomes a matter of interior purity, humility and selflessness.»

av Merton, syftar till tomhet, dvs. en frånvaro av ord och bild, med andra ord till ett tillstånd där syftet är en frihet från språkliga uttryck, vore det ju motsägelsefullt om mystikern trots allt kunde finna ord och uttryck härför. Så frågan om dessa erfarenheters utsägliga karaktär behöver inte uppfattas vara mer komplicerad än omständigheten att ett kontemplativt tillstånd innebär ett tillstånd fritt från ord och bild. Den kunskap en mystiker menar sig erhålla rör sig i första hand honom själv och de egna sinnestillstånden, de omedelbara varseblivningarna, ur vilka mystikern drar slutsatser, och som är berättigade endast för honom själv. Men av detta behöver vare sig följa att kunskapen är esoterisk eller utsäglig. En viktig, kanske till och med avgörande, förutsättning för dessa varseblivningstillstånd är emellertid den mentala hållning som eftersträvas under den kontemplativa aktiviteten, i det kontemplativa livet, och som är kontemplationens såväl syfte som mål. Kontemplation brukar översättas med att *skåda* och att *betrakta*. Utifrån de erfarenheter Merton gör kan kontemplation även beskrivas som en bestämd mental författning förutan vilken människan inte kan uppnå en korrekt verklighetsuppfattning eller syn på sig själv. Saknas en korrekt verklighets- och jaguppfattning är mystiska erfarenheter omöjliga, enligt Merton. Frågan om och synen på kunskap knyts således dels till det mänskliga medvetandets beskaffenhet, dels till den hållning människan intar till sig själv och verkligheten. I den kontemplativa aktiviteten eftersträvas inte i första hand, enligt Merton, extraordinära upplevelser utan blott och bart att stilla sitt inre och sitt medvetande så att människan blir öppen och mottaglig. Då människan sålunda till sin sinnesförfattning är uppmärksam och fri från förutfattade och falska uppfattningar om sig själv och sin verklighet står dörren öppen för andliga erfarenheter. Merton beskriver hur han upplever ett tillstånd bortom ord och begrepp. Han gör även erfarenheter av en inre tomhet eller

renhet. Dessa uttryck är olika omskrivningar för ett stillat och uppmärksammat medvetande, och då Merton beskriver ett sådant ger han inte uttryck för s.k. utsägliga erfarenheter, utan endast, att de erfarenheter han gör saknar samband med hans vardagliga medvetande som är fyllt av ord, föreställningar och förutfattade meningar. Ett kontemplativt medvetandetillstånd kan *upplevas* vara unikt eftersom detta skiljer sig från våra vardagliga tillstånd, men *är* unikt, enligt Merton, eftersom här finns förutsättningar för en sann kunskap och insikt. De människor som praktiserar de anvisade medlen är i stånd att förstå innebörden i kontemplation, och i ett kontemplativt livssätt.

### ensamhet och kärlek

Under hela sitt monastiska liv kämpade Merton för två ting, ett större mått av ensamhet och en mer fördjupad uppfattning av ensamhet och kontemplation. Under de sista åren av sitt liv tilläts han leva ensam i ett litet hus på promenadavstånd från klostrets huvudbyggnad. Som alltid var han i färd med att skriva. I en av sina dagböcker från denna tid, *A Vow of Conversation*, återkommer han ett flertal gånger till hur svårt det är att vara ensam. Ensamhet är ingenting att leka med, skriver Merton. Den länge åtrådda och efterlängtdade ensamheten som slutligen blir hans såväl skrämmer som attraherar honom. I denna ensamhet gör han inga stora andliga erfarenheter. Han har varken auditioner eller något annat. Däremot framhärdar han i en tystnad som bland annat medför en ständig självransakan och en omöjlighet att komma ifrån det egna jaget. Denna tillvaro är ett sätt att uppfatta innebörden i Johannes av Korsets välkända uttryck, *själenes mörka natt*. Efter mörka nätter, efter ensamma och torra dagar, följer inte underbara extaser, men en stilla vila, och en förvissning om att vara älskad. Upplevelsen av kärlek är det kontemplativa livets börja och slut, och en erfarenhet som var utmärkande för Merton.



# Keiji Nishitani (1900–1991)

– en tänkare mellan öst och väst

AV HÅKAN EILERT

Den 23 november 1990 dog professor Keiji Nishitani i Kyoto. Några dagar senare samlades flera hundra personer – buddhister och kristna – i Shokoku tempel för att delta i den buddhistiska begravningsceremonien. Den monotona sutrarecitationen bildar lämplig bakgrund för en rekapitulation av Nishitanis läraregärning.

I centrum står ordet »nihilism». Livet igenom blev det för Nishitani en utmaning att finna en utväg ur den förlamande meningslöshet som tycktes grina människan i ansiktet varhelst hon sökte sig fasta stödjepunkter. Han blev tidigt faderlös och sögs in i den malström av hopplöshet och alienation som kännetecknade Japans intellektuella klimat i början av 1900-talet. Motstridiga röster basunerade ut lättköpta frälsningsläror – utveckling, modernisering, teknologi, socialism, kommunism. Själv bar han Nietzsches *Also sprach Zarathustra* närmast sitt hjärta. Hos Nietzsche hade han upptäckt en äkthet som vägrade att gå på ackord med de gottköpslösningar som varjehanda ideologier tillhandahöll. Här mötte han en ärlighet som inte väjde undan. Nishitani kände sig befryndad med en sådan sanningslidelse. Omkring år 1920 kom han till Kyoto för att studera filosofi. Och han var ung och förtvivlad.

## Kitaro Nishida – förgrundsgestalten

Vid det kejsrerliga universitetet i Kyoto odlades en form av filosofi som kom att bli skolbildande – the Kyoto School of Philosophy. Banérförare var Kitaro Nishida (1870–1945). För honom blev det en bjudande uppgift att förena japansk tanketradition med västerländsk filosofi. Japan hade en viktig roll att spela som brobyggare mellan öst och väst. Det nyttjade föga att efterapa fransk positi-

vism och/eller anglosaxisk utilitarism. Nishida hämtade arbetsmaterial från tysk idealism, ty, menade han, den tyska filosofien har en moralisk och religiös framtoning som utvecklas i strikt logiska och spekulativa modeller. Dialektisk logik och inslag av mystik var besläktade med japanskt sinnelag med dess mottaglighet för det paradoxala, oförmedlade och översinnliga.

Nishidas målsättning var att spåra medvetandets rotfäste, den fasta punkt, *basho*, som kvarstår sedan alla tillfälliga bestämningar har skalats bort. Finns en sådan fast punkt? Kristen tro talar om Gud som alltings skapare och uppehållare. Ytterst kan allting ledas tillbaka till Gud, vars namn dock är okänt. Gud är den/det som är. Enligt Platon är »det verkliga» en funktion av idévärldens emanerande kraft som upptar kunskapssubjektet i sig och delger insikt i det Godas Idé. Nishida förkastar varje yttersta princip och hävdar att verkligheten kommer oss till mötes självmant på ett Tomhetens fält som aldrig kan inmutas. »Det verkliga» är en illusion men likväl förhandenvarande i det innevarande ögonblicket.

Denna paradoxala dubbelhet mellan sanning och sken, vara – icke-vara, kännetecknar Kyotoskolans filosofi. Greppet är hämtat ur den buddhistiska traditionen. Nagarjunas ande svävar över den förkärlek för ekvilibristisk begreppsanalys vars poäng är att inte binda sig vid någon positiv utsaga. Det blir då filosofiens uppgift att leda fram till en attitydförändring då upptäckten av sanningen står fram i de uteslutna möjligheter som ligger utom räckhåll för språket. Verkligheten lik som skiner igenom alla bestämningar och kännetecknas av en multidimensionell och kontradiktorisk delaktighet i världen som den är.

## Från Nishidas »Nothingness» till Nishitanis

Nishitani steg upp på botbänken i Shokoku tempel. Här utövade han *zazen*, meditationsövning under en mästars föreläsning. I årtal vandrade han runt med sin livskoan som ett glödande klot i magens solarplexus. Han stiftade bekantskap med alla de undanflyktsförsök och förtidiga lösningar som till varje tid på ett förslaget sätt dyker upp i människans inre. Hon önskar ro, glädje, förströelse och vill till varje pris undvika att lära känna verkligheten sådan som den är. Detta var orsaken till att Sakyamuni hölls borta från synen av livets egna realiteter – ålderdom, sjukdom, fattigdom och död.

Zen-buddhismens rika exempelsamling flöt in i Nishitanis medvetande. Han lärde sig att turnera de olika synsätten bara för att på nytt falla ner i dov förtvivlan. Meningslöshetens spöke kretsade som en hök över hans huvud. Vad tjänar det till? Varför sitter jag här i lotusställning? Behöver jag egentligen någon religion?

Det blev inledningsfrågan i Nishitanis magnum opus *Religion and Nothingness*. »Vad innebär religion?» De flesta människor tycktes leva glatt och obekymrat utan att besväras av religiösa skruller. Nishitani hade själv försökt undfly alla djupfrågor, att gå udenom. Men han drogs in i ett bottenlöst mörker, anfäktades av en ihållande depression som gjorde honom djupt olycklig. Han blev sin egen koan, sitt eget problem. Religionsfrågan omformulerades och fick en personlig ton – »Varför finns jag överhuvudtaget till?»

Mänsklighetens religiösa traditioner blev ett förrådshus där han gick in och fritt botaniserade. Han hämtade hem lärdomar och impulser från många olika håll och blev väl hemmastadd i det gränsöverskridande samtal som pågår i den lärda världen. Han läste – inte endast filosofi och teologi, utan även skönlitteratur, naturvetenskap, historia. I allt detta fann han mycken skönhet, genialitet och glädje men den stora frågan upphörde inte att borra sig fast inom honom: Vad tjänar det till allt detta? Finns någon enda fast punkt?

## Nishitanis »Nothingness»

Ända tills han upptäckte att *nihil* är den nödvändiga portal som varje människa måste passera för att komma ut på ett öppet fält som inte är inhägnat av räddhåga, fastklamring och önsketänkande. Villkorslöst utlämnad såg han frågan vända sig i en ny riktning, förlora sin udd och upplösas. Han stod i en helt ny situation. En attitydförändring gjorde sig gällande ty det föreföll som om hans egna frågor bortskymdes av en majestätisk närvaro som inte lät sig bokföras. Verkligheten hade en själv-meddelande kraft som kröp in under huden och bemäktigade sig varje por – kropp och själ. Fråga inte efter teoretiska förklaringar. Varje sådan fråga är illusorisk byggd på en snävt personorienterad basis. Religionens fråga och religionens svar sammanfaller. Vandring och väg är ett.

## Den genomskådande religiositeten

Det gällde att bryta sig ut ur religionen i religionens namn. Avmytologisera för att återvända till myten i en andra naivitet som bär lekfullhetens tecken. Den teologi han pläderade för var strikt erfarenhetsmässigt förankrad och lät sig inte näpasas av rationalistiska vetenskapsuppfattningar. Därför blev det en viktig uppgift att avslöja den reduktionism som allt sedan Descartes dagar kännetecknar modern vetenskapsuppfattning och människosyn. Nishitani menar att *cogito ergo sum* ingalunda säkerställer ett människans *ego* som en ovedersäglig premis. Jagets plats postuleras utifrån ett självmedvetande som förstulet döljer sig i den tvivelsfråga som bildar utgångspunkt. Följden blir att *cogito* ställs i *cogitos* ljuskrets. Jaget betraktar sig själv med jaget som öga.

Det självmedvetande som kännetecknar *cogito ergo sum* måste brytas igenom eller snarare ses över axeln. Nishitani vänder sig till ett elementärt kraftfält som inte är tillgängligt för objektiv analys. Varje försök att fasthålla en jag-profil skulle vara ett övergrepp mot det livsöde som inte låter sig destilleras fram i efterhand. Människan är likom tagen i anspråk. Ja, hon förlorar fotfäs-

tet i sina tilltänkta och framforskade livstolkningar och svävar viktlös, namnlös, formlös, utan möjlighet att stadfästa sin egen plats i världen. I mötet med Gud ställs hon i avgörelsens ögonblick och tvingas att göra en distinktion mellan livstolkning och livsgrund.

## Buddhistiska referenser

Nishitani har ingen kunskapsteori hämtad från omkringliggande akademier. I stället försöker han inkretsa, ja, lämna sig åt en trons visshet, »a faith-knowledge» som ger spelrum för en immanent-transcendent gudsnärvaro som omböjer varje relationsförhållande till en *circulus vitalis*, ett kraftfält. En »kosmisk resonans» (*kanno-doko*) genljuder vokativt i skapelsens gräsrotter utan att likväl kunna lokaliseras någonstans. Nishitani hänvisar till Dogen (1200–1253) som skriver:

This mind (the thought of enlightenment) does not exist independently or rise suddenly now in a vacuum. It is neither one nor many, neither spontaneous nor accomplished. (This mind) is not in my body, and my body is not in the mind. This mind is not all-pervasive throughout the entire world. Neither before nor after, neither existent nor nonexistent obtains. It does not bear upon self-nature, upon common nature or causeless nature. Despite all this, the arising of the thought of enlightenment occurs where cosmic resonance presents itself. It is neither furnished by the Buddhas and bodhisattvas, nor by one's own effort. Because the thought of enlightenment is awakened through cosmic resonance it is not natural.

I samklang därmed ljuder Nagarjunas erinran om en klockboj: »There is the teaching of 'the self' (*atma*), and the teaching of 'no-self' (*anatma*); but neither 'the self' nor 'no-self' whatever has been taught by the Buddha.» Obenägenheten att uttala sig om »jagets» existens värnar om ett mysterium i människoskapets centrum. Detta mysterium vibrerar på tomhetens plan som öppnar upp en horisont som inte är färgad av målinriktade eller självcentrerade ambitioner. Människan och Människans tänkande är inte tillvarons yttersta norm. Varje humanism är liksom bergtagen av sin egen bild. Människan projicerar

sig själv som ett arbete att utföra, ett val att förcta (Sartre). I djupet av ett sådant själv ruvar en längtan att befria sig från valets tyranni, från domen att välja.

## Intighet – nothingness – tomhet

Nishitani slipar den rakknivsvassa eggen i sin bok *Religion and Nothingness*. Hans ärende är inte att bedriva religionshistorisk forskning eller jämförande studier mellan öst och väst. Frågeställningen är långt mera radikal och personlig: Religionens plats och nödvändighet som ett hjälpmedel ut ur den förlamande nihilism som kännetecknar det moderna samhället. Den ateistiska synen leder människan in i en återvändsgränd som berövar henne rörelsefrihet och kontakt med tillvarons djupaste källsprång. I sin bok lägger Nishitani ut en snitslad bana som tar oss fram till sex kontrollstationer där attitydförändringens nödvändighet särskilt belyses.

Elden skall pröva vars och ens byggnadsverk. Därvid förbränns all privat och personlig snickarglädje. Den eld som förtär är *sunyata* – tomheten, som även är den stora fullheten. Dessa båda är olika sidor av samma mynt. Buddhas lära kretsar med särskild förkärlek kring det tomma tillståndet. Kristendomen lär att Gud är den/det som är och att Gud skall bliwa allt i alla.

Varje religion anpassar sig efter det köttliga sinnets bevekelsegrunder och kommer att bli ideologiskt färgad. Kulturella och språkliga särarter kännetecknar religionens ytersida. Judiskt-kristet tänkande har särskilt dröjt vid historien som ett vittnesbörd om Guds gärningar med folken. Uttåget ur Egypten står som ett ovedersägligt tecken och sinnebild för Guds frälsningsvilja. Låt oss se hur Nishitani ställer sig inför frågan om tid och historia.

Den frälsningshistoriska inriktningen löper som ett huvudstråk i Västerländsk reflexion. Det finns ett mål därframme som glimmar med gator av renaste guld. Människan är byggnadsarbetare, Guds medarbetare till glädje. Denna lineära historieuppfattning kan emellertid inte förklara sig själv utan att

tillgripa en dimension utanför historien, Gud. Nishitani menar att denna värdebeladdade historiesyn inte är verkligt frigörande då den kvarhåller ett teleologiskt betraktelsesätt, *Der Wille zur Macht*. Den uppfattningen hade redan Nietzsche framkastat och även sett dess effekter i form av meningsberövande nihilism.

Men nihilismen kan inte grunda sig själv. Det är omöjligt att finna fotfäste för *nihil* inom ramen för *nihil*, ty dess basis är *nihilum*, den rena negationens intet. För att undvika denna avgrund upphöjes *nihil* och ges en extatisk udd. Nishitani är emellertid på sin vakt mot varje sådan självtranscendens av *nihil* – ett felslut som han finner hos såväl Nietzsche som hos Sartre och Heidegger. Hos Nietzsche härskar *nihil*, »Gud är död.» Själva utsagan röjer att Nietzsches nothingness är relativ, medan däremot Nishitani finner Gud bortom Gud i »the absolute Nothingness of Godhead.»

## Tomheten – sunyata – Gud

Non-being, icke-vara, har en relativ sida som är dialektiskt given mot bakgrund av being, vara. Nishitani önskar bryta igenom dem båda. Såväl den traditionella teismen som den nihilistiska ateismen räcker inte till. De levererar förtidiga svar. *Sunyata* – Absolute Nothingness – betraktar being–non-being som ett växelspel på den relativa sanningens plan. Den springande punkten – *sunyata* – är tom liksom hjulets nav och kan just därigenom förläna dynamik och kreativitet åt det skapande ögonblicket, ja, åt varje ting dess särskildhet och gemenskap. Liksom nirvana är *sunyata* inte ett tillstånd utan – förverkligande. Identitet och särart hålles samman i upplysningserfarenhetens ljus.

En multidimensionell ton vibrerar i Nishitanis synsätt. Varje transcendentalism avvisas men smyger sig in bakvägen genom att författaren tyr sig till den »transcendensens» som genljuder i hela skapelsen. Här knyter han an till den övertygelse som den esoteriska buddhismen lanserade, nämligen att Dharma – läran, Tao, livsordningen – förkunnar

sig själv i allt skapat. Varje ting i hela universum talar om verkligheten. Det krasst historiska händelseförloppet förankras i en tidlös utsträckning och vinner däri radikal aktualitet och giltighet.

Liksom Anders Nygren genomför Nishitani en transcendental deduktion av religionen. För båda står evighetskategorien i centrum och stadfäster religionen som ett nödvändigt och grundläggande erfarenhetsområde. Utan förankring i tidlös giltighet öppnas portarna för nihilismen och andelivet i dess helhet blir en illusion. Nishitanis evighetskategori är *sunyata* – Tomhet, Absolut Ingenting. *Sunyata* får över sig ett drag av gudsbild, men det är fråga om en transhistorisk och transpersonlig Gud som »låter solen gå upp över onda och goda.» All vikt faller på funktionen, inte formen. *Sunyata* är ett sprudlande källflöde uttömmande sig själv i världen, ja, än mer, världen är livsflödets kenosisprocess. Det är den predikotexten som utläggs av en blommas skönhet, fågelns flykt och strandens stenar.

Utifrån Nishitanis anti-transcendentala inriktningen faller det sig naturligt att varje livsvärde får en strikt inomvärldslig förankring. Värderingar legitimeras inte utifrån en annan dimension utanför världen. De är självgenererande och stiger människan och tingen tillmötes självmant, autoteliskt. En form av onto-teologi blir följden, ett synsätt som hämtar hem människa och varje ting till ett elementärt plan där den goda tomheten råder. Dharma igenkänns i stenen. Vi predikar såvitt vi är omslutna och låter oss finnas av den Tomhet som uttömmar sig själv.

## Den andliga människans outgrundlighet

Förvisso gäller outgrundlighet för Nishitani Sensei och hans monumentalaste arbete *Religion and Nothingness*. Denna svävande obestämbarhet är poängen i den meddelelseform han väljer. Boken är symfoniskt uppbyggd; ett tema – *sunyata* – med variationer. Det är inte en läromässig framställning utan snarare en meditativ vandring genom religionen, genom filosofien, in i ett ante-religiöst

landskap. Där härskar jämnlighetens andelag som betonar att Gud finns i sin skapelse – uppehållande, nyskapande, verksam.

Att fasthålla Gud går inte. Västerländsk teologi har ofta fallit offer för den frestelsen. Dualistiska strukturer har med tyngande obeveklighet kommit att bemäktiga sig kunskapsakten. Orsaken är dubbel. Dels driver de bibliska metaforerna – kung, Fader, skapare – mot en antropomorf gudsbild. Ett relationsförhållande synes föreligga mellan Gud, den sanna verkligheten, och å andra sidan den skapade världen. Två kvalitativt särskilda verklighetsplan blir på ett asymmetriskt sätt förknippade med varandra kanske som en eftergift för tänkandets begränsade resurser. Resultatet blir en metafysisk dualism.

Därtill kommer den grekiska filosofiens förkärlek för ontologi. Att spana efter »tinget i sig», verklighetens väsens kärna etc. ledde till att tingets substans likaställdes med dess *esse*. Att finnas till, att vara, påfordrade mätbar och konkret tingslighet med dess olika attribut och accidenser. Därvid kom kopulan *esse* att lyftas fram och bli ett avgörande sanningskriterium.

Nishitani betonar verben. Gud existerar inte vid sidan av människan, träd, djur och himlakroppar. Gud är existens (being itself) ty Han har lämnat sig åt den skapade världen på så sätt att all skillnad är utplånad. Gud utlämnar sig själv totalt dvs. Guds särskildhet och transcendens har ingen förtur visavi relationen till allt skapat verk. Ja, Guds *kenosis* är identiskt med förblivande och outsläcklig närvarofullständighet.

I ett sådant synsätt förlorar ordet existens (being) sin domarroll. Tillvaron, tinget behöver inte legitimera sig själv och säkerställa sin identitet genom att avgränsa sig mot ett hotande icke-vara.

## Sunyata – motivet i en teologisk reflexion

Det säger sig själv att upplösningen av den krassa dualismen inom sig bär rika möjligheter för en utvidgad teologisk reflexion. Detta

har Nishitani upptäckt. Ja, hela hans tänkande vibrerar av en angelägenhet att förmedla en syn som bryter igenom tänkandets obotliga tendens att förtingliga andelivets symboler och yttringsformer. Vad han säger är ingalunda nytt och det finns ingen anledning att tala om epokgörande nyansatser. Det är greppet och hängivenheten som fångslar och därtill den stillsamma övertygelsen att Jesus och Buddha färdas tillsammans.

Kristna teologer har uppmärksammat Nishitani och blivit hans samtalspartners. Låt oss stanna vid en av dem – Gordon Kaufman. Med en upplöst gudsbild faller nytt ljus över Jesus Kristus och treenighetsläran ges förnyad aktualitet och blir meningsbärande, menar Kaufman. Just genom att stimuleras av *sunyata*-motivet upptäcker kristna att Gud inte låter sig begränsas utan förbliver nära i alla tids- och rumsdimensioner. Det blir fråga om ett mer eller mindre smärtsamt genomarbetande av gudsbilden, kanske enligt den franske filosofen Paul Ricoeurs stadier: 1) upplösning, 2) återkomst, och 3) återuppreparande på ett symboliskt plan.

Kaufman talar ofta om referenspunkter. Han betraktar det teologiska arbetet som en vägröjningsprocess för att bereda mark för den övergripande erfarenhet som mötet med levande Gud förmedlar. En klart kristocentrisk och trinitarisk inriktning skänker spännvidd och multidimensionellt livsrum. Parallellerna med buddhismens *sunyata*-motiv, buddhanaturen och *karuna* (kärlek) välkomnas. Ty ingenting är viktigare än att bryta upp en fastlåst gudsbild för att i sanning låta Gud vara »den som är». Kaufman sammanfattar – 1) Gud är självutgivande, vilket innebär att Guds fullhet talar som tydligast i det non-ego som uttömmar sig själv. Den sig totalt utgivande kärleken är tillvarons grund. 2) Jesus Kristus är tecknet på Guds närvaro i världen. Han är frälsningsporten, Immanuel. 3) Genom Anden är Gud alltid och allestädes närvarande.

Tre aspekter går in i varandra och levande gör det mångdimensionella verknings sätt som kännetecknar tros livets yttringsformer och dess dynamik. Bruset av väldiga vatten. Det stilla skvalpet vid ekans reling. En aning av

soluppgång. Vitglänsande skelett i gräset. En fågels spårlösa flykt. Nishitani tar oss vid handen och för oss ut på en teologisk vandring som till sist ställer oss utlämnade, ensamma, vår egen gåta. I det motsägelsefulla ögonblicket kan det hända att just frånvaron av varje stödjepunkt öppnar upp för ett kraftfullt livsflöde i vars tjänst vi står och ständigt blir tagna. Jag erinrar mig då Honom som sade: »Rävarna hava kulor, och himmelens fåglar hava nästen; men Människopsonen

har ingen plats där han kan vila sitt huvud» (Luk. 9: 58).

## Litteratur

- Nishitani Keiji, *Religion and Nothingness*. Trans. by Jan Van Bragt with an Introduction by Winston L. King, University of California Press, Berkeley 1982.
- The Religious Philosophy of Nishitani Keiji*. Edited by Taitetsu Unno, Asian Humanities Press, Berkeley 1989.

# LITTERATUR

---

*Konkordans till Tillägg till Gamla testamentet eller De apokryfa eller deuterokanoniska skrifterna.* Utarbetad av Kuno Åberg. A4-format, 331 tvåspaltiga sidor. Verbum, Stockholm 1988.

Nyöversättningen av apokryferna (Bibelkommissionens utgåva 1986=Statens offentliga utredningar 1986: 45) innebär måhända en större nyansats än översättningen av Bibelns kanoniska texter, bl.a. därigenom att textunderlaget delvis är svårhanterligt och att översättaren har kunnat arbeta med relativt stor frihet. Så mycket värdefullare är det därför att vi har fått en konkordans som på ett utomordentligt sätt ger läsaren möjlighet att få grepp om dessa böcker och deras innehåll.

Konkordansen upptar alla ord utom vissa mycket vanliga småord som pronomina, prepositioner, hjälpverb och liknande. För varje förekomst anges kapitel och vers samt sammanhanget med några ord. Genom att rubrikorden dessutom anges även i sin grekiska form (följd av transkription) kan konkordansen också fungera som ingång för den som vill arbeta med den grekiska bibeltexten.

Forskaren liksom bibelläsaren är skyldiga Kuno Åberg ett stort tack för det mödosamma och lyckliga genomförda arbetet. I detta tack inneslutes också uppdragsgivaren, Svenska Bibelsällskapet, och Samfundet Pro Fide et Christianismo.

*Bo Johnson*

*Skriftsyn og metode.* Om den nytestamentlige hermeneutik, red. Sigfred Pedersen. – Dansk kommentar til Det nye Testamente (DKNT) I. 386 sid. Aarhus Universitetsforlag 1989.

Även i Danmark lanseras nu ett inhemskt kommentarverk till hela Nya Testamentet. Ambitionsnivån är hög: det är en *vetenskaplig* kommentar man eftersträvar. Vad det kommer att innebära i förhållande till våra svenska serier Kommentrar till Nya Testamentet och Tolkning av Nya Testamentet återstår att se. Klart är dock att det danska projektet genom detta band gör ett helt annat avstamp än sina svenska motsvarigheter. I femton kapitel orienterar en samling av »århusianska» exegeter, dogmatiker och kyrko-

historiker (varför representeras bara en av de två danska teologiska fakulteterna?) om grundläggande aspekter av det nytestamentliga studiet, både i ett historiskt och i ett nutida sammanhang.

Redaktör för boken är lektor Sigfred Pedersen, som också skrivit tre av dess kapitel: De två första om hur Nya Testamentet bygger på och tolkar Skriften, dvs. Gamla Testamentet, och om begreppet *παραβολή* i den antika kontexten, förstått inte bara som *litterär* beteckning på en av formerna i Jesu undervisning, utan mera generellt som en *teologisk* bestämning i diskussionen av förhållandet mellan det Gamla och det Nya Testamentet; dessutom bokens avslutande kapitel, en översikt över den nytestamentliga liknelseforskningen från Adolf Jülicher till vår tid.

Kap. 3–6 ägnas främst åt att teckna en utläggningshistorisk skiss av ett slag som tyvärr saknas i de svenska motsvarigheterna. Här orienterar Henning Lehmann om fornkyrkans skriftutläggning, t.ex. om den klassiska s.k. fyrfaldiga skriftförståelsen, och presenterar kortfattat de många olika fornkyrkliga tolkningsriktningarna, t.ex. de alexandriska och antiokenska skolorna, liksom den syriska och den västliga, av Augustinus influerade traditionen. I sitt avsnitt om Luthers bibelsyn redogör Erik Kyndal kortfattat för hur denne uppfattade Skriften – *både* GT och NT – primärt som *förkunnelse* om Kristus. Men inte minst mot bakgrund av den s.k. konservativa bibelsyn, som gör sig alltmer gällande inom flera samfund, är det intressant att se hur Luthers skriftförståelse – trots att den är »förhistorisk-kritisk» – knappast stödjer denna konservativa trend, utan snarare en bibelsyn som *både* accepterar att Bibeln läses historiskt, dvs. som ett vittne om sin tids tro, och att Bibeln i dess helhet är Guds ord till världens frälsning, vilket skall förstås i ljuset av det i kyrkan förkunnade evangeliet om Kristus. När så den lutherska ortodoxin skall försvara det reformatoriska arvet sker det paradoxala, vilket visas i Thorkild C. Lybys utmärkta bidrag om den lutherska ortodoxins bibelsyn, att man griper tillbaka till den aristoteliska filosofi, som Luther tagit avstånd från. För att försvara sig mot den motreformatoriska katolska teologin tvingas man argumentera med dess aristotelisk-skolastiska metodik och begreppsapparat.

Ett sista historiskt tillbakablickande kapitel, av

Christian Thodberg, ägnas Grundtvigs bibelsyn, varefter i de följande kap. 7–10 några av vårt sekels historisk-kritiska exegetiska metoder presenteras på ett föredömligt sätt, med grundläggande problemorientering, beskrivning av själva metoderna och kort exemplifiering av deras tillämpning, redogörelse för deras samspel med andra exegetiska metoder och sammanfattande – ingalunda alltid okritisk – värdering: Hejne Simonsen (som dog strax innan boken publicerades, och till vilken den är tillägnad) skriver om den formhistoriska metoden, Helge Kjær Nielsen om de traditions- och redaktionshistoriska metoderna, och Aage Pilgaard om den strukturalistiska analysen.

Efter dessa metodkapitel skriver i kap. 11–14 först Peter Widmann resp. Aage Pilgaard om några av de i vår tid mest betydelsefulla hermeneutiska modellerna för förståelsen av Nya Testamentet: den existentiella (Rudolf Bultmann) resp. den frälsningshistoriska (fr. a. Oscar Cullmann) tolkningen av Bibeln. I två kapitel redogör så Johannes Nissen för hur Bibeln kan förstås utifrån en social hermeneutik resp. för nutida kommunikationsteoretiska överväganden om förhållandet mellan en text och dess kontext. Enligt rec.:s mening är dessa bokens mest spännande, eftersom det är här som några av de senaste strömningarna inom den nytestamentliga hermeneutiken tas upp till granskning och kritisk värdering: det rör sig här om exegetik utifrån sociologiska, marxistiska, befrielse-teologiska och feministiska metoder eller förtecken. Det är också här de verkligt grundläggande frågorna kring text och tolkning (från »då» till »nu») ställs.

Som helhet utgör boken en utmärkt – om än kortfattad – inledning både till ett par skeden av skriftsynens historia och till aktuella tolkningsfrågor, inte minst genom presentationen av några av de i vårt sekel vanliga exegetiska metoderna. Ett frågetecken gäller dock bokens disposition. Som framgått ovan har den i stort sett tre delar: en *historisk*, en *metodisk* och en *aktuellt hermeneutisk*. Tillsammans bildar dessa en väl genomtänkt helhet, men tyvärr hamnar kap. 2 och 15, bidragen om begreppet *παραβολή* och om liknelsetolkningens historia, utanför ramen. Något av dem skulle kanske bättre passa i det aviserade andra bandet i kommentarserien, vilket skall teckna den moderna nytestamentliga exegetikens framväxt och utveckling sedan renässansens och reformationen.

Den bibelläsande danska allmänheten har kanske svårt att tillgodogöra sig denna inledning till en inhemsk kommentarserie, men så är den inte heller skriven för dem. Framställningssättet skiftar i de olika bidragen, men rent generellt förut-

sätts en teologisk allmänbildning och förmåga att tillgodogöra sig abstrakta resonemang och referat om t.ex. språkfilosofi (kap. 15), och dessutom kunskaper i latin (s. 88) och kännedom om fackuttryck (distinktionen mellan »allegori» och »allegorese» s. 344). Boken avspeglar ambitionen i vårt grannland att bland präster och andra kyrkligt engagerade förmedla och upprätthålla en medvetenhet om att sysslandet med exegetik och med teologi är en viktig del av deras arbete. Den anbefalles varmt åt en svensk läsekrets!

*Håkan Ulfgard*

T. Fornberg, *Matteusevangeliet 1: 1–13: 52* (KNT 1A). Uppsala: EFS-förlaget 1989.

Kommentarer till Nya testamentet saknas inte. I ett internationellt perspektiv är det lätt att bli överväldigad av den ständiga floden av kommentarlitteratur till Nya testamentets olika böcker, även till Matteusevangeliet. Det hör till kommentarlitteraturens genre att mycket av den samtida forskningens disparata specialundersökningar summeras och utvärderas. På så sätt har kommentaren onekligen en viktig funktion för den som vill ta de bibliska texternas komplexitet på allvar men samtidigt inte har möjlighet att studera alla de olika artiklar och monografier som skrivs. Samtidigt kan varje enskild kommentärförfattare presentera sin egen helhetssyn på en bibelbok och därmed profilera sig och ge ett originellt bidrag. Då blir kommentaren också spännande läsning för den som redan bekantat sig med en bibelboks mångskiftande problematik. Den föreliggande kommentaren visar prov på båda delarna.

Fornberg är inte obekant inom den svenska exegetiska forskningen. Han är aktiv vid universitetet i Uppsala. Efter att i sin doktorsavhandling ha sysslat med andra Petrusbrevet har han under senare tid arbetat med den fariseiska judendomen och bibelbruket i debatten om mission och interreligiös dialog. Hans intresse för Matteusevangeliet är välkänt eftersom han redan tidigare skrivit en något mer summarisk och preliminär kommentar, ämnad att utgöra ett hjälpmedel vid undervisningen i Nya testamentets exegetik.

KNT-serien behöver vid det här laget ingen närmare presentation. Det är välkänt att serien främst riktar sig till den allmänt intresserade bibelläsaren. Därmed får man respektera att författarna vill skriva så enkelt som möjligt och inte i alla lägen kan ge utförliga redogörelser för en viss tolkning. Det är också viktigt att komma ihåg att serien, till skillnad från en del andra kommentarserier, betonar att texten ska ligga i centrum. Det



är en tyngdpunkt som i vissa delar av den exegetiska forskningen ligger i tiden.<sup>1</sup>

Fornberg har haft modet att ge ut första delen av kommentaren (1:1–13:52) innan den andra ligger färdig. En full bedömning måste givetvis vänta tills även det andra bandet publicerats, förhoppningsvis i en tämligen snar framtid. Men redan i det band som föreligger finns ansatser som visar på det grundläggande sätt på vilket författaren tar sig an sin uppgift och som avslöjar något av helhetssynen på evangeliet.

Texten har indelats i 21 olika avsnitt. Den kommenteras och förklaras enligt den i KNT-serien gängse trestegsmodellen med noter, analys och utläggning. Insprängt i den löpande texten är 18 korta exkurser.

Kommentaren är skriven på en stilnivå som mycket väl lämpar sig för de läsare KNT-serien främst vänder sig till. Språket är ledigt och inte belamrat med alltför teknisk terminologi, inte ens i noterna. Fornbergs resonemang är klart presenterade och lätta att förstå.

Innehållsligt visar Fornberg för den initierade läsaren att han är väl förrogen med de historiska problemen. I vissa fall redovisas de med fin pedagogisk klarhet. De svar som ges är oftast väl underbyggda, även om detta inte alltid kan redovisas utförligt. En generell bedömning är därför att kommentaren är en värdefull guide för den bibelläsare som på allvar vill studera Matteusevangeliets text.

Det hör emellertid också till en recensents uppgift att framföra eventuella kritiska synpunkter. De består den här gången främst av en reflektion, som berör hela kommentarens inriktning, nämligen intentionen att kommentera och utlägga en text för en läsare. Dessutom några små detalj- anmärkningar.

»KNT vill . . . med texten i centrum hjälpa läsaren att första de nytestamentliga texterna.» Sa formulerar utgivarna kommentarseriens syfte i förordet till varje band.<sup>2</sup> Utgivarnas avsikter kan i och för sig diskuteras, men frågan som här bör ställas är om författaren integrerat dem i sitt arbete. Fornberg uttrycker det hela lite annorlunda: » . . . syftet med denna kommentar . . . är att analysera själva evangelietexten, vad den slutligen redaktorn ville ha sagt.»<sup>3</sup> Har Fornberg här

medvetet ändrat utgivarnas läsarorienterade intention till en författarorienterad avsikt med kommentaren? Kanske inte medvetet. Kanske i förvisningen att det går att kombinera. Ett enskilt citat kan lätt missförstås.

Kommentaren som helhet ger emellertid intrycket av att Fornberg inte i tillräcklig utsträckning tagit utgivarnas målsättning på fullt allvar. Enligt denna ska texten själv stå i centrum när läsaren, vem det nu vara må, hjälpt av kommentaren konfronteras med evangeliets text. Det verkar som att den *primära* metoden för att förstå evangeliets budskap enligt Fornberg inte är centrerad kring texten utan består av att införskaffa kunskaper om bakgrundsmiljön, och då främst om den fariseism som enligt Fornberg före år 70 dominerades av den shammatiska grenen. Det är också min egen övertygelse att nytestamentliga exegeter bör (fortsätta att) arbeta med historiska frågeställningar där texten inte alltid är målet utan snarare medlet; otvetydigt är det dessutom så, att den person som på ett så kreativt sätt redigerat fram huvuddragen i den föreliggande texten – den person vi kallar Matteus – var berikad med associationsfält som vi idag kan återfinna i rabbinisk litteratur. Kritiken som kan anföras mot Fornberg på denna punkt är emellertid tvåfaldig. För det första införs tidigt i interpretationsarbetet en förutsättning som är alltför hypotetisk. Inte alla experter i rabbinisk litteratur – åtminstone inte J. Neusner och hans elever – skulle hålla med om att man kan rekonstruera fram den shammatiska fariseismens konturer under den aktuella tidsperioden. Borde det inte också – t.ex. i exkursen om fariseismen och den rabbiniska judendomen (ss. 129 ff.) – nämnas att det finns forskare som främtar fariseerna den normerande rollen före år 70?<sup>4</sup> Men, för det andra, även om Fornberg här har rätt – det må andra bedöma – frågar man sig om det utifrån de premisser för kommentaren som utgivarna angett inte vore att föredra att de markörer för tolkning som finns i texten själv ytterligare dras fram i ljuset. Då skulle nog också textens läsare, som inte har tillgång till den rabbiniska litteraturens förstadier, känna igen sig bättre. Matteus skrev inte bara ned enstaka begrepp fyllda med rabbiniska associationer utan komponerade texter. Det vore t.ex. önskvärt att Fornberg då klarare arbetade med strukturen i hela evangeliet och i de enskilda avsnitten. I den lilla exkursen om evangeliets övergripande struktur (ss. 17 f.) ställs tre olika struk-

<sup>1</sup> För en liknande syn på kommentarskrivandet, men inte relaterad till KNT, se nyligen R. A. Culpepper, *Commentary on Biblical Narratives: Changing Paradigms*, *Forum* 5: 3 (1989) 87–102.

<sup>2</sup> Så även i T. Fornberg, *Matteusevangeliet* I, 9. För en mer utförlig redogörelse se B. Olsson, *Moderna bibelkommentarer och omoderna*, *SEÅ* 46 (1981) 34–54.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 247.

<sup>4</sup> – Sv. Teo, *Kv.skr.* 2:91

<sup>4</sup> För en nylig redogörelse av forskningsläget se D. Goodblatt, *The Place of the Pharisees in First Century Judaism: The State of the Debate*, *JJS* 20 (1989) 12–30.

tureringsprinciper vid sidan av varandra utan att de egentligen relateras eller får något substantiellt genomslag för interpretationen av texterna. Kanske skulle läsaren också vara hjälpt av att strukturen i de enskilda avsnitten gavs en utförligare redogörelse och på ett klart sätt relaterades till själva utläggningen av texten. I avsnitten 13–19 ersätter Fornberg i analysdelen strukturredogörelsen med en beskrivning av tankegången, uppbyggnaden eller den redaktionella bakgrunden. Det finns heller inga försök att ta vara på, eller i alla fall diskutera, de märkliga påpekanden som nyligen gjorts av forskare om att (delar av) evangeliet varit föremål för stavelseräkning.<sup>5</sup>

Låt oss konkretisera det hela med ett exempel från de viktiga s.k. antitetiska formuleringarna i kapitel 5: »Ni har hört att det blev sagt . . . Men jag säger er . . .» Fornberg (ss. 85, 88) utgår från ett rabbiniskt uttrycksätt som uppmärksammades redan av M. Smith.<sup>6</sup> Med en formel liknande »men jag säger» kunde rabbinerna introducera sina tolkningar av Lagen gentemot konkurrerande tolkningar. Men ett nära studium av texten hos Matteus visar ju att konstruktionen får sin tyngd just genom att två sägesverb ställs i parallellitet: »Det blev sagt», dvs. det Gud har sagt, är det ord (ett ord i grekiskan) mot vilket Jesu »men jag säger» får tyngd. Det rabbiniska uttrycksättet – och det finns fler än de som lanserats av Smith – saknar totalt denna för Matteus signifikativa parallellitet. I Matteusevangeliet måste Jesu ord bedömas just med utgångspunkt från att de i strukturen relateras till vad Gud har sagt. Jesus överbjuder det som Gud sa till de gamla. Den lilla partikeln som översatts med »men» fungerar i evangeliet för det mesta snarast sammanbindande, inte utpräglad adversativt.<sup>7</sup> Studerar man strukturen framstår Jesus då som mer än en självsäker rabbin. Hans funktioner närmar sig Guds.

Fornberg är säkerligen själv medveten om den väg han valt. Men frågan kvarstår ändå om den allvarligt intresserade bibelläsaren verkligen känner att texterna på sina egna förutsättningar blir meningsfulla enheter och tillsammans kommer till tals som den berättelse de ändå till sist vill förmedla.

<sup>5</sup> Se mest profilerat för Matteusevangeliets del J. Smit Sibinga, *Eine literarische Technik im Matthäusevangelium*, i: M. Didier (utg.), *L'Évangile selon Matthieu* (BETL 29), Gembloux 1972, 99–105; *idem*, *The Structure of the Apocalyptic Discourse, Matthew 24 and 25*, *StudTheol* 29 (1975) 71–79.

<sup>6</sup> *Tannaïtic Parallels to the Gospels* (SBLMS 6), Philadelphia 1951, 27–30. Jfr redan G. Dalman, *Jesus-Jeschua*, Leipzig 1922, 68.

<sup>7</sup> W. Schenk, *Die Sprache des Matthäus*, Göttingen 1987, 165 f.

Ett par små detaljer må också slutligen markeras. (1) Behandlingen av en del texter och motiv relaterade till Qumran övertygar inte alltid. Belägget för den dubbla messiasförväntan i IQS 9: 10 f. är inte helt lyckat (s. 18). Texten saknas i ett fragment till Disciplinrullen från grotta 4 och har därför ibland betraktats som ett senare tillskott.<sup>8</sup> Förekomsten av denna förväntan måste därför beläggas *också* med andra Qumrantexter,<sup>9</sup> trots att den grammatiska konstruktionen där är singularis, eller med hänvisning till de Tolv Patriarkernas Testamente vars motiv på ett tidigt stadium säkerligen gav impulser i Qumranförsamlingen.<sup>10</sup> Det går heller inte att hävda att stjärnan i 4 Mos. 24: 17 enligt CD 7: 18–20 tolkas messianskt i anknytning till den rättfärdige läraren, eller Rättfärdighetens lärare som Fornberg föredrar (s. 31). Det finns inga klara belägg för att läraren förstods messianskt i Qumran. Lagläraren, som stjärnan här identifieras med, är i stället liksom i 4QFlor. 1: 11 säkerligen den kommande prästerlige Messias. Fornberg har trots detta givetvis rätt i att 4 Mos. 24: 17 tolkades messianskt. Men det klaraste vittnesbördet är nog ändå att 4 Mos. 24: 15–17 ingick i gruppens messianska testimoniesamling (4QTest. 9–13).<sup>11</sup> Kanske bör Fornberg också i ljuset av den senaste Qumranforskningen vara försiktigare när han utan vidare identifierar Qumransamfundet med esséerna (ss. 45 ff.).<sup>12</sup> Så långt Qumran. (2) Vidare tycks det något tveksamt om man verkligen kan hävda i diskussionen om Johannes Döparens identitet att det var *allmän* övertygelse vid *denna tiden* att profetians ande lämnat Israel med den siste skriftprofetens död (s. 206). Texterna är ju ändå ganska disparata.<sup>13</sup> Profetiska rörelser fanns ju

<sup>8</sup> Jfr J. H. Charlesworth, *From Jewish Messianology to Christian Christology: Some Caveats and Perspectives*, i: J. Neusner m.fl. (utg.), *Judaisms and Their Messiahs at the Turn of the Christian Era*, Cambridge 1987, 232.

<sup>9</sup> Exv. CD 12: 23–13: 1; 14: 19; 19: 10 f.; 20: 1 (IQSa 2: 12).

<sup>10</sup> Exv. *T. Rub.* 6: 8; *T. Sim.* 7: 2; *T. Levi* 2: 11; 8: 11–14; 18: 1–14; *T. Jud.* 21: 2–5; 24: 1–6; *T. Dan* 5: 10; *T. Gad* 8: 1.

<sup>11</sup> Jfr även IQM 11: 7 och 4QFlor. fragm. 5.

<sup>12</sup> Jfr F. García Martínez, *Qumran Origins and Early History. A Groningen Hypothesis*, *FoLor* 25 (1988) 113–136; *idem* – A. S. van der Woude, A »Groningen» Hypothesis of Qumran Origins and Early History, *RevQ* 14 (1990) 521–541.

<sup>13</sup> Jfr Hes. 13: 9; Sak. 13: 2–6; Ps. 74: 9; Dan. 3: 38 (LXX); 9: 24; 1 Mack. 4: 46; 9: 27; 14: 41; 2 Bar. 85: 3; Josephus *Ap.* 1: 37–41; *t. Sofa* 13: 2; *b. Yoma* 9b; *b. Sofa* 48b; *b. Sanh.* 11a–b; *y. Sofa* 24b; *Cant. Rab.* 8: 9; *S. 'Olam Rab.* 30. För en nylig diskussion se F. E. Greenspahn, *Why Prophecy Ceased*, *JBL* 108 (1989) 37–49.

också under den mellantestamentliga tiden. (3) I diskussionen kring Matt. 11: 25 ff. är det inte korrekt att hävda att Syr. 51: 23, 26 f. i den översättning Fornberg ger (s. 216) har använts av Syrak själv. Det är son-sonens grekiska översättning som återges. Den hebreiska text som finns tillgänglig skiljer sig ganska markant, särskilt i v. 26. Somliga har dessutom hävdats att verserna utgör ett främmande inskott eftersom delar av den hymn där de ingår har påträffats i Oumran i något annan form och utan hänvisning till Syrak. Men det finns dock goda skäl som talar för att de är autentiska.

Dessa reflektioner och påpekanden tar inte ifrån kommentaren de förtjänster som nämnts ovan. Onekligen får dagens bibelläsare här en utmaning att i eget arbete med texten befria sig från otidsenliga associationsramar och tränga in i den värld där evangeliet en gång tog form.

Samuel Byrskog

Gerhard Ebeling: *Disputatio de homine. Dritter Teil. Die Theologische Definition des Menschen. Kommentar zu These 20–40. Lutherstudien. Band II, 3. 698 sid. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1989.*

Genom denna volym avslutas Gerhard Ebelings kända kommentar i tre band till Martin Luthers disputation om människan (*De homine*) från 1536. Av de 40 teserna – som tillsammans rymms på ett enda insticksblad, som medföljer boken – utgör den senare hälften (tes 20–40) de teologiska satserna om människan. Det är dessa som kommenteras i föreliggande volym. Det första bandet i trilogin (=Lutherstudien II, 1, 1977) innehåller en ingående undersökning av text och texthistoria och en genomgång av traditionsbakgrunden; den andra delen av kommentaren (1982) behandlar de filosofiska teserna, 1–19, mot bakgrund av ett enormt material från antika och medeltida auktorer. Den nu föreliggande tredje delen har en annan karaktär. Här finns kontexten i Luthers egna skrifter, och kommentaren formar sig fördenskull till en omfattande exposé över hela Luthers teologi, så långt den har anknytning till de grundläggande teserna om människan. Av naturliga skäl kommer de flesta centrala frågorna i Luthers teologi därmed att beröras, hela tiden med utförliga referenser till källorna.

I de nämnda disputationsteserna är det en given förutsättning, att teologin definierar vad människan är på ett annat sätt än vad som sker i den filosofiska, dvs. allmänt vetenskapliga reflektionen över människan. Teologin har tillgång till

en vishet (*sapientia*), som ställer in henne i ett annat perspektiv än det som är gängse i vetenskapliga resonemang. Den starka markeringen av teologins egenart i fråga om människoupfattningen föranleder författaren att ägna ett helt kapitel åt den korta inledande tes, som introducerar en teologisk definition av människan (20. *Theologia vero de plenitudine sapientiae suae hominem totum et perfectum definit*). Kapitlet i fråga, s. 1–83, bär rubriken *Der Anspruch theologischer Definition* och utvecklar sig till en genomgång av hela problematiken »teologi-filosofi»; vidare behandlas – på tal om uttrycket »definit» – teologins språk, och i samband med termen *sapientia* frågan om teologins sanning. Kampen om den rena teologin är för Luther inte bara en fråga om att klargöra gränserna till filosofin utan också en kamp mot människans strävan att lägga under sig Guds ord och göra Gud själv till fånge under förnuftet (s. 20). Det handlar inte bara om två traditioner utan snarare om två bedömningsinstanser (*Urteilsinstanzen*, s. 11).

Ordet teologi i dess pregnanta betydelse får hos Luther en alltmer stegrad användning. En modest, neutral teologi är för honom närmast ett falskt alternativ, ett tecken på att man givit upp kampen mot *ratio*. Bland de många svar på frågan om vad som egentligen gör en teolog till teolog stannar Ebeling framför allt vid »das rechte Unterscheiden». Därmed avses de på skilda områden återkommande binära bestämningarna, sådana som bokstav-ande, lag-evangelium, person och verk, de båda rikena, detta och det kommande livet, *deus revelatus*–*deus absconditus*. Detta åtskiljande sker inte så mycket i logikens intresse som fastmer för att skärpa blicken för de verkliga motsättningarna i trosfrågorna, som annars döljes av den oklarhet och förvirring, som råder på detta fält.

Medan den filosofiska definitionen av människan samlas i den enkla satsen »*hominem esse animal rationale, sensitivum, corporeum*», så utformas den teologiska som ett helt nätverk av bestämningar, styrda av ett grundläggande frälsningshistoriskt mönster: människan är en Guds skapelse, från början god, men genom fallet underkastad synden och döden; hon befrias genom Kristus till att en gång ärva det eviga livet. Hela skapelsen, som nu är underkastad förgängligheten, är Guds »*materia*» för den kommande, i härlighet, framträdande »*formen*», på samma sätt som människolivet är »*materia*» till det kommande livets »*form*». Detta är innebörden i att teologin definierar den hela och fullkomliga människan, »*hominem totum et perfectum*», medan den människokunskap, som endast avser detta

livet och bygger på förnuftets insikt, är torftig och bristfällig.

Inom de 21 teserna (20–40), som utvecklar den teologiska definitionen och dess följsatser, möter nu emellertid i anslutning till Rom. 3.38 dessutom en helt ny formulering av definitionen, nämligen den korta akkusativ-med-infinitiv-satsen »*hominem justificari fide*», människan rättfärdiggöres av tro. I detta ord impliceras, att människan är syndare och orättfärdig och står med skuld inför Gud men rättfärdiggöres av nåd. I sak är det alltså inte fråga om två olika definitioner utan om en enda, som sammanfattas i ordet om rättfärdiggörelsen.

Trots det objektiva, universella draget och trots att de teologiska satserna om människan har sin udd riktad mot den skolastiska och humanistiska människosynen, berör de på djupet den mänskliga erfarenheten och människans orientering i världen. En sida av detta formulerar Ebeling i satsen: »Man geht mit der Vermutung wohl nicht fehl, dass das Phänomen der Ohnmachtserfahrung einen Knotenpunkt in der Auseinandersetzung um den Menschen bildet» (s. 83).

När en text på några få satser, låt vara formulerade med yttersta precision och koncentration, avsätter en kommentar på 700 sidor, är det av intresse att se, vilken metod som användes, vad som föranleder den flödande rikedom av tankar och följsatser. Författaren formulerar på ett ställe den grundläggande texttolkningens metod på följande sätt: »Eine der Hauptregeln bei der Interpretation eines Textes – sei er noch so knapp formuliert, und gerade dann umso mehr – besteht darin, ihn bis ins einzelne hinein hinsichtlich seines Aufbaus, seines inneren Rhythmus, seines Gedankengefüges zu analysieren.» Förutsättning är att texten har något av det som säges utmärka Luthers disputationster: »eine oft erstaunlich durchgestaltete Composition – ein Zeichen nicht bloss souveräner Ordnung des Denkens. sondern wohl auch bewusster Abzielung auf der Hörer, den es zu erreichen, zu überzeugen und innerlich in Bewegung zu setzen gilt» (s. 77).

Men därtill kommer något mer: den unika förtrogenheten med Luthers författarskap, vunnen under mer än 50 år av aktiv lutherforskning. Ebelings kända doktorsavhandling om Luthers evangelieutläggning kom i sin första upplaga redan 1938. Som medutgivare i Weimarupplagens arbete med luthertexter från olika perioder har han en kunskap om Luthers språk, som nu har burit rika frukter i en luthertolkning av ovanlig bredd, förknad med skärpa i detaljanalyserna. Notapparatens ger en översikt över relevanta texter ur hela Luthers författarskap med talrika specialunder-

sökningar av språklig och teologisk art.

Man skall emellertid finna, att författarens intresse inte bara är att registrera och noggrannt beskriva Luthers tankar i olika frågor. Han utgår också från frågan i vad mån det som Luther säger kan vara tillämpligt i en nutida situation eller ej. Han utvecklar gärna parallella idéer från nutiden och visar på modifieringar, som blir befogade i en ny kontext. Han visar på sådant som ter sig obekant eller främmande för nutida tänkande, inte för att därmed utdöma det äldre tankesättet utan snarare för att upprätta en givande dialog mellan dåtid och nutid. Ett exempel härpå är Ebelings starka betoning av den s.k. antitetiska begreppsbyggnaden hos Luther (*coram Deo – coram mundo; duplex vita* etc.). Den ter sig oundgänglig i teologin, även om den ligger utanför den gängse vetenskapliga verklighetsbeskrivningen (s. 124).

En huvudpunkt i framställningen blir förhållandet mellan kristologi och antropologi (s. 153 ff.). Utgångspunkten är den kortfattade tes 32 om att den fallna människan »endast genom Guds Son Kristus Jesus kan befrias (om hon tror på honom) och få del av det eviga livet». Kristi ställföreträdande betydelse för mänskligheten – i nutiden en så ofta förbisedd eller oförstådd tanke – kommer här i centrum och överordnas tanken på Jesus som förebild. I frågan om kristustron och människosynen visar det sig, att det hos Luther – i avvikelse från tidigare tradition – är två begrepp, som blir av särskild vikt: person och samvete. En utförlig genomgång av personbegreppet i dess olika dimensioner, i treenighetsläran och kristologin, i sammanställningen person – ämbete och i andra sammanhang i antropologin bildar med författarens egna ord »das Herzstück des ganzen Kommentars zu *De homine*» (s.206, not 389). Han anknyter här med instämmande till W. Joests arbete *Ontologie der Person bei Luther 1967* (jfr STK 48, 1972, s. 44). Personbegreppet är i dessa sammanhang delvis helt annorlunda och mer omfattande än det gängse, som jämställer person med mänsklig individ. Så heter det t.ex. att personen konstitueras av ordet, att den är kommunikerbar, t.ex. i utbytet mellan Kristus och den troende; andra aspekter framträder t.ex. i Luthers uttryck: *fides facit personam* (s. 205, n. 385) eller i det kända: *extra nos nos ponimur* (vi ställes i tron utanför oss själva). Ebelings utredning av personbegreppet (s. 180–207) är ett väsentligt och klagörande bidrag till förståelsen av flera olika sidor av Luthers teologi.

Ett par av teserna i *Disp. de homine* avvisar den nominalistiska människosynen (*facere quod in se est* etc.). Det ger kommentatorn anledning att ta upp frågan om Luther och skolastiken. Man

har anklagat Ebelings luthertolkning för att vara alltför »scharfkantig» för att passa in i den nutida dialogen med Rom. Ebeling tar upp kritiken och visar, att det är just genom att visa på Luthers egenart och hans teologiska nyansats med dess skarpa konturer som man kan bidra på ett fruktbart sätt till de ekumeniska samtalen. Han tar också ställning till O. H. Peschs jämförelse mellan Thomas och Luther och avvisar det harmoniseringsförsök, som Pesch gör sig till till för.

Slutorden i Luthers teser talar om människan i detta livet som materia för den kommande »formen», då gudsbilden blir nygestaltad och fullkomlig. Detta föranleder i kommentaren en utblick mot sambandet mellan skapelse och eskatologi, skapelsen som grund för hoppet och detta livet som ett interim, präglad av boten och kampen mellan den gamla och den nya människan.

Den sista tesen (40) bjuder på ett crux interpretum: med anknytning till ett ord av Paulus (1 Kor. 7, 31) talar Luther om att förnuftets riken inte är värdiga att kallas värld (mundum) utan är snarare vad Paulus kallar världens väsende (schema mundi). Genom Ebelings kommentar blir satsen avsevärt tydligare; i varje fall så mycket är klart, att läran om de två rikena är en nödvändig förutsättning till det som Luther i anslutning till Paulus vill ha sagt.

I ett avslutande kapitel görs ett försök till sammanfattning och samtidigt visar författaren, hur de strängt generella teologiska satserna i Disp. de homine i Luthers teologi lätt kan kompletteras med en mycket konkret och realistisk bild av vita christiana i dess etiska och allmänmänskliga aspekter.

Utförliga register till hela trebandsverket, kommentaren till De homine, ingår i denna volym. Därmed underlättas användningen av arbetet, inte bara som en kommentar till De homine utan också som ett uppslagsverk till hela Luthers teologi.

Bengt Hägglund

Oloph Bexell: *Liturgins teologi hos U. L. Ullman. Zusammenfassung: Die Theologie der Liturgie bei U. L. Ullman. Bibliotheca theologiae practicae, Kyrkovetenskapliga studier, 42, 356+88 s. Almqvist & Wiksell International, Stockholm, 1987.*

Oloph Bexells liturgivetenskapliga doktorsavhandling är helt ägnad åt Uddo Lechard Ullman. I den mån denne ännu är känd, är det troligen mest för det ca 730 s. starka liturgiska standardverket under lång tid, *Evangelisk-luthersk liturgik*. Arbetet, som utgavs 1874–85 och följdes av

två delvis skiljaktiga upplagor, ersatte i utbildningssammanhang Sven Baelters *Historiska anmärkningar om kyrkoceremonierna* (1762<sup>1</sup>, 1838<sup>3</sup>) och blev avlöst av Edv. Rodhes *Svenskt gudstjänstliv* (1923) och A. O. T. Hellerströms *Liturgik* (1940<sup>1</sup>, flera reviderade upplagor). Redan detta förhållande kunde motivera en specialundersökning. Ullman producerade emellertid från 1860- till 1920-talet åtskilliga andra böcker och artiklar i olika principiella och praktiska liturgiska frågor. Genom olika uppdrag och såsom biskop i Strängnäs (1889–1927) fick han också särskilda möjligheter att driva sitt liturgiska förnyelseprogram för Svenska kyrkan. Det är hela denna arbetsinsats som har fått motivera en undersökning, där »den centrala frågan» är (s. 14): »Hur såg hans teologiska grundkonception ut och på vilket sätt kom denna till uttryck i hans liturgiska arbete?» Bexell tillfogar (ibm): »Vi vill således belysa sambandet mellan liturgins teori och praxis».

Bexell har gjort ett gott, väl avgränsat ämnesval. Ullman var visserligen som liturgiker en eklektiker, men han fick en nyckelroll i Svenska kyrkan som teoretiker och praktiker under ett viktigt liturgiskt förnyelseskede. Den valda probleminriktningen är fruktbar. Det finns en del tidigare forskning som belyser olika sidor av Ullmans insatser. I denna studie framträder en hel del andra sidor, t.ex. det i hans samtid ovanliga intresset för estetiska aspekter på liturgin. Men sådana resultat skulle nästan kunna karakteriseras som biprodukter. Den stora vinsten ligger i att författaren har satt sig före och har lyckats att klarlägga den teologiska grundstrukturen i liturgikerns verk. Genomgående markeras hur Ullman övertog gods från »sina» Erlangen-teologer och hur han – med ytterligt få avvikelser – i skilda praktiska frågor tillämpade sin liturgiologi. Så framtonar även bilden av en ledare som livet igenom höll fast vid det han hade lärt av sin ungdoms mästare och tillämpade detta med otrolig konsekvens – eller halstarrighet.

För det principiella greppet på sin liturgivetenskapliga uppgift har Bexell inte haft tillgång till inhemska och, så långt jag vet, inga direkta utländska förebilder. Valet är dock inspirerat av nutida ambitioner i internationell liturgivetenskaplig forskning att fokusera »liturgiologiska» problem. Förtrogenhet med den diskussionen röjs i den inledande argumenteringen för arbetsinriktningen och, dess bättre, i sättet att genomföra undersökningen. Metodiskt utgör avhandlingen en viktig arbetsinsats även internationellt sett.

Det forskningsmässiga hantverket är mycket gott; bristerna är ganska få och bagatellartade. Både kvantitativt och kvalitativt är huvudkällan

Ullmans lärobok i liturgi, men härtill kommer en stor mängd såväl tryckta som otryckta Ullman- och andra källor av skilda slag, somliga förut outnyttjade, några tidigare okända. Allt det hopbragta utnyttjas både källkritiskt och interpretationsmässigt säkert och sansat. Den ovanligt omfattande käll- och litteraturförteckningen (55 s.) är även ett vittnesbörd om skribentens strävan att göra sig väl hemmastadd i sekundärlitteraturen, som han har använt med gott omdöme. Avhandlingens disposition i stort och inom enskilda avsnitt är överskådlig och ändamålsenlig för sakframställningen. Denna är lugn och tydlig (– ibland nästan övertydligt pedagogisk), språket klart. I den mån jag har prövat saken har akribin visat sig vara hög. Allt som allt inger hantverket stort förtroende.

Innehållsligt ger analysarbetet distinkta och nyanserade resultat som svarar mot intentionen att »belysa sambandet mellan liturgins teori och praxis» hos Ullman. Formellt utreds liturgins »teologiska förutsättningar» i den ena huvuddelen, i den andra »liturgins konkreta gestaltning». Men genom den åtskillnaden demonstreras tydligt och övertygande oskiljaktigheten: hur Ullmans konkreta gestaltungs krav är styrda av de »grundsatser» som han propagerade för och hur dessa är sammanlänkade med bärande element i hans kyrko-, nådemedels- och ämbetssyn liksom i hans gudstjänstuppfattning.

Fakultetsopponenten, docent Aleksander Radler, har i sin granskning (Kyrkohistorisk Årsskrift 1989, s. 191–197) många lovord men även två huvudinvändningar. Den ena är att Erlangen-teologerna, Ullmans 'fäder', trots stora olikheter kommit att framstå som en teologiskt homogen grupp. Men Bexell har, vilket Radler noterar, gjort nyanseringar; fr.a. har han med rätta visat hur de uppfattades av Ullman. Den andra huvudanmärkningen är att Bexell »märkligt nog» valt att gå »direkt till ecklesiologin» hos Ullman utan att först ha klarlagt kristologiska och pneumatologiska »förutsättningar och samband» (s. 194). Själv anser jag att författaren har haft goda skäl att gå just »direkt till ecklesiologin» för att vid analysen av denna uppmärksamma kristologiska perspektiv. Pneumatologiska drag skyntar men de fokuseras inte, vilket hade varit motiverat – i den meningen instämmer jag med Radler. Jag tror inte att den teologiska profilen skulle ha förändrats, men säkert hade den problematiserats. Min premiss: pneumatologin är knutpunkten (eller cruxet) hos 'organologi-teologer', därmed också hos Ullman.

Jag vill anlägga ett helt annat perspektiv med utgångspunkt från iakttagelser i Ullmans och

avhandlingens huvudarbete, *Evangelisk-luthersk liturgi*. Verkets fullständiga titel fortsätter: . . . *med särskild hänsyn till den svenska kyrkans förhållanden*. Den hänsynen är, kort sagt, ytlig, om den skulle gälla Svenska kyrkans liturgiska utvecklingslinjer. Det hade varit värt att belysa hur dessa »förhållanden» har behandlats och diskutera varför så skett. Lämpligen hade det skett i det avsnitt som under stickordet »kontinuitet» belyser organismtankens konsekvenser för Ullmans sätt att se på och bygga på liturghistorien (s. 290 ff.). Något litet vill jag beröra saken.

Bexell påpekar att Ullman aldrig bedrev arkivstudier; ett enda litet undantag är känt (s. 58, 296–98) och då rörde det sig om enkel innantilläsning i några svenska liturgiska böcker i 14–1500-talstryck. Men Ullman bekymrade sig inte heller om liturghistorisk sekundärlitteratur. I hans egen framställning representeras Svenska kyrkans liturgiska tradition mest av spridda notiser, främst från Baelters liturghistoria. Denna (som Bexell ger ett ganska snävt omdöme, s. 45, 57) hade tjänat som ett viktigt »hjälpmedel», uppgav Ullman i sitt förord, men djupare spår står inte att finna. Andra studier fanns att tillgå, t.ex. dissertationer för att inte tala om relevanta avsnitt i Henrik Reuterdahls och Lars Anton Anjous epokgörande undersökningar om Svenska kyrkans historia. Fastän Ullman förvisso känt till åtminstone en del av denna äldre och nyare forskning, har han inte utnyttjat den. Utan att gå in på dessa förhållanden konstaterar Bexell riktigt, att det inte var den svenska liturgiska traditionen utan det tyska, enkannerligen det reformationstida tyska arvet, som för Ullman var »förpliktande» (s. 58). Vid reformationen återställdes den äktkristna traditionen i »den apostoliska kyrkan»; de bägge epokerna utgjorde liturgins 'guldåldrar' för Ullman (t.ex. s. 294) liksom för övrigt för Baelter enligt deras gemensamma pietistiska historieuppfattning. I praktiken tvangs Ullmans tyska lärofäder att bli mer lutherska än reformatorn, och även Ullman medgav att det urlutherska ibland hade måst korrigeras och rentav förts mot fulländning på svensk botten. Så ordinationsordningen genom infogande av vigningslöften och ordinatorns fullmaktsformel (cf. min bok »*Genom bön och handpåläggning*» [SOU 1985: 48], s. 207 f., 344–46).

Bexell framhåller att Ullman kunde förena bundenheten till guldåldrarna med lusten till liturgisk förnyelse med hjälp av organismtanken, som innefattade kontinuerlig växt (s. 290). Det tror jag är riktigt. Men jag får intrycket att den framför allt har fått dölja – även för Ullman – att det är han själv som med hjälp av klen redovisade kriterier avgör vad som skall räknas som det out-

vecklade resp. rätt förädlade eller missväxta i liturgisk tradition. Bakom ett mycket ojämt fördelat intresse för denna tradition med dess 'guldåldrar' – huruvida apostolisk eller reformatorisk tid avses är inte alltid lätt att avgöra – låg hans övertygelse om det verkligt normerande. För Ullman var nämligen liturgikerns huvuduppgift inte att försöka spåra och redovisa gudstjänstlivets utvecklingslinjer ens under de riktninggivande perioderna. Uppgiften var i stället att kombinera »empirisk-historisk» och »apriorisk-konstruktiv» metod för syftet att »framställa *kultens ideal såsom måtsstock och rättesnöre* för det empiriska kyrkosamfundets gudstjenstfirning» (liturgikens inledning s. 7–11, min kursivering).

Formuleringen är uppseendeväckande. Tydligare kunde det inte sägas att »den kristliga kultens grundsatsar» eller »liturgins principer», uppställda av Ullman och hans lärofäder (Bexell s. 152 ff.), måste utgöra liturgins *norma normans*. Det formuleras i en klartext som därtill travestrar uttryckssättet i Konkordieformelns *Epitome* och *Solida declaratio* ifråga om Skriftens exklusiva auktoritet. Att Ullman anslöt sig till den sistnämnda ståndpunkten, vilket Bexell framhäver (s. 291), är bara vad man kunde förvänta. Det är den förbisedda (?) travesteringen som är originell. Den ger enligt min mening ytterligare en nyckel för att komma åt Ullmans starkt selektiva intresse för »det empiriska kyrkosamfundets gudstjenstfirning» och lidelse – jag tror man måste säga så – för sina »grundsatsar». Tillspetsat uttryckt utgör liturghistorien förrådsutrymmet för att bevisa det som skall bevisas; hänsynen till Svenska kyrkans förhållande avser primärt områden där liturgin måste anpassas efter *norma normans*.

Kommentarer av detta slag 'drabbar' knappast avhandlingen men markerar sådant som borde vara utvecklingsbart. Att avhandlingen stimulerar till sådana reflektioner, kan bokföras som en förtjänst. Hur som helst: i föreliggande skick är Oloph Bexells avhandling en välgjord, viktig undersökning.

Lars Eckerdal

Arne Bugge Amundsen: *Folkelig og kirkelig tradisjon. Dåpsforståelser i Norge særlig på 1800-tallet*. 604 sid. Solum Forlag, Oslo 1989.

I *Livets högtider*, 1987, har Nils-Arvid Bringéus pekat på att livshögtiderna bl.a. är »kontrollstationer», »sociala gränsmärken» och »ideologiska brytningspunkter»: »De är tillfällen då människors

världsbild blir tydligare än annars» (s. 271). Dopet är en rite de passage som från vaggan bidrar till att strukturera individens liv och ger honom/henne en första bekräftelse på vilken plats man har i samhället samtidigt som man (omedvetet) spelar sin samhällsroll för första gången (dopet särskiljer t.ex. kön och tydliggör gränser).

Dopet, liksom andra livshögtider, är en spegel av den tid och det samhälle man lever i och borde vara ett viktigt forskningsfält för kvalitativt inriktad religionsetnologisk forskning med inriktning på bl.a. kulturella system och processer där sederna också måste kunna knytas till kyrkliga riter.

Dopsederna (speciellt hos de besuttna bönderna under 1800-talets senare hälft) är väl dokumenterade i våra svenska folklivsarkiv och i tryckt material av uppteckningskaraktär men det är från Norge vi under 1980-talet fått den mest ingående religionsetnologiska undersökningen i Norden av dopet.

För några år sedan publicerade den norske kyrkohistorikern och folkloristen Arne Bugge Amundsen boken *Dåp og tradisjon. Dåpstro og dåpspraksis i noen Østfolddistrikter på 1700- og 1800-tallet* (Oslo 1983, 128 sid.). Denna tidsligt fram till 1860 räckande och regionalt avgränsade studie har nu följts av doktorsavhandlingen *Folkelig og kirkelig tradisjon. Dåpsforståelser i Norge særlig på 1800-tallet* (Oslo 1989) där, som bl.a. Anders Gustavsson efterlyste i en recension av det tidigare arbetet (*Temenos* vol. 19, 1989 s. 165 f.), undersökningen i rum har vidgats till hela Norge och i tid, mera adekvat, till att i huvuddelen omfatta hela 1800-talet. Det är därvid material gällande 1800-talets senare hälft som dominerar d.v.s. från »den gammallutherska enhetskulturens sista skede».

Avhandlingens tematiska utgångspunkt är tro och beteende kring dopet och det odöpta barnet som författaren gör till en komparativ historisk analys genom att jämföra folklig och kyrklig religionsförståelse och doptradition. Undersökningens problemställning är alltså flerdelad: Vilken syn på dopets innehåll och betydelse avspeglas i det äldre folkliga materialet och vilken syn hade man på barnet före och efter dopet? Vidare undersöks det folkliga beteendet kopplat till denna syn och officiell kyrklig dopsyn liksom de historiska förutsättningarna denna folkliga dopsyn hade i relation till den kyrkliga. Bägge traditionerna uppvisar en djup historisk kontinuitet som gör det naturligt för författaren att genomgående använda begreppsparet kyrklig och folklig tradition.

I sin inledning framhåller författaren att studiet av folklig religiositet i ett historiskt perspektiv har

varit ett lite bearbetat forskningsområde. Detta gäller naturligtvis då även den nordiska forskningen kring folklig och kyrklig doptradition där förf. dock, för att få en profilering av sin egen problemställning, kan nämna ett antal forskare och undersökningar men med tonvikten på Kjell Peterssons avhandling i praktisk teologi **Kyrkan, folket och dopet. En studie av barndopet i svenska kyrkan**, 1977 där emellertid förändringarna och den kyrkliga dopsynen mer än en jämförelse mellan folklig och kyrklig uppfattning ställs i centrum.

Författaren redogör ingående för det folkliga traditionsmaterialet som han »på traditionellt vis» delar upp i fria uppteckningar och skriftliga svar på utsända frågelistor. När något omständliga diskussionen angående materialets tidsbestämning är kanske ett resultat av kritik som framförts mot den tidigare boken (Gustavsson a.a. s. 165 f.). Vidare tas den gängse skillnaden mellan memorat och sägen upp till diskussion (liksom för övrigt något om trosutsaga och ritbeskrivning).

Författaren framhåller att syftet inte är att göra en monografi, men att doptradition, dopteologi och doppraxis måste ses i ett större socialt och kulturellt sammanhang. Här omtalar även Amundsen att han tagit Å. Hultkrantz' vida kulturbegrepp från 1960 som utgångspunkt – det är naturligtvis en definition som är förenlig med författarens syfte – men han kunde nämnt något om den diskussion om kulturbegreppet som förts inom etnologin och angränsande vetenskaper under senare år.

Det tidliga valet är bl.a. beroende av materialet men, som författaren också framhåller, är det en viktig tidsperiod präglad av stora förändringar då ståndssamhället blir till klassamhälle. För att nå företeelsernas historiska förutsättningar måste dock författaren stundom gå tillbaka till både reformationen och medeltiden.

Vid studiet av äldre folklig doptradition är det möjligt att vid en analys av beteende avtäckta kognitiva mönster i bondesamhället. Även den kyrkliga traditionen ses i ett kognitivt perspektiv där författaren framhåller att den teologiska traditionen hos prästerna varit uttryck för en andlig akademisk kultur. I det sammanhanget blir det viktigt att klarlägga hur det lokala prästerskapet genom tiderna förhållit sig till folktron då det funnits en flytande och oklar gräns mellan denna och den kyrkliga tron. Därvid framhåller författaren att präster och deras familjer på 1700-talet och långt in på nästa sekel kunde ha del i de hållningar och beteenden som icke accepterades inom den officiella kyrkliga traditionen. Ett exempel är L. L. Laestadius som trodde på

underjordiska väsen och sådant som »att förse sig» under graviditeten. Naturromantiskt påverkade präster kunde i varje fall se ett inneboende värde i folktraditionen. Även om man kan tala om konfigurationer i sammanhanget kan alltså prästerskapet inte ses som en absolut enhet varken teoretiskt eller praktiskt. Mot bakgrund av pietismens genombrott i norsk teologi och det radikala väckelseprästerskapets framväxt skärptes under 1800-talet motsättningarna, och den traditionella folkliga religiositeten framtogs allt värde och status som kristen verklighetstolkning.

I kapitel 2 ges i ett långt tidsperspektiv (från medeltiden t.o.m. 1800-talet) en ingående analys av den kyrkliga doptraditionen och synen på det odöpta barnet i denna tradition. Många exempel på diskrepansen till den folkliga synen behandlas här – särskilt bör nämnas teorin om djävulen som »huvudfara» vilken saknas nästan helt i den folkliga traditionen liksom tanken att dopet renar individen från synd.

Kapitel 3 är en omfattande analys av den folkliga traditionen kring det odöpta barnet och kapitel 4 tar upp dopdagen i både kyrklig och folklig tradition. Sistnämnda kapitel är därvid en värdefull genomgång på 140 sidor av ingående moment, seder och konkreta beteenden kring själva dophandlingen och dess konkreta utformning. Här behandlas tematiskt t.ex. dopdräkt, dopvatten, namngivning, faddrar, dopgillen men även terminologi, olikheter mellan kön och socialgrupper samt relationen dop-fara (bytingföreställningar, trolldom).

I kapitel 5 sammanfattas i ett omfattande kulturperspektiv slutsatserna av delanalysen i relation till problemställningen i kapitel 1. Här avslutas den digra studien med att författaren sammanfattar några perspektiv och teoretiska resonemang och sätter dem i relation till tidigare forskning. Prästernas komplicerade ställning gentemot både kyrklig fromhets- och dopteori och folkliga föreställningar understryks än en gång. Gentemot Kjell Petersson understryker Amundsen att den äldre folkliga dopförståelsen innehöll både expressiva och instrumentella element och att det föreligger en påfallande hög kontinuitet mellan äldre och nyare folklig dopförståelse. Det är först i vår egen tid man kan göra uppdelningen mellan trostrydda och traditionsstyrda dopföräldrar (K. Genrup: Det etnologiska dopprojektet i Filborna församling. Helsingborg, *Ume-etnologi* nr 15, 1989 s. 1–14).

Amundsen betonar vidare att samspelet mellan folklig och kyrklig doptradition har ägt rum inom en och samma »kristna» kulturella, sociala och kognitiva ram – där ingår även folktron kring



dopet, även om denna genomgick en »sekulariseringsprocess» som började under förra seklet.

Författaren disputerade redan 1987 – i förhållande till den text som då framlades har arbetet skurits ned med omkring 100 sidor – en ytterligare nedbantning kunde dock varit befogad då författaren ofta är övertydlig och stundom alltför upprepar. Boken är svårläst p.g.a. ojämnt tryck och alltför liten text förminskad från datorn – det sistnämnda är naturligtvis mycket en kostnadsfråga men det andra är fråga om en svår och tidsödande konst: att banta ner omfattande textmassor utan att förlora i akribi – detta är dock särskilt viktigt för etnologen som ofta, även när det gäller avhandlingar, har en läsekrets långt utanför den snäva fackkretsen.

Sammanfattningsvis skall framhållas att det är ett imponerande och betydelsefullt arbete av folklig religiositet på 604 sidor som Amundsen nu publicerat. Betonas bör även att författarens slutsatser har förankring i ett mycket stort källmaterial.

*Kurt Genrup*

Dick Haglund: *Tro – upplevelse – språk. Till den religiösa erfarenhetens fenomenologi.* 102 sid. Religio 31. Teologiska institutionen, Lund 1990.

De fem uppsatser som ingår i detta arbete, kan i och för sig läsas var för sig. Alla innehåller de en väl avgränsad problemställning som bearbetas med hjälp av skarpsinniga detaljanalyser. Men som läsare kan man få ut ännu mera av dem om man ser dem som en sammanhängande helhet. Det finns i dem tre perspektiv, ett filosofihistoriskt, ett aktuellt och ett programmatiskt, som i praktiken på olika sätt går in i varandra.

När det gäller det filosofihistoriska perspektivet, är det fråga om dels utblickar som Haglund gör när han t.ex. presenterar centrala tankar i Edmund Husserls fenomenologi, diskuterar synen på en särskild suprarationell kunskapsväg som vi finner den hos den thomistiska filosofen Jaques Maritain, hänvisar till föreställningar om det begreppslösa inom zen-buddhismen osv., dels en kritisk relatering till den av Ingemar Hedenius på 40-talet startade debatten om tro och vetande.

När det gäller det aktuella perspektivet är det fråga om den betydelse som den analytiska filosofiska traditionen har fått för synen på religiös tro. Analytisk religionsfilosofi har nästan uteslutande varit intresserad av det religiösa språket och dess relation till en försanthållande tro som kännetecknas av att dess grundläggande teser kan for-

muleras i ett språkligt system. En alltför dominerande inriktning enbart på språket riskerar dock att avledda uppmärksamheten från mera grundläggande filosofiska problem förknippade med antaganden av entiteter av annat slag än de rent språkliga som vi också behöver. Skall man undersöka religiös tro, är det inte de språkliga fenomenen som sådana som är det grundläggande, utan de psykiska företeelser som de språkliga fenomenen är uttryck för. Dessa psykiska akter utmärks av att vara riktade mot så kallade intentionala objekt som i sin tur är väsentliga för en karakterisering av just de psykiska akter som de är objekt för.

Därmed har vi kommit över till det sista perspektivet, det programmatiska. Trots att Haglund bygger på Brentanos och Husserls grundläggande idéer förlorar han aldrig den kritiska distansen. Vad som är orimligt kritiserar och vad som kan förbättras utvecklas med hjälp av den analytiska filosofins redskap. Allt sker i syfte att kunna framställa fenomenet religiös tro så rättvisande som möjligt.

Med dessa tre perspektiv i minnet skall jag kortfattat presentera de fem uppsatserna.

Första uppsatsen *Religiös tro – försanthållande eller patetisk?* tar sin utgångspunkt i Hedenius' distinktion mellan försanthållande och patetisk tro. Religiös tro såsom patetisk beskrivs som en benägenhet att med känsla och vilja hålla fast vid något trots att man saknar rationella skäl för eller det t.o.m. finns skäl som direkt talar emot. Till skillnad från patetisk tro är försanthållande tro öppen för falsifiering, vilket alltså den religiösa tron inte är.

Om vi med försanthållande tro menar en tro som formuleras enbart med hjälp av deskriptiva satser, är det självfallet så att kravet på falsifierbarhet bara kan uppfyllas av deskriptiva utsagor. Men av detta följer inte att all tro som ligger utanför detta, skulle vara meningslös och patetisk i ordets negativa bemärkelse. Somliga av våra psykiska akter har nämligen som sitt primära intentionala objekt inte ett faktum eller ett sakförhållande, utan ett individuellt objekt där de dominerande dragen är känslö- och viljemoment. Här är det fråga om uppfattningar om andra människor och här har vi också religiös tro.

Haglund ser religiös tro inte i första hand som ett teoretiskt försanthållande utan i stället som förtrostan. Tillämpat på t.ex. den kristna gudstron betyder detta att Gud, som den religiösa tron som akt är riktad emot, inte i första hand uppfattas vara något faktum eller sakförhållande. I stället uppfattas Gud som något levande, som en sig förhållande person. Existensfrågan är visserligen

inte irrelevant eller oberättigad men den kan inte utformas på samma sätt som i samband med existenspåståenden där omdömet är inriktat enbart mot ett sakförhållande.

Inte heller är det möjligt att ur själva inriktningen mot ett bestämt intentionalt objekt dra några kategoriska metafysiska slutsatser. Exakt detta görs dock ständigt, vilket innebär att religiös tro diskuteras som om det primärt vore fråga om existens- och faktapåståenden. För egen del har jag svårt att förstå varför det skulle behöva vara så.

I uppsatsen *Om suprarationell kunskap* tar Haglund upp frågan om mystisk erfarenhet utgör kunskap. Den filosofihistoriska utgångspunkten är denna gång Maritains distinktion mellan två huvudtyper av kunskap. Den ena, den rationella, utgörs av den vetenskapliga och den metafysiska kunskapen och den andra, den suprarationella, av den mystiska insikten. Denna kunskap sker utan förmedling av begrepp och kan därför inte heller förmedlas på vanligt sätt.

Haglund relaterar nu detta till det vetenskapliga och det konstnärliga sammanhanget på följande sätt. Inom den empiristiska traditionen har man t.ex. inte tillräckligt uppmärksammat vad som var en poäng redan för Aristoteles. Genom att se på flera enskilda fall kan det hända att vi ser – inte sluter oss till! – det allmänna i det enskilda. Även i ett konstnärligt sammanhang kan vi erfara en känsla av insikt som kan komma till uttryck i t.ex. skapandet av ett konstverk. Och när det gäller det vetenskapliga sammanhanget – skulle jag vilja fullfölja Haglunds resonemang – kan en insikt komma till uttryck i skapandet av en teori.

Låt oss nu gå till den mystiska erfarenheten. Mystikerna brukar tala om sina upplevelser och deras innehåll som något utsägbart. Ändå sägs den mystiska kunskapen ha avgörande betydelse för mänskligt liv, vilket innebär att den trots allt på något sätt måste kunna komma till uttryck, om inte direkt, så åtminstone indirekt. Jag vill här fortsätta fullföljandet av Haglunds resonemang och i analogi med skapandet av ett konstverk respektive av en teori tala om ytterligare en form av skapande. Den mystiska insikten kan indirekt komma till uttryck i skapandet av ens eget liv dvs. i hur man faktiskt ger det gestalt.

Nästa uppsats *Det fenomenologiska konstitutionsbegreppet och den religiösa erfarenhetens problem* börjar med att hänvisa till den i religionsfilosofiska sammanhang förekommande så kallade ankharen. Eftersom det är fråga om exakt samma utgångsmaterial anses tolkningen av bilden som en anka vara lika berättigad som tolkningen av bilden som en hare. Nu menar somliga religions-

filosofer att på samma sätt förhåller det sig också med den religiösa respektive den vetenskapliga uppfattningen om tillvaron.

Det grundläggande antagandet för en sådan analogi är att det föreligger ett givet oföränderligt material, helt och hållet vid sidan om de olika tolkningar som görs och som detta material ger upphov till. Det är ett ontologiskt antagande. Men sedan har man också ett kunskapssteoretiskt. Man förutsätter nämligen också möjligheten att så att säga ställa sig utanför själva tolkningsprocessen för att bedöma de olika tolkningarna. Detta är dock omöjligt. När något uppfattas, uppfattas det alltid som beskaffat på ett visst sätt. Haglund exemplifierar med den impressionistiska konsten. Man har här lyckats utveckla en förmåga att ge akt, men nu inte på de uppfattade objektet, utan på det sätt på vilket dessa objekt faktiskt ter sig. Och detta är en konstitutiv process där medvetandet spelar en aktiv roll. Det vill säga att detta hur kunskapsakten är beskaffad, blir bestämmande för vilken kunskap denna akt så att säga ger uttryck åt.

Frågan huruvida våra olika kunskapsanspråk är berättigade, kan därför bara ställas med avseende på huruvida de möjliggör en konsistent tolkning av erfarenheten. Sett i detta perspektiv kan våra världsuppfattningar aldrig helt verifieras. Men de kan partiellt bekräftas.

Fördelen med Haglunds fenomenologiska konstitutionsteori är enligt min uppfattning följande. Man slipper de ändlösa empiristiska och rationalistiska diskussionerna beträffande vilken typ av kunskapsanspråk överhuvud taget kan tänkas vara kandidat till berättigade kunskapsanspråk. I stället kan man ta de faktiskt föreliggande kunskapsanspråken och undersöka vad de är riktade emot och huruvida de möjliggör en konsistent tolkning av erfarenheten.

I sin fjärde uppsats *Till den religiösa erfarenhetens fenomenologi – mening och avsikt i den religiösa upplevelsen* behandlar Haglund två typer av religiös upplevelse. Dessa är upplevelse av ett meningssammanhang och upplevelse av ett möte med något personligt.

Det är uppenbart att när vi säger oss uppleva mening, vi med mening inte menar något konkret objekt. Den är visserligen given i rum och tid, men den är själv inte något rumsligt och tidsligt objekt. Principiellt sett spelar det härvid ingen roll, om med mening avses t.ex. meningsstrukturer i en text eller mening i mera existentiell bemärkelse.

Upplevelsen av vissa företeelser, händelser och situationer som meningsfulla anknyter nära till vad som är kännetecknande för en du-attityd.

Du-attityden har som sitt objekt visserligen något konkret, men detta konkreta upplevs som meningsfullt eller meningsbärande. I den religiösa upplevelsen av ett möte riktas du-attityden mot den person som tänks så att säga ligga bakom det meningsbärande sammanhanget eller helheten. Några kategoriska metafysiska slutsatser angående objektet i fråga och dess eventuella beskaffenhet kan dock inte dras. Nu vet vi att många är de som vill dra sådana slutsatser. Varför? Jag kan inte se hur dessa slutsatser skulle kunna tillföra den religiösa erfarenheten något.

Utgångspunkten för den femte och sista uppsatsen om *Frederick Ferré och den multifunktionalistiska analysen av det religiösa språket* är dennes uppmärksammade försök i boken »Language, Logic and God» från 1962, att genomföra en multifunktionalistisk analys av det religiösa språket. Som Haglund i en kritisk detaljgranskning visar, måste försöket betraktas som misslyckat. Ferré sitter nämligen fortfarande fast i den unifunktionalistiska, deskriptivistiska modellen. Enligt Ferré refererar det religiösa språket till så kallade metafysiska fakta. Han ser ingen annan möjlighet än att i religiösa sammanhang, i stället för normala empiriska fakta, postulera någon sorts icke-naturliga.

Ferré har rätt såtillvida att en unifunktionalistisk analys inte kan göra rättvisa åt det religiösa språkets natur. Det religiösa språket har fler funktioner än bara den deskriptiva. Därför krävs det en multifunktionalistisk analys, men en sådan förutsätter inte att man antar existensen av så kallade metafysiska fakta. I stället gäller det enligt Haglund att man tar hänsyn till att de grundläggande religiösa utsagorna inte bara handlar om hur världen är, utan också om hur den bör vara. På så sätt får det religiösa språket relevans för den troende människans sätt att verka och leva i världen.

Haglund har med dessa fem uppsatser visat på en fruktbar filosofisk väg hur man kan framställa det komplexa fenomenet religiös tro på ett så rättvisande sätt som möjligt. Det religiösa språket ses som uttryck för den religiösa tron och de upplevelser som denna utgår ifrån. Att bidra till belysningen av detta problemkomplex är den uppgift som Haglund har ställt sig i de fem uppsatserna. För egen del kan jag inte säga annat än att jag efter att ha läst dem, ser betydligt klarare på vilket sätt detta problemkomplex är sammansatt.

*Eberhard Herrmann*

Carl-Henric Grenholm: *Arbetets mening. En analys av sex teorier om arbetets syfte och värde. Acta Univ. Ups. Uppsala Studies in Social Ethics, 11. 531 sid. Uppsala 1988.*

### *Arbetets värde*

Har arbetet värde? Två näraliggande svar på frågan är: »ja, självklart» och »det beror på». Det är självklart att arbetet har ett värde eftersom det är endast genom att arbeta som vi kan få mat och husrum. Arbetet har m.a.o. ett instrumentellt värde. Om arbetet, dvs. det vi gör mellan åtta och fem på vardagarna också har ett värde för den som utför det beror på hur arbetet är beskaffat. Vissa människor får genom sitt arbete utveckla sin kreativitet, träffa vänner, betyda något för andra. För dessa har arbetet ett värde. Även i detta fallet kan man tala om instrumentellt värde. Arbetet är ett medel för att utveckla sin kreativitet, för att få uppleva gemenskap och för att få betyda något för andra.

Andra, som har monotona uppgifter framför en maskin, som producerar skadliga eller onyttiga saker, har däremot svårare att uppfatta att arbetet har ett värde. Men även de som har denna typ av arbeten kan naturligtvis tycka att detta är mer värdefullt att ha ett sådant arbete än inget arbete alls. De kan anse att arbetet ger en mening åt deras liv, en mening som de förlorar om de blir arbetslösa; »People want to work even while they hate it» som socialpsykologen Maria Jahoda uttrycker det.

Eller är det kanske så att just arbetslösheten kan betyda att man får tid och möjlighet att vara kreativ, att vara tillsammans med andra och få betyda något för dem. Detta har i alla fall arbetets moderna kritiker hävdad.

Dessa reflexioner över arbetets värde infann sig vid läsningen av Carl-Henric Grenholms bok *Arbetets mening*. Grenholm tar sin utgångspunkt i den aktuella debatten om arbetsorganisation och datorisering. I en tidigare bok, *Arbetets mål och värde* (Uppsala 1987) har Grenholm analyserat hur man i den svenska arbetslivsdebatten anfört argument som bottenar i en bestämd uppfattning om arbetets värde när man tagit ställning till dessa aktuella arbetslivsfrågor. I det nu föreliggande verket går Grenholm ett steg tillbaka och frågar vilka uppfattningar om arbetets värde vi kan finna i den västerländska kulturkretsen. Båda böckerna, som sammantaget omfattar nära ett tusen sidor, är skrivna inom ramen för det av Grenholm ledda forskningsprojektet *Arbetslivets etik*, där både teologer och filosofer i Uppsala medverkat.

Mina reflexioner ovan antyder att frågan om arbetets värde både är en aktuell och komplicerad

fråga. Man måste precisera om man med arbete menar det vi gör mellan åtta och fem, dvs. lönearbetet, eller om man menar aktivitet i största allmänhet. Man måste precisera vilken typ av aktivitet det är frågan om och under vilka betingelser den utförs. Uppgiften blir inte lättare om man skall jämföra uppfattningar om arbetets värde i olika samhällen och i olika historiska epoker.

Dessa svårigheter, som är förknippade med en idéanalytisk och idéhistorisk studie, och som Grenholm kanske kunnat ägna mer utrymme åt att komma till rätta med, har dock inte hållit författaren tillbaka.

Grenholm har tagit som sin uppgift att rekonstruera och analysera sex teorier om arbetets mening. Han har därvid ställt följande frågor till materialet: a) vad är arbetets syfte?, b) hur förhåller sig arbetet till människans självförverkligande?, c) vilket värde har arbetet i förhållande till andra mänskliga aktiviteter?, d) vad är det som motiverar oss att arbeta hårt och effektivt? Svaren på dessa frågor bildar, enligt Grenholm, sammantagna en teori om arbetets värde.

Grenholm analyserar sex teorier som kan antas ha påverkat vår syn på arbetets värde. Tre av dessa är hämtade från idéhistorien: en platonisk teori, en luthersk teori och en marxistisk teori. Tre är hämtade från den arbetspsykologiska och arbetssociologiska diskussionen om arbetet: en tayloristisk teori, human-relation-skolans teori och en socioteknisk teori om arbetet.

Men är det verkligen meningsfullt att på detta sätt ställa renodlade livsåskådningsteorier vid sidan av teorier som formulerats inom den nutida arbetsvetenskapen? De har ju så skilda utgångspunkter och syften. Grenholm betonar att det är möjligt därför att även de arbetsvetenskapliga teorierna bottnar i vissa utomvetenskapliga verklighets- och värdeantaganden, även om dessa inte är så tydliga som i livsåskådningsteorierna.

Problemet att begreppet arbete kan ha olika betydelser i skilda samhällen och historiska epoker försöker Grenholm komma tillrätta med genom att själv inledningsvis utforma en egen stipulativ definition av begreppet. Denna jämförs sedan, vid framställningen av respektive teori, med den betydelse som de skilda författarna ger. Detta gör det möjligt för Grenholm att både få fram det arbetsbegrepp som hör till den analyserade teorin och att också kunna jämföra de olika teorierna sins emellan.

Metoden är dock inte oproblematiserad och en viss oklarhet har inte kunnat undvikas, t.ex. vid framställningen av den platoniska teorin om arbetet. Enligt Grenholms stipulativa definition är arbete »en varaktig och ändamålsinriktad mänsk-

lig verksamhet som har ett annat syfte än det nöje som själva sysselsättningen ger». Utifrån denna definition skulle man kunna hävda att Aristoteles värderar arbetet mycket högt. För den aktivitet som ger människan lycka, dvs. kontemplativ aktivitet kan betecknas som arbete enligt Grenholms definition. Kontemplativ aktivitet är varaktig (för filosoferna), den är ändamålsinriktad (medför lycka) och den har också ett annat syfte än nöjet. Ändå hävdar Grenholm att Aristoteles ger arbetet en låg värdering. Det arbetsbegrepp han då utgår ifrån är det platoniska där arbetet är den aktivitet som måste utföras för mänsklighetens överlevnad.

Ett möjligt problem med Grenholms försök att rekonstruera teorier om arbetets värde skulle, mot bakgrund av mina inledande reflexioner, kunna vara att man kan finna två svar på varje analysfråga. En uppsättning svar skulle leda till en ideal teori om arbetets värde, dvs. en teori som anger vad arbetet *borde* vara, och en uppsättning svar leder till en realteori, dvs. en teori om hur arbetet *är* i den konkreta verkligheten.

Grenholm löser problemet genom att vid framställningen av teorierna både framställa den ideala teorin och realteorin. Vid den inträngande analysen av Marx teori om arbetets värde framstår det då tydligt att Marx både har en teori om arbetet som den centrala mänskliga livsaktiviteten där människan kan förverkliga sig som människa *och*, när det gäller realteorin, uppfatta arbetet som en förbannelse, något som förhindrar hennes självförverkligande och gör henne till ett djur.

Vid analysen av de olika teorierna om arbetets värde går Grenholm grundligt till väga. Analysen av den antika teorin bygger han dels på Platons verk *Staten* och *Lagarna* och några av Platons dialoger och dels på Aristoteles verk *Den nikomakiska etiken* och *Politiken*. Efter ett referat av skrifternas huvudsakliga innehåll gör Grenholm en rekonstruktion av den syn på arbetets värde som kan utvinnas ur skrifterna. Men han nöjer sig inte med detta. Under analysens gång för han också en diskussion med andra framställningar. Så polemiserar t.ex. Grenholm mot uppfattningen, som bl.a. framförts av Arne Helldén, att Platon gav uttryck för ett förakt för arbetet. Av det faktum att inte Platon ger uttryck för någon speciell dygd för näringsidkarna, till skillnad från filosoferna kan man inte, enligt Grenholm, dra denna slutsats. Det är i stället så att Platon betraktar hantverket som värdefullt både för staten och för hantverkaren själv: Så förverkligar sig t.ex. skomakaren därigenom att han genom sitt arbete får använda sina speciella anlag.

Grenholms inträngande analyser ger mycket

mer än enbart respektive författares teori om arbetets värde. Teorierna sätts in i sitt samhällsliga sammanhang och i respektive författares helhetssyn. Sålunda får läsaren, vid t.ex. analysen av Luthers syn på arbete, också en bild av Luthers teologi i allmänhet och hans etiska teori i synnerhet. Den populära uppfattningen att Luther står för en inhumant tvångsmässig syn på arbetet blir re:ält torpederad genom Grenholms analys. Luthers höga värdering av arbetet och, till skillnad från samtidens uppfattning, också av kroppsarbetet, motiveras av att Luther ser arbetet som en möjlighet till nästantjänst. Det är för medmänniskans skull vi ska arbeta. Samtidigt betonar Grenholm, i polemik mot Gustaf Wingren, att Luther var fången i det feodala samhällets hierarkiska synsätt.

Även analysen av de tre arbetssociologiska teorierna om arbetets värde ger mycket mer än detta. Genom Grenholms analys tydliggörs de människosyner och de samhällssyner som har präglat utformningen av arbetslivet i vår egen tid.

Det är med stor grundlighet och analytisk skicklighet som Grenholm har genomfört sin uppgift. Mer spännande hade framställningen blivit med ett lättare språk och ett mer flexibelt analyschema. Resultatet har dock blivit ett oundgängligt standard- och uppslagsverk inom arbetsetiken och arbetets idéhistoria.

*Göran Collste*

Ateek, Naim Stifan: *Justice and only Justice, A Palestinian Theology of Liberation*. 227 sid. Orbis Books, Maryknoll 1989.

När rec. för några år sedan gjorde ett besök vid *Bethlehem Bible College*, nämndes liksom i förbigående begreppet palestinsk befrielsesteologi. Nu är ju befrielsesteologi ett begrepp som vi annars hellre förknippar med Afrika eller Latinamerika, och det må väl vara en sak att de fattiga i dessa länder, liksom en gång slavarerna i USA, identifierar sig med Israels barn, som förtrycktes i Egypten. Men att palestinier, som så ofta fått uppleva att Bibeln vänts mot dem, skriver befrielsesteologi verkade ändå som något av en anomali.

Därför var det också med så mycket större nyfikenhet som rec. grep sig an N. S. Ateeks bok. Författaren har en sammansatt identitet; israelisk medborgare av kristet palestinskt ursprung, därtill anglikansk präst och utbildad i USA, där också föreliggande bok är tillkommen.

Författaren konstaterar inledningsvis, att själva ordet befrielsesteologi ofta gett marxistiska associa-

tioner och därmed också med större eller mindre rätt utsatts för kritik. Här genmäler förf. att all teologi i grunden är befrielsesteologi däri att den handlar om befrielse genom Kristus. Vad denna bok handlar om, är den befrielse som Kristus redan har utfört och som vi alla skall göras medvetna om.

Vi behöver inte här gå närmare in på bokens tre inledande kapitel, som i tur och ordning behandlar författarens personliga bakgrund, den historiska bakgrunden till Israel-Palestina-konflikten och slutligen Israels kyrkohistoria med utblickar också mot kristen sionism i västerlandet.

Det åtminstone för en exeget intressantaste kapitlet i denna bok är *Kap. 4. The Bible and Liberation, A Palestinian Perspective*. Problemet uppstår när en palestinsk kristen står inför en text som *Benedictus* (Luk. 1: 68) »Lovad vare Herren, Israels Gud, som har sett till sitt folk och berett det förlossning». Om begreppet Israel här en gång har stått för sammanfattningen av alla trogna tillbedjare inför det gamla Israels Gud, så har denna bild nu blandats med bilden av en modern statsbildning av mellaneuropeisk typ och därtill just den stat som står för de orättvisor man dagligen möter. Detta problem blir än större i Gamla Testamentet, som efter staten Israels grundande så har missbrukats bland både kristna och judiska utläggare, att det för många palestinska och andra orientaliska kristna har blivit en sluten bok. Hur kan en bok, som används som stöd för sionismen, vara Guds ord för palestinska kristna? Detta är inget annat än en del av den större hermeneutiska frågan: Hur kan en text som innehåller delvis för mig motjudande material ändå vara Guds ord? Lösningen som förf. erbjuder påminner om Luthers bedömningsnorm: »det som driver Kristus». Bedömningsnormen heter Jesus Kristus. Inför varje text i Gamla testamentet måste frågan ställas: »Är detta det sätt på vilket jag lärt känna Gud i Kristus?» På det sättet förblir hela Bibeln Guds ord men underordnad Kristus. Att detta förhållningssätt nu inbegriper ett visst mått av subjektivitet är förf. väl medveten om, men genom att vi låter oss upplysas av Nya Testamentet blir risken mindre. Det finns enl. förf. texter i Gamla Testamentet så fulla av våld och grymhet att de visar en totalt annorlunda bild av Gud än den vi ser i Jesus Kristus. I dessa texter möter vi enl. förf. en ofullbordad bild av Gud.

Ett gammaltestamentligt motiv, som ofta har använts inom befrielsesteologi är exodusmotivet, men detta utgör enl. förf. inte något meningsfullt paradigm för palestinska kristna. Exodusmotivet implicerar i sig också erövringen av det utlovade landet, vilket i sin tur leder tankarna till förtryck,

kontroll och fördrivning av den infödda befolkningen. När sionistiska och kristna fundamentalister okritiskt överfört detta motiv till vår egen tid har palestinierna alltför ofta fått spela kanaanéernas roll.

I stället riktar förf. blicken på texterna om Nabots vingård (1 Kon. 21) och Mika ben Jimla (1 Kon. 22). I berättelsen om Nabots vingård, som har upprepats 1000-tals gånger sedan staten Israels grundande, betonas Guds rättvisa och omsorg om den svage och försvarslöse. Inför Gud har alla människor lika värde. I berättelsen om Mika ben Jimla talas om hur alla de nationalistiska ja-sägande profeterna understödde kung Ahabs militära aktivitet. De som har makten vill gärna ha Gud på sin sida och lyssnar bara på dem som talar om lycka. Men i grunden är detta falska profeter. Den som följer dem går det till sist illa för. I klagopsalmerna, Ps. 42–43 kan palestinska kristna finna frihet och hopp. Gud hör den förtrycktes bön. Därför finns det också anledning till förtröstan även om det man hoppas på ännu inte syns.

Ett viktigt avsnitt i boken handlar om icke-nationalistisk teologi. Förf. följer tre strömmar genom GT. Den nationalistiska finner vi framförallt i det deuteronomistiska historieverket. Där betonas Herren som Israels egen Gud och där accepteras våldet som ett medel att nå nationella mål. Denna linje kan dras vidare till mackabéertiden. På Jesu tid finner vi samma synsätt hos seloterna. Den andra strömmen är Torah-fromheten, som ledde vidare till fariséismen och den rabbiniska judendomen. Torah-fromheten, med sin inriktning på bön och studier, räddade judendomen efter Jerusalems fall. Den tredje strömmen är den profetiska, med en mera universell och inklusiv gudsbild. Det är denna profetiska linje från GT som enl. förf. får sin fortsättning i Nya Testamentet. Ur palestinskt kristet perspektiv är således sionismen, som från början inte var religiöst motiverad, ett steg tillbaka för judendomen. Den selotiska linjen, som redan på 100-talet e.Kr. tillbakavisades av judarna har 1800 år senare på nytt blivit accepterad inom nationalistiska grupper.

Hur skall då de sionistiska anspråken på landet bemötas. Förf. finner det inte meningsfullt att här ifrågasätta kontinuiteten mellan GTs och dagens Israel. Även om det i och för sig går att hävda att GTs landlöften syftar vidare än till dagens judendom och att många inom dagens judendom är konvertiter, som saknar genetiskt samband med Abraham, så finner förf. en sådan teoretiserande argumentering föga fruktbar. Istället betonar förf. att landet är Herrens, och att boendet där också är förknippat med ett stort ansvar. Sam-

tidigt går det en universalistisk tanke genom GT. Guds handlande med ett speciellt folk i ett speciellt land blir till en modell för Guds omsorg om alla människor.

I Kap. 5 *A Palestinian Cry for Justice and Compassion* kommer förf. så in på Guds speciella omsorg om de underprivilegerade, änkor, faderlösa, fattiga och främlingar. I Kap. 6 *Blessed are the Peacemakers: The Prophetic and Peacemaking Imperatives of the Church* och Kap. 7 *A Dream of Peace: One Palestinian's Vision* får vi så stifta bekantskap med författarens fredsvision. Utgångspunkten måste vara att finna en lösning som både israeliska judar och palestinska araber kan acceptera. Även om den mest eftersträvarvärda lösningen, ett enda land för både judar och palestinier, i och för sig både vore den enklaste och mest rättvisa lösningen, måste vi acceptera och visa vördnad för judarnas önskan att Israel bevaras som en judisk stat. Enda praktiska lösningen är därför att Västbanken och Gaza-området avskiljs till en särskild palestinsk stat.

Men vad som krävs för en bevarad fred är framför allt förändrade attityder hos människorna. För palestinierna gäller det att erkänna Holocaust. Många palestinier har vägrat erkänna att detta fruktansvärda ens har inträffat. Andra har förringat det genom att peka på andra folkutrotningar. Men det som nu krävs är en ny attityd gentemot Holocaust. Det var Holocaust som gjorde skapandet av en judisk stat nödvändig. Detta och endast detta kan få palestinier att acceptera tanken på en judisk stat i Palestina. Eftersom ni har lidit så mycket är ni välkomna att bo i vårt land.

För judarna gäller det å andra sidan att erkänna allt det onda som begåtts mot palestinierna. Förlåt att vi hävdade er icke-existens! Förlåt att vi kallat er alla terrorister! Ert land Palestina har tidigare varit vårt land. Det är också vårt heliga land och vi har många historiska minnen i landet, men det finns rum för oss båda här. Endast med en sådan attitydförändring av båda parter kan en varaktig fred skapas.

Ett åttonde och sista kapitel *Justice and Only Justice: A Final Plea* avslutar boken. Här utvecklas bl.a. tanken att endast den som lidit kan förlåta, och det gäller båda parter i den här konflikten.

N. S. Ateek, har genom sitt arbete fört fram tankar som sällan kommer till tals i en fråga som både är tidlös och dagsaktuell. Han berör därtill hermeneutiska problem, som har giltighet också i andra frågor än de boken primärt handlar om. Men man måste naturligtvis också fråga sig om palestinsk befrielsesteologi någonsin kan bli en faktor att räkna med. Jämfört med Afrika och

Latinamerika är de kristna trots allt i minoritet i Mellanöstern. De krafter som är mest aktiva idag verkar tala ett helt annat språk än detta arbetes författare. Ändå skulle man beklaga om N. S. Ateeks bok bara bleve en hyllvärmare i bokhandeln. Det är den alltför angelägen för.

Stig Norin

*Theologische Realenzyklopädie*. Band 18. Katechumenat/Katechumenen – Kirchenrecht. 778 sid. – Band 19. Kirchenrechtsquellen – Kreuz. 818 sid. – Register zu Band 1–17, erstellt von Frank Schumann und Michael Wolter. 229 sid. Walter de Gruyter, Berlin 1989–1990.

Det 18. bandet av TRE domineras av artiklar i anslutning till temat Kirche. Själva detta ord ägnas 147 sidor, men därtill kommer andra artiklar, som också hör till »kyrkokunskapen» i vidare mening: Kirche und Welt, Kirchenbau, Kirchenbücher, Kirchenrecht, Kirchenordnungen etc.

Men det finns anledning att kort kommentera även andra bidrag i denna volym: Katholizität är ett ofta behandlat tema, här instruktivt genomgången av Peter Steinacker, professor i Wuppertal. Av särskilt intresse är att den romerska förståelsen av kyrkans katolicitet i utvecklingen efter Vaticanum II behandlas, och i anslutning därtill den problematik, som på romerskt håll inställer sig, då katoliciteten brytes ut ur kyrkoinstitutionens ram.

Några av artiklarna i detta band ger utblickar åt filosofihistoria och naturvetenskap. I artikeln Kausalität (av Joachim Klowski, Hamburg) behandlas inte bara hithörande klassiska problem utan också den nya fysiken och kaosforskningen. – Att Johannes Kepler blir föremål för en längre artikel på 12 sidor är överraskande. – Att Kierkegaard ägnas ett stort utrymme är som sig bör. Det sker i en mycket instruktiv artikel av Henning Schröer; här som så ofta i TRE är bibliografin imponerande.

Att en artikel om barn (Kind) möter i ett teologiskt lexikon är kanske överraskande men visar sig väl befogat. Den behandlar både historiska aspekter, frågan om barn i Bibeln, samt barnets ställning i kyrka och samhälle i nutiden. En särskild artikel om barnkommunion utvecklar vidare den förändring i synsättet, som i nutida kyrkoliv alltmer kommit till uttryck och i många fall lett till en ändrad praxis.

Så kommer den stora artikeln Kirche, uppdelad i en exegetisk del, där motsvarigheterna till »kyrka» i GT får en mycket kortfattad behandling, medan

den nytestamentliga delen som sig bör är så mycket mer omfattande (Klaus Berger, Heidelberg). Därefter följer avsnitt om Alte Kirche, Katholische Kirche, Orthodoxe Kirche och Protestantische Kirche – en rubriksättning som inte är invändningsfri. Termen Katholische Kirche omfattar strängt taget både Alte Kirche och en hel del av det som kallas Protestantische Kirche. Vad som menas med Protestantische Kirche i singularis är också oklart. Men man kan se uppdelningen endast som en praktisk fördelning av det omfattande historiska stoffet, och som sådan fungerar den givetvis bra i detta sammanhang. Vad det gäller är uppfattningen om vad kyrkan är under olika epoker. Det systematiska perspektivet behandlas för sig i ytterligare ett par avsnitt, Dogmatisch och Etisch. Sådana frågor som t.ex. nattvards-synen, ämbetet, påvens ofelbarhet kommer därmed att tas upp i skilda sammanhang inom samma artikel.

Det är alltid en svårighet att hantera kyrkobegreppet, och ofta besannas Luthers ord om »das blinde, undeutliche Wort Kirche». När det om den efterreformatoriska teologin heter, att »Das wesentliche ekklesiologische Interesse gilt dann aber auch hier der sichtbaren Kirche», inser man hur svårt det är för en nutida teolog att märka, att det snarare förhåller sig precis tvärtom: det är en samstämmig dåtida förutsättning, att det är den »osynliga» kyrkan, som är kyrkan i egentlig mening. – Vad den synliga kyrkan beträffar, bör det särskilt uppmärksammas, att en förenämlig artikel på 108 sidor om Kirchenbau, med ett omfattande bildmaterial, ingår i denna volym.

Under temat »Kirchenbücher» behandlas kyrkobokföringens uppkomst, tyvärr utan beaktande av den speciella utvecklingen i Sverige. Nu heter det att seden att föra ministerialböcker från Sydtykland så småningom spred sig till Holland och Nordtykland, för att först 1686 införas i Sverige-Finland. Att man i Sverige började föra sådana böcker redan vid början av 1600-talet, och att kyrkoböckerna här fick en vidgad betydelse genom att omfatta också vad man på kontinenten kallar civil registrering, förbises. Artikeln Kirchenordnungen begränsar sig till fornkyrkan och därutöver till enbart de evangeliska kyrkoordningarna på tyskt område. Viktig är artikeln Kirchenrecht (36 sidor), ett tema som behandlas utförligt och instruktivt av etikern, professor Martin Honecker, Bonn.

Medan Honeckers artikel tar upp de principiella frågorna om kyrkorätten, sysslar den första artikeln i Band 19 enbart med de skriftliga dokument, som innehåller kyrkliga rättsnormer (Kirchenrechtsquellen). Den avdelning, som rubrice-

ras Katholische, omfattar den katolska kyrkan från äldsta tid till den nya versionen av *codex iuris canonici* 1983. Den upptar 44 sid., medan de »evangeliska» källorna avhandlas på 7 sidor och begränsas till de tyska kyrkorättsdokumenten. Artikelnen Kirchenverfassung (55 sidor) går bl.a. utförligt in på de svåröverskådliga problemen i det nutida Tyskland efter upphörandet av »das landesherrliche Kirchenregiment» 1918.

Att finna en artikel om Kitsch, ett ord som enligt lexikon betyder »smörja, skräp, svammel eller hötorgskonst», kan tyckas märkvärdigt. Men naturligtvis är det som ordet står för ett problem också i kyrkliga sammanhang, ett problem som i Tyskland tycks ha tagits upp på vetenskaplig nivå. Etymologin är svårtolkad. Den vanliga teorin, att ordet kommer av det engelska sketch avvisas av författaren, som i stället funnit sydtyska motsvarigheter.

Artikelnen Konfirmation behandlar inte den romersk katolska (Firmung) utan endast den evangeliska konfirmationen i dess historiska utveckling från reformationstiden, och sedan dess principiella problem i ett avsnitt om den praktiskt-teologiska diskussionen.

TRE brukar utförligt beskriva de teologiska fakulteterna i artiklar, rubricerade efter de städer vari de har sitt säte. I volym 19 har turen kommit till Köpenhamn (Kopenhagen), som sakkunnigt skildras av Leif Grañe. Han kan här bl.a. bygga på den av honom själv redigerade och mycket omfattande fakultetshistorik, som gavs ut till universitetets 500-årsjubileum 1979.

Flera viktiga exegetiska bidrag ingår i band 19: Klagelieder (G. Wanke), Koheletbuch (D. Michel), Kolosserbrief (J. Ernst), Korintherbriefe (W. Schenk).

Bland de relativt fåtaliga personbiografierna förekommer här också en artikel om Gerhard Krause (1912–1982), professor i Bonn och från 1974 fram till sin död en av huvudredaktörerna för TRE.

Bandet avslutas med en mycket omfångsrik och djupgående artikel Kreuz (68 sidor), som behandlar temat historiskt, ikonografiskt och dogmatiskt och är försedd med en förnämlig samling illustrationer.

Till varje band av TRE fogas ett register över bibelställen samt ett person- och sakregister. Till alla volymerna 1–17 har nu också ett samlat register sammanställts i en separat volym. Varför man stannat just vid det sjuttonde bandet framgår inte. Kanske räknar man med att därmed ha nått fram till ungefär hälften av verket i dess helhet. Förteckningen över medarbetare omfattar ungefär 950 personer. Förvånansvärt många är repre-

senterade enbart med en eller två artiklar. Av de 950 är cirka 25 författare från Sverige.

*Bengt Häglund*

Erik Norman Svendsen: *Thomas Kingo – Salmer og samtid*. 88 sid. Materialecentralen, Frederiksberg 1990.

Thomas Kingos psalmdiktning och dess förhållande till sin egen tid har innevarande år, 1990, blivit föremål för en sammanfattning på 88 sidor av provst, cand. theol. Erik Norman Svendsen, Dragør. Kingo var litterärt verksam på olika områden. I särskild mening var han emellertid psalmdiktare. Med sina 92 bevarade om än ofta förändrade psalmer i Den danske salmebog av 1953 har han, skriver Erik Norman Svendsen som inledning till sin bok, givit »den danske salmesang vinger». Både Brorson och Grundtvig hade sålunda var på sitt sätt lärt av honom. Intresset för modersmålet gick hos honom hand i hand med intresset för konstpoesin med dess upplivande av idealen från antiken. Vad melodierna beträffade hämtade Kingo dem i sin sjungekor »gerne» från tidens världsliga arier. Han lät vidare i dessa båda samlingar trycka verserna som poesi, inte som eljest i samtida psalmböcker som prosa.

Kingo var född i Slangerup, där han även sedermera under några år tjänstgjorde som präst. Han levde mellan 1634 och 1703 och var på olika sätt förbunden med det danska 1600-talets senare del. I hans båda tidigare samlingar av psalmer, de nämnda sjungekoren, utvecklades den nya litterära formen, barocken, i all sin glans, bland annat med den anslutning till det kungliga enväldet, som även här gjorde sig gällande, jämte personliga intressen. Altarkompositionen i Vor Frelsers kirke, Köpenhamn, var ett verk av den svenske arkitekten Nicodemus Tessin d.y. och var ett exempel från annat område av barockens konst. En samling psalmer av Kingo från »Vinterparten» 1689 skildrar samma påskdrama kanske tydligast i psalmen »Som den gyldne Sol frembryder». Sina båda sjungekor med deras presentation av barockdiktningen i dess »flotteste, mest disciplinerede og bevægende form» sände han ut 1674 och 1681. Redan 1671 hade han med anledning av Christian V:s tronbestigning skrivit en dikt, »Hosianna», med tolkning av enväldets ideologi. Den följdes sedan av många andra dikter till kungahuset. I den första avdelningen av sjungekor 1674 stod i var och en av de sju avdelningarna »Morgen – og aftensang» samt »Davids poenitendse-Psalmer». »Morgen-Suk» och »Aften-Suk» tillkom 1677. Den andra delen, 1681, är ej så schematiskt upp-



byggd som den tidigare, men någon större saklig skillnad mellan dem beträffande innehållet finns enligt författaren inte. »Solen» är en återkommande bild. Anslutningen till kungahuset markeras redan genom de båda böckernas dedicering till respektive kungen och hans drottning. Biskopstjänsten i Fyns stift, Odense, erhöll Kingo 1677.

Kingo första äktenskap med Sille Balchenborg, förut gift med en avliden präst Peder Jakobsen Worm, bröts genom hennes död efter knappt ett år. Samtidigt blev Kingo kyrkoherde i Slangerup. Hans andra äktenskap, 1671, med förvaltaränkan Johanné Lauridsdatter, varade till hennes död 1694. Strax därefter gifte han sig med Birgitte Balslev, som var 29 år och länge överlevde honom, ånyo gift. Hon var en »velhavende adelsfröken».

År 1683 fick Kingo kungens uppdrag att dels redigera en ny, officiell psalmbok för kyrkobruk, dels själv skriva psalmer till kyrkoårets texter. Den av Kingo sålunda färdigställda psalmboken utkom efter sex år och kallas »Vinterparten». Den kom sålunda att behandla blott den ena delen av psalmboken. Det fanns emellertid en konservativ motvilja mot Kingos moderna psalmer. Han hade själv författat ungefär hälften av de 236 psalmerna. Detta var endast en del av de ifrågasatta psalmerna, och irritationen över Kingos dominerande ställning tog sig här uttryck. Rykten om att Kingo och hans nära vän Bolle Luxdorff planerade en stor förtjänst av psalmbokstrycket var en orsak till att kungen i hastigt mod drog in psalmboken, något som han emellertid snart ångrade. Prosten Søren Jonaesøn fick uppdraget att utarbete en ny psalmbok, som emellertid inte blev antagen. Kingo fanns inte med i detta förslag. En kommitté tillsattes, och »Den förordnade Ny Kirke Psalmebog» blev 1699, strax före konungens död, införd i kyrkorna i Danmark och Norge. Den omtalas alltid, från början, som Kingos psalmbok. Här fanns 85 av Kingos psalmer, av vilka dock de 55 redan stod i Vinterparten. År 1703 utkom »Den Förordnade Hus-Andagts Psalmebog», även detta ett verk av kommittén, med bland annat Kingos morgon- och aftonsånger.

Vissa av Kingos psalmer står särskilt i förgrunden. Påskpsalmen »Som den gyldne Sol frembryder» har redan nämnts. Från del 1 av sjungekoret kan nämnas »Nu rinder Solen op/Af Øster-lide» och aftonpsalmen »Dend klare Sool gaar ned». Från del 2 kan nämnas »Aldrig er jeg uden Vaade», »Sorrig og Glæde de vandre tilhaabe», »Sorrig og Elendighed», »Far, Verden, far vel». Denna sista är en av de psalmer som betonar motsättningen mellan världens tomhet och himmelens glädje. Till sin första hustru skrev Kingo en visa, »Chryssillis», och långt senare herdedikten till Birgitte

Balslev, med namnet »Candida». Den hör liksom den föregående inte till psalmerna, men har hämtat metern från »Sorrig og Glæde» i andra sjungekoret. Den använder bland annat bildspråk från Höga Visan.

I den svenska psalmlitteraturen har Kingo en ringa plats. För Danmarks psalmdiktning är däremot Kingo »som en forgyldt klipptop i landskabet». Boken om Kingos psalmdiktning vittnar på sitt sätt härom. Den är en rik tillgång för studium. Liksom beträffande övriga böcker som utkommit i serien är litteraturförteckning bifogad.

Allan Arvastson

Holsten Fagerberg med kommentarer av René Kieffer, *Skatten i lerkärl*. 169 s. Verbum 1990.

Den moderna svenska debatten om bibelsynen kan sägas ta sin början 1893, då Valdemar Rudin höll sin installationsföreläsning i Uppsala (sedan upprepad som tal vid Svenska Bibelsällskapets årshögtid) med titeln Den gudomliga uppenbarelsens förnedringsgestalt i den heliga skrift. I anslutning till fr.a. Johann Tobias Becks bibelteologi sökte Rudin utarbete en teori, som tog tillvara både den traditionella synen på bibeln som Guds ord och de insikter som den historisk-kritiska bibelvetenskapen fört med sig. Till sist var det ett inlägg i den ständigt lika aktuella hermeneutiska frågan: vad är centrum i bibeln?

Holsten Fagerbergs bok ingår i Verbums serie Teologi för kyrkan, som »har till syfte att ge teologisk substans i kyrkliga, kontroversiella frågor samt föra det teologiska samtalet vidare». Boken vill ge en översikt över hur bibeln tolkats i kyrkans historia fram till vår tid och ansluter sig därmed till syftet med Sven Ingebrands Bibeltolkningens problematik (1965). Men till skillnad från Ingebrand och i likhet med Rudin lägger Fagerberg ett motiv till grund för sin framställning. Vilket det är, uttrycks förträffligt genom bokens titel: Skatten i lerkärl (2 Kor. 4: 7).

Detta är både en styrka och svaghet. Det är givetvis en styrka att framställningen på detta sätt tematiseras och görs enhetlig. Men det är en svaghet att andra synsätt på den hermeneutiska frågan inte kommer till sin rätt och kan modifiera den grundläggande frågeställningen. Det är inte särskilt sannolikt att två tusen år av kristen reflexion – tidvis en ganska intensiv sådan – restlöst kan summeras under temat skatten i lerkärlet. Denna begränsning är förf. väl medveten om.

Efter ett par inledande kapitel, däribland ett om nytestamentlig hermeneutik, kommer en framställning av Augustinus bibeltolkning. Detta är

bokens centrum, och resten kan i viss mån beskrivas som en skildring av den augustinska hermeneutikens verkningshistoria i den kristna kyrkan. Det är alltså begreppen *res* och *signum* som rycks i förgrunden, och Augustinus skrift *De doctrina Christiana*. Augustinus teckenlära är inte så lätt att förstå för den som saknar bakgrunden i den antika filosofin, och det är värdefullt att få den presenterad här. Det hade varit önskvärt att få också andra sidor av Augustinus hermeneutik belysta, t.ex. det tänkvärda resonemanget om Skriftens enhet och mångfald som centreras kring det enda ordet *Principium* (1 Mos. 1:1) i de båda sista böckerna av *Confessiones* (nu tillgängliga i en ny svensk översättning av Bengt Ellenberger). Visserligen är begreppsparet *res* och *signum* centralt för Augustinus; frågan är bara om det är så centralt att det utan vidare kan ställas i centrum för en kortfattad presentation av hans hermeneutik.

I det följande kapitlet om den medeltida bibelutläggningen kommer förf. in på den fyrfaldiga utläggningen, *quadriga*, med dess tre andliga betydelseskikt. För reformationstiden påpekas det, att Luther i huvudsak anslöt sig till Augustinus hermeneutiska program. Vad som i det kallades *res*, kallar Luther den kristna trons huvudstycken. »Saken utgör alltså en tolkningsnyckel till Skriftens samtidigt som den har sin grund däri» (s. 105). I Luthers kända kontrovers med Zwingli om realpresensen ser Fagerberg ett utslag av hans principiella hermeneutik.

Efter Luther sägs det inget ytterligare om bibelutläggningens problematik på evangeliskt område, utan i stället behandlas katolsk bibelutläggning från Tridentinum och framåt. Någorlunda utförligt behandlas de båda koncilierna, Tridentinum och Vaticanum II. Förf. kommer in på relationen mellan Skrift och tradition och vad som läggs in i »Guds ord». Här står alltså inte det augustinska hermeneutiska programmet längre i centrum. Bedömningen av de katolska konciliära definitionerna sker inte oväntat från ett evangeliskt perspektiv. Flera gånger återkommer Fagerberg till att Vulgata fastslogs som normerande bibeltext i Trident. Det har sin riktighet, men det är knappast riktigt att säga, att Vulgata – vars normativitet uteslutande var av kyrkorättslig art – skall ha fördröjt den historiska bibelforskningens framväxt på katolsk mark. En av pionjerna inom den historiskt-kritiskt arbetande exegesen, Richard Simon på 1600-talet, var f.ö. oratorian. En annan pionjär för denna forskning, Alexander Geddes på 1800-talet, var katolsk präst i England.

Ett avslutande kapitel har till rubrik Ett hermeneutiskt program. Tyvärr hänger avsnittet något i

luften, eftersom en stor del av den efterreformationistiska utvecklingen inte har behandlats. Schleiermachers insats för hermeneutiken nämnes över huvud inte. Det är inte att begära fullständighet av en så pass begränsad framställning, men genom att sätta sig mellan en rent historisk-deskriptiv och en normativ framställning har förf. inte fått möjlighet att utveckla någondera med grundlighet. I ett appendix ger René Kieffer kompletteringar och preciseringar, som på ett värdefullt sätt ansluter sig till det sagda och för det vidare.

Styrkan i denna bok ligger i det konsekventa fasthållandet av Augustinus tankar om *res* och *signum*. Hade denna linje fasthållits ännu mera konsekvent, hade framställningen kanske vunnit på det. Men redan som boken är, är den ett värdefullt bidrag till den inte alltför omfattande svensk-språkiga litteraturen om den teologiska hermeneutiken.

Sten Hidal

## Resuméer av doktorsavhandlingar

Olle Christoffersson: *The Earnest Expectation of the Creature. The Flood-Tradition as Matrix of Romans 8: 18–27*. Coniectanea Biblica, NT series 23. Uppsala 1990.

Denna avhandling söker bestämma den religionshistoriska bakgrunden för Rom 8: 18–27 för att möjliggöra en säkrare tolkning av texten. I avhandlingens första kapitel ges en överblick av problemen med textens vokabulär, motiv och struktur samt en kortfattad utblick över textens forskningshistoria.

De flesta av dagens nytestamentliga forskare anser att Paulus i Rom 8: 18–27 använder sig av apokalyptiska idéer som kan kännas igen från tidiga judiska och kristna texter. Begreppet apokalyptik är emellertid vagt och används ofta för vitt skilda föreställningar. Den religionshistoriska bakgrunden till Rom 8: 18–27 brukar följaktligen rekonstrueras genom att man refererar till idéer och motiv i många olika texter. Författaren till denna avhandling delar åsikten att bakgrunden till texten är apokalyptisk, men hävdar att de olika motiv och tankar som återfinns i texten kan återföras till en enda sammanhängande motivkrets, den stora floden. Avhandlingens andra kapitel diskuterar denna religionshistoriska bakgrund. En tidig version av flodföreställningarna rekonstrueras utifrån 1 Mos 6–9 och 1 Hen 6–11. Andra delen av kapitlet demonstrerar hur traditionen om den stora floden använts i tidiga judiska, kristna och gnostiska texter.

I tredje kapitlet undersöks Rom 8: 18–27 mot bakgrund av traditionen om den stora floden. Diskussionen börjar med en framställning av textens tankekedja, vilken delas upp i mindre element. Därefter undersöks de olika elementens relation till traditionen om floden. Författaren visar att samtliga motiv, som orsakar problem för exegesen av texten, kan förklaras utifrån traditionen om floden. Han hävdar därför att Paulus använde en serie element ur traditionen om floden för att måla de eskatologiska perspektiven i texten. Traditionen om den stora floden ger således en apokalytisk och universell prägel åt Rom 8: 18–27. Med detta perspektiv passar textavsnittet väl in i Romarbrevet som helhet.

Birgitta Wallinder: *Tradition och förnyelse i Svenska kyrkans konfirmandundervisning. Läroplansutveckling och pressdebatt 1942–1985*. Verbum 1990.

Denna avhandling i pedagogik behandlar idéer och åsikter om konfirmandundervisning i Svenska kyrkan som de framträder i läroplaner och liknande dokument samt i kyrkliga tidskrifter och dagstidningar. Undersökningsperioden är 1942–85, men avhandlingen innehåller också en översikt över konfirmandundervisningen i kyrkans tidigare historia.

Syftet med avhandlingen är att beskriva hur konfirmandundervisningen förändrats dels efter dimensionen tradition – förnyelse, dels efter di-

mensionen inriktning på stoffet – inriktning på konfirmanden. Följande frågor ställs: Varför har man velat förändra – eller bevara – utgångspunkt, innehåll och metod i undervisningen? Vilka pedagogiska inriktningar har de olika läroplanerna? Är olika pedagogiska idéer koncentrerade till vissa tider, eller finns de parallellt under hela perioden? Vilket är sambandet mellan skolans och kyrkans pedagogiska utveckling? Kan man utifrån tidnings- och tidskriftsdebatten se om den faktiska undervisningen förändrats? Framkommer det i de olika kyrkliga tidskrifterna, som har olika läsekrets och bibelsyn, om de stöder en viss konfirmandpedagogisk riktning? Fyra riktningar framkommer i undersökningen: »Katekesen i centrum», »liturgin i centrum», »metoden i centrum» och »konfirmanden i centrum». Ändringar i undervisningen har velat göras av de metodcentrerade och konfirmandcenterade riktningarna bl.a. för att hejda den nedåtgående konfirmationsfrekvensen. De två första läroplanerna (Grundplan 1942 och Handbok 1955) är i huvudsak katekes resp. liturgicenterade, medan de två senare (Läroplanen 1968 och Riktlinjerna 1978) i huvudsak är konfirmandcenterade. Utvecklingen har i stort skett från katekescentrering till konfirmandcentrering. Det framkommer i tidskriftsdebatten att den faktiska undervisningen ändrats i samma riktning, men det ligger utanför denna undersökning att säga något bestämt om detta. De fyra kyrkliga tidskrifternas teologiska inriktning speglas i viss mån i deras pedagogiska inställning.

## De mänskliga rättigheterna i ett interkulturellt perspektiv

»Theologie Interkulturell» är ett internationaliseringsprogram vid den katolska teologiska fakulteten inom Johann Wolfgang Goethe-universitet i Frankfurt. Sedan 1985 har »Theologie interkulturell» årligen bjudit gästföreläsare från Tredje världen som under vinterterminen ansvarat för en tio veckor lång föreläsningsserie och även deltagit i seminarier och kollokvier med fakultetens lärare. I samarbete med förlaget Patmos har föreläsningarna publicerats i en skriftserie (Theologie Interkulturell Bd 1-4, band 5 planeras utkomma under 1991).

1990 påbörjade Theologie interkulturell ett treårigt projekt som behandlar »Das eine Menschenrecht für alle und die vielen Lebensformen». Till projektets första konferens 22-24 november 1990 som behandlade »Begründung von Menschenrechten aus der Sicht unterschiedlichen Kulturen» hade ett femtiotal deltagare inbjudits, huvudsakligen från Tyskland och Tredje världen.

Inledningsföreläsningen om mänskliga rättigheter och moderniseringskonflikter hölls av justitieministern i Papua Nya Guinea, Dr. Bernard Narokobi.

Det egentliga konferensarbetet var uppdelat i fem sessioner. Vid den första sessionen som behandlade »Aktuelle Begründungsfragen aus Europäischer Perspektive» talade Dr. Edmund Arens. Münster, om diskursetikens bidrag till en universell begründning av de mänskliga rättigheterna, och professor Karl-Wilhelm Merks. Tilburg (Nederländerna) om en nytolkning av naturrätten utifrån »den moderna frihetsförståelsen».

De tre följande sessionerna var regionala, inriktade på Latinamerika, Asien och Afrika. I den latinamerikanska sessionen behandlades mänskliga rättigheter ur ett kvinnoperspektiv (Dr. Ofelia

Schutte, Florida) och i anslutning till katolsk sociallära och befrielse-teologi (prof. José Aldunate. SJ. Santiago de Chile). I Asien-sektionen uppmärksammades religionsmötets betydelse för de mänskliga rättigheterna (Prof. Francis X. D'Sa, Poona, Indien och prof. Nicholas Maria Saveri(muttu), Sri Lanka). I den afrikanska sessionen ställde professor Bénézet Bujo, Fribourg, »African Questions to European Human Rights Thinking» medan Dr. Smangaliso Mkatshwa, generalsekreterare för Institute for Contextual Theology, Johannesburg behandlade mänskliga rättigheter »ur offrets perspektiv». Den femte och sista sessionen ägnades mänskliga rättigheter och islam (prof. Martin Frostner, Mainz).

Konferensens interkulturella frågeställning innebär att man kom att betona vad Mkatshwa kallade »offrets perspektiv». Mänskliga rättigheter är framför allt de fattigas rättigheter, hävdade man i olika föredrag och debattinlägg.

Symposiet kommer att redovisas i en bok med föreläsningar, sammanfattning av diskussioner och »kommentarer» av rapportörerna (bland annat undertecknad).

1991 års konferens kommer att inriktas på förhållandet mellan mänskliga rättigheter, livsformer och kulturell kontext under rubriken »Das Aufeinandertreffen von universalem Menschenrechtsdenken und Lebensformen zur Weiterentwicklung umfassender Menschenrechte und Lebensform». Den avslutande konferensen 1992 avses behandla förhållandet mellan ekonomi och mänskliga rättigheter, bland annat ekonomins betydelse när det gäller att förverkliga dessa rättigheter. Temat blir »Ökonomische Voraussetzung für die Verwirklichung von Menschenrechten in innerstaatlichen und weltwirtschaftlichen Kontexten».

*Per Frostin*