

En välgrundad moraluppfattning*

AV GÖRAN BEXELL

Etikämnet

Etikämnet vid teologisk fakultet har under sina olika namn och av tradition haft en ganska historisk inriktning. Ett teologiskt-etiskt problem togs ofta upp så, att man undersökte hur en i teologihistorien betydelsefull person behandlat ämnet; sedan Nygrens tid var den idéhistoriskt-systematiska metoden den enda tänkbara vid utforskningen av exempelvis kristendomens etik. I Lund skrevs, som välkänt är, flera avhandlingar om Luthers etiska synsätt, ofta under jämförelse med senare utveckling och ofta med den vanligen utsagda förutsättningen att Luther helt enkelt hade rätt: han hade sett klarast teologiskt och djupast religiöst.¹

I dag är den historiska inriktningen bland studenter och forskare inte lika omfattande och Luther har väl mist något av sin normativa status, men teologin och nu särskilt etiken behöver ett förnyat studium av de stora etikerna och teologerna och den idéhistoriska utvecklingen. Vi har här mycket att lära av våra föregångare i ämnet i Uppsala och Lund: Einar Billings De etiska tankarna i urkristendomen, Anders Nygrens Den kristna kärlekstanken genom tiderna och Gustaf Wingrens Luthers lära om kallelsen, för att nämna tre viktiga arbeten.

Desto mer lockande ter sig idag dels nutidsinriktade, dels problemcentrerade och normativt-etiska uppgifter. Här återfinns uppsats- och avhandlingsämnen om genetisk integritet, fosterdiagnostik och etik, vårdetik, arbetslivets och ekonomins etik, risktagande och människolivets värde, kristen äktenskapsuppfattning inför kvinnorörelsernas krav, barnets plats i kristen etik, Bibelns roll

i nutida kristen etik, hur etiska hållningar gestaltas i skönlitteratur. Vidare hör hit exempelvis folk rörelsers etik, politik och etik, byråkratisk etik, värden och normer i en ny global världsordning. Allt detta är viktiga forskningsområden. Utan historisering behandlas frågorna här både analytiskt och normativt-etiskt.

De stora världsreligionernas och livsåskådningarnas etik liksom relationen religion – moral är vidare ett studie- och forskningsområde. Med hänsyn till den omgivande kulturen och fakultetens yrkesinriktade studenter är det rimligt, att särskilt intresse ägnas åt kristendomens etik i historia och nutid. Förutom viktiga etiska författarskap gäller det t.ex. vilka uttryck kristen etik i dag tar sig i kyrkor och samfund världen över, bl.a. debatten mellan den romersk-katolska kyrkans ledare och dess moralteologer vid universiteten, Svenska kyrkans ställningstaganden i etiska frågor och den signifikativa förändringen i moralbildningen i frikyrkorna under 1900-talet.

Inom och utöver de nämnda intresseområdena finns de rent principiella frågorna, som också upptagit och bör upptaga en viktig del av etikens undervisning och forskning.

Hit räknar vi som exempel frågor om vad som är normkälla för en viss religiös etik. För kristendomens del: hur förhåller sig erfarenhet, förnuft, Bibel, tradition, naturlig morallag och samvete till varandra? Vari består det typiska och kanske egenartade i Jesu etiska undervisning och finns det en speciellt kristen etik, som skiljer sig från all annan etik? Hit hör också den viktiga analysen av etiska fenomen och begrepp som godhet, rättvisa, tillit, förlåtelse, lidande och kärlek.

Men hit hör vidare de mer moralfilosofiskt inriktade frågorna, som också ingår i etikämnet, t.ex. om det etiska språkets mening och funktion, värdesatsteori samt värdeon-

* Installationsföreläsning i Lund den 5 okt. 1990.

¹ För en vetenskapshistorisk översikt av den teologiska etiken i Sverige under 1900-talet, se Göran Bexell, Teologisk etik i Sverige sedan 1920-talet, 1981.

tologiska teorier om värdenas reella existens, klassiska och nya teorier om vad rätt handling och det moraliskt goda är.

En principiell fråga som förenar traditionell teologisk etik och moralfilosofi är vilka villkor som överhuvud gäller för etisk argumentering. Det finns många åsikter i etisk-moraliska frågor. Inför detta faktum kan reaktionen bli att allt i etiken är uttryck för ren subjektivism. En annan reaktion är att *alla* moraluppfattningar väl knappast kan vara *lika* hållbara. Om den ena normen inte är lika god som den andra, finns det då någon metod som hjälper oss – inte att avgöra vad som är moraliskt rätt; då krävs etiska premisser – men som hjälper oss sovra och bedöma om en viss moraluppfattning är vad jag skall kalla lika välgrundad som en annan?

Uppgiften

Därmed är vi inne på uppgiften i denna föreläsning: I stället för att fortsätta tala allmänt om etikämnet skall jag ta upp en fråga och utifrån den sidobelysa olika teologiska och etiska ämnen. Uppgiften är att inleda ett resonemang om och ge förslag till definition av begreppet »välgrundad moraluppfattning». Med hjälp av begreppet skall jag både analysera förefintliga uppfattningar och föreslå kriterier för en normativ etik. Detta är onekligen en central uppgift inom etiken. Men jag har inga definitiva lösningar, om någon hade väntat det. Snarare bidrar försöken att formulera en teori till att problem upptäcks och beskrivs, vilka i sin tur ifrågasätter teoris hållbarhet.

Först något om utgångspunkten, vilket samtidigt blir inledande kriterier för en välgrundad moraluppfattning. En sådan bör ha en viss allmängiltighet och således inte vara helt beroende av en viss livsåskådning, kultur eller religion. Den bör inte förutsätta att etiska utsagor kan vara sanna eller falska på samma sätt som empiriska eller matematiska påståenden, men inte heller förutsätta en etisk relativism. Låt oss säga att utsagan »bordet är runt» kan vara sann eller falsk i empiriskt provbar mening, men utsagan »att

ljuga är orätt» kan inte falsifieras eller verifieras på samma sätt. Vad är det då för slags utsaga? Går den att pröva och rättfärdiga på något annat sätt?

Min utgångspunkt beträffande etiska utsagor och moraluppfattningar överhuvud är att det mycket väl går att argumentera för och emot en moraluppfattning och dess språkliga uttryck på ett rationellt prövbart sätt. Detta påstås gentemot det felaktigt ställda alternativet att antingen vilar en moraluppfattning på empiriskt säkerställda bevis alternativt någon förutsättning av absoluthetskaraktär eller är den uttryck för godtycke.

I begreppet »moraluppfattning» skiljer vi mellan dels (1) metod, argumentationstyp och struktur i en eller flera personers moraluppfattning, dels (2) innehållsbestämda normer och värden i denna uppfattning.

Fyra nivåer i en välgrundad moraluppfattning

I en välgrundad moraluppfattning skiljer vi först mellan fyra nivåer: förmoralisk nivå, moralisk nivå (alt. norm- och värdenivå), valnivå och personnivå. Vi går nu igenom dem en efter en – som pedagogiska föreläsare så träffande brukar säga.

1. *Förmoralisk nivå.* En välgrundad moraluppfattning måste ha stöd i som hållbara bedömda skäl. Dessa skäl är själva inte moraliska men har vanligen avgörande betydelse för en persons moraluppfattning. De föregår eller underbygger övervägandena på andra nivåer och kallas här förmoraliska skäl. Två exempel på hur de fungerar:

a. *Fakta* är nödvändiga skäl för en välgrundad moraluppfattning. En sådan skall stödjas av, alternativt inte motsägas av, relevanta fakta. Etiken står – heter det ibland – på två ben: fakta och värderingar. Relationen mellan fakta och värderingar, mellan vara och böra, är sedan en central fråga inom etiken.²

² Jfr The Is-Ought Question. A Collection of Papers on the Central Problem in Moral Philosophy, ed. W. D. Hudson, 1979.

Låt oss säga att social och psykiatrisk forskning visar att barnaga medför psykofysiska skador på barnet långt upp i vuxen ålder. Givet att vi inte vill skada barnet, är det då ett mycket starkt skäl att acceptera en norm, att barn inte bör agas, men det är inte en logiskt tvingande norm. Vi är givetvis fria att acceptera en norm att barn bör agas, men det medför inkonsistens i moraluppfattningen. Den blir inte välgrundad.

b. Påståenden om *mänskliga behov* är det andra exemplet på förmoraliska skäl; vi befinner oss här i gränsmarkerna mellan fakta och värderingar. »En varelse behöver sådant som det är illa för den att undvara», skriver Georg Henrik von Wright i *Om behov*, och vad som är illa för människan är intersubjektivt prövbart.³ Människan har behov av mat, dryck, sömn men också av frihet, gemenskap och självförverkligande.

Vår tes är att grundnormen i en välgrundad moraluppfattning skall ha stöd i centralt mänskliga behov, men behovsfullnad är inte det enda kriteriet på att den är välgrundad. – Som den uppmärksamme märker förutsätter denna tes en innehållsbestämd norm, nämligen att moralen syftar till människans bästa; jag återkommer till detta.

I kristen etik är detta synsätt inte ovanligt, även om det inte är särskilt företrätt i luthersk tradition. Augustinus har, som Ragnar Holte visat i *Beatitudo och sapientia*, en etik som är konstruerad så att normen – det bibliska kärleksbudet – svarar just mot vad människan bäst behöver enligt en i skapelsen given ordning med en bestämd behovshierarki, där budet utläggs så att det svarar mot alla skikt i kroppens och själens behov.⁴

I fortsättningen endast nämner jag några ytterligare exempel på förmoraliska skäl, vilka vart och ett får definieras och preciseras:

- Känslan, särskilt om vi uppfattar den som moraliskt kognitiv.
- Värdeorganens information i den mån

- man tillmäter dem tillförlitlighet, exempelvis samvetet, intuitionen, moral-sense.
- Den sociala situationens villkor och krav.
- De inblandade personernas intressen.
- Etisk teori om exempelvis rätta handlingar och godhet, etisk argumentationsmetod överhuvud.
- Ontologiska antaganden, etisk fenomenologi.
- Människosyn, livsåskådning, religiös tro.

En välgrundad moraluppfattning skall sammanfattningsvis ha flera prövbara skäl, som skall konvergera och verka som stöd för en norm eller motsvarande. Några skäl är nödvändiga, andra önskvärda. Några skäl, t.ex. vissa intuitioner och erfarenheter, verkar för somliga med större tyngd än andra och en viss öppenhet i graderingen av skälens styrka är möjlig. För varje argument skall i teorin anges mer utarbetade delkriterier än vad jag här kunnat redovisa.

2. På *moralnivån* (norm- och värdenivån) finns normer och värden. Hit hör som bakgrund norm- och värde läran med dess distinktioner och definitioner. Det är t.ex. ofta funktionellt att skilja mellan grundläggande och tillämpade normer, samt mellan allmängiltiga, som antas vara mycket spridda, och generella, som skall kunna tillämpas i moraliskt samma eller liknande situationer.

Det finns formala grundnormer, som anger metod att lösa etiska dilemman, och mer innehållsbestämda. Här tänkte jag frånga presentationen av den formala strukturen och i normativt syfte föreslå en grundnorm, som är välgrundad. Det får bli en norm om skydd och befrämjande av den sociala samlevnaden och den enskildes liv, dvs. av allt mänskligt liv i vid mening, inkluderande respekten för allt levande och för helheten. Det på en gång bibliska och allmänmänskliga kärleksbudet är en grundnorm vars innebörd stämmer överens med nämnda norm.

Det bör observeras redan nu, att en poäng med att tala om olika nivåer är att markera att de är självständiga, även om de har ett samband. Det är särskilt betydelsefullt beträffande norm- och värdenivån att framhålla

³ Georg Henrik von Wright, *Om behov*, i *Filosofisk tidskrift*, febr. 1982, s. 1.

⁴ Ragnar Holte, *Beatitudo och sapientia*. Augustinus och de antika filosofskolornas diskussion om människans livsmål, 1958.

att den enligt vår teori inte kan ersättas av något annat.

3. *Valnivån* kallar vi preliminärt nästa nivå. Hit hör kravet att den moraliske aktören, som kan vara en individ, grupp eller kollektiv, är aktiv och gör vad vi kallar ett »val», i vilket idealt sett förnuftet, viljan och känslan samverkar. Valet består av åtminstone tre moment, då subjektet sorterar ut något, verbalt benämner detta som t.ex. rätt eller gott samt gör sig en föreställning om att det uttryckta är av en viss moralisk beskaffenhet.

Valnivån innehåller dock flera i etiskt relevant mening olika slags aktiviteter, vilket för övrigt innebär att termen valnivå inte är idealisk. Vi skiljer – liksom vardagsspråket – mellan att välja, ta ställning och överväga samt att tyda. Att välja något innebär i princip att subjektet kan, men inte behöver, tilldelas något moraliskt värde. Att ta ställning innebär inte att själva ställningstagandet avgör objektets moraliska status; man tar ställning till något som redan har en moralisk status.

Beteckningen »överväga» reserverar jag för en mer sammanfattande vägning av för- och nackdelar med en viss moraluppfattning och ett slutsatsdragande, som uppnår, givet vissa premisser, den bästa jämvikten.

Ett problem vi upptäcker här är att det kan inträffa att någon varken väljer eller något annat, utan snarare grips av något, drabbas, av det som Lögstrup kallar spontana livsytringar. Personen väljer då inte att bli kärleksfylld eller att rädda barnet från att bli överkört; personen grips av kärlek och grips, utan föregående moraliskt val, av handlingen att rädda barnet från döden.

I gripenheten av dessa fenomen erfares de som omedelbart moraliskt goda, vilket i teorin är ett argument för att valnivån ibland förlorar i betydelse, om vi tänker på hur det går till i praktiken. Lögstrup har infört begreppet »tydning» för en form av spontant ställningstagande, som ligger nära gripenheten men som ändå innebär någon personlig aktivitet.⁵

⁵ Jfr Lars-Olle Armgard, *Antropologi. Problem* i K. E.

Hur vet vi att en barmhärtig samarier är barmhärtig? Ja, inte bara genom att iakttaga hans handlingar eller ansiktsuttryck och inte genom att välja att han är barmhärtig. Genom intuition? Det beror på vad man menar. Lögstrup kallar skeendet för »tydning», varvid det som skall tydas självt så att säga levererar incitament till sin egen tydning. Tydaren måste likväl bidra med *sin* tydning, som spontant går i samma riktning. Risken att tyda fel finns dock och måste finnas – annars vore det fråga om ren sinnesperception.

4. *Personnivån*. Här koncentreras intresset till hur den person (alternativt grupp, kollektiv, samhälle) är beskaffad som utövar aktivitet på valnivån. Vi kommer in på i nutida etik ganska försummade områden som moralpsykologi, moralpedagogik och moralsociologi⁶ men också på den från Aristoteles härstammande läran om dygd – eller karaktärsetiken.

Vilka krav skall ställas på denna nivå för att en moraluppfattning skall få kallas välgrundad? Är det subjektets karaktär, inre kvalitet, sinnelag, som är avgörande kriterium för den moraliska bedömningen? Enligt teorin om den ideala väljaren eller observatören blir den handling som väljs av en person med alla goda observationsegenskaper, en rätt handling. Det blir i detta fall viktigast hurdan personen är.

Vi erinrar oss Luthers uppfattning att en god människa gör, som det heter, »goda»

Lögstrups författarskap, 1971, s. 159 ff., samt Göran Bexell, *Ethik in der Begegnung zwischen zwei Traditionen*. K. E. Lögstrups Kritik der angelsächsischen Moralphilosophie, i *Zeitschrift für Evangelische Ethik*, Heft 4, 1986, s. 421 ff.

⁶ Etiska undersökningar tvingas ofta bli tvärvetenskapligt inriktade, vilket naturligt leder till samarbete med andra ämnesdiscipliner både inom teologiska och andra fakulteter. Till moralociologin jfr den stora europeiska undersökningen av aktuella värderingar i europeiska länder, EVSSG-projektet, samt en svensk undersökning, Thorleif Pettersson, *Bakom dubbla läs*. En studie av små och långsamma värderingsförändringar, 1988. Till moralutveckling jfr Kurt Bergling, *Moral Development. The Validity of Kohlberg's Theory*, 1981. – Exempel på andra discipliner med vilka tvärvetenskapligt samarbete vore intressant är statsvetenskap, etnologi och litteraturvetenskap.

gärningar, men att inga gärningar i världen gör en människa god. Den godhet som avses var ingen uppövad dygd utan ytterst människans tro, som sågs som en gåva av Gud. Trots att Luther var kritisk mot dygdeläran lade han sådan vikt vid människan som handlingar, men observera att Luther kallade handlingarna »goda». »Rätta» handlingar, dvs. av Gud önskade handlingar till medmänniskans tjänst, kunde i princip även en människa utan tro utföra.

I vår teori skall vi ta hänsyn till personens beskaffenhet och kräva sådana kunskaper som svarar mot den förmoraliska nivån. Enkelt sagt krävs moralisk sensibilitet (etisk känslighet).

Problem här är bl.a. att vi inte kan kräva att subjektet skall vara något s.k. dygdeideal eller ha kunskaper i etik för att kunna handla så att det motsvarar en välgrundad moraluppfattning eller för att vara god. Det vet ju alla att moraliska kvalifikationer inte automatiskt följer med kunskaper i etik, inte heller med viss samhällsstatus eller religionsutövning.

Kriterier för en välgrundad moraluppfattning

Jag har nu något litet presenterat nivåerna och är redo att sammanfatta och formulera kriterier för en välgrundad moraluppfattning:

1. En välgrundad moraluppfattning skall vara uppbyggd av de fyra nivåerna med angiven innebörd. Inom varje nivå uppställs delkriterier av det slag som antytts.

2. Det skall i en välgrundad moraluppfattning råda en viss relation mellan nivåerna.

a. Det skall t.ex. finnas ett argumentativt samband mellan nivåerna, dock inte i logisk mening tvingande samband.

b. Förmoralisk nivå skall ge intersubjektivt prövbara skäl för norm- och värdenivån, vilken i sin tur således är beroende av förmoralisk nivå men likväl självständig.

c. Aktiviteten på valnivå skall dels äga rum, dels ske med hänsyn till skälen på förmoralisk nivå och påståendena om normer och värden på nivå 2.

d. Den som är aktiv på valnivån skall på personnivån vara sådan att de aktuella förmoraliska kraven kan fyllas, t.ex. ha kunskap, erfarenhet osv. samt sådana egenskaper som vi sammanfattar som moralisk sensibilitet.

Så långt hunna har vi möjlighet att ge ett preliminärt förslag till en vid definition av en »välgrundad moraluppfattning»: en välgrundad moraluppfattning skall vara sådan att den uppfyller samtliga kriterier och delkriterier vi hittills uppställt.

En moraluppfattning som utformas enligt denna teori har, vad vi i anslutning till Harald Ofstad kallar en god argumentativ balans. Ofstad skriver:

»Om E har bättre argumentativ balans eller status än något annat alternativ E_x, så bör E ideellt sett accepteras.»⁷

I enlighet med de nämnda förutsättningarna ger teorin inte en etisk slutsats, som är sann eller falsk i empiriskt prövbar mening, inte heller en slutsats om vad som faktiskt är moraliskt rätt. Den låter inte ett speciellt etiskt kriterium, som exempelvis ett utilitaristiskt synsätt, ett visst religiöst anspråk eller en särskild norm om rättvisa ensamt avgöra vad som är en välgrundad moraluppfattning. Det finns ingen definitiv, slutlig lösning, inget facit för lösning av moralfrågor – och det utgör en del av deras egenart.

Vi stannar vid att påstå att en viss moraluppfattning kan ha bättre argumentativ balans än en annan, givet att den anförda teorin eller någon annan som accepteras, används. Den som uppfyller angivna kännetecken bör få kallas välgrundad.

Skall jag anknyta till någotsånär aktuell moralfilosofisk litteratur motsvarar detta närmast – men inte helt – vad John Rawls i A Theory of Justice kallar reflexivt ekvilibrium: det uppnås när våra moraliska principer och intuitioner pekar åt samma håll och leder till en form av jämvikt.⁸

⁷ Harald Ofstad, *Ansvar och handling: inledning till moralfilosofiska problem*, 1982, s. 180.

⁸ John Rawls, *A Theory of Justice*, 1976, s. 20 ff. Jfr även Theo van Willigenburg and Robert Heeger, *Justification of Moral Judgements: A Network Model*, i *Societas Ethica. Jahresbericht 1989*, s. 53 ff.

En hållning som denna kan synas alltför obestämd, kanske relativistisk, inte minst i teologiskt-etiska sammanhang. Jag påstår att vi får en teori med vars hjälp såväl normativ-etisk som metaetisk relativism kritiskt kan belysas liksom för övrigt en metodologisk relativism i etiken.

Teorin om en välgrundad moraluppfattning använder vi både till analys, då vi kritiskt prövar olika slags moraluppfattningar, och som norm, då vi påstår att en moraluppfattning bör vara beskaffad så som vi påstår. Teorin beskriver inte hur varje ställningstagande går till i praktiken men den prövar i efterhand. Även om teorin inte är färdigformulerad och många problem återstår, är den hittills tillräckligt presenterad för att kunna användas till avgränsning mot andra teorier.

Kritik av alternativ

En slående iakttagelse är att jämfört med vår teori företer många gängse etiska teorier en reducering av kriterierna till endast en nivå och en specifik uppfattning inom nivån; själv vill jag hellre bevara komplexiteten. Låt oss ta ett par exempel på detta!

Enligt en spridd uppfattning är subjektets val och gillande det enda och yttersta kriteriet för en moralisk slutsats. Resonemanget är av följande typ. Först en premiss, som lyder: Den enskildes val avgör ytterst vad som är en moraliskt rätt handling. Sedan påstås: Personen X har valt att aktiv döds hjälp är moraliskt rätt. Slutledningen blir: Att ge aktiv döds hjälp är en moraliskt rätt handling.

Jämfört med vår teori blir det trots allt en reducering, eftersom valnivån ensam blir kriterium. Inom valnivån är det dessutom endast »valet» i specifik mening och inte ställningstagandet, övervägandet eller tydningen som kommer i fråga.

I vår teori är något slags val en nödvändig beståndsdel men inte en tillräcklig betingelse. Valets nödvändighet innebär inte att valet alltid gör det valda moraliskt rätt utan snarare att subjektet för sin del valt att förhålla sig på visst sätt till objektet. Därmed kommer engagemang, ansvar och subjektivitet i

god mening in i bilden – inte subjektivism.

I existentialfilosofisk etik betonas just att den enskilde skall välja aktivt och engagerat och att det som väljs på detta sätt blir moraliskt rätt för den som väljer. Hos Sartre är det en del av frihetsläran och en reaktion mot metafysiska naturrättsteorier. En sådan lära kan lätt bli – vilket inte sker hos Sartre – en ren subjektivism, men det är knappast möjligt att seriöst argumentera för en moraluppfattning av detta slag.

Det andra exemplet: en moraluppfattning är uttryck för och ges giltighet av en social konvention eller ett klassintresse. Om social konvention är det slutliga kriteriet är det en handlings överensstämmelse med just social konvention som avgör dess moraliska status. Enligt marxistisk etisk teori är det ett visst klassintresse som blir kriteriet. Jämfört med vår teori förlorar norm- och värdenivån även här sin självständighet. Ett förmoraliskt argument får ensamt rycka upp som tillräckligt kriterium för en välgrundad moraluppfattning. Valnivån elimineras, eftersom det ju finns ett konstaterbart mått att mäta med, nämligen om handlingen överensstämmer med en konvention eller ej, med ett klassintresse eller ej. Personnivån får liten betydelse.

Det är dock svårt för dem som utifrån en social konvention eller ett klassintresse försöker driva en socialt relativistisk etik; jag tror inte heller att Marx gjorde det. En reformistisk marxist som Karl Kautsky ser klart problemet och frågar, om det inte finns vissa mer universella värden som t.ex. rättvisa, som är något mer än klassbestämda.

I vår teori bevarar moralnivån sin självständighet men är beroende av andra nivåer. Moraliska värden och normer ses här som något sui generis och skall inte förklaras ha sin orsak i eller ges giltighet enbart av ett val, ett klassintresse, en konvention eller något annat.

Religion, moral och välgrundad moraluppfattning

Så skall jag ta upp frågan om religion och moral och pröva den visavi frågan om en väl-

grundad moraluppfattning, ett viktigt forskningsområde för den mer teologiska etiken.

Är religion och moral beroende av varandra eller självständiga? Om de är beroende, är det då i historisk, psykologisk, sociologisk, logisk eller någon annan mening?

I beroendefrågan är det intressant att undersöka hur religionen fungerar på vår teoris fyra nivåer och skapar samband mellan dem. Religiös tro och rit är på olika sätt förmoraliska argument; religionen är norm- och värdeleverantör, den kräver ett val eller ställningstagande av subjektet och den förvandlar och inspirerar den handlande personen.

Låt oss först konstatera att moral och religion är intimt förknippade, t.ex. i det faktum som religionshistorien väl känner, att människor som omvänds till religiös tro eller förnyas inom sin tradition, förändras också, och inte minst, i moraliskt avseende. Personen lever mer i överensstämmelse med den aktuella moralens bud. Ofta sker en radikaliserings och förenkling: lämna allt och arbeta för de fattiga och utslagna, kämpa mot de militärindustriella komplexen! – Samtidigt är det väl ändå egendomligt att så få likt Franciskus verkligen bryter upp för att leva i större trohet mot de ideal man säger sig bejaka.

Men låt oss också konstatera, att även om religion och moral är intimt beroende så är religionen ofta moraliskt tvetydig i minst två bemärkelser. En religion uppvisar ofta inom sig motstridiga uppfattningar i etiska frågor, exempelvis om suicid, abort, homosexualitet, våld, social rättvisa.

Religionen är moraliskt tvetydig framför allt i den meningen att den tas i anspråk för och inspirerar till t.ex. våld, krig, förföljelse mot otroende, kvinnoförtryck och allmänt biggotteri. Samtidigt kan den inspirera till de mest humanitära och i en profan omgivning kanske okända välgärningar som vård av sjuka, välkomnande av flyktingar, kärleksfulla relationer.

Det är därför viktigt att kunna bedöma en religion ur etisk-moralisk synpunkt, både inifrån dess egna grundnormer och utifrån, t.ex. med hjälp av en teori om en välgrundad moraluppfattning.

Åter till beroendefrågan! Är religionen en nödvändig betingelse för moral i teori och praktik? Det finns, framför allt bland företrädare för religionerna, de som menar att en religion är en nödvändig förutsättning för att moralen överhuvud skall uppstå, motiveras och efterlevas. Hur skall moralen göras giltig, om den inte har sin grund i en gemensam tro på en Gud eller gudar, som oberoende av växlande mänsklig opinion och beräkning ger moralen en fast och evig giltighet och motivation? I svensk teologisk etik har ett sådant synsätt varit förhärskande, inte minst hos Torsten Bohlin i dennes stora arbete *Das Grundproblem der Ethik*, 1923.

Det motsatta synsättet är naturligtvis att moralen så att säga står på egna ben och är självständig, om än beroende, också gentemot religionen. Det företräds förutom av många icke-religiösa etiker även av företrädare för olika religioner.

Alltsedan Platons dialog *Eutyphron* är det ju en vanlig fråga, om inte Gud/gudarna också har att följa det moraliskt goda, som då skulle finnas självständigt visavi Guds vilja. Människan har i så fall också en bedömningsmöjlighet av de moraliska bud som sägs ha gudomlig auktoritet. Hur skall vi annars kunna veta, om den vars bud vi följer är god, som det brukar frågas.

Hur är det med vår teori? Den går på den senare linjen. Vi har som sagt ingen speciell religiös utgångspunkt. Religionen är i princip bara ett icke-nödvändigt förmoraliskt argument. Religion och moral är i förekommande fall beroende men självständiga.⁹

Däremot bör vi bereda utrymme i teorin även åt sådan religiös erfarenhet som påstår, att moralen har sin yttersta grund hos trons Gud och att denne Gud inte är annat än god mot människan, som därför enligt trons synsätt inte behöver pröva om Guds vilja är god, lika litet som det totalt beroende lilla barnet ifrågasätter att föräldrarna vill det väl.

I den föreslagna teorin går det mycket väl att motivera moralen även ur religiös synpunkt, men då måste detta kombineras med

⁹ Detta var i princip även Anders Nygrens uppfattning, jfr *Filosofisk och kristen etik*, 1923.

och integreras med de villkor som gäller för en välgrundad moraluppfattning. Det får således inte leda till inre konflikt i uppbyggnaden av denna.

Det finns sammanfattningsvis två möjligheter: att se en religiös etik som något exklusivt, bortom de kriterier som gäller för en välgrundad moraluppfattning, eller att integrera den religiöst bestämda etiken med en välgrundad moraluppfattning i vår mening. I den kristna etikens historia finns båda typerna representerade. Den nämnda integrationslinjen har alltid haft företrädare, ja den är en huvudfåra i exempelvis romersk-katolsk och luthersk tradition. Det innebär att kristen etik i sina huvuddrag egentligen inte ses som något särskilt från det som kan visas vara rätt och gott i mer allmängiltig och välgrundad mening.¹⁰

Exempel från kristen etik

Jag skall illustrera en liten aspekt av relationen religion – moral med några exempel från kristen etik, där den bibliska etiken får vara religiös normkälla, som kan uppfattas som exklusiv, och där en moraluppfattning söks, som skall vara både välgrundad och kristen.

Vår teori används fortfarande till såväl deskription av hur det faktiskt går till att nå en ståndpunkt som till normativa påståenden om hur det bör gå till. Jag erinrar också om den föreslagna grundnormen.

a. Tag typfallet då biblisk etik ger en grundnorm, kärleksbudet, men också normativa utsagor i paulinsk och annan etik om kvinnans underordning i social och familjär mening. Detta senare strider uppenbarligen mot vad även en nutida kristen kan vara övertygad om, nämligen att social och familjär jämställdhet med bevarad gestaltning av olikheter mellan könen är det moraliskt rätta. Detta understöds av nutida fakta, erfarenheter, viss bibeltolkning och väljs aktivt eller

tas ställning till av moraliskt sensibla personer. På så vis blir det en välgrundad moraluppfattning, förutsatt att vår föreslagna grundnorm tillämpas.¹¹

Vi får ett exempel på att en nutida kristen etik, som går på integrationslinjen, kommer att kunna strida mot vissa inslag i biblisk etik men stödja sig på annat i samma etik; så har det alltid varit i kristendomens historia.

Den andra typen av nutida kristen etik, som låter en religiös normkälla, i detta fall Bibeln, vara exklusiv och som därför påbjuder en norm om kvinnans underordning, är i princip ointresserad av nutida erfarenheter och övertygelser, eftersom sådana inte skall integreras i moraluppfattningen; denna har då mycket svårare att bli välgrundad, ja vanligen är det omöjligt.

b. Tag typexemplet artificiell insemination! Ingenting sägs i biblisk etik om något sådant. Rent faktiskt är det naturligtvis andra för-moraliska argument, som får avgöra – och bör avgöra. Det är ett exempel på att en grundnorm som t.ex. kärleksbudet eller gyllene regeln får tolkas i en ny fråga i en ny situation.

Tag frågan om artificiell insemination skall anses vara moraliskt acceptabel inom äktenskap/samboende endast med makeinsemination eller också med annan donator, s.k. givarinsemination. Enligt romersk-katolsk moralteologi är det moraliskt orätt med givarinsemination, medan Svenska kyrkan och frikyrkorna i remissvar accepterar även denna.¹² Båda uppfattningarna är relativt välunderbyggda, även om faktaunderlaget är magert. Det blir bl.a. äktenskapsuppfattning, bibeltolkning, hänsynstagande till olika intressen och slutligen ett val eller motsvarande som får avgöra – och bör avgöra.

Vi finner således att en person eller kyrka kan vara för och en annan mot givarinsemi-

¹⁰ Påståendet är ett viktigt inslag i läran om den naturliga lagen och i skapelseetologiskt förankrad etik, företrädd t.ex. av Gustaf Wingren och K. E. Lögstrup.

¹¹ För utförligare analys se Göran Bexell, *Etiken, bibeln och samlevnaden. Utformningen av en nutida kristen etik, tillämpad på samlevnadsetiska frågor*, 1988, s. 238 ff.

¹² Remissvar 1983-11-29 från Svenska kyrkans centralstyrelse över Inseminationsutredningens huvudbetänkande Barn genom insemination, SOU 1983:43.

nation. Har då antingen Svenska kyrkan och frikyrkorna eller romersk-katolska kyrkan fel ur moralisk synpunkt? Det är naturligtvis möjligt. I så fall skulle jag parentetiskt sagt välja den romersk-katolska linjen, men en annan möjlighet är att se det så att båda har välgrundade moraluppfattningar. Det är i så fall ett exempel på vad jag kallar en kvalificerad moralisk oenighet och en sådan bör kunna rymmas inom en och samma religion.

Vi får således prövande fråga, om verkligen bara endera uppfattningen får kallas kristen och ses som uttryck för Guds vilja.

Ja, hur vet vi vad som är Guds vilja i denna fråga? Håller Gud så att säga med bara ena parten, eller, vilket verkar rimligare, håller Gud med och tillåter båda, bara de är beskaffade på visst sätt? – en litet konstig fråga kanske, men väl värd att fundera på. Enligt den antydda integrationslinjen är det en väg till svar, att söka sig fram till en välgrundad moraluppfattning.

– Jag tror att det jag här antytt är ett möjligt synsätt i många etiska frågor inom t.ex. Svenska kyrkan och andra kyrkor och samfund. Bland Svenska kyrkans präster finns både radikalpacifister, som är vapenvägrare, och reservofficerare, som vid behov skjuter eller ger order om vapeninsats. Ingendera parten har ännu på allvar förklarat den andra företråda en icke-kristen etik; båda uppfattningarna rymms på ett till synes oproblematiskt sätt i en och samma kyrka.

Jämför frågan om den moraliska statusen i homosexuell samlevnad! Det är enligt min tillämpning av teorin fullt möjligt, givet grundnormen, att två välgrundade slutsatser är möjliga inom ramen för kristen etik, nämligen att personen A väljer att homosexuell samlevnad är moraliskt acceptabel, medan B väljer att sådan samlevnad inte är moraliskt acceptabel – hela tiden förutsatt att vissa normer om trohet, respekt och icke-diskriminering följs.¹³

c. Det sista typexemplet: Låt oss anta att materiell standardhöjning är det högsta värdet i västerländska samhällen, den motor som håller ekorrhjulet snurrande! I biblisk

etik är det materiella visserligen viktigt men inte livets högsta värde.

En annan uppfattning, som fullföljer den bibliska linjen men som förmodligen strider mot den förhärskande värderingen hos en majoritet och beslutsfattare, kan mycket väl bli välgrundad, förutsatt att kriterierna uppfylls. Det blir en diskussion om ekonomiska fakta, framtidsvisioner, ideologi och erfarenhet. Vidare gäller det personens moraliska känslighet och ansvarstagande på valnivån. Den person som med stöd och inspiration från en religiös normkälla finner argument, som understöder den bibliska etiken, kan således nå en välgrundad moraluppfattning, som strider mot en nutida allmänt omfattad uppfattning.

– Härmed är exemplifieringen av relationen religion – moral avslutad.

Om grundnormen

Det återstår endast att säga något om grundnormen. Den som skall föreslå en grundnorm kan starta med förmoraliska skäl, som accepteras, och fråga: Vilken norm motsvarar dessa skäl? eller starta med en norm och fråga: Har den tillräckligt starkt förmoraliskt stöd för att accepteras?

Tidigare nämndes ett förslag till grundnorm, som hela tiden fått vara normativ premis. Den gick ut på att skydda och befrämja socialt och mänskligt liv i vid mening, i vilket här innefattas respekten för allt levande och för helheten i människans miljö.

En sådan grundnorm kommer att bli väl underbyggd. Lång erfarenhet, liksom mycket i religionernas etik, visar att moralen ytterst syftar till just att skydda och befrämja social samlevnad och mänskligt liv.

Om detta blir grundnorm och om den sedan tillämpas, har den moraluppfattning som byggs upp stora chanser att bli välgrundad: den har starka och konvergerande förmoraliska skäl, inte minst fakta och erfarenhet. Den inbjuder till val, ställningstagande och särskilt till övervägande och tydning. Personen kan bli inspirerad av den, fylld av medkänsla, styrd av kunskap. Det blir inre sammanhang och konsistens. Vägen till en välgrundad moraluppfattning ligger öppen.

¹³ Jfr min kommande bok *Kyrkan och etiken*.

Systematisk teologi i ett pluralistiskt samhälle *

AV PER FROSTIN

Systematisk teologi – eller dogmatik, om man så vill – är en av de äldsta disciplinerna vid Lunds universitet. Redan i den konstitution som förmyndarregeringen utfärdade den 19 december 1666 stadgades att en av de planerade fyra professurerna i teologi vid den nya akademien, närmare bestämt den tredje, skulle behandla vad som idag kallas systematisk teologi. Vi vet emellertid föga om ämnets resurser under universitetets första, kaotiska år. Vid restaurationen 1682 nämns endast två professurer i teologi men 1693 erhöll universitetet en tredje lärostol med ansvar för dogmatik och kontrovers-teologi.

Denna professur har från och med den 1 juli 1989 erhållit ett nytt namn, »systematisk teologi». Namnbytet kan betecknas som slutpunkten på en nästan 80-årig övergångsperiod. Fram till 1911 hade tjänsten beteckningen »dogmatik» (med tillägget »kontrovers-teologi» före 1750 och med tillägget »moralteologi» efter 1831). 1911 infördes den något tungfotade beteckningen »systematisk teologi med undervisnings- och examinations-skyldighet i dogmatik» vilken alltså förkortades till »systematisk teologi» 1989.

Varför har man då bytt namn på detta ärevördiga, nästan 300-åriga ämne? Det svar som jag ger i denna föreläsning kan sammanfattas i två påståenden. För det första, namnbytet från »dogmatik» till »systematisk teologi» motiveras av en djupgående förändring i ämnets metod. För det andra, förändringen av ämnets metod sammanhänger i sin tur med att dess uppgift i ett pluralistiskt samhälle är att tjäna samtalet mellan människor av olika tro genom att på ett icke-konfessionellt språk och med allmänvetenskapliga metoder klargöra det kristna trosinnehållets egenart och inre sammanhang.

* Bearbetad version av installationsföreläsning i Lund den 5 oktober 1990.

Öppenhet och identitet

Vad menas med »ett pluralistiskt samhälle»? Uttrycket avser här inte en ideologisk ståndpunkt utan är sociologiskt bestämt.¹ Ordboken definierar »pluralism» bland annat på följande sätt: »a state or condition of society in which members of diverse ethnic, racial, religious or social groups maintain an autonomous participation in and development of their traditional culture or special interest within the confines of a common civilization».² I en teologisk kontext definierar jag i anslutning till denna bestämning pluralism som ett samhälleligt tillstånd i vilket företrädare för olika tros- och livsåskådningsmässiga perspektiv upprätthåller ett autonomt deltagande i och en autonom utveckling av sitt perspektiv inom ramen för en gemensam kultur.

Två aspekter i denna pluralism-definition förtjänar att framhållas. För det första finns i denna bestämning av pluralismen två poler: å ena sidan behövs ett intresse för att bevara den gemensamma kulturen vilket kräver en förmåga till kommunikation mellan oliktankande; å andra sidan kan man endast tala om mångfald under förutsättning att de olika grupperna bevarar sin identitet. Kanske bör den sistnämnda aspekten särskilt understrykas eftersom den ofta förbises. Behovet av ett klarläggande av olika trosrättsliga identiteter ökar snarare än minskar i ett samhälle präglat av mångfald. En pluralism värd namnet förutsätter inte bara öppenhet utan också ett intresse för att tydliggöra de olika identiteter som konstituerar mångfalden.

¹ »Pluralism» betecknar också en position i religions-teologin. Se, till exempel, i *The Encyclopedia of Religion* art. »Religious pluralism» som är författad av John Hick.

² *Webster's Third New International Dictionary*, Art. »Pluralism».

Pluralismens båda poler svarar mot de två ovannämnda kriterierna på en nutida systematisk-teologisk metod, att möjliggöra en kommunikation mellan människor av olika tro genom att man använder ett icke-konfessionellt språk och allmänvetenskapliga metoder *samt* att klargöra det kristna trosinnehållets egenart och inre sammanhang. I svensk skolundervisning har de båda polerna fått en träffande sammanfattning i målsättningen »med saklighet och engagemang».

En annan aspekt på pluralism-definitionen som jag vill betona gäller begreppet »perspektiv». Av skäl som kommer att utvecklas nedan menar jag att pluralismen inte bara gäller tros- och livsåskådningar utan också tros- och livsåskådningsmässiga perspektiv.

När det gäller tros- och livsåskådningar så har framför allt tre typer av pluralism varit av betydelse för den systematiska teologins metodutveckling.

- Mångfalden av konfessioner inom den kristna trosåskådningens ram.
- Mångfalden av religioner både globalt och nationellt.
- Vid sidan av religiösa övertygelser har icke-religiösa livsåskådningar blivit viktiga inslag i det svenska livsåskådningspanoramats.

Dessutom är två typer av perspektiv av särskild betydelse för systematisk teologi idag.

- Feministteologin har aktualiserat frågan om det finns en kognitivt betydelsefull skillnad mellan mäns och kvinnors perspektiv.
- Kristendomstolkningar i den så kallade tredje världen har på motsvarande sätt aktualiserat frågan om det finns kognitivt betydelsefulla skillnader mellan olika socioekonomiskt definierade perspektiv.

Efter denna bestämning av »pluralistiskt samhälle» är det befogat att fråga: Hur påverkar pluralismen den teologiska metoden? En dialog mellan den religiöse kosmopoliten D. T. Niles och Karl Barth kan ge ett svar i narrativ form. Niles berättar att vid deras första möte 1935 öppnade Barth samtalet med att förklara: »Andra religioner är helt enkelt otro.» Niles frågade: »Hur många hin-

duer, dr Barth, har ni mött?» Barth svarade: »Ingen.» Niles frågade: »Hur vet ni då att hinduism är otro?» Barth svarade: »A priori.» Niles sammanfattar: »Jag skakade mitt huvud och log».³

Kanske gör berättelsen inte rättvisa åt Barth men mitt syfte här är inte att diskutera Barth-tolkningar utan systematisk-teologisk metod.⁴ Replikskiftet fångar i ett nötskal skillnaden mellan två metoduppfattningar, den ena är renodlat deduktiv medan den andra rymmer induktiva moment. En avgörande svaghet i den klassiska dogmatiska metoden var, menar jag, att den genom sin renodlat deduktiva inriktning inte kunde göra rättvisa åt mångfalden av mänskliga erfarenheter. Denna begränsning blir naturligtvis särskilt tydlig i ett pluralistiskt samhälle. Även andra aspekter på ämnets metodutveckling – till exempel, från en förment kontextoberoende teologi till en mer eller mindre kontextuell teologi, och från ett konfessionellt bestämt perspektiv till en inriktning på allmänvetenskapliga metoder – kan förklaras med att den klassiska metodens begränsning blir särskilt tydlig i ett pluralistiskt samhälle.

Ett historiskt perspektiv

Det problem som jag här diskuterar – mångfaldens konsekvenser för dogmatik/systematisk teologi – är inte ett nytt problem. Om man blickar tillbaka på lundadogmatikens tidigare historia, vilket kan vara befogat vid detta tillfälle, finner man att detta problem behandlats i olika epoker och med skiftande terminologi. Det skulle vara frestande att i detta sammanhang närmare beskriva Andreas Rydelius' (ämnesföreträdare 1730–31) öppenhet för de nya idéerna i 1700-talets kul-

³ D. T. Niles, »Karl Barth – a Personal Memory», *The South East Asia Journal of Theology*, Autumn 1969, s. 10–11. Cit. fr. Colin Grant, »The Threat and Prospect in Religious Pluralism», *Ecumenical Review*, 41 (1989), s. 50.

⁴ Beträffande Barths uppfattning om relationen mellan kristna och ickekristna, se, till exempel, Lars Lindberg, *Omvändelsen i Karl Barths teologi*. Uppsala, Tvåväga förlag, 1972, s. 107–130.

turliv eller Pehr Eklunds (ämnesföreträdare 1890–1911) »peripatetiska samtal» med studenterna under Lundagårds kronor – kanske var han något av en dogmatikens Sokrates, om uttrycket tillåts.

När det gäller ämnets metodutveckling förefaller emellertid Martin Erik Ahlman (ämnesföreträdare 1816–1844) och hans efterträdare Henrik Reuterdahl (ämnesföreträdare 1844–45) vara av särskild betydelse.⁵ Ahlman inledde en ny teologisk period genom att lägga grunden för »en vetenskaplig teologisk tradition vid Lunds universitet», menar Gustaf Aulén.⁶

Frågan om teologins vetenskaplighet spelar en viktig roll också i Reuterdahls författarskap. Betydelsen av metoder som möjliggör kommunikation mellan teologi och andra vetenskapliga discipliner betonas, bland annat i en ofta citerad sats: »Hvad som i vetenskapernas stad, dit teologien ju också vill höra, står på isolerpallen, det står på likpallen».⁷

När man läser Auléns avhandling om Reuterdahl kan man ej undgå att märka författarens sympati för Ahlmans och Reuterdahls argumentation för teoretisk klarhet och allmänvetenskapliga metoder. Det förefaller därför ej omotiverat att jämföra det tidiga 1800-talets lundadogmatik med 1900-talets »lundateologi», representerad av Anders Nygren, Gustaf Aulén (ämnesföreträdare 1914–33) och Ragnar Bring (ämnesföreträdare 1934–62). Oavsett hur man bedömer dessa teologier, kan man inte frångå dem ett starkt intresse för att systematiskt klar-

lägga förhållandet mellan den disciplin som analyserar det kristna trosinnehållet och andra vetenskapliga discipliner.

Ämnets utveckling under 1900-talet har också påverkats av konfessionernas mångfald. Åtminstone i sin intention bröt Gustaf Aulén upp från en konfessionellt luthersk dogmatik för att söka beskriva vad han kallade »den allmänneliga kristna tron». Ekuumeniken blev ett ännu mer betydelsefullt inslag under Per Erik Perssons läraregärning (ämnesföreträdare 1963–89). Hans installationsföreläsning hade den programmatiska rubriken »Öst och Väst i teologien».⁸

Inom ramen för denna föreläsning är det inte möjligt att analysera denna metoddiskussion eller att diskutera dess förtjänster och brister. Syftet med dessa glimtar ur lundadogmatikens historia är endast att belysa det kommunikationsteoretiska perspektiv som bestämmer denna framställning. Ämnets metodutveckling kan, menar jag, till stor del förklaras som försök att bearbeta de kommunikationsproblem som uppstår i ett alltmer pluralistiskt samhälle. En sådan infallsvinkel är fruktbar också när det gäller den aktuella metoddiskussionen.

Systematisk-teologisk metod idag

Vad kännetecknar de metoder som förespråkas inom systematisk teologi idag?

Den av UHÄ fastställda ämnesbeskrivningen anger att ämnet systematisk teologi »omfattar forskning om de kristna trosåskådningarna i historien och nutiden». I samband med den nu avslutade tjänstetillsättningen gjorde de sakkunniga en noggrann tolkning av denna kortfattade ämnesbeskrivning. Med tanke på att ämnet finns vid en teologisk fakultet där det också finns andra ämnen inriktade på kristendomsforskning i historia och nutid och med etik och religionsfilosofi som självständiga ämnen angav de sakkunniga som ämnets huvuduppgift »att bidra till en sådan tolkning av kristendomens läroinnehåll som tydliggör vad kristen tro kan in-

⁵ Betr. Reuterdahls betydelse för dogmatiken, se Aulén, *H. Reuterdahls teologiska åskådning*. När det gäller Reuterdahls betydelse för kyrkohistorien, som vi här ej kan behandla, se L. Österlin, »Den kyrkohistoriska forskningen i Sverige», *Dansk Teologisk Tidskrift* 1962, s. 193–218, samt art. »Henrik Reuterdahl» i *Lunds stifts herdaminne* Ser. II, Bd I.

⁶ G. Aulén, »Ahlmann, Martin Erik» i *Svenskt Biografiskt Lexikon*, Sthlm 1918, Del I. Aulén påpekar i artikeln behovet av en studie över Ahlmans teologi och betydelse för den svenska teologins historia, ett behov som ännu ej har tillgodosetts. Betr. Ahlmans teologi, se även Aulén, *H. Reuterdahls teologiska åskådning*, s. 11 f.

⁷ *Theologisk Quartalskrift* 1828 II, »Hvad är religion?», s. 26 f.

⁸ *Svensk Teologisk Kvartalskrift* 1963, nr 2, s. 88–97.

nebära i nutidens kyrkliga, sociala och kulturella situation».⁹

Denna bestämning är klargörande i flera avseenden. Det inledande verbet »bidra» är kanske särskilt intressant. Därmed avvisas en traditionell dogmatisk metod enligt vilken dogmatikern ensam ansågs äga svaret på frågan om kristendomens egenart, men man avvisar också en rent deskriptiv inriktning av ämnet.

Hur kan då systematisk teologi genom allmänvetenskapliga metoder bidra till en bestämning av det kristna trosinnehållet? Sakkunniga anger tre uppgifter:

- (1) ett studium av olika historiskt givna teologier där de drag som har relevans för trosläras nutida utformning observeras.
- (2) att påvisa problem när det gäller utformningen av kristen lära i nutiden och föreslå lösningar utifrån redovisade premisser.
- (3) att analysera och diskutera sannings- och avgörelseproblem när det gäller kristen lära, t.ex. frågor som aktualiseras genom förhållandet mellan de olika konfessionella traditionerna.¹⁰

Beskrivningen av systematisk-teologisk metod preciseras också genom en lista på egenskaper som är av betydelse vid bedömning av forskningen inom ämnet:

- »(a) Grundliga faktiska kunskaper om de behandlade åskådningarna och deras miljö.
- (b) Förmåga att tolka givna åskådningar så att deras teologiska profil och relevans framträder.
- (c) Problemedvetande, förmåga till problemformulering och analytisk förmåga.
- (d) Konstruktiv förmåga att självständigt finna och utarbeta problemlösningar.
- (e) Kännedom om forskningsläget och sekundärlitteraturen inom det.»¹¹

Jag har här givit ett fylligt referat av en ak-

⁹ Sakkunnigutlåtande rörande professuren i systematisk teologi vid Lunds universitet, författat av Anders Jeffner, Inge Lönning och Theodor Jörgensen. 27 september 1989. Protokoll för tjänsteförslagsnämnden för teologiska fakulteten i Lund 1989-10-09.

¹⁰ A.a., s. 1 f.

¹¹ A.a., s. 2 f.

tuell beskrivning av systematisk-teologisk metod eftersom denna beskrivning är intressant av åtminstone två skäl. Först och främst visar den på en påfallande skandinavisk enighet när det gäller att tillämpa gängse vetenskapliga metoder i uppgiften att bestämma det kristna trosinnehållet. För det andra ger utlåtandet uttryck för en metodisk orientering som inte var självklar för några år sedan men idag har många motsvarigheter i den internationella litteraturen.

I detta sammanhang är också grundutbildningens inriktning av relevans. I tysk kontext har man introducerat begreppet »teologisk kompetens» som definieras i termer av teologisk omdömesförmåga: »I systematisk teologi eftersträvas förmågan (die Fähigkeit) att på grundval av biblisk-teologisk exeges och dogmatisk tradition utarbeta ett ställningstagande till nutida problem.»¹² »Teologisk kompetens» anger med andra ord inte en bestämd åsiktsprofil utan en omdömesförmåga som visar sig i att den studerande på sakliga grunder kan utforma ett självständigt ställningstagande. Även om en sådan inriktning i forskning och utbildning fortfarande är förknippad med oklarheter och problem menar jag att den visar på ett arbetssätt som förenar öppenhet och identitet.

Teologisk encyklopedi

Inte bara i samhället i stort utan också inom det teologiska ämnesområdet kan man idag tala om en pluralism, närmare bestämt en mångfald av discipliner. Problemet i detta sammanhang, menar jag, är inte så mycket behovet av klarare identitet som behovet av kommunikation mellan disciplinerna inom ramen för en gemensam referensram. De olika ämnenas metodiska profiler är ofta klart definierade. Däremot kan det vara svårare att se sambandet mellan olika disciplinerna.

Mellan 1911 och 1938 fanns det vid Lunds universitet en lärostol med beteckningen »teologisk encyklopedi med teologiska pre-

¹² Cit. fr. Frey, *Dogmatik* (Studienbücher Theologie Systematische Theologie), Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1977, s. 12.

notioner». När denna tjänst 1938 omvandlades till en professur i religionshistoria föreskrev Kungl. maj:t att den tjänst i systematisk teologi som behandlade dogmatiken också skulle ansvara för ämnet teologisk encyklopedi, dvs. de olika disciplinernas samband med varandra. Av olika skäl har emellertid ämnet haft en undanskymd roll sedan det förlorade en egen lärostol.

Den som idag vill aktualisera denna disciplin har inte svårt att finna argument: Ett argument kan vara det ofta omvittnade intresset för tvärvetenskap och »helhetssyn» i vårt samhälle idag. Man kan vidare konstatera att åtskilliga studenter, åtminstone av dem som tänker längre än till tentamensresultat, ställer frågan om sambandet mellan utbildningens olika delar. De önskemål som kommer från »avnämarna» pekar i samma riktning. Det kan dessutom nämnas att i den utredning som föregick beslutet om ämnets namn var ett argument för beteckningen »systematisk teologi» att denna beteckning bättre kunde ge uttryck för uppgiften att även ombesörja teologisk encyklopedi. Det finns alltså starka skäl att på nytt ge ämnet en plats i den teologiska utbildningen men nu i ett pluralistiskt och interdisciplinärt sammanhang.

I ett pluralistiskt samhälle finns det ofrånkomligen flera sätt att beskriva det teologiska/religionsvetenskapliga ämnesområdet som en helhet. Några skulle kanske rekommendera en religionshistorisk modell i vilken religionsbegreppet blir den övergripande principen för ämnesområdets olika discipliner. Andra skulle kanske snarare se tros- och livsåskådningar, inte religioner, som det överordnade begreppet. En tredje möjlighet är att se frågan om »the ultimate concern», det mest angelägna livsmålet, för att tala med Tillich, som den gemensamma nämnaren för de åskådningar som skall studeras inom ämnesområdet. Denna lista är inte uttömmande men vill antyda mångfalden av tänkbara synvinklar.

Utifrån vad som tidigare sagts om pluralism menar jag att den teologiska utbildningens uppgift inte är att presentera en officiell helhetssyn men däremot att ge de studerande

redskap så att de kan integrera de olika disciplinerna i en genomtänkt, personligt utformad modell.

En interdisciplinär inriktning är ett annat krav som jag menar bör ställas på en nutida utbildning i teologisk encyklopedi. Teologisk forskning är idag så specialiserad att det inte finns någon lärare som är kompetent att undervisa i alla ämnesområdets discipliner. En väg att behandla de olika disciplinernas samband kan vara att låta företrädare för de olika disciplinerna beskriva det egna ämnets metod och dess plats i teologin som en helhet.

Kontrasterfarenheternas betydelse för systematisk teologi

Den pluralistiska situationen är som framgår av ovanstående en utmaning för dogmatik/systematisk teologi, eftersom den kräver metodisk förnyelse. Det vore emellertid missvisande att enbart beskriva pluralismen som ett problem. Mångfalden av mänskliga erfarenheter innebär också möjligheter att på ett fördjupat sätt bearbeta ämnets uppgifter. Även om denna sistnämnda aspekt är av betydelse i alla de fem typer av pluralism som nämndes inledningsvis menar jag att den särskilt förtjänar att framhållas när det gäller feministteologi och Tredje världen-teologier eftersom de gör anspråk på att ge en teologisk tolkning av underprivilegierade gruppers erfarenheter. Även om det inte finns någon terminologisk konsensus kallar jag i anslutning till ett vanligt språkbruk dessa teologier för befrielse-teologi.

Eduard Schillebeeckx har introducerat begreppet »kontrasterfarenhet» som är av betydelse när man vill förstå befrielse-teologins egenart.¹³ Kontrasterfarenheter har inte bara en etisk utan också en kognitiv dimension eftersom de ger en annan beskrivning av verkligheten än etablerade informationskällor. I feministteologin menar man således att den kvinnliga erfarenheten innebär en kritik av en androcentrisk världsbild. Teologer i Sö-

¹³ Schillebeeckx, *The Schillebeeckx Reader*. p. 54. Jfr Frostin, a.a. s. 94 ff.

der menar på motsvarande vis att vad de kallar »Tredje världen-erfarenheten» ifrågasätter den dominerande rationaliteten.

Inom ramen för systematisk-teologisk metodologi är det inte möjligt att pröva dessa uppfattningars representativitet eller vetenskapsteoretiska halt; dessa frågeställningar bearbetas av andra discipliner. Däremot är det en systematisk-teologisk uppgift att klarlägga förhållandet mellan kontrasterfarenheter och olika kristendomstolkningar.

I nutida systematisk teologi finns en relativt stor enighet om att den aktuella situationen påverkar kristendomstolkningen. Detta samband mellan analys av den nutida situationen och tolkning av den kristna traditionen, beskrivs till exempel av David Tracy som en ömsesidig korrelation mellan situation och tradition, »mutually critical correlations between an interpretation of the Christian tradition and an interpretation of the contemporary situation».¹⁴ Situationsanalysen får därmed en strategisk roll i nutida teologi eftersom det som ej kan förklaras i relation till den aktuella situationen faller bort. Om situationsanalysen är missvisande kommer denna missvisning också att påverka tolkningen av den kristna traditionen och därmed i sista hand framställningen av det kristna trosinnehållet. Om vi antar att kontrasterfarenheter är ett bidrag till förståelsen av nu-situationen kommer följaktligen en teolog som bortser från dem att ge en missvisande tolkning av det kristna trosinnehållet.

Ett exempel kan belysa problemet. I *Politik och hermeneutik* har jag visat hur begreppet »den moderna människan» spelar en central roll i Bultmanns hermeneutik.¹⁵ Det som är oförståeligt för »den moderna människan» måste enligt denna hermeneutik underkastas teologisk kritik, vilken Bultmann kallar »avmytologisering». I denna teologi kommer alltså begreppet »den moderna människan»

¹⁴ David Tracy »Theological Method» s. 36, i Hodgson & King, *Christian Theology: An Introduction to Its Traditions and Tasks*. Revised and Enlarged Edition. Philadelphia: Fortress, 1985.

¹⁵ *Politik och hermeneutik. En systematisk studie i Rudolf Bultmanns teologi med särskild hänsyn till hans luther-tolkning*. Lund: C W K Gleerup, 1970, särskilt s. 84 ff.

att fungera som ett centralt teologiskt kriterium.

Inte minst feministteologer och Tredje världen-teologer har hävdade att en avgörande svaghet i Bultmanns hermeneutik är att »den moderna människan» beskrivs som en enhetlig storhet och att denna hermeneutik därför ej kan göra rättvisa åt mångfalden av perspektiv och erfarenheter i nutiden. Bultmanns moderna människa, har någon sagt ironiskt, är en vit, manlig professor i humaniora eller teologi vid ett tyskt småstadsuniversitet.

Vad jag vill säga med exemplet Bultmann är detta: Den systematiska teologins beskrivning av det kristna trosinnehållet påverkas på ett avgörande sätt av om man i bestämningen av nu-situationen beaktar eller bortser från kontrasterfarenheter.

Kontrasterfarenheternas kognitiva betydelse har här betonats eftersom de ofta negligeras i aktuella tolkningar av befrielse-teologin. Denna feltolkning är särskilt anmärkningsvärd med tanke på att denna sida av saken starkt framhävs av befrielse-teologer, till exempel när man talar om en kunskapsteoretisk nyansats eller beskriver teologi som en reflexion över erfarenheter av förtryck och befrielse.

Ett exempel på hur denna dimension förbises är den inte ovanliga tolkningen av befrielse-teologi inom en av liberalteologin bestämd tolkningsram. Även om det finns intressanta likheter mellan dessa båda teologiska riktningar, till exempel när det gäller socialt engagemang, menar jag att en liberalteologisk tolkning av befrielse-teologin döljer mer än den klargör. Befrielse-teologins kunskapssociologiska underifrån-perspektiv innebär en ny bild av nu-situationen och därmed också av den kristna traditionen, jämfört med liberalteologins mer harmoniserande samhällsuppfattning. Om man i nu-analysen lyfter fram skillnaden mellan människor i maktens centrum och människor i maktens periferi så blir också konfliktdimensionen i den kristna traditionen tydligare. Konfliktord som omvändelse, synd, frälsning och befrielse får därmed ökad betydelse. Genom-

gående i befrielse-teologierna är att kontrasterfarenheter spelar en avgörande roll i tolkningen av den kristna traditionen.

Hur kan tolkningen av, till exempel, syndbegreppet påverkas av kontrasterfarenheter? Ett svar som ofta ges av företrädare för befrielse-teologi kan sammanfattas så här: I många teologiska framställningar, skrivna i västerlandet och av män, har synd bestämts primärt som högmod vilket beskriver ett typiskt synd-mönster hos människor som har ett visst mått av makt. I maktpyramidens botten finns ett annat synd-mönster. För den som är svart i ett av apartheid-kulturen definierat samhälle, påstår företrädare för svart teologi, är den dominerande frestelsen att förakta sin egen svarta identitet och att identifiera sig med den vita kulturen. På motsvarande sätt hävdar feministteologer att det är en väsentlig frestelse för kvinnor att förneka sina egna erfarenheter och att låta sig definieras av män.

Eftersom »synd» är ett centralt teologiskt begrepp får en nyformulering av syndläran konsekvenser även när det gäller beskrivningen av andra delar av den kristna trosinnehållet.

Om den beskrivning som jag här gett i huvudsak är riktig innebär det att teologisk forskning inriktad på kontrasterfarenheter och deras relation till den kristna traditionen bör prioriteras. En sådan forskning bör först och främst behandla den teologi som explicit diskuterar kontrasterfarenheter, framför allt feministteologi och Tredje världen-teologier. Jag menar emellertid att det också är motiverat att beakta erfarenheter hos grupper som ej kunnat ge dem en teologisk form. Ett exempel kan belysa denna forskningsuppgift.

I modern teologi har det dualistiska draget i tidigare teologi inte sällan tonats ner med motiveringen att sådana föreställningar är oförståeliga för nutida människor. I viss mån kan en sådan harmoniserande verklighetstolkning vara förståelig om man ser på den dominerande ideologin i vår del av världen som närmast är monistisk. Men om man går till den litteratur, de dataspel, videofilmer och rollspel som intresserar många ungdomar får

man en annan bild. I Stephen Kings böcker som enligt uppgift sålts i 100 miljoner exemplar är kampen mellan gott och ont, återgiven i närmast mytologiska termer, central. I roll- och dataspel använder ungdomar sin skicklighet i att kämpa mot förgiftade råttor och fladdermöss, gengångare, trollkarlar, demoner, drakar och annat otyg. Kort sagt, att döma av dessa notiser är kampen mellan gott och ont ett tema som intresserar ungdomar. Även om ungdomar som symbol spelar en viktig roll i det kommersiella livet så har konkreta ungdomar svårt att göra sig hörda. Ungdomskultur har knappast blivit föremål för systematisk-teologisk reflexion trots att här bland annat kan finnas intressanta anknytningspunkter mellan i nuet nedstygade erfarenheter och vad man i Gustaf Auléns anda skulle kunna kalla ett dramatiskt perspektiv i för-modern teologi. Generellt menar jag att en ökad öppenhet för nedstygade erfarenheter kan visa sig fruktbar när det gäller uppgiften att tolka den kristna traditionen på ett idag förståeligt språk.

Uppmaningen att beakta vad som skulle kunna kallas de underprivilegerades pluralism möter emellertid flera kritiska frågor. En vanlig invändning är att man anser att kontrasterfarenheter endast angår dem som gjort dessa erfarenheter. Feministteologin blir enligt detta synsätt en angelägenhet endast för kvinnor, Tredje världen-teologierna angår inte människor i västerlandet etc. När jag här betonat den kognitiva dimensionen av kontrasterfarenheterna är det en kritik av ett sådant synsätt. Feministteologer har ofta hävdats att kännedom om kvinnors erfarenhet kan innebära en ny självförståelse för män. De menar då att en man uppfattar av mansrollen bestämda förutsättningar i sitt tänkande först när han lyssnar på människor som har ett annat perspektiv. På motsvarande vis ger, enligt detta synsätt, mötet med andra kulturer möjlighet att upptäcka tidigare omedvetna förutsättningar i den egna kulturen. Även om jag ej kan argumentera för det här, menar jag att denna kunskapsväg förtjänar att beaktas i väsentligt större utsträckning än vad som idag är fallet.

En annan fråga gäller förhållandet mellan tro och teologi. Blir inte en diskussion av förhållandet mellan kontrasterfarenheter och kristen tradition enbart av intresse för kristna bekännare? En sådan invändning förbiser, menar jag, att i den mån kontrasterfarenheter ger en ny tolkning av verkligheten så är denna tolkning av relevans för alla människor, oavsett tro. Det är också rimligt att anta att om en tolkning anknyter till sådana erfarenheter i nutiden kan den belysa eljest oförståeliga delar av den kristna traditionen. En sådan förståelse kan vara av värde för alla människor, dels genom att underlätta kommunikationen mellan människor av olika tro, dels genom att förklara en tradition som präglad vårt samhälle.

En tredje invändning mot en ökad lyhördhet för människor i maktens periferi kan formuleras så här: Får inte människor med kontrasterfarenheter en moralisk auktoritet som omöjliggör ett samtal på jämlika villkor? En sådan reaktion är inte svårförståelig om man endast lyssnar på *en* nedtydast grupp. Tankutbytet i befrielse-teologiska nätverk visar emellertid att det finns en mångfald av erfarenheter och tolkningsperspektiv hos människor i maktens periferi. Det är alltså här inte fråga om att söka etablera en ny typ av auktoriteter utan att så långt som möjligt ge alla människor möjlighet att delta i det offentliga samtalet på jämlika villkor.

En sådan jämlikhet kan motiveras utifrån en intellektuell etik som jag i annat sammanhang kallat »demokrati-kriteriet». ¹⁶ En sådan intellektuell etik är av särskild betydelse för systematisk teologi, har jag hävdat här, därför att bearbetning av kontrasterfarenheter påverkar korrelationen mellan kristen tradition och nu-situationen.

Från »dogmatik» till »systematisk teologi»

Utifrån denna beskrivning av ämnets metodutveckling är det befogat att diskutera namnfrågan, närmare bestämt skälen till byte av

ämnesbeteckning. I en sådan diskussion bör man ej förbise att »systematisk teologi» både i Sverige och internationellt har använts i två olika betydelse:

(1) Beteckningen kan först och främst ange det ämne som behandlar det kristna läroinnehållet. I denna mening infördes termen i början på 1600-talet. ¹⁷ Under vårt århundrade har detta språkbruk ånyo vunnit terräng. Internationellt sett är »dogmatik» och »systematisk teologi» numera de vanligaste ämnesbeteckningarna (även om det också förekommer andra varianter, till exempel »Christian theology» och enbart »Theology»). Enligt sakkunniga bedömare föredras »Systematic theology» i det anglosaxiska språkområdet men även på kontinenten har motsvarande ämnesbeteckningar fått ökad användning. ¹⁸ De lärostolar som är konfessionellt bestämda använder emellertid företrädesvis beteckningen »dogmatik» men det bör samtidigt påpekas att denna ämnesbeteckning också

¹⁷ Under 1500-talets andra hälft ersatte *süstema* successivt tidigare använda uttryck såsom *summa*, *corpus*, *loci communes* för att ange en efter metodiska principer ordnad framställning av den kristna läroinnehållet. Bartholomaeus Keckermann, en av de första systemteoretikerna, var av allt att döma den förste som använde system-begreppet som huvudord i boktitlar: *Systema logicae*, Hannover 1600, och *Systema ss. theologiae*, Hannover 1602. Dogmatik-begreppet som infördes 1634 av Georg Calixtus introducerades 1659 i en lärobokstitel genom M. Luc. Fr. Reinhart, *Synopsis theologiae christianae dogmaticae*, Altorf. Från mitten av detta århundrade använde man *theologia dogmatica* och *theologia systematica* som i stort sett synonyma begrepp. Se August Messer, »System und systematische Methode in der Geschichte des wissenschaftlichen Sprachgebrauchs und der philosophischen Methodologie von Otto Ritschl», i: *Göttinger gelehrte Anzeigen*, 1907, nr 8, s. 659 ff.; Otto Ritschl, »Literarhistorische Beobachtungen über die Nomenklatur der theologischen Disciplinen im 17. Jahrhundert», i: *Studien zur Systematischen Theologie*. Festschrift für Th. von Haering, hg. von F. Traub, 1918, s. 76–85.

Jfr Gerhard Sauter och Alex Stock, *Arbeitsweisen Systematischer Theologie. Eine Anleitung*, München: Kaiser-Grünwald, 1976, s. 87.

¹⁸ Se, till exempel, James D. G. Dunn och James P. Mackey, *New Testament Theology in Dialogue* (Biblical Foundations in the Theology), London, SPCK, 1987, s. 28 och Hendrikus Berkhof, *Introduction to the Study of Dogmatics*, Grand Rapids, Mich.: L. William B. Eerdmans Publishing Company, 1985, s. 6–7.

¹⁶ Frostin, a.a., s. 25.

används i andra sammanhang och då utan att inbegripa konfessionell bundenhet.

(2) »Systematisk teologi» har emellertid också använts som sammeltäckning på ämnen dogmatik och etik (ofta inkluderas då också religionsfilosofi). Under en betydelsefull mellanperiod har detta språkbruk, som blev allmänt under 1800-talet, varit dominerande.¹⁹ I Lund infördes detta språkbruk när det gäller benämning av lärostolar 1911–1912 då två professurer gavs detta namn men med tilläggen »med undervisnings- och examinationsskyldighet i dogmatik» resp. »i teologisk etik».

Den nya beteckning som infördes 1989 på den tjänst som sysslar med forskning om den kristna trosåskådningen innebär att det akademiska Sverige övergått från den andra till den första användningen av »systematisk teologi», vilket klart framgår av två omständigheter. För det första, finns det numera endast en lärostol med beteckningen »systematisk teologi» (redan 1977 försvann den från namnet på professuren i etik). För det andra, den tjänst som enligt sin ämnesbeskrivning behandlar »de kristna trosåskådningarna» har idag beteckningen »systematisk teologi» utan någon ytterligare bestämning. Att övergången från den andra till den förstnämnda betydelsen av »systematisk teologi» är avsiktlig framgår av den utredning som teologiska institutionen i Lund lät verkställa innan man föreslog det nya ämnesbeteckningen.²⁰

Eftersom ett namnbyte alltid innebär merarbete och risk för missförstånd kan man fråga varför förändringen genomfördes. I den nyssnämnda utredningen anföres tre argument för nyordningen.

Ett av dessa argument är att termen »dogmatik – trots sin långa hävd – sakligt sett frammanar en föreställning om ämnesområdet som är alltför snäv».²¹ Såväl i vårt land som internationellt sett innefattar detta område långt mer än utforskningen av »dog-

mer» i denna terms gängse betydelse. Som en parallell till den namnförändring som nu skett kan nämnas att ämnet »dogmhistoria» tidigare omdöpts till »teologihistoria» därför att detta ämne inte endast behandlar dogmernas historia.

Ett annat, tungt vägande argument för namnbytet är det faktum att systematisk teologi i själva namnet anger ämnets metod – inriktningen på sammanhang, struktur, helhet och konsekvens. I detta sammanhang bör kanske påpekas att bestämningen »systematisk» inte anger ett intresse för ett motsägelserfritt »system» utan kan härledas ur verbet *sustenai*, att sätta i relation till varandra.²²

Ett tredje argument gäller begreppet dogmatiks konnotation. I anslutning till frågan om pluralism och teologi skulle jag sammanfattningsvis vilja formulera detta argument så här:

Den systematiska teologins klassiska uppgift att klarlägga det kristna trosinnehållets inre sammanhang och egenart utförs idag i ett samhälle med en mångfald av tros- och livsåskådningar och med en diskussion mellan etablerade och kritiska perspektiv. Detta förhållande har på goda grunder medfört en djupgående förändring av ämnets metod. Ämnets uppgift, har jag hävdat här, är inte att ge »dogmatiska» svar utan att bidra till ett samtal. Denna uppgift kräver av naturliga skäl andra metoder än den klassiska dogmatikens. Det skall inte förnekas att sådana dialog-inriktade metoder har utvecklats också under ämnesbeteckningen »dogmatik» både i Lund och vid andra lärosäten. I brytnings-tiden mellan två metoduppfattningar finns det emellertid en viss affinitet mellan å ena sidan dessa båda uppfattningar och å andra sidan de båda ämnesbeteckningarna, som antytts ovan. Namnet »systematisk teologi» är med andra ord att föredra eftersom det klarare anger ämnets uppgift och metoder i ett pluralistiskt samhälle.

¹⁹ Messer a.a., s. 665.

²⁰ »Prövning av professuren i systematisk teologi». Teologiska fakultetsnämndens i Lund anslagsframställning för 1986/87 och långtidsberedning t.o.m. budgetåret 1990/91.

²¹ A.a.

²² Jfr Messer a.a. Denna aspekt av systematisk metod utvecklas av Adriaan Geense i »Teaching Systematic Theology Ecumenically», *Ecumenical Review*, 1987, s. 431 ff.

Själasörjarens dilemma

Pastoralpsykologisk forskning – ett försummat område

AV OWE WIKSTRÖM

Bakgrund och syfte

Den kliniska religionspsykologin har fått ett begynnande genomslag. Därom vittnar det andra nordiska religionspsykologiska symposiet i Oslo i januari 1990, där ett flertal föredrag berör sådana frågor.¹ Däremot har det vetenskapliga studiet av den kristna själavårdens förutsättningar och former liksom av dess religiösa och psykologiska funktion – pastoralpsykologi – i stort sett varit obefintlig de sista åren av svensk teologisk forskning.² En mångfald praktiska handböcker, översikter och pamfletter om samtalsmetodik

och tillämpade övningar har visserligen utkommit. Några mer historiskt anlagda studier har tidigare publicerats. Men bearbetande och teoretiskt grundade undersökningar av den nutida kristna själavården saknas.³

Detta har många skäl. Den intellektuella bearbetningen av den kristna trons filosofiska implikationer eller den systematiska teologins analyser kan ur viss vinkel betraktas som grundläggande. Ur metodologiskt perspektiv kan de historiska och språkliga vetenskaperna ha lättare med avgränsnings-, metod- och materialfrågor än den del av den »tillämpade teologin» som skall söka förstå det sena 1900-talets själasörjare. Man tvingas att arbeta på ett teoretiskt och metodiskt oupptrampat fält mitt emellan psykologi och religionsvetenskap. Till detta kommer att modern själavård å ena sidan nästan »ätits upp» av den profana psykologin och å den andra ibland beskrivits vara av så praktisk natur att man därigenom ignorerat sina egna teoretiska förutsättningar.⁴ Likartad teoretisk oklarhet kan delvis sägas gälla andra tillämpade teologiska ämnesområden. Denna empiriska och teoretiska lakun är besvärande.

En av pastoralpsykologins sidor vetter

¹ Föredragen är under utgivning i Religionspsykologisk skriftserie, Uppsala, 1990 nr 7. Viktiga bidrag finns i Lovinger, P. S., *Working with Religious Issues in Psychotherapy*, New York 1985, Spero, M. H., ed., *Psychotherapy of the Religious Patient*, Springfield 1985, Propst, L. R., *Psychotherapy in a Religious Framework. Spirituality and the Emotional Healing Process*, New York 1988, Vergote, A., *Guilt and Desire. Religious Attitudes and their pathological Derivatives*, Yale 1988, Roness, A., *Psykiatri og religion*, Oslo 1988. Kontinuerligt diskuteras frågor om relationen klinisk psykologi/religion i tidskrifter som de amerikanska *Journal for Religion and Health* och *Journal for Psychology and Theology* och den tyska *Wege Zum Menschen*. Den hittills viktigaste sammanfattningen av den mediciskt-psykoterapeutiska diskussionen återfinns i American Psychological Association's *Psychotherapy*, vol. 27, no 1, Spring 1990 (Special Issue: Bradford, D. T. – Spero, M. H., ed., *Psychotherapy and Religion*). Se även Wikström, O., *Stöd eller börda? Religionens roll i psykiatri och psykoterapi*, Stockholm 1980, dens., Att vara handledare i kyrkligt arbete. Praktiska och psykologiska synpunkter (i *Diakoniaktuellt* 26, 1981), dens., Possession as Role-taking (i *Journal of Religion and Health*, Spring, 1, 1989), s. 57–89.

² Se dock Sörensen, T. J., *Det firfoldige menneske. Et personlighetsspill til sjelesorgerisk bruk*, Oslo, 1983, Bergstrand, G., *En illusion och dess utveckling*, Stockholm 1984, dens., *Tro och misstro*, Stockholm 1988. En preliminär modell finns i Wikström, O., *Den Outgrundliga Människan. Psykoterapi, livsfrågor och själavård*, Stockholm 1990.

³ Vissa undantag finns i den internationella pastoralpsykologin, huvudsakligen Browning, D., *The Moral Context of Pastoral Care*, Philadelphia 1976, Scharfenberg, J., Hrsg., *Psychotherapie und Seelsorge*, Darmstadt 1977, May, G. G., *Care of Mind. Care of Spirit. Psychiatric Dimensions of Spiritual Direction*, San Francisco 1982, Capps, D., *Life Cycle Theory and Pastoral Care*, Philadelphia 1984, dens., *Pastoral Care and hermeneutics*, Philadelphia 1986.

⁴ Denna diskussion förs fr.a. i Vitz, P., *Psychology as Religion*, Grand Rapids 1977, Bellah, R., ed., *Habit of the Hearts. Individualism and Commitment in American Life*, New York 1985, Browning, D., *Religious Thought and Modern Psychology*, New York 1987, och delvis i Fowler, J. W., *Faith Development and Pastoral Care*, Philadelphia 1987.

mot kyrko- och samfundvetenskapen liksom mot kyrkohistorien; det gäller exempelvis pastoralteologiska modeller, olika biktpraxis eller olika kyrkors och samfunds själavårds-traditioner.⁵ En annan sida vetter mot den systematiska teologin; inte minst gäller det frågor sådana som kristen människosyn,⁶ synen på förlåtelsens förutsättningar⁷ och tröstens villkor. En tredje sida vetter mot de båda religionsbeteendevetenskaperna: religionssociologi och religionspsykologi. Det är denna sida jag vill aktualisera genom denna artikel. *Pastoralsociologi*, en forskning som bl.a. sätter in prästen i det samhällsliga nätverket och granskar den sociala organismen kyrkan/församlingen med dess roller och rollkonflikter, har delvis initierats.⁸ *Pastoralpsykologi* som applicerar (religions-)psykologisk teori på det praktiskt prästerliga arbetet väntar fortfarande på bearbetning. Här fattas såväl teoretiska modeller som empiriska undersökningar. Min artikel vill bidra till en preliminär modell för hur pastoral praxis och djuppsykologisk teori kan mötas.

Fokus för denna artikel ligger på den emotionella och kognitiva *konflikt* som uppkommer inom den själasörjare som *både* lärt sig uppfatta hur sammantvinnad en människans gudstro är med hennes övriga psykiska dynamik *och* som samtidigt vill vara trogen klassisk kristen övertygelse – gudstron skall inte tolkas i termer av något annat, den ses som ett sui generis fenomen.

1980-talets själavårdsutbildningar lägger stor vikt vid psykologisk teori. Denna teori bringas emellertid alltför sällan i harmoni

⁵ Brodd, S. E., *Pastoralteologisk praxis*, Stockholm 1989, Stokes, A., *Ministry after Freud*, New York 1985, Sjöström, H., *Själavård ifrågasatt. Studier i svensk själavårdsdebatt från Poul Bjerre till Göte Bergsten*, Stockholm 1979, Olivius, A., *Handbok för själavård och bikt*, Stockholm 1988.

⁶ Bexell, G. *Människans befrielse. Psykoanalys och kristen tro*, Lund 1975, Hedman, F., *Människosyn och vårdmodeller. En studie i terapi och själavård*, 1978.

⁷ Bråkenhielm, C.-R., *Förlåtelse. En filosofisk och teologisk analys*, Stockholm 1987.

⁸ Åberg, B. – Pettersson, T., *Identitet och roll. Präst, församling, samhälle*, Stockholm 1981, samt Bäckström, A., *Religion som yrke. En studie av de svenska prästkanidaternas bakgrund och rolluppfattning vid 1970-talets slut*, Uppsala 1983.

med de klassiskt teologiska språkvärldarna. Religiösa begrepp som »bot», »barmhärtighet» och »nåd» lever sida vid sida med psykologiska termer som »självaccepterande», »bortträngning» eller »försvarsmekanism». Men vilket av dessa språk, det psykologiskt-emotionella eller det teologiskt-pastorala har tolkningsföreträde i en faktiskt själavårdssituation? Under vilka betingelser och av vilka skäl väljer själasörjaren att bekräfta konfidentens religiösa eller profana självuppfattning? Detta är frågeställningar som har såväl systematiskt teologiska implikationer som praktiska konsekvenser. För att få en utgångspunkt väljer jag prästens reaktion på en konfidents upplevelse av Guds tystnad.

Syftet med min framställning är emellertid inte att visa hur själasörjaren kan nyttja mystikernas syn på Guds frånvaro som en bakvänd indikator på Hans närvaro, inte heller att redovisa den psykoanalytiska synen på gudsfrånvarons psykologiska förutsättning. I stället vill jag antyda en del *teoretiska problem* i konflikten mellan dessa två betraktelsesätt och något granska *konsekvenser* som dessa problem får i den pastorala praktiken.

Gud som subjekt eller Gud som psykisk representation

Sigmund Freud var bland de första som på allvar visade hur en människas gudsuppfattning och gudserfarenhet präglades av hennes egna känslor av vanmakt inför ödets och tillvarons hårdhet. Omedvetet är det önsketanken som härskar, hävdar han.⁹ Tanken på att det i själva verket inte alls finns något »långt bortom rymder vida» är henne outhärdlig och förnekas genom det mest finmaskiga teologiskt intellektuella nät. Inför döden skapar hon föreställningen om odödlighet. Inför ansvarets hårda frånsida, skulden, skapar hon olika försoningsritual; hon projicerar sin skuld på en offrande ställföreträdare. Ställd inför lidandets gåta utvecklar hon olika ra-

⁹ För en sammanfattning av Freuds religionsuppfattning se Wikström, O., *Freuds religionskritik* (Religions-sociologiska institutet, Forskningsrapport 1989:6) [Wikström 1989a].

tionaliserande teodicésystem som skall skydda hennes livsåskådning från kognitiv konflikt – ». . . det var Guds vilja, endast Gud vet bättre. Gud svarar som han vill».

Senare djuppsykologi och vetenskapsteori har med rätta ifrågasatt Freuds enkla reduktionism. I hans system finns en naiv vetenskapstro och en absolutistisk materialism som framställs som följer av empirisk observation. Snarare utgör denna ett omedvetet och rationaliserande a priori antagande. Modernare psykoanalytiska religionsteorier har utvecklats.¹⁰ Andra teoretiska system för att beskriva psykiska konflikter och neuroser har kommit och gått. En hel del av Freuds spekulationer har för alltid förpassats till kurosakabinetterna.

I religionsantropologin däremot, liksom i den kliniska religionspsykologin¹¹ och det område som vi ovan kallat pastoralpsykologi, har den psykoanalytiska standardtankegången verkat befruktande. Såväl praktiskt-kliniska fallanalyser som större statistiska studier har kunnat bekräfta att enskilda individers gudsföreställningar tycks byggas upp och ha funktioner som hänger samman med emotionella kärnupplevelser som ett barn har i relation till viktiga personer i dess närhet.

Men sådana känslomässiga komponenter och minnesmaterial som Winnicott och andra hävdar återfinnes i *en individs* inre »gudsrepresentation» måste emellertid kompletteras. Språket och den *sociala* miljöns betydelse är fundamental i den psykologiska upp-

byggnaden av den enskildes gudstro och gudsföreställning. Ett socialt delat religiöst föreställningssystem bildar – som en kupa – ett meningsfyllt symboliskt och mytiskt universum. Gåtorna kring livets mening och mål, människans plats i kosmos, tolkas då av den enskilde i socialt traderade mytssystem.¹² Den enskilde *skapar* sig inte alls en privat gudstro, i stället *övertar* hon i socialt stabila samhällen eller samhällskikt redan givna religiösa begreppsvärldar. Somliga socialiseras enkelt och oproblematiskt in i existerande tolkningsramar; tron ärvs. Andra skapar sina helt privata gudsuppfattningar; plockar fragment ur varjehandas mytvärldar. En tredje grupp vacklar mellan olika religiösa språkspel. Åter andra väljer att åtminstone på ett medvetet plan ignorera frågor av religiös natur. Ur kunskaps sociologisk synvinkel utgör den språkliga och sociala bekräftelsen emellertid det moment genom vilka den subjektiva upplevelsevärlden blir »objektiv».

Gudstrons psykiska förutsättningar ligger därför sannolikt i ett samspel eller en *interaktion* mellan individens känslor och behov av att upprätthålla en slags psykisk homeostas (»Jag är rädd – jag ber – Gud tycks finnas – jag blir lugn») och ett socialt givet språk och föreställningssystem (»Gud som haver, Tryggare kan ingen vara, Var inte rädd, det finns en hemligt tecken»).

I denna psykologiska grundsyn ligger samtidigt fröet till en av den moderne själasörjarens inre och kanske mest svårlösta konflikter. Dilemmat kan formuleras som en fråga. Hur samsas detta vetenskapliga och psykologiserande sätt att uppfatta gudstrons uppkomst och funktion med ett klassiskt kristet perspektiv? Den kristne själasörjaren arbetar inom en teistisk verklighetsuppfattning där Gud beskrivs och uppfattas som en levande aktör, ett subjekt som – skild från

¹⁰ Se Scharfenberg, J., – Ekehardt, N., Hrsg., *Psychoanalyse und Religion*, Darmstadt 1977. Erikson, E. H., *The Ontogeny of Ritualization in Man* (i Loewenstein, R. M. et al., ed., *Psychoanalysis. A General Psychology*, New York 1966), dens., *Toys and Reasons: Stages in the Ritualization of Experience*, New York 1977. Müller-Pozzi, H., *Psychologie des Glaubens. Versuch einer Verhältnisbestimmung von Theologie und Psychoanalyse*, München 1975. Rizzuto, A.-M., *The Birth of the living God. A Psychoanalytic Study*, Chicago 1979. Meissner, W. W., sj., *Psychoanalysis and Religious Experience*, New haven 1984, dens., *Life and Faith. Psychological Perspectives on Religious Experience*, Washington 1987. Mc Glashan, A. R., *Symbolization and human Development: the Use of Symbols in Religion from the perspective of analytical psychology* (i *Religious Studies* 25, 1990), s. 501–520.

¹¹ Lovinger 1985 (not 1).

¹² Mead, G. H., *Mind, Self and Society*, Chicago 1934, Berger, P. L. – Luckman, T., *The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge*, New York 1966, Berger, P. L., *A Rumor of Angels. Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural*, New York 1969, Geyer, K. A., *Att dana människor. Om kvalitet i livsåskådningsorienterad verksamhet; en diskussion i Georg Herbert Meads anda*, Uppsala 1989.

människan – drar henne till sig. Detta teologiska perspektiv kritiserar föreställningen att Gud »bara» är en representation för eller en funktion av sociala eller psykiska krafter. Psykologen å sin sida kan klart visa hur gudstron och gudsbilden är uppbyggd kring emotionella behov, förstärkta av inlärdas tolkningsmönster och social tillhörighet.

I vilken mening »finns» Gud?

Den grundläggande frågan gäller vad man menar med att »Gud finns och handlar» respektive »döljer sig» inom respektive tradition, den teologiska och den psykodynamiska.

Hos *djuppsykologer* som Winnicott eller Rizzuto finns ett gemensamma fundament när det gäller gudsföreställningens psykologiska förutsättning. Den sägs gå tillbaka på känslor från den allra tidigaste barndomen. En människa övertar eller bildar en inre psykisk representation för en yttersta Ansvarig, den ytterst Gode, den yttersta Meningsgivaren. I vår kultur kallas denna föreställda gestalt »Gud». Ordet »Gud» är en kod eller en signal som för en given grupp människor upplevs som subjekt och objektivt sann beskrivning av denna Yttersta Goda Gestalt. Huruvida Gud finns i en mer kvalificerad mening säger man sig inte vilja diskutera. I stället *tillskriver* människan detta inre objekt (gud) en subjektivitet (Gud); Gud erfars finnas till och handla.

Ser man närmare på de psykoanalytiska teorierna om gudstrons psykologiska ursprung och dynamiska funktion, så blir det uppenbart att man löser frågan om Guds existens på ett sätt som är fundamentalt skilt från det klassiskt kristna. Frågan om vad det innebär att Gud finns eller inte besvaras på ett annorlunda sätt. Att en *upplevd* Gud existerar är självklart i den psykoanalytiska traditionen. Men då i mening av ett inre föreställt objekt, en representation formad av emotionella (kompensativa, projektiva och homeostasbevarande) krafter etc. Men man kan inte – som psykolog – uttala sig om huruvida det finns något bortom det upplevda.¹³

¹³ Se dock Mc. Glashan 1990 (not 10).

Den klassiska *teologin* har emellertid varit mycket lite intresserad av hur denna upplevda Gud psykologiskt sett har blivit till. Vilka byggstenar som gudsföreställningen muras av är ointressant. Frågeställningen har initierats inom teologin genom att psykologin som sådan växte fram. (Detta kan man se i Barths antipsykologiska synsätt enligt vilken han exempelvis hävdade att kristendomen inte är en religion etc.) Gud uppenbarar sig för människan när hon minst anar det. Visst bygger människan upp sina föreställningar om Gud – i Skriften kallas detta ofta avgudar – men dessutom finns en Gud i objektiv mening; Gud är ett autonomt subjekt.

Praktiskt terapeutiskt arbete på en klinik eller en mottagning – grundad i psykodynamisk teori – och samtal med patienter som har religiösa problem behöver varken förneka eller bejaka att gud som Gud finns eller kan finnas i en celest värld: man uttalar sig inte om en sådan gestalt. De ontologiska sanningsfrågorna sätts interremistiskt inom parentes. (Självfallet kan eller snarare måste en faktisk levande och objektiv Gud användas sig av psykiska betingelser för sin självmedelelse.) I stället söker man förstå den emotionellt/sociala sidan av gudsrepresentationen som en funktion av barndomens spegling i moderns ansikte, reminiscenser av barndomens narcissistiska och megalomana värld, färgningar av andra relationer, t.ex. farfar och farmor. Man uppfattar gudsrepresentationen såsom präglad av närkulturens uppfattning om en guds egenskaper. Man granskar de egenskaper som tillskrivs Gud och hur dessa i sin tur påverkar patientens självuppfattning.

I vilken mening existerar i så fall Gud ur en psykodynamisk synvinkel? Gud finns som upplevelse. Huruvida det gives något bortom människans erfarenhet, en Gud som en av människans psyke oberoende entitet, kan och har varken religionspsykologen eller psykoterapeuten mandat att besvara i sin egenskap av forskare eller behandlare. Bland dessa finns – som i den övriga forskarvärlden – ateistiska reduktionister av vilka Gud som aktivt subjekt skiljd från människan blir inkapslad i hennes subjektivitet. Där finns ag-

nostiker och där finns de frommaste kristna, judar eller muslimer. Denna metodiskt intagna reduktionen behöver inte, men leder ibland till en ontologisk reduktionism. Låt oss visa på ett konstruerat »fall» för att förtydliga dilemmat.

Ett exempel

En man kommer till sin själasörjare och klagar över Guds frånvaro. Den Gud som han sedan barnsben lärt sig lita på tycks honom avlägsen, tyst och likgiltig. Varför har Gud dragit sig undan? Han beder och vakar, regelbundet går han till mässan och läser sin bibel, allt såsom hans kyrkliga tradition bjuder. Han söker tröst i den förkunnelse som säger att man måste hålla fast vid förvisningen om att Gud visserligen subjektivt kan te sig som frånvarande, men objektivt är han den Ende som aldrig går bort. Den som »var från begynnelsen, nu är och skall komma» är vid människans sida, alldeles oavsett känslornas spel. Men läsningen av Johannes av Korset beskrivning av »öknen» eller Eric Pontoppidans av »den bidande tron» hjälper honom inte. Kvar står torkan och tomheten, känslan av att ha förlorat det enda av yttersta vikt: tron.

Konflikten

Skall själasörjaren 1) uppfatta denne konfidents gudstro som ett beskrivnings- och tolkningssystem som hittills givit honom en moteld mot varats olidliga lätthet? När nu livsvillkorens brutalitet blir för tydliga för honom, så sviktar det psykologiska försvar som hans gudstro utgör (dvs. gudstrons emotionella och kognitiva funktion granskas av själasörjaren). Eller skall själasörjaren, och i så fall med vilka motiv, 2) legitimera konfidents uppfattning att det är en verklig och aktiv Gud som dragit sig undan, i syfte att med sin frånvaro göra sin verklighet påtaglig (dvs. Guds objektiva handlande problematiseras inte) eller skall konfidents gudsupplevelser 3) uppfattas och behandlas *både* som

en språkvärld för hanteringen av inre emotionella och yttre existentiella konflikter (psykologisk modell) och som en värld där Gud är en verklig aktör, skild från den psykiska upplevelsens struktur (teologisk modell)? Är det sistnämnda överhuvudtaget möjligt? För att svara på den frågan kan man se hur själasörjaren – i sin pastorala roll – skiljer sig i sitt perspektiv både från den forskande attityd som finns hos religionspsykologen eller den kliniskt verksamme insiktsterapeutens försök att förstå de emotionella *orsakerna* till denna gudsövergivenhet.

Att aktivt välja en agnostisk grundsyn till verklighetsfrågan – huruvida det finns en faktisk Gud bortom, i, med eller under det som människor upplever – och ensidigt arbeta med den psykologiska funktionsfrågan, är självfallet legitimt och nödvändigt för den *religionspsykologiske forskaren*. Dennes huvuduppgift är just att söka skapa en förståelse för de sociala och psykologiska förutsättningarna, formerna och funktionerna för religiös erfarenhet (även av den frånvarande eller tyste guden), söka beskriva den religiösa erfarenhetens eventuella sui generiskaraktär och dess förbindelse med övriga psykiska behov eller motiv.¹⁴

Detsamma gäller i det psykiatriska eller *psykoterapeutiska arbetet* med en patient som har ångest eller mer somatiserande symptom och där religionen är en del av problematiken. Där är syftet att inom en individs egen förståelsehorisont skapa en insikt om gudstrons emotionella, kognitiva och eventuella neurotiska komponenter. Man söker förstå hur gudstron och det värde den ger eller den ångest som den skapar samverkar med övrig psykisk aktivitet. Terapeuten undersöker om gudstron leder till mognad, realism och hälsa eller är en bidragande orsak till psykisk störning, låsning vid tidigare barndomsminnen, självförkastelse etc. Så tycks exempelvis gudstron för somliga individer leva kvar i en inre intellektuell »ficka». Den kritiska granskningen av trosinnehållet har kanske

¹⁴ En sådan metodisk reduktion kan man behöva inte leda till ontologisk reduktionism. Se Wikström 1989a (not 9).

inte skett, gudstorn har inte »uppgaderats». För andra åter är just religionen en faktor som stärker identiteten och bearbetar livsfrågor.

För en psykologiskt skolad *själasörjare* däremot uppstår ett dilemma i möte med en konfidentens gudstro genom att han i sin egenkap av Verbi Divini Minister – eller uttryckt i socialpsykologiska termer: som aktör inom och bärare av en given ideologi, kyrkans teologi – primärt uppfattar Gud som ett aktivt fritt subjekt. Han förväntas i sin roll bära denna grunduppfattning vidare. Guds agerande bedöms utifrån den kristna uppenbarelse i bibeln, och den erfars genom bön och bönhörelse. Men samme själasörjare märker hur begreppet och upplevelsen »Gud» samtidigt har en psykisk funktion. Snart nog erfar han hur konfidenten »använder» sin gudstro på ett kreativt eller neurotiskt sätt.

Den psykologiskt skolade själasörjaren arbetar s.a.s. åt två håll: dels inom ett konfessionellt-kristet föreställningssystem, dels inom ett psykologiskt-agnostiskt. Häri ligger en inre konflikt. Han måste härbärgera två till synes motstridiga tolkningar av vårt exempel om den försvunne guden.

Själasörjaren kan uppfatta Guds tystnad som ett symptom eller ett tecken på en *psykologisk* problematik. Kanske det finns en rimlig anledning till vår deprimerade mans nedstämdhet. Oro för arbete, skilsmässa eller barn som flyttar hemifrån kan »färga» en människas gudstro. I stället för att se och bearbeta sin jordiska förlust eller oro, konverteras oron till ett teologiskt problem; Gud tystnar för honom. Eller så kan själasörjaren legitimera mannens egen *religiösa* tolkning. Mannen har i långa tider levt ett rikt böne- och gudstjänstliv. Han har erfarit Gud som en verklig Annan, en levande och handlande realitet. Det är då en verklig Gud som faktiskt är tyst, inte mannen som erfar att hans gudstro saknar kraft.

Vad sker om själasörjaren på en yttlig nivå förstärker och bekräftar konfidentens intryck av att Guds tystnad faktiskt är ett *religiöst* problem, när det vid närmare betraktande visar sig att det snarare är ett psykologiskt/

socialt problem som iklätts de frommaste termer? Den teologiska tolkningsarsenalen kan då minska konfidentens förmåga att se verkligheten i vitögat. Bibelord, böner och förböner stärker konfidentens motstånd mot insikt om sig själv och sin situation. Teologin, det kristna själasörjarspråket kan då »täcka över» konflikten.

Och tvärtom: vad händer om själasörjaren ignorerar Gud som »Gud» och i stället talar om Gud som »gud» dvs. förutsätter att det bakom konfidentens tal om Gud och utnyttjande av religiösa symboler döljer sig en högst mänsklig, emotionell och *psykologisk* konflikt? Ja, då hindrar själasörjaren konfidenten från att få en teologiskt väl motiverad legetimering och tolkning av sin nedstämdhet; exempelvis i termer av natten, öknen eller torkan. I detta fall hjälper man inte heller konfidenten till en teologisk reflexion och till en förstärkning eller problematisering av sin religiösa självuppfattning.

Tre förhållningssätt

Låt mig visa på några modeller för hur denna konflikt kan hanteras. Jag vill understryka att jag inte talar om till vilken grad själasörjaren berör mänskliga problem, konflikter familjeschismer eller ångest, något som självfallet all själavård ständigt innehåller. Inte heller ifrågasätter jag det rimliga i att en själasörjare i ett samtal även aktualiserar eller introducerar den kristna tron som livstolkning. Var låge annars hans professionalitet? Nej, här gäller det om och i vilken grad själasörjaren i sin yrkesroll skall söka förstå och tydliggöra just *gudstrons psykologiska funktion* för en konfident. Vi återvänder till den stumme Guden.

Ett *första* förhållningssätt innebär att själasörjaren – övad att leva i och förmedla den kristna traditionen, den teologiska – uppfattar och behandlar konfidentens Gud som en aktiv agent som dragit sig undan för denne person. Därmed är själasörjaren trogen sin kompetens, gör rätt mot sin Gud, sitt samvete och sin kyrka. Själasörjaren blir då

trygg genom att hänvisa till Skriften och traditionen. Här finns i den klassiska själavårdslitteraturen referenser till metaforer som öknen, andens fattigdom eller till misströstans dy för att tala med Kristen i Bunyans *Kristens resa*. Teologiskt kan man tänka sig att denna själasörjarroll är kopplad till en tydlig teologisk ämbets-teologi alternativt till lågkyrklig pietistisk fromhet. Den eventuella psykologiska insikten om gudstrons psykiska förutsättning aktualiseras alltså inte i samtalet – även om själasörjaren känner till den och märker den i samtalet. Konfidenten möter en saklig och klar religiös identitet hos själasörjaren. Förvirringen blir liten hos konfidenten eftersom själasörjaren enbart fogar det erfarna till den teologiska språkvärlden. Att gudstron har en psykologisk förutsättning och funktion anses av denna första grupp antingen som så problematisk att man undviker den eller som självklar och därför ointressant. Den behöver i varje fall inte bearbetas i den kristna själavården. Den hör i stället till psykoterapi, vilket förutsättningsmässigt är något annat än själavård genom dess principiella agnostiska hållning.

Ett *andra* sätt innebär att själasörjaren vid sidan av sin teologiska kompetens även tillägnat sig psykodynamisk teori och praxis och därigenom aktivt uppfattar och bemöter denne mans förlorade gudstro som ett symptom eller tecken på en annan, mer grundläggande och djupt liggande förlust. Detta är det psykologiskt-diagnostiska sättet att se på guds tystnad.¹⁵ Här representerar den religiösa nedstämdheten en känslomässig oro vars orsaker emellertid är omedvetna men som på den medvetna ytan kan klädas i teologins termer. I detta fall bekräftar inte själasörjaren upplevelsen som en genuin religiös erfarenhet – med sitt eget språkområde – utan som en psykologisk. Här är själasörjarens anknytning till kyrka och liturgi sannolikt mindre framträdande. Själasörjaren känner sig kanske mer hemma i det psykologiserande språket och han låter detta bestämma sin tolk-

ning av det sagda. I somliga fall är detta förhållningssätt mer ett uttryck för att själasörjaren inte integrerat sin teologiska bildning till den grad att den kan verka fullödigt som en väl motiverad intervention inom en teologisk ram.

Det *tredje* sättet är att själasörjaren med integrerad psykologisk och teologisk bildning och insikt växlar mellan de två perspektiven. Förutsättningen för denna »dubbelsyn» är att psykologisk modell och teologisk antropologi bringats i teoretisk och praktisk harmoni. För att detta skall ske fordras en kritisk reflexion som på en mer principiell metateoretisk nivå reflekterar över de fundamentala antaganden som ligger under bl.a. den psykodynamiska teorin och granska dem i relation till kristen människouppfattning. Till detta kommer en aktiv övning – under handledning – att se hur teologiska och psykologiska frågeställningar flätas samman i det faktiska själavårdssamtalet.

Växlingen mellan de båda perspektiven kan antingen ske *tidsmässigt*, så att man först (i början av de enskilda samtalstimmarerna eller under loppet av en längre själavårdskontakt) granskar gudstrons psykologiska innehåll och dynamik och därefter relaterar konflikter, förluster, längtan etc. till en kristen övertygelse. Från fokuseringen på familjerelationer, barndomsupplevelser och hur omedvetna motiv färgat och färgar gudsupplevelsen växlar själasörjaren till den teologiska tolkningen eller tillämpningen. Då aktualiseras upplevelser av bön och bönhörelse, man identifierar vilka texter i bibel och tradition som tröstar eller vägleder etc. Ett annat sätt är att man *tematiskt* regelbundet växlar mellan ämnesområden. Å ena sidan för man samtal över gudstrons psykiska förutsättningar eller intrapsykologiska funktion och å andra sidan konfronterar man en konfidents upplevda tro men en kyrkligt given beskrivning av eller modell för den kristna tros fördjupning, den andliga vägledningen.

En sådan tematisk eller tidsmässig växling mellan en mer didaktisk eller pedagogisk själavård (poimenik) – där man aktivt visar på den klassiskt kristna själavårdens bilder

¹⁵ Pruyser, P. W., *The minister as Diagnostician. Personal Problems in Pastoral perspectives*, Philadelphia 1976, dens., *Between Belief and Unbelief*, London 1982.

och berättelser – och en psykologiserande – där man bearbetar omedvetna konflikter – kan bidra till en integrering av den kristna tron i en högst personlig relevant upplevelsevärld. Risken minskar då att kristen övertygelse blott blir ett förklaringsystem eller ett intellektuellt försanthållande utan kontakt med en persons upplevelsevärld eller att teologin lever i en syrefattig luft utan kontakt med hennes moral och faktiska beteende. Konfidentens behov av teologisk kristen fördjupning tas – genom en sådan dubbel bearbetning -- på lika stort allvar som hennes behov av ett djupgående möte med sina egna dolda eller skymda skikt.

Avslutning

Jag har, som ett exempel på en utveckling av pastoralpsykologisk teoretisk reflexion visat på ett dilemma för den kristna själasörjaren. På samma sätt kan man göra med prästens dubbla och ofta ambivalenta lojaliteter och förväntningar inom sin roll. Att ha som yrke att bl.a. förmedla en ideologi som av många uppfattas som intellektuellt oförsvarbar, ore-dig eller ointressant, att arbeta inom en organisation där åtskilliga av aktörerna inte delar kyrkans grundläggande axiom är självfallet problematiskt och i stort behov av teoretisk och empirisk bearbetning inom en sådan pastoral psykologisk analys.

Det dilemma som vi antytt måste hållas i medvetandet. Om inte den kristna själavården utövas mot bakgrund av en tydlig teolo-

gisk ontologi och antropologi, utan ensidigt lutar sig mot psykologiserande modeller grundade i klinisk forskning, så riskerar kyrkan att i förlängningen sekulariseras inifrån. Teologin privatiseras och terapeutiseras i samma grad som dess anarkistiska och kritiska funktion avtar. Själavården kan då inte erbjuda sina konfidenter troshjälp och övning i ideologisk medvetenhet, bara psykisk omvårdnad. Detta är naturligtvis en nog så viktig diakonal uppgift men kanske inte själasörjarens särskilda kall.

Däremot torde ett psykologiskt betraktelsesätt vara viktigt som ett komplement för varje själasörjare. Genom det kan han kritiskt granska sin egen gudstros funktion och framför allt kan han se hur en konfident kan nyttja sin egen tro för allehanda självbedrägerier. I framtiden torde det behövas handledningsgrupper för själasörjare – på samma sätt som det finns handledare i sociala och psykiatriska sammanhang – särskilt för att klara den antydde balansgången mellan ideologisk tydlighet och psykologisk klarsyn.¹⁶ Kunskap om klassiska¹⁷ eller moderna¹⁸ försök till andliga »vägbeskrivningar», berättelser om betingelser för den kristna trons förändring eller mognande, måste balanseras av god psykologisk iakttagelseförmåga och kritisk granskning av moderna betendevetenskapliga modeller. I framtiden torde det dessutom vara viktigt att identifiera ett särskilt forsknings- och tillämpningsområde, där klinisk religionspsykologi möter själavård i något som preliminärt kunde betecknas som »terapeutisk själavård».¹⁹

¹⁶ En preliminär skiss finns i Wikström, O., *Diagnos och läkemedel. En studie i Henric Schartaus själavårds-system Nådens ordning*. Stencil, Uppsala 1981 [1981 a].

¹⁷ Wikström 1981 (not 1).

¹⁸ Fowler 1987 (not 4).

¹⁹ Ett projekt kring detta delområde är på väg att utvecklas vid Religionsbetendevetenskapliga avdelningen vid teologiska institutionen i Uppsala.

Rinzai- och Sōtō-Zen – mot en balanserad syn

AV HÅKAN EILERT

När Zen-buddhismen började uppmärksammas i västerlandet var det i stort sett ett resultat av det översättnings- och tolkningsarbete som utfördes av D. T. Suzuki (1870–1966). Suzuki var fostrad och formad av Rinzai-traditionen av zen. Den zen-tolkning som slog igenom i västvärlden blev därigenom ofta något ensidig. Inte alltid framgick att zen-buddhismen i Japan har flera olika utgestaltningar av vilka Sōtō-grenen är den numerärt största. En av de främsta orsakerna till den utvidgade förståelsen är att Dōgen, grundare av Sōtō-zen i Japan, har vunnit erkännande som en av de verkligt stora gestalterna i religionens värld.¹

Låt oss göra en tillbakablick på zen-buddhismens rotfästning i Japan. Munken Eisai (1141–1215) studerade Tendai-läran på Mt Hiei – den japanska buddhismens urhem. Besviken på tillståndet där reste han till Kina år 1168 och återvände för ett längre besök år 1187. Under fyra års tid studerade han Lin-chi sekten av Ch'an-buddhismen. Studieordningen var en kombination av meditationsövningar, *kōan*-spekulationer, esoteriska läror samt insikt i munklivets regelsystem.²

Studiet av *kōan* var klart dominerande. Sutorna ringaktades ty det togs för givet att insikten kom direkt till det sökande sinnet »utan hjälp av ord och bokstäver». Målmedveten introspektion, att själv bli en *kōan*,

förordades som den säkraste vägen till *satori*, upplysning. Det gällde att bryta sig ut ur språket och att låta den omedelbara intuitiva dharma-sanningens ljus tändas. Radikalt hävdades att »Om du möter Buddha – dröp honom! Om du möter de gamla zen-mästarna – dröp dem också!» Det var under inflytande av denna dramatiska tolkning av buddhismen som Eisai genomgick sitt tillklarhetskommando. När han återvände till Japan år 1191 var han vederbörligen erkänd som värdig att utlägga Lin-chi (jap.: Rinzai) traditionen av zen.

Rinzai-zen fick ett mångskiftande ansikte i Japan. Inte mindre än tjugo olika förgreningar introducerades av hemvändande japanska munkar eller av kinesiska zenmästare. Trots att en viss synkretism kom att smyga sig in var den dramatiska, ofta drastiska, lärometoden ett utmärkande drag. *Kōan*-övningen betonades även om det är svårt att bedöma i vilken utsträckning.³ Rinzai-zen kom att svara mot ett behov under kamakura-eran (1185–1333). Bland samurajerna prisades dygder som handlingskraft, mod och viljestyrka. Rinzai-zen ställde fram ett ideal. Det gällde »inte att bruka svärdet, utan att vara svärdet -ren, orubblig, ständigt pekande mot polstjärnan» (Okakura).⁴

Liksom Eisai hade Dōgen (1200–1253) studerat vid Tendai-buddhismens högsäte utanför Kyoto. Hans frågor förblev obesvarade. Förtvivlad över den andliga dekadens som kännetecknade buddhismen i Japan begav

¹ Hee-Jin Kim, *Dōgen Kigen: Mystical Realist*, Tucson: University of Arizona Press, 1987, ss. 1–10. Även: Abe Masao, *Zen and Western Thought*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1985, ss. 25–68.

² *Kōan* – e.g. »offentligt dokument». Kort, pregnant och paradoxal sentens tillskriven någon av de berömda zen-mästarna. Avsedd att driva fram ett existentiellt svar på livsfrågan. Används inom Rinzai-zen som kungsvägen till *satori*, upplysning. Ex. på kända *kōan*: »Hurdant såg ditt ansikte ut innan du föddes ur din moders liv?», »Visa mig vem du är!».

³ Isshu Miura & Ruth Fuller Sasaki, *The Zen Koan: Its History and Use in Rinzai Zen*, NY: Harcourt, Brace & World, Inc., 1965, ss. 20–21.

⁴ För en utmärkt sammanfattning av zen-buddhismens plats i Kamakura eran, se G. B. Sansom, *Japan: A Short Cultural History*, Revised Edition, Tokyo: Tuttle, 1981, s. 339. Även: Langdon Warner, *The Enduring Art of Japan*, NY: Grove Press, Inc., 1952, ss. 99–107.

han sig på studieresa till Kina år 1223. Här kom han under inflytande av den andra strömningen inom den kinesiska zen-buddhismen, Ts'ao-tung-grenen. Under överinseende av zen-mästaren Ju-ching genomgick han ett tillklarhetskommande, satori, två år senare. När Dōgen vände tillbaka till Japan år 1227 var han beredd att introducera Sōtō-zen »den stilla upplysningens zen», (jap.: *mokushōzen*).

Dōgen fick genast bekymmer. När han pläderade för zazen som upplysningens A och O mötte han bitisk kritik från såväl de äldre buddhistsekterna som från Rinzai-grenen av zen. Dōgen renodlade zazen-övningen och läste in alla andra aspekter av läran i dess ljus. Varje människa, ja, varje enskildhet är a priori genomlyst och buren av buddhanaturens universella flöde. Kōan-övningen och studiet av sutrorna är inte ett beting att utföra för att på den vägen nå upplysning. Människan vandrar så att säga redan från början i ett kōan- och sutralandskap som ger spelrum åt den multidimensionella dynamik som är buddhanaturens verkningssätt. En kōan är således för Dōgan inte en negativ upptuktelse av förnuftet, utan tjänar en positiv funktion och vidgar verklighetshorisonterna genom att tjäna som allegori, liknelse, symbol, kort sagt som en uppskattning av mysteriet människoskap. En kōan skall bejakas, inte lösas. Dōgens metod kallas »endast zazen» (*shikan taza*) och sågs av honom som ett koncentrat av den oförvanskade tradition som gick tillbaka till Buddha och patriarkerna, »Sakyamunis sanna Dharma».⁵

I Echizen-provinsens bergsrika trakter upprättade Dōgen sitt högkvarter när templet Eihei-ji, »Den eviga fridens tempel», byggdes år 1245. Här la han sista handen vid sitt magnum opus *Shōbōgenzō* där han med knivskarp klarsyn förenad med djup fromhet redogjorde för zen-buddhismens huvudintention. Utan sidoblickar på politiska lieringar, förmaner och yttre framgång lodade han det mänskliga psykets djup och kartlade det skeende som är buddhanaturens arena och verkningssätt.

⁵ Kim, *op. cit.*, ss. 77–78.

Sōtō-zen är den enföddes väg. Människan är redan från början omsluten av buddhanaturens majestät. Hennes problem är att inse detta och att med eller utan dramatik låta sig nöja med att låta udda vara jämt. Fromhetsövningar (Tendai), kōan-metodik (Rinzai-zen) och sutrarecitationer (Jōdo-shū) driver människan in i förkonstling och får en ego-stärkande effekt. Frigörelsen är redan förhånden, given i det Dasein som är en kvalitét i tillvarons grund kallad buddhanatur, *Thusness, Tathatā* → liv utöver liv».

William James typologi kan belysa skillnaden mellan Sōtō och Rinzai zen. I *The Varieties of Religious Experience* (1902) driver James genomgående den tesen att »God has two families of children on earth» – »the once-born and the twice-born».⁶ De en gång födda kännetecknas av en omedelbar och till synes oproblematisk hållning. Det inre livet har inga tyngande frågor, inga utmanande korsvägar. Det religiösa livet mognar fram utan smärtsamma själskriser och långt sökande. Gud är god. Livet är en gåva och vi människor har en uppgift att utföra. Det är en optimistisk grundsyn med föga plats för metafysiska aspekter. Sōtō-zen kan i viss mån passa in i ett sådant mönster.⁷

Hur annorlunda förhåller det sig inte med de två gånger födda. Här råder kamp och tvivel. Människans ondska och syndfullhet slår kvalfulla hammarslag under ångestridda nätter. Runt, runt går vandrigen i ett meningslöshetens fängelse som det gäller att komma ur. Hon, människan, sätter sig ett mål, befrielse, frälsning. Anfäktelserna kulminerar i en pånyttfödelse som kan tidsbestämmas till dag och timma. Att födas på nytt blir upptakten till något helt annorlunda, ett liv utan förtecken. Många av religionens stora män och kvinnor tillhör de två gånger föddas skara – Augustinus, Luther, Wesley, m.fl. Rinzai-grenen av zen har mycket gemensamt med en sådan omvändelsereligiösitet.

⁶ William James, *The Varieties of Religious Experience*, London: Collier Books, 1969, s. 80.

⁷ Conrad Hyers, *Once-Born, Twice-Born Zen: The Soto and Rinzai Schools of Japan*, Wolfeboro, N. H.: Longwood Academic, 1989, ss. 16–20.

D. T. Suzuki lyfte fram det dramatiska, färgrika och framträngande draget i människans religiösa längtan. Han hade själv gått den vägen, släpat sig igenom livsledans öken-trakter innan han fylldes av det religiösa genombrottets klarhet år 1896.⁸ För all framtid blev den erfarenheten hos honom och gav bakgrund till hans utläggning och tolkning av zen, Rinzai-zen. Gärna målade han upp den mörka bakgrunden för människans liv – dödens ofrånkomlighet, sinnets oförmåga att vila i stillhet, livet som ett problem att lösa. I sitt huvudarbete *Essays in Zen-Buddhism* gör han klart att zen är ett arbete att utföra, en väg att gå som leder från bundenhet till frihet. De flesta människor framhärdar sina dagar i en lång och stilla förtvivlan, hävdar Suzuki. Tillfälliga förströelser av växlande värde liknar små ljuspunkter i mörkret. Endast en genomgripande förändring kan öppna upp »for something higher and more enlightenment.»⁹

Det sätt på vilken D. T. Suzuki presenterade zen-buddhismen för västerlandet passade in som hand för handske. När hans böcker blev tillgängliga i engelsk språkdräkt kännetecknades västerlandet av en djupt kännbar andlig kris. Spengler's *Untergang des Abendlandes* (1918) präglade de stämningar som kom att genomsyra Weimar-republikens rastlösa sökande efter nya visioner och riktlinjer. Mot bakgrund av det ofattligt grymma slaktandet i första världskrigets skyttegravar drog ett sug efter mening och helhet över västerlandet. Experiment med nya formspråk avlöste varandra och hade en destabiliserande effekt. *Mannen utan egen-skaper* (1930–43) förbereddes och färdades i en miljö formad av Bauhaus-stilen och kolorerad av Klee, Kandinsky och Nolde. År 1922 publicerades T. S. Eliots *The Wasteland* där den ihåliga, tomma människan strövar mållöst över London Bridge »under the brown fog of a winter dawn».

År 1933 kastades bränsle på den heroiska moralismens bål när Hitler och Mussolini

upphöjde folk och nation till sakrosankta storheter. Många lät sig rivas med av den skrytsamma livsstilen utan att kunna avslöja de falska premisserna. Krigets ohyggliga mardröm blev verklighet sex år senare och tog en gång för alla udden av den framstegs-optimism som trots allt hade kännetecknat mellankrigstiden. Urarva, desillusionerade återvände soldaterna hem.

Det var i det läget som Suzuki zen drog fram över västerlandet nästan som en uppenbarelse från ovan. Här framställdes en väg som nogsammt tog avstånd från alla rationalistiska modeller. Suzuki fann hängivna samtalspartners i vida kretsar. Carl Gustaf Jung skyndade sig att abonnera på den svävande obestämbara ton som passade den form av individualpsykologi som var hans speciella varumärke.¹⁰ Heidegger och Karl Jaspers kunde låta sig tolkas i ett liknande schema – kamp, framträngande möda för att avtäckade låga vegetariska drifter som kännetecknades »das Man». Även konstnärer och diktare tog glädjeskutt ty D. T. Suzukis zen tycktes bejaka den revoltlusta och det främlingskap de erfor inför det västerländska samhällets ohöljda tillbedjan inför materialismens altare. I USA framträdde en ny generation som med Alan Watts, Timothy Leary, Jack Kerouac och Gary Snyder vandrade rakt in i Flower-Power subkulturen såsom den utformades kring Haight Ashburygatan i San Fransisco och vidarefördes i beatnik-stilens världsvida protester mot kriget i Vietnam.

De tumultartade åren under 1960- och 1970-talen kunde hämta näring ur Rinzai zen. Det föreföll många som om här fanns en lära som gjorde upp med alla auktoriteter, som var anti-intellektuell och anti-byråkratisk. Omedelbar och intuitiv erfarenhet prisades. Här tycktes finnas en vilja att bryta ner traditionella värden, bränna skriftsamlingar och heliga bilder. Revolution, nyordning och frihet att söka självförverkligande

⁸Håkan Eilert, *I regnbågens tecken*, Stockholm: Verbum, 1989, ss. 58–78.

⁹D. T. Suzuki, *Essays in Zen-Buddhism*, First Series, NY: Grove Press, 1961, s. 18.

¹⁰C. G. Jung, »Vorwort zu Suzuki: Die grosse Befreiung: Einführung in den Zen-Buddhismus», i *Zur Psychologie westlicher und östlicher Religion* (Gesammelte Werke: 11), Zürich, 1963, s. 598.

utan manande pekfingrar. I Rinzi-litteraturen fanns en uppsjö av exempel på hur den ikonoklastiska hållningen var den frigjorda människans signum.

När D. T. Suzuki underströk att zen är fri från all religiös och dogmatisk belastning och ett uttryck för den levande anden i all religion och filosofi vann han således stort bifall hos många sökande västerlänningar. Han skriver: »Alla buddhistiska läror, som de framställs i skrifterna, är för zen värdelöst papper som inte duger till bättre än torka upp intellektets avfall». ¹¹ Här tycktes föreliggande ett fribrev till uppbrott ur alla traditioner, kyrkor och trosgemenskaper.

Den ironiska udden i D. T. Suzukis ord nådde inte fram. Bränna sutror och skriftsamlingar kan endast den göra som uppnått den stora frigörelsen. Många tillskrev sig Kunskap i förskott och talade oförblommerat om sina andliga erfarenheter. Vad man i själva verket gav uttryck för var ofta en oförmåga och ovilja att påtaga sig det förberedelsearbete, den helgelse som är den första etappen i varje inre resa. De sutror som »måste brännas» var knappt kända ens till namnet. Zen-buddhism blev zen-snobism. ¹²

Även de västerlänningar som påtog sig uppgiften att skriva om zen följde Rinzi-linjen huvudsakligen med D. T. Suzuki som auktoritet. Alan Watts agerade husbondens röst och kom på ett tragiskt sätt att bli ett offer för den libertinism som öppnar sig i varje frihet utan ansvar. I ett dussintal böcker ägnade han sig åt att glorifiera den hemlösa andens obundenhet. Han manade sina mestadels unga läsare att aldrig slå sig till ro, utan att göra upp med alla läror, dogmer och dylikt. Han menade sig finna visdom i osäkerheten och inbjöd oförbehållsamt alla att beträda ett landskap som ligger nihilismen snubblande nära. ¹³

¹¹ Citat ur *Zen: En antologi*, Översättning och urval av Elin Lagerkvist, Natur och Kultur, 1980, ss. 39–40.

¹² Ernst Benz, *Zen in westlicher Sicht: Zen-Buddhismus – Zen-Snobismus*, O. W. Barth-Verlag, Weilheim/OBB, 1962, ss. 22–23. Frithjof Schuon, *In the Tracks of Buddhism*, George Allen and Unwin Ltd, 1968, s. 70.

¹³ Alan W. Watts, *The Wisdom of Insecurity*, NY: Vintage Books, 1968.

Det fanns behov av en ny terapi, en form av andlighet som bejakade kroppsligheten. Människor »måde dåligt» och sökte efter nya sätt att hantera den komplicerade och stressfyllda tillvaro som löpte runt till synes utan mål. Zen-metodiken hämtades fram och betraktades som en avspänningsövning avsedd att förhöja det andliga livets valör. Karlfried von Dürckheim undervisade om andning och djupmeditation. Med hjälp av diagram, mätningar och tabeller kunde man påvisa att meditation i lotusställning hade högst prisvärda effekter. Med hjälp av zen-metoden kunde envar bli mera människa.

Det finns ingen anledning att raljera med de upptäckter som kom västerlänningar till del genom att stifta bekantskap med zen. Otvivelaktigt fick Suzuki zen en tankeväckande effekt, på gott och på ont. Faran med det synsätt som växte fram var att jaget betraktade sig själv med jaget som öga. Självet förstärktes. Religionsutövningen genom zazen, genom kōan-övningen, fick över sig en målinriktning som är främmande för zen-buddhismen, ja, för allt andligt liv över huvud. D. T. Suzuki var väl medveten om det andliga livets egenart, dess obundenhet, dess karaktär av nåd. Förvisso ställde han sig främmande för varje försök att använda zen-buddhismen för människans egna syften. Han var däremot oförmögen att kunna styra och påverka det sätt på vilket zen-buddhismen kom att mottagas av västerlänningar.

Idag är vi på väg mot en uppskattning av zen-buddhismen där det råder en bättre balans mellan Rinzi- och Sōtō-grenen. Dōgen har stigit fram som en ofrånkomlig auktoritet och uttolkare av zen-traditionen. Genom att noga studera Dōgens zen skapas balans i vår förståelse och uppskattning av zen-traditionen. På samma sätt som William James fann två personlighetstyper – de en gång födda och de två gånger födda – kan Rinzi- och Sōtō sägas fungera. Ytterst sett går de båda typerna in i varandra. Varje människa är såväl Rinzi- som Sōtō-orienterad, med en viss övervikt i endera riktningen. Så mycket mera betydelsefullt blir det att hålla båda dessa perspektiv för ögonen.

Dōgen hade själv haft sin inkubationstid innan han genomgick ett tillklarhetskommande år 1225. Denna händelse förändrade och fördjupade hans syn på kōan-övningens plats i det andliga livet. Han frigjorde kōan-betraktelsen från dess negativa inriktning genom att erinra om att insikt och natur, ursprunglig och tillägnad upplysning, ande och materia inte står i konflikt med varandra. »Seeing into one's own nature» betyder inte att människans rationella fallenhet har förtursrätt. »Seeing» och »own nature» sammanfaller. Tänkandet är inget instrument med hjälp av vilket omvärlden kan begripas. Ett tingets och sinnets likaställande gör det nödvändigt att ställa sig under (understand) eller snarare mitt i den »kosmiska resonans» som kommer människan till mötes i händelsernas, tingens och sammanhangens vokativa rop. Dōgen håller samman yttre och inre, övning och erfarenhet, skrift och tolkning i den balans som inställer sig när Dharmans position får råda oinskränkt.

Den japanska zen-buddhismen är på sitt sätt sin egen kōan. Rinzai-zen utgår från ett syndafall, en förlamande känsla av främlingskap från livets egen rot, *avidya* i *samsara*. Munkarna vandrade land och rike runt sökande upplysning, befrielse under en erkänd mästaress ledning och färla. Här har du din kōan att gnida dig mot, du din drummel, du tidens hittebarn! Och under hugg och slag, dag och natt släpade de oförlöstheden som en fotboja. De liknade djur i bur, arvssyndens trälar. Likväl anade de vid livsrotens stamfäste ett obrutet sammanhang, en godartad möjlighet.

Sōtō-zen omhuldar en orubblig tro att människan aldrig är totalt korruperad. Hälsa och hel-ig-het finns inom henne redan i detta ögonblick. Shunryu Suzuki, under många år Sōtō-zen mästare i Kalifornien, skriver: »Vare sig du praktiserar zazen eller ej har du buddhanaturen inom dig».¹⁴ Ingenting att sträva efter. Ingenting att uppnå.

Rinzai-zen talar kirurgins språk. Patienten är dödligt sjuk, anfrätt av tärande cancer.

Orsaken är egoism, habegär, materialism, dualistiskt tänkande, oförmåga att leva i nuet. Kōan-meditationen är den idealiska skalpellen. Proceduren är ofta långdragen och smärtsam, men när väl operationen äger rum friställs människan till »att bli ett med sig själv» i *samādhi*.

Hakuin (1686–1769) blev skolbildande inom Rinzai-zen. Han systematiserade kōan-övningen och utformade den metod som ännu kännetecknar Rinzai-grenen. Självt hade han gått den långa vägen. I sina efterlämnade skrifter gav han en konturteckning av sin väg fram till satori. Som pojke hade han helvetesdrömmar och han brukade vakna om natten tydligt hörande eldslågornas språkande under den väldiga kittel där de förtappades kroppar skällades hela.

Han sökte sig munkliv men drabbades av predestinationsanfäktelser som tog sig uttryck i förtvivlan, ångest, fruktan och tvivel. Han var kluven i hjärta och sinne och hans oro blev blott värre ju flitigare han övade sin bot. Det hände att smärre tillklarhetskommanden kom till honom, men aldrig, aldrig den stora oceanens stillhet, vila och utsträckning. Han bodde i »den stora Dödens» (jap.: *daishi*) förhall. Hans kōan var Jōshūs Mu: »Har hunden buddhanatur? Mu!» Med den frågan som törntag i köttet stålsatte han sig i zazen-övningar dag och natt. Det kom för honom att han satt liksom fastfrusen i ett isfält som sträckte sig tusentals mil. Händelsen inträffade i Eiganji templet där han praktiserade zazen dygnet runt. Hakuin får själv berätta.

Plötsligt kom det stora tvivlet (*daigi*) över mig. Jag kände mig liksom nedfrusen i ett isfält tusentals mil i omkrets. Mitt bröst fylldes av en säregen klarhet. Jag kunde varken gå fram eller tillbaka. Det var som vore jag frigjord från medvetande. Endast ordet »ingenting» stod kvar. Jag kände hur jag liksom svävade fritt i luften. Detta tillstånd varade flera dagar ända tills jag en natt förvandlades i det att jag hörde tempelklockan slå.

Det var som att krossa en skiva av is. Eller som att slå itu ett torn av kristall. Alla tidigare tvivel upplöstes likt is som smälter. Med hög röst ropade jag: »Underbart, underbart!»¹⁵

¹⁴ Shunryu Suzuki, *Zen Mind, Beginner's Mind*, NY & Tokyo: Weatherhill, 1985, s. 99.

¹⁵ Citat ur Heinrich Dumoulin, *A History of Zen Buddhism*, Boston: Beacon Press, 1971, s. 249.

Hakuins zen kom att i högsta grad utmärkas av bryskhet och absolut underkastelse under en zen-mästares fostran. Kōan-studiet verkade som ett glödande klot i magens solarplexus. Det var fråga om en frivillig tvångsinskrivning för att i en ansats av yttersta förtvivlan nå den extrema punkt där ett totalt åsiktshaveri friställde människan att leva i nuet. Ett sådant genombrott kom att utöva en eggande lockelse för envar som upplevde sin tillvaro som mekanisk, manipulerad och utan kontakt med livets djupaste källsprång.

Dōgen resonerade annorlunda. »Betrakta hästens mule», sa han. »Ingenting spektakulärt, eller hur.» Däri möter oss buddhanaturen. Det utsägligas majestät är utsägligt och kan inte uppnås någon gång i framtiden genom ansträngning, problemlösningar och/eller inteckningar i en bättre morgondag. Buddhanaturen råder. Det är inte människan som har att försätta sig i ett visst tillstånd för att tona in i ett mer eller mindre metafysiskt register. Människan är uttrycksmöjlighet, likt en orgelpipa ljudande i skapelsens kosmiska harmoni. Hon är den totala upplevelsens funktion men har själv inget handtag att fasthålla händelseförloppet i. Ett citat ur Dōgens *Shōbōgenzō* förtydligar.

Leva är som att segla i en båt. Även om vi sätter segel, lägger ut kursen och navigerar så är det båten som bär oss. Vi tillhör båten så att säga. Så länge vi seglar i båten gör vi båten till vad den är. Lägg märke till tidsenheten. Tiden är båtens tid. Himlen, vattnet och stranden – dessa tre blir båtens tid (*fune no jisetu*). Båtens tid råder. Därför gör jag livet till vad det är, precis som livet gör mig till vad jag är. I seglatsen är kropp och själ, själv och värld tillsammansantagna båtens dynamiska funktion (*fune no kikan*). Hela jorden, hela den vida himlen sammanfaller med båtens egen mäktiga inneboende strävan. Sådant är det jag som är liv, det liv som är jag.¹⁶

För Dōgen är det alltigenom fråga om någonting som sker »av Herrens nåd och makt», ett handlande med oss i outtömlig kärlek och förunderlig iver. Här finns ingen början och inget slut, ty buddhanaturen är det verkligaste och närmaste av allt. Någon

upplysning eller omvändelse eftersträvas inte, ty Dōgen menar att den innersta verkligheten aldrig är långt borta från oss. Zen-mästaren Shunryu Suzuki manar sina elever att undvika överdrivet intresse för zen, meditation och det inre livets rörelser. »Zen har ingenting att göra med upprymda känslor. Zen betyder koncentration på de vardagliga göromålen.»¹⁷ Denna dimension av genömligt klarhet har sin grund i Tomheten *sūnyatā*, – den springande punkten i Mahayāna buddhismen. Ingen filosofi, inga tankar kan få grepp om den högsta verkligheten. *Vacare Deo*. Människan står med tomma händer. Mästaren Huang Po säger om denna verklighet: »Allt vi kan säga är att den är nira intill. Den kan inte riktigt beskrivas, men när du har en tyst förståelse av dess väsen (substans) är den där».

Det har ofta tagits för givet att zen-buddhismen är en självfrälsningens väg genom *jiriki*, »egen kraft». En sådan uppfattning behöver revideras. Dōgen markerar sin livsgärning att ett drag av nåd är ett ofrånkomligt utgångsläge. I själva verket är råden ett konstitutivt element i varje religiös tradition, inklusive buddhismen.¹⁸ Rinzaioch Sōtōzen är båda nådesvägar, men detta drag kommer tydligast till synes inom Sōtōzen.

Vår förståelse av zen-buddhismen har allt att vinna av ett fördjupat studium av Dōgens *Shōbōgenzō*. Därigenom vidgas perspektivet från ett ensidigt sysslande med oss själva och vår egen frigörelse. Himmel och jord dras in i ett och samma skeende genom ökad medvetenhet om världen omkring oss, redsfrågor och ekologiska hotbilder. Ett sådant uppvaknande är i högsta grad angeligt inte minst inom den japanska zen-buddhismen.¹⁹ Ett betydande nytolkningsarbete har kommit till stånd inom ramen för den s.k. Kyoto-

¹⁷ Shunryu Suzuki, *op. cit.*, s. 57.

¹⁸ Marco Pallis, »Is There Room for 'Grace' in Buddhism?» i *The Sword of Gnosis*, Edited by Jacob Needleman, Penguin Books, 1974, s. 274 ff.

¹⁹ Ian Reader, »Transformation and Changes in the Teachings of the Sōtō Zen Buddhist Sect», i *Japanese Religions*, Vol. 14: 1 (1985), ss. 28–56. Även: Ian Reader, »Zazenless Zen: The Position of Zazen in Institutional Zen Buddhism», i *Japanese Religions*, Vol. 14: 3 (1986), ss. 7–27.

¹⁶ *Shōbōgenzō*, »Zenki.» Citat ur Kim, *op. cit.*, s. 150.

skolan. Nishida Kitaro, Tanabe Hajime och Nishitani Keiji uppmärksammade sprängkraften i Dögens »mystical realism» och gjorde honom till samtalspartner med en Augustinus, en Luther, Hegel, Barth och Tillich. Det är bara att hoppas att denna renässans för studiet av Dôgen må fortsätta och fördjupas såväl i öst som i väst.²⁰

Ett studium av Dôgen kan emellertid bli vilseledande om det bedrivs utan erfarenhet av zazen, d.v.s. eget utövande av meditation. Dögens synsätt är helt och hållet sammanlänkat med religiös praxis, zazen. Hans höga uppskattning av zazen lämnar dock utrymme för flera tolkningsmöjligheter. Ty Dögens *shikan taza* (»sitting only») är inte bunden vid provinsiella utgestaltningar. Meditation är ett uttryck för livsflödets, buddhanaturens egen framvällande kraft. Det religiösa livet är delaktighet och hand-

ling i ett mottagande sinnelag. *Shiken taza* är såväl metafor som verklighet, transcendent och immanent. Likväl, sådana försök till positionsbestämningar kan aldrig uttömma den övergripande mening som har meningslösheten, den goda tomheten, som grogrund.²¹

Det var Dögens övertygelse att människans djupaste livsfrågor inte har någon speciell form och färg. I enlighet med madhyamika-traditionen gjorde han en distinktion mellan trons livsvillkor och den levande tro som är obunden av varje form. Det sättet att reflektera bär inom sig rika löften och möjligheter att samtala över religionsgränserna i vissheten om att den innersta Verkligheten bär och förenar hela mänskligheten.

Säkerligen skulle Dôgen ha förstått apostelns ord: »Ty i honom är det som vi leva och röra oss och äro till», (Apg. 17: 28).

²⁰ Om Kyotoskolans filosofi, se: James W. Heisig, »The Religious Philosophy of the Kyoto School», i *Japan Journal of Religious Studies*, Vol. 17: 1 (March 1990), ss. 51–82.

²¹ Kim, *op. cit.*, ss. 55–64.

LITTERATUR

Sven Helander: *Ansgarskulten i Norden. Mit einer deutschen Zusammenfassung. Bibliotheca Theologiae Practicae 45. Stockholm 1989. 308 s.*

I samlingsvolymen *Boken om Ansgar* (1986) bidrog docent Sven Helander med en resumé av Ansgarskulten i den svenska kyrkoprovinsen, »Ansgars liv och Ansgarsminnet i Sverige». Författaren noterade där, hur den första kultvågen tog sin början i Bremen och efterhand spreds till Sverige via Danmark. Här fick den dock inget verkligt fotfäste, eftersom det i Sverige saknades en konkret ansatspunkt, exempelvis i form av en naturlig kultplats med anknytning till denne biskop, och avståndet till relikskrinet i Bremen-katedralen var långt. Först i och med Nils Hermanssons officium mot 1300-talets slut kom en ny ansats. Som en viktig förutsättning framstår därvid, att Rimberts *Vita Anskarii* nu fanns tillgänglig i landet. Kulten nådde sin höjdpunkt i Sverige vid slutet av medeltiden, då Ansgar kom att räknas bland Sveriges skyddspatroner.

Egentligen blir väl de huvudsakliga resultaten rörande Ansgarskulten i den svenska kyrkoprovinsen varken annorlunda eller särskilt mycket fylligare i den föreliggande undersökningen, *Ansgarskulten i Norden*, låt vara att de behandlas, belyses och beläggs väsentligt utförligare. Detta är nu inte sagt som någon kritisk kommentar, utan är en följd av kultens tidvis svaga ställning i Sverige, liksom av bristfällig materialtillgång från den första kultvågen. Men det som gör *Ansgarskulten i Norden* till en väsentlig och delvis nyskapande undersökning är

dels att den utgör en tvärkulturell, jämförande nordisk kultstudie, väl värd att tjäna som mönster för ytterligare undersökningar;

dels att författaren långa stycken arbetat utifrån ett synnerligen omfattande medeltida handskriftsmaterial, däribland ett tidigare föga använt fragmentmaterial.

Författaren behandlar synen på Ansgar främst utifrån hur denna avspeglas i liturgi, konst och namnskick. Synen, liksom kultens intensitet, varierar naturligt nog, inte bara under olika epoker, inte heller enbart de nordiska kyrkoprovinserna emellan, utan också inom de danska och svenska kyrkoprovinserna. Nidarosprovinsen å sin sida hade inget direkt historiskt samband med Ansgarsmissionen och Ansgars ställning har där varit

marginell. (Man får alltså tänja på begreppen, om man som författare vill karakterisera Ansgar som »det kristna Nordens gemensamma apostel», s. 249). Att han i Danmark hyllats som landets apostel är kanske inte särskilt förvånande, men på Jylland har han dessutom framställts som Danmarks kyrkolärare. I Sverige kan man mot medeltidens slut se två olika linjer: Ansgar som en gemensam dansk-svensk andlig ledare, i förbindelse med nordiska enhetstankar under Kalmarunionen (Linköpings stift), respektive Ansgar som ett nationellt skyddshelgon, till följd av de påfrestningar unionstanken efterhand utsattes för (Uppsala ärkestift).

Det vore förmodat att ens försöka göra denna välskrivna och pedagogiskt väldisponerade bok rättvisa i en kort recension: årtal av materialinsamling och -bearbetning har resulterat i ett vetenskapligt arbete av mycket hög klass. Men några reflexioner kan göras mot bakgrunden av Helanders framställning.

1) Den totala frånvaron av medeltida, entydigt identifierbara ikonografiska Ansgarsframställningar i den svenska kyrkoprovinsen är anmärkningsvärd. Inte minst 1400-talet och det begynnande 1500-talet var ju en utomordentligt produktiv period inom kyrkokonsten, ja så produktiv, att församlingar stundom förbjöds att använda sina ekonomiska tillgångar till konstanskaffande utan kyrkoledningens tillåtelse. Men S. Ansgar saknas! Författaren försöker förstå detta längs två linjer: a) »något numera fragmentariskt eller attributlöst konstverk» kan föreställa helgonet (s. 129). b) hans kult introducerades sent (s. 130, 272). Frågan är dock, om detta ensamt räcker som förklaringsgrund. Andra helgon introducerades också relativt sent i samma kyrkoprovins men vann ändå stark spridning vad gäller kulten. S. Birgitta kan vi här av naturliga skäl lämna utanför. Däremot kan man på goda grunder nämna t.ex. S. Anna, Marias mor, eller S. Gertrud av Nivelles. Beträffande oidentifierade framställningar av heliga biskopar i skulpturer, målningar, textilier, kyrksilver m.m. finns det i Sverige (då inkluderat Skåne) över 200 exempel, enligt Ingallil Pegelow, *Sankt Martin i svensk medeltida kult och konst* (1988), s. 199. Men det är tveksamt om någon enda av dessa föreställer S. Ansgar, helt enkelt därför att denne – vilket Helander i andra sammanhang påpekar – aldrig var något folkkärt

helgon! Han kom att brukas som ett redskap och vapen i den politiska och kyrkopolitiska kampen – men vilken glädje hade »vanligt folk» av honom i sitt liv? Han kunde exempelvis på intet sätt mäta sig med de s.k. nödhjälparna. Han hade inga dokumenterade »egenskaper» som kunde vara människor till hjälp i deras vardag, till skillnad från t.ex. S. Blasius, med vilken han stundom hade att konkurrera om 3 februari som festdag. Inga heliga källor eller kapell var förbundna med honom. Vem kunde då ens komma på tanken att föreslå och bekosta hans bild i sockenkyrkan, när det fanns så många andra, inte enbart heliga biskopar, som låg folket betydligt närmare om hjärtat? Det är därför svårt att tänka sig, vilka som skulle ha tagit initiativet till att Ansgar framställdes ikonografiskt i den senmedeltida, svenska kyrkoprovinns, möjligen fränsett det ledande skikt som ivrade för hans kult. Domkyrkorna i Linköping, Västerås och Uppsala (under Jakob Ulvsson) liksom klosterkyrkan i Vadstena bör kanske i första hand ha varit de platser, där man kunnat förvänta sig hans bild. De nedskrivade förhopningarna om att återfinna någon sådan från det medeltida Sverige bör också ses samman med det utomordentligt begränsade antalet Ansgarframställningar redan i den danska kyrkoprovinns.

2) I Uppsala introducerades Ansgar i gudstjänstlivet först under 1400-talets senare del, varvid Sveriges skyddshelgons fest infördes före Ansgars egen dag. Den sistnämnda saknas i alla 1400-talskällor till och med det första missaletrycket 1484. Först det tryckta brevariet 1496 innehåller Ansgars festdag. Man hade kunnat förvänta sig, att officiets inledande antifon, i enlighet med svensk brevarietradition och i samstämmighet med Ansgarsvitan, angivit att Ansgar av kejsar Ludvig sänts till *danskarna* som lagstiftare och förkunnare. Men enligt Breviarium Upsalense var det till *svenskarna* som Ansgar sändes. Denna tendens att knyta Ansgar primärt till Sverige återkommer i matutinens läsningar, vilket talar för en stark och mycket medveten profilering på denna punkt. Helander ställer i sammanhanget en rad frågor kring perspektivändringen, t.ex. »Var den kanske nödvändig mot bakgrund av Ansgars nya roll i Skyddshelgonofficiet som Sveriges äldste patronus? Var retuscheringen behövlig för att Ansgars gärning bekymmersfritt skulle kunna prisas i Uppsala med Nils Hermansson's officium?» (s. 119). Men frågan är, om inte Uppsalabrevariets framhållande av Ansgar som svenskarnas lagstiftare och förkunnare måste ses i ljuset av den gamla primatkampen mellan Lund och Uppsala. Primatanspråket aktualiserades nämligen fortfa-

rande ständigt på nytt från Lunds håll och avvisades lika regelmässigt av Uppsalas ärkebiskop och kapitel. Exempelvis hade ärkebiskopen av Lund, Jens Brostrup, 1482 låtit bära sitt ärkebiskopskors framför sig inom Sveriges gränser. Detta skedde vid ett unionsförhandlingsmöte i Kalmar och trots de svenska rådsherrarnas avrådan. (På motsvarande vis hade hans företrädare, Tuve Nielsen, betett sig i motsvarande sammanhang 1444.) Ärkebiskopen av Uppsala, Jakob Ulvsson, protesterade i en skrivelse till den apostoliska stolen (RA perg. 1483 28/5), men det är tveksamt om aktionen fullföljts – suppliken saknas i de påvliga registren. Lundaprimatet, då även innefattande Lunds anspråk på att få konfirmera val av svenska ärkebiskopar och till dem få överlämna palliet samt att i rättsfrågor få upptaga vad från Sverige, underkändes i skrivelsen av ärkebiskop Jakob. Uppsalabrevariets framhållande av Ansgar och svenskarna skulle alltså på goda grunder kunna tolkas som en markering av att Ansgar och inte danskarna initierat missionsarbetet i Sverige, och att därför inga skäl fanns för (bibehållandet av) Lunds särställning. Intrycket förstärks av, att anspråken från Lund fortsatte under Birger Gunnersens episkopat. Denne såg sig som »Sveriges rikets förste» och hävdade, att Uppsala kyrkoprovinns löd under ärkebiskopen av Lund. Det var följaktligen naturligt, att man i Lundadomens krypta i förbön evärdeligen frambar ärkebiskoparna av Uppsala samt hela Sverige. Maktkampen var således levande under hela den tid Jakob Ulvsson var ärkebiskop av Uppsala och arbetet med att få fram tryckta utgåvor av Uppsalamissalet och -brevariet pågick. Det är därför högst begripligt om man inte i Uppsala ville vörda Ansgar som danskarnas laggivare och förkunnare.

Slutligen kan noteras, att Helanders arbete är välgörande fritt från korrekturfel. Bland de få som finns, torde endast ett kunna föranleda problem: s. 61 rad 15 står »resurser», skall vara »rasurer». Tyvärr anger författaren däremot inget om vilken utgåva av Ansgarsvitan han använt sig av. Eva Odelmans utmärkta översättning av *Vita Anskarii* till nusvenska i *Boken om Ansgar* ger svaret!

Sven-Erik Pernler

Bengt Hoffman: *Hjärtats teologi. Mystikens plats hos Martin Luther*. 335 sid. Bokförlaget Asak, Delsbo, 1989.

Till detta arbete publicerar STK två olika recensioner, varav den första, av Owe Wikström,

huvudsakligen berör kunskapsteoretiska och metodologiska frågor, medan den andra, av Christian Braw, behandlar det teologiska innehållet.

Bengt Hoffmans bok »Hjärtats teologi. Mystikens plats hos Martin Luther» lyfter fram ett utomordentligt viktigt och förbisett tema i Luthers författarskap. Samtidigt stimulerar den till några principiella notiser som rör gränslandet mellan religionspsykologi å ena sidan och systematisk teologi å den andra. Det jag vill aktualisera gäller inte så mycket det dogmatiska innehållet i hans skrift vilket skulle fordra en systematisk-teologisk eller dogmhistorisk analys. I stället vill jag göra några mer vetenskapsteoretiska och metodologiska iakttagelser i anslutning till det *sätt* varpå Hoffman analyserar Luthers mystik.

Hoffman studerar såväl Luthers egna mystiska erfarenheter som mystikens plats i Luthers teologi. Han hänvisar därvid till den klassiska distinktionen mellan tron som *tillräknad* och tron som *erfarenhet*. Framför allt är det den tillräknade tron som stått i centrum för lutherexegesen, menar Hoffman. Om Kristi gärning är det som räknas en människa till godo, så behöver inte människan själv involveras känslomässigt i transaktionen. Givet att rättfärdigheten finns utanför människorna (extra nos) och är beroende av det uppenbarade Ordet, så finns den yttersta tröstegrunden i det objektivt givna; det utanför människan liggande. I centrum står alltså icke människans psykologiska erfarenhet utan den med viljan fasthållna sanningen. Genom att Luther valde eskatologiska och objektiva termer underströk han därigenom det imputativa. Detta är en klassisk linje i lutherexegesen. Men det finns en annan linje som måste lyftas fram.

Hoffman driver tesen att den rationalistiska tolkningen av luthersk tro har blivit alldeles för överbetonad. Tron som erfarenhet har krympts på bekostnad av tron som försanthållande. Upplevelser har förfuskats i något slags missriktat nit att vara vetenskaplig eller ortodox-luthersk. Lutherbilden måste därför kompletteras med en aktiv förståelse för Luthers egen upplevelse av Guds nåd i Kristus, det han själv kallar »Erfahrung». Symbolernas och ordens yttersida utgör därvid en bro till det inre hjärtat eller till känslan, menar Hoffman.

Den icke-rationella erfarenhetssidan är alltså mycket central. Den har i sin tur sin idémässiga förankring i den medeltida mystiktradition som Luther integrerat men den är även färgad av Luthers högst privata upplevelser.

Teologihistoriker och dogmatiker har genom

den systematiska teologins barlast av rationalistisk övertro och intellektualism pressat Luthers egna erfarenheter – liksom hans systematiska beskrivning av teologins upplevelsemässiga förutsättningar – in i en logisk och cerebral prokrustesbädd. Därmed gör man varken Luthers egna erfarenheter eller hans teologiska tänkande rättvisa, tycks Hoffman mena: »Det rationalistiska sinnet insisterar på att uppenbarelsen av en gudomlig, utommänsklig värld måste kunna iklädas adekvata rationella attribut, om inte teologin helt skall tömmas på sitt innehåll» (18). Men så enkelt är det inte.

Den protestantiska ortodoxins rationalism var huvudsakligen en förvetenskaplig rationalism, vars teologiska begrepp hindrade både forskare och predikanter från att i sitt tänkande inkludera de icke-logiska former av andlig erfarenhet, som den mystiska teologin registrerade. Den intellektualiserade teologin har dessutom sedan 1500-talet byggt upp en monopolitisk maktposition, bakom vilken alla andra uttryck för kristen tro har fått dra sig tillbaka och tynat bort. Det för-rationella, det transrationella och de icke-rationella, som spelade sådan avgörande roll i den äldsta kyrkans tid, har förfuskats i en förnufts-tyranni.

»Nu är det så», proklamerar Hoffman »att rationellt lingvistiska attribut bara kan proklamera och dra gränser, de kan inte omfatta sitt ämne eller sitt subjekt. Detta omfattande kräver en assistans, som rationella påståenden inte står till tjänst med. Assistansen i fråga kommer från en 'begävnig' hos människan som övertriffrar hennes förnuft. Människan har sina religiösa ögonblick, vilka avslöjar en medfödd drift mot det hinsides / . . / Människan är en homo religiosus, äger en religiös längtansdimension, bär på en guds-avbild» (19).

Premissen bakom är det mekanistiska tänkandets huvuddogm, att *existensen* i materien föregår varandet bortom materien: *essentia*. Denna premiss måste ifrågasättas. I stället bör man vända på det hela och tala om att varandet bortom materien föregår existensen i materien.

Om beskrivning och analyspråk

Hoffman har uppenbarligen rätt i att dogmhistorien och den systematiska teologin haft en tendens att förpassa delar av Luthers egna kunskapsteoretiska premisser in i dunklet. Till dem hör att det finns en transcendent värld som s.a.s. sipprar igenom människans psykiska konstitution, i form av en evighetslängtan eller att det finns demonologiska övertoner i människans aggressivitet. Här

tänker Luther uppenbarligen mycket empiriskt. Detta har emellertid uppfattats som reminiscenser från en förvetenskaplig och ockult medeltid.

Luther hade en mycket bokstavlig syn på och erfarenhet av Gud, änglar och djävlar. De uppfattades som faktiskt verkande entiteter och inte som ett slags projektioner av mänsklig psykisk förmåga eller en semantisk kondensation av språkbilder för att uttrycka människans existentiella belägenhet etc. Alltså, Luthers raa tillit till andemakternas faktiska existens måste upprättas. Här gör Hoffman en mycket viktig insats.

Men, en annan sak gäller den vetenskapliga beskrivningen och legitimeringen av denna upprättelse. Här finns två diken. Det ena är det *rationalistiska* diket. Och här håller jag med om Hoffmans kritik. Systematisk forskning kanske har haft en övertro på ordet »rimlig» eller »vettig» eller »logiskt konsistent» etc., som om teologins transcendentia innehåll skulle bli mer smakligt om det passerade genom ett logiskt filter och klarade sig helskinnat. Det tror jag knappst. Det rationalistiska övertroen menar att Luthers kunskapsteori är förvetenskaplig och därmed falsk. Demoner, änglar och andens ingripande genom exorcism, helbräddagöranden och direkta bönesvar har förvetenskapligats och därmed gör man varken hans antropologi, teologi eller soteriologi rättvisa.

Det andra diket är emellertid den lättköpta *transcendentalismen*, den som utan vidare antar något som i stället skulle kräva en utförlig argumentation. När Hoffman tar stöd av sådana som Rudolf Otto och andra religionsfenomenologer vilka postulerar ett religiöst apriori så är han tillbaka till det dike som han själv ville undgå att gå ifrån. Överhuvudtaget är det ett svårt problem att tala om »den religiösa längtan» eller att »essensen föregår existensen» eller att trosakten måste beledsagas av en divinatorisk »assistans». I stället för att diskutera problemet om den i människosjälen nedlagda gudslängtan, förvisso ett ur gammal teologiskt tema, postulerar Hoffman bara en sådan evighetsdrift. Angelologin hos Luther är exempelvis inte bara en medeltida vidskepelse, menar Hoffman. Luthers hallucinationer har sannolikt att göra med en kombination av paranormala invasioner och psykologiska inflytanden. De har »naturligtvis dels psykologiska förklaringsgrunder, men sammanträffandet var också ekon från det metafysiska. Luther har kläraudiala, och klärvoajanta upplevelser. Kanske fanns det också hos honom en smula prekognition» (40). Och om besattheten sägs att »Den transcendentalas aspekten lägger till, att den moralisk-psykologiska utvecklingen i individuella fall kan beskrivas som en anpassningsprocess för ut-

ommänskliga förstörelsemakter» (53).

Jag uppfattar, att Hoffman faller i det senare diket. Visserligen lutar han sig mot allehanda parapsykologer, talar om psifenomen och prekognitionsförespråkare, han argumenterar för sin »nya kunskapsteori» utifrån den nya fysiken, hjärnforskningen, eller mot bakgrund av de »transcendenssignaler» som Peter Berger och andra säger sig kunna iakttaga i samhällsbyggnader. Detta hindrar emellertid inte att även detta dike är ett dike.

Även om det verkar som att den hårda naturvetenskapliga forskningen har tvingats mot en alternativ kunskapsteori, som mer är öppen för holism, metapsykologiska perspektiv, som kan implicera metafysiska föreställningar och verkligheter etc., så är det långt ifrån så, att sådana som David Bohm, Karl Pribram och John Eccles – fysiker och neuropsykologer som söker nya fältteorier – slipper undan det enkla kausala tänkandet. I alla händelser är det ingenting som säger att en religiös verklighetsuppfattning är en nödvändig följd av iakttagelser. Bara för att en företeelse är oförklarlig behöver den inte implicera något transcendent.

I stället skulle Hoffman vunnit på att mer konsekvent ha hållit sig uppe på vägen och enbart beskrivit Luthers syn på den andliga världens realitet. Nu vet man inte riktigt vad som är Luthers syn och vad som är Hoffmans beskrivning av en kunskapsteoretisk position, som försvarar Luthers syn på exempelvis »anden» som ett kunskapsorgan. Genom sin polemiska ton tar han delvis udden av det som är hans viktigaste poäng, att Luthers antropologi och teologi är långt mer erfarenhetsimpregnerad än man hittills har uppmärksammat.

Hoffman hade alltså vunnit på om han mer hade skiljt på sin roll som »mystikpresentatör» och som försvarare av en epistemologi. Det är två skilda uppgifter att 1) beskriva Luthers syn på mystik och 2) att göra en vetenskaplig analys av 1). När den andra deluppgiften utgår från en grundläggande kunskapsteoretisk premiss, som varken ifrågasätts eller diskuteras utan snarast framkastas som ett apriori, så kan detta inte självklart vara samma sak som ett vetenskapligt legitimerat apriori.

Teologin som sysslar med uppgift 2) bör ha samma anspråk på jämförbarhet och arbete med samma kriterier som vilken ren filosof, vetenskapshistoriker eller ideologianalytiker som helst. Om inte så är fallet, inträder snart den totala anarkin: då kan bara en muslim förstå islam, bara marxister kan syssla med Marx, bara de som gått i psykoanalys kan studera Freud. Ett sådant kun-

skapsideal skulle leda till att varje forskare eller forskarsamhälle levde under sin lilla glaskupa av antaganden. Ja, teologens kupa bleve nog till kupoler bestående av en mängd olika kyrkor eller katedraler beroende på vilka trosfundament som respektive teolog uppfattar sig vila på.

Alltså måste man hålla i sär uppgift 1, som innebär att beskriva innehållet i kupan, från uppgift 2 som innebär att systematiskt och rationellt analysera föreställningsinnehållet i kupan – i relation till övrigt vetande och med iakttagande av vederbörliga idéhistoriska och filosofiska kategorier. Men analysen av dessa föreställningar kräver varken, att man måste *ansluta* sig till, eller att *avvisa* ett andligt eller ett materialistiskt universum. Min undran gäller därför om en rationalistisk vetenskapsuppfattning med nödvändighet måste leda till att man ej tar Luthers spiritualitet på allvar.

Owe Wikström

Det har länge varit känt, att den medeltida mystiken hade ett inflytande på Martin Luther och därmed på hela reformationen. Men det har rätt oenighet om hur man skall bedöma detta faktum. Vissa forskare, framförallt kring det förra sekel-skiftet, har menat, att mystik och evangelisk tro är oförenliga och att Luthers intryck av mystikerna var övergående. Andra har sett, att detta är något som präglat hela hans liv och gärning.

Detta är bakgrunden till Bengt Hoffmans nya bok *Hjärtats teologi*. Mystikens plats hos Martin Luther. Boken är en bearbetning av ett arbete, som Hoffman gav ut 1976, *Luther and the Mystics*. Författaren var då professor i Gettysburg, vilket inte är ett oväsentligt faktum för att förstå hans framställning. Det har nämligen kommit till i en miljö där kreativitet och nytänkande är honnörsord, alltså den rena motsatsen till den svenska akademiska miljö, där avgränsning har varit ett ledmotiv.

I en miljö där *creativity, change and innovation* – för att tala med Jaroslav Pelikan – är huvudsaken, är det också mycket lättare att se saker, som gick sekelskiftets europeiska forskare förbi. I själva verket är Hoffmans verk bland mycket annat ett polemiskt angrepp på en vittförgrenad europeisk forskningstradition, där vi skymtar också namn som Anders Nygren. Hoffmans polemiska udd riktar sig åt två håll. Först är det den evangeliska ortodoxien, som, enligt Hoffman, genom sin intellektualism förbisåg eller undvek allt som i Luthers förkunnelse har att göra med känsla och erfarenhet. Sedan riktar polemiken mot den liberala forskningen, som i stor utsträckning ute-

sluter eller tiger om allt översinnligt och därmed saknar sensorium för mystiken hos Martin Luther. Att polemisera mot den liberala traditionen, som vad gäller bedömningen av mystiken nådde sin höjdpunkt med Anders Nygren, är i detta fall att skjuta på sittande fågel, eftersom forskare i denna tradition ofta tillät sig de mest tvärsäkra omdömen om mystiken utan att ha satt sig in i vad saken gäller. Hoffman återger ett yttrande av Nygren, som hävdade att goda gärningar enligt den tyska mystiken var ett sätt att utöva press på Gud, så att han skulle skänka den eviga saligheten. Var och en som satt sig in i den tyska mystikens förkunnelse inser att Nygren har helt fel i denna bedömning.

Hoffmans kritik mot ortodoxien är mindre övertygande. Man kan ställa sig uncrande till hans sätt att söka yttranden om känsla och erfarenhet i dogmatiska verk. Om Hoffman vill undersöka om sådant finns i ortodoxiens fromhet, hade det inte då varit rimligare att gå till ortodoxiens bönböcker, psalmer och predikningar? Det är ju faktiskt i sådana genrer som mystikerna alltid har lagt ner sin känsla och erfarenhet – inte i dogmatiska handböcker. Om Hoffman menar att hans kritik är heltäckande, hur kan han då hantera det faktum att den evangeliska ortodoxiens Thomas, d.v.s. Johann Gerhard, skrev en bok om *Sacrae Meditationes*? Och det är inte ens riktigt att de ortodoxa dogmatiska verken inte kände till vad känsla och erfarenhet betyder. Quenstedt känner förvisso till att föreningen med Gud har att göra med »harmonia et contemperatione affectuum», Calovius kan tala om »*unio mystica*», men vad som är viktigt för dem är att föreningen med Gud är mera, den består »in vera, reali, propria et arctissima unione» (Quenstedt). Och går man till den evangeliska ortodoxiens mest spridda verk i Sverige, den av bl.a. Strindberg så förkättrade Norbecks *Theologi*, talas det där om »den rättfärdiggjorda människans återförening med Gud (*unio mystica*), som består däruti, att Gud tager sin boning hos den rättfärdiggjorda människan, såsom i sitt tempel. I denna förening äger den rättfärdiggjorda människan fri tillgång till Gud; Guds kärlek utgjutes i hennes hjärta och upptänder där genkärlek och hopp; Kristi lidande och härlighet blir människans, och den Helige Ande vittnar med hennes Ande, att hon är ett Guds barn.» Detta kan inte vara uttryck för en teologi, som är främmande för känsla och andlig erfarenhet.

Hoffmans grundtes är följande: »Martin Luthers trosmedvetande formades i väsentliga stycken av mystik; det västerländska beroendet av rationalism har fördunklat eller helt avskärmat: det mys-

tiska ljust i tolkningar av detta trosmedvetande.» Luthers teologi är med andra ord inte i första hand ett tankebygge utan det är »genommandat av icke-rationell aning och erfarenheter av en gudomlig närvaro, som gränsar till fruktan med också har snudd på salighet». Enligt Hoffman är detta aspekter som försvagades redan under Melancthon och hans efterföljare. Det hade varit intressant om Hoffman hade ägnat mer utrymme åt detta, eftersom Melancthons *Loci Communes* blev normalteologien i den evangeliska reformationens länder, oändligt mycket mer läst än Luthers stora verk.

Hoffman kan på ett övertygande sätt visa att hans huvudtes är riktig. Mystiken har präglat Luther från hans första framträdande till hans sena skrifter. Hans teologi är erfarenhetspräglad och erfarenhetsprövad. Han vet vad känsla och upplevelse av det gudomliga betyder. Hoffmans sätt att läsa Luther är i hög grad kreativt. Han visar på sidor av reformatorns verk, som man tidigare mera sällan gett akt på. Luthers verk är en hjärtats teologi.

Om vi nu tänker oss att Hoffman har rätt, då gick väsentliga delar av Luthers förkunnelse förlorade redan kort tid efter hans död. Den verkanshistoriske reformatorn blev en annan än den verkliga. Varför då ta upp det hos Luther, som ändå inte fått någon verkan? Det berättigade ligger däri, att det hos andens stormän alltid finns mycket mer än deras egen samtid och efterföljare kunnat tillgodogöra sig. En nyupptäckt av sådana glömda sidor i deras verk kan långt efter deras död ge dem en helt ny verkanshistoria, en verkan som är i högsta grad adekvat i en ny och annorlunda tid. Man kan visserligen sätta frågetecken inför detaljer i Hoffmans framställning, men hans grepp om ämnet är i sin helhet så kreativt och övertygande, att hans arbete bör vara ett väsentligt bidrag till att ge Luther just en ny verkanshistoria och det i en tid, som alltmer blivit tveksam till de intellektuella begreppens möjlighet att beskriva hela verkligheten.

Christian Braw

D. Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe. 63. Band. Personen- und Zitate-register zur Abteilung Schriften Band 1–60. 697 sid. Hermann Böhlhaus Nachfolger, Weimar, 1987.

Sedan decennier tillbaka håller det stora registret till Weimarupplagan av Martin Luthers skrifter på att bearbetas vid Institut für Spätmittelalter und Reformation i Tübingen. Som ett led i publi-

ceringen har man i en 63. volym av WA samlat ett fullständigt person- och citatregister till huvuddelen av Martin Luthers skrifter.

Det kan verka förbryllande, att redan det 1948 utgivna 58. bandet av WA innehåller ett personregister. Detta är emellertid inte fullständigt; det innefattar å andra sidan även Tischreden och har genomgående utförligare citat än den nya voly-men och är därför allttjämt användbart.

Det nya registret har ett betydligt större omfång än det från 1948. Det omfattar inte bara uttryckligt nämnda namn eller citat med ursprungsangivelse utan även antydningar eller anonyma citat, där de av utgivarna kunnat spåras till en bestämd auktor. Vidare markeras vilka ställen som avser av Luther själv utgivna skrifter och vilka som avser »Nachschriften» och bearbetningar. Personnamn fattas i en mycket vid mening: även »Askungen» och »Hans» är med. Det senare namnet avser som bekant inte en bestämd person utan användes som en ironisk beteckning. Liksom makthavare ibland kallas »höga höns» i svenskan, talar Luther om »Grosse Hansen».

Det är av visst intresse att se vilka personer som förekommer mest. Varje spalt rymmer omkring 100 ställhänvisningar. Artikeln Augustinus omfattar 65 spalter, Hieronymus 46 spalter, Paulus 40 spalter, Abraham 22 och Adam 28 spalter. Att Mohammed omfattar 15 spalter är kanske överraskande. Av särskilt intresse är den artikel som avser Luther själv. Den omfattar inte mindre än 76 spalter men är uppdelad i detalj, så att den kan bilda utgångspunkten för en hel biografi och en synnerligen ingående självkaraktistik. Naturligtvis är det i ett sådant sammanhang en brist att inte Tischreden är med, men på denna punkt kan alltså Band 58 komplettera det nya registret.

Det säger sig självt, att en uppräkning i t.ex. kronologisk ordning av låt oss säga 5000 beläggställen för en Augustinus eller Hieronymus skulle bli helt ohanterligt för användare. Därför är artiklarna strukturerade, antingen efter de skrifter av vedebörande författare, som citeras, eller genom en systematisk ordning. Artikeln Pilatus t.ex. är uppdelad på följande sätt: »I. Person 1 Charakter 2 Politisches Amt II. Christus 1 Allgemein 2 Christologische Bedeutung 3 Einzelheiten zu Passion, Auferstehung und Pfingsten III. Exemplarische Auslegung». Ytterligare en uppdelning sker sedan efter stickord, och ej sällan anföres citaten i sammandrag, något som avsevärt underlättar användningen.

I förhållande till det grundläggande kortregistret i Tübingen innebär artiklarna i Band 63, som framgår av det sagda, en omfattande bearbetning; den har utförts av en hel rad olika forskare. Där-

till kommer att citathänvisningarna i WA kontrollerats och om möjligt förbättrats och kompletterats. Redigeringen av verket har skett i Tübingen och till en del i Göttingen. Tryckningen har skett i DDR, där också Weimarupplagans traditionella förlag, Hermann Böhlau Nachfolger, är beläget, i den stad som gett Luthers samlade verk deras gängse beteckning.

Bengt Hägglund

David Tracy: *Plurality and Ambiguity. Hermeneutics, Religion, and Hope*. xii+148 sid. SCM, London, 1988.

Garrett Green (ed): *Scriptural Authority and Narrative Interpretation. Essays on the occasion of the sixty fifth birthday of Hans W. Frei*. xiii+208 sid. Fortress, Philadelphia, 1987.

I amerikansk teologisk debatt under 80-talet har Chicago och Yale kommit att stå som symboler för två av de viktigaste teologiska inriktningarna (lite likt München och Tübingen i Tyskland). »Chicago» representerar den nu klassiska och i akademiska kretsar länge dominerande revisionistiska teologi som är bärare av det liberala arvet från Schleiermacher och Tillich. Man kan tänka på teologer som David Tracy (numera den ledande) och Langdon Gilkey. »Yale» symboliserar den allvarligaste akademiska utmaning som drabbat den revisionistiska traditionen under senare decennier, nämligen den av Hans Frei och George Lindbeck och andra teologer ofta associerade med Yale utvecklade postliberala, postmoderna eller anselmiska teologin (beteckningarna är många). De två böcker denna recension behandlar representerar dessa två optioner.

Grundtemat i Tracys bok är »samtal» (conversation), eller närmare bestämt tolkning som samtal. Varje levande tradition lever i samtal med sina klassiska texter. I ett pluralistiskt samhälle som vårt blir det än viktigare att hävda denna konverserande attityd som grundmodell, i motsats till alla monolitiska och exklusiva röster. Han tänker på olika typer av fundamentalistiska rörelser, men hans kritik riktar sig också mot upplysningsens ideal om absolut kunskap och om ett autentiskt fritt ensamt medvetande.

Han beskriver samtalet med en text som ett slags spel där varken mina egna nuvarande uppfattningar eller textens ursprungliga gensvar, utan själva frågan står i centrum. Han skiljer klart mellan att samtala med författaren och med texten, som sedan den är nedskrivna är självständig från författaren. Det är också ett spel med några be-

stämda regler såsom att bara säga det man menar, att lyssna till och respektera den andre, att vara beredd att svara för sina ståndpunkter, att ändra sig om skälen talar för det, osv. Vi kan aldrig nå absolut säker kunskap, men samtalet kan leda oss till en relativt adekvat tolkning. Ofta är vi mycket oeniga, och då krävs det argumentation, men han vill inte identifiera samtal och argumentation. Det senare är ett viktigt moment av det förra, men inte detsamma.

En tradition lever alltså i dialog. Men denna dialog är för Tracy allt annat än okomplicerad, vilket antydningarna om argumentationens plats ger vid handen. Han beskriver i andra kapitlet denna komplexitet som en rad av avbrott i samtalet, som bl.a. består av ett metodiskt (historiskt, litterärt och sociologiskt) arbete med texterna. Vi utvecklar teorier och försöker förklara. Dessa avbrott är viktiga, men de kan inte ersätta samtalet.

Samtalet avbryts även av den radikala pluralitet i vilken vi lever. Detta diskuteras i det tredje kapitlet som tar sin utgångspunkt i den s.k. lingvistiska vändningen, dvs. insikten at: allt tänkande och all förståelse sker i och genom de språk som är mig för handen. Detta innebär att allt tänkande är socialt och historiskt format. Detta tvingar åter filosofin in i samhälle och historia. Viktiga namn i denna utveckling är förstas Heidegger och Wittgenstein. Men kapitlet handlar framförallt om språket som system och i centrum står en uppgörelse med den nu i Amerika så inflytelserike Derrida, vars dekonstruktionistiska arbete underminerar Tracys egen hermeneutiska tradition.

Det fjärde kapitlet tar upp den ständigt avbrutna historien. Västerlandets historia är inte en obruten historia med ett enda tema, t.ex. frihet, utan i den finns också förtryck och slaveri. Detta gäller även de klassiska texterna, både de grekiska och de bibliska. För att föra vidare emancipations- och upplysningsprojektet behövs därför kritisk teori och misstankens hermeneutik för att genom dem återvinna det goda, det sanna och det vackra som dessa texter också förmedlar. Det finns varken någon oskyldig text, tolkare eller tolkning. Speciellt viktigt är det att vi lär oss lyssna på historiens offer, de som marginaliserats i de dominerande traditionerna.

I bokens sista kapitel behandlas vad det föregående får för konsekvenser för religionerna och deras användning av sina klassiska texter. Han talar här om religionerna i allmänhet och inte speciellt om kristendomen. Han utlovar emellertid en bok som specifikt behandlar den postmoderna situationens utmaning till den kristna teologin. Religionernas roll beskrivs under rubriken mot-

stånd och hopp. Det handlar om motstånd mot falska illusioner och förtryck och hopp om upplysning och befrielse. Tron på en yttersta verklighet kan motstå både de mörka sidorna i de egna traditionerna och i kulturen i allmänhet.

Tracy läser mycket och är i dialog med alla, och lyckas finna något positivt i de flesta ståndpunkter, något som kan integreras i hans eget system. Detta är både sympatiskt och problematiskt, och leder till det som gör att jag har svårt att beskriva detta som en bra bok. På lite över hundra sidor text (och ett trettiotal sidor noter) behandlar han de flesta tänkare och problem som för närvarande står i centrum för den intellektuella debatten i Nordamerika. Allt nämns, men inte mycket behandlas utförligt. Han arbetar snarare associativt, och texten förutsätter i praktiken att man har läst de flesta av de böcker Tracy nämner. Har man inte det blir delar av boken ganska obegripliga. Är man däremot insatt blir diskussionerna för ytliga. Stora tänkare reduceras nästan till karaktäristiska slagord. Just detta gör det emellertid möjligt för Tracy att integrera så mycket i sitt system, något som direkt blir betydligt svårare om de olika rösterna fick tala mer på sina egna villkor och om analyserna av deras ståndpunkter vore mer detaljerade.

Hans Frei, som dog hastigt 1988 endast 66 år gammal, var aldrig känd i vida kretsar, även om insikten om hans betydelse växte under 80-talet. Han publicerade inte mycket – endast två böcker, båda från 1975, och ett dussintal artiklar. Men trots det betraktas han nu ofta som en av Nordamerikas viktigaste och mest inflytelserika teologer. Den mest kända av hans böcker, *The Eclipse of Biblical Narrative*, som varit en av de viktigaste källorna till utvecklandet av s.k. narrativ teologi, behandlar den radikala förändring som under 1700- och 1800-talen äger rum vad gäller hur Bibeln läses och de teologiska implikationer det har. Mycket förenklat uttryckt handlar det om att istället för att verkligheten och det egna livet förstås i termer av den bibliska världen och dess språkbruk, så tas nu alltmer den egna världen för given och det gäller att finna en eventuell plats för Bibeln i denna. Detta betydde inte minst att man förlorade förmågan att läsa de bibliska berättelserna som berättelser med en mening i sig själva, och istället började man söka meningen i deras historiska referens, i det dogmatiska budskap eller i de eviga sanningar de förmedlar, eller i den existensförståelse de representerar. Freis projekt har sedan bl.a. handlat om hur kyrkan på ett post-kritiskt sätt kan återvinna denna klassiska bibel-användning.

Charles Wood har i sitt bidrag till Festskriften

till Frei, som består av artiklar av kolleger, f.d. studenter och vänner till Frei, försökt visa hur Freis synsätt pekar på en väg bortom den traditionella konflikten mellan konservativa och liberala i synen på Bibelns auktoritativa funktion. Om Bibeln förstås narrativt kan den ses som öppnande en värld att leva i, dvs. Bibelns berättelser ger kontexten för kristen reflektion och handling. Den förser inte bara med en uppsättning påståenden att tro eller inte tro på, utan redskap att förstå och leva i världen med. Med andra ord, viktigare än de påståenden vi gör är den vokabulär, de redskap, vi använder för att tala om verkligheten med.

I delvis korrigerig av sitt eget tidigare arbete började Frei mot slutet av sitt liv tala om Bibelns »plain sense» förstådd som en funktion av den sociala gemenskapens användning. The »plain sense» i kyrkans användning av Bibeln som Skrift (andra användningar är förstås möjliga) är sålunda den mening som etablerar kyrkans gemensamma identitet som social gemenskap. I detta perspektiv fungerar teologen mer som en tolkande (icke-reduktionistisk) sociolog eller antropolog som beskriver den kristna självförståelsen, snarare än som filosof. Detta tema har Kathryn Tanner behandlat i en av bokens intressantaste bidrag, som visar att detta (emot vad man kanske i förstone skulle kunna tro) leder till en i sig självkritisk, pluralistisk och flexibel användning av de bibliska texterna.

En i dekonstruktionisternas tidevarv vanlig invändning mot ett sådant synsätt är att alla texter är öppna för ett oändligt antal olika läsningar och att det inte finns några kriterier för att föredra någon av dem framför andra. Ett svar på detta finns redan i Tanners framställning. Ett annat utvecklar Ronald Thiemann, Krister Stendahls efterträdare som dekan på Harvard och en av Nordamerikas mest lovande yngre teologer, som försöker visa hur man kan försvara tanken att Bibeln presenterar en visserligen mycket komplex men ändå till slut koherent berättelse som erbjuder en värld att leva i.

Om man som Frei inte identifierar de bibliska berättelsernas mening med deras historiska referens, uppstår frågan om relationen mellan sanning och ibland fiktiva berättelser. Detta behandlar Garrett Green på ett intressant sätt, där han utvecklar vad det betyder att logiken i religiösa övertygelser handlar om att förstå världen *som . . .*, istället för *som om . . .* Samma fråga, på ett mycket annorlunda sätt, diskuteras av Stephen Crites. Överhuvudtaget har frågorna om sanning och referens varit centrala både i diskussionen mellan »Chicago» och »Yale», och inom dessa två

grupper. Dessa frågor är dock alldeles för komplexa för att kunna behandlas här. Men för undvikande av missförstånd kan det sägas att postliberala teologer vanligen är ontologiska (men inte epistemologiska) realister.

Detta sätt att se på religiös tro och teologi har viktiga implikationer för etik och ecklesiologi, vilket blir tydligt i bidragen från Gene Outka, Lindbeck och Stanley Hauerwas. För Frei handlar religion primärt varken om tro på vissa påståenden om den gudomliga verkligheten (även om detta är *en* dimension) eller om att symboliskt tematisera grundstrukturer i den mänskliga existensen, utan är en kulturell eller språklig kontext som formar hela livets tro och praktik. Att vara kristen är därmed att tillhöra ett folk som lever i och med den levande och föränderliga tradition som har Bibeln som utgångspunkt. Utifrån detta diskuterar Outka den etiska problematiken kring relationen mellan Jesu unika identitet och de kristna som försöker följa honom. George Lindbeck, som genom sin briljanta bok *The Nature of Doctrine* lyckades skriva om den teologiska kartan och som därför mer än någon annan är ansvarig för att detta teologiska synsätt har hamnat i centrum för den teologiska debatten, behandlar de ecklesiologiska konsekvenserna av att se GT och NT som en sammanhängande berättelse och hur detta har behandlats under olika perioder (och situationer) i kyrkans historia. Samtidigt försöker han visa hur historisk-kritisk forskning kan användas i relation till Freis förståelse av »the plain sense». Liknande tankar, men utvecklade i en annan riktning, finns i bokens sista bidrag av den kontroversielle etikern Stanley Hauerwas. Hauerwas, som är oerhört produktiv, sägs vara den enskilde etikern som mer än någon annan bestämt agendan för diskussionen kring teologisk etik i Nordamerika under de sista 10–15 åren (och han läses nu alltmör också i Europa). I förhållande till Frei och Lindbeck representerar han en egen, delvis parallellt utvecklad, teologisk profil, även om en tydlig familjelikhet existerar. Hans bidrag till denna bok handlar om att den bibliska berättelsen skapar ett folk som är dess fortsättning, och hur Bibeln därför måste förstås i relation till den kristna kyrkan. Vad som krävs är inte en narrativ hermeneutik som sådan, utan en ecklesiologisk hermeneutik. Han frågar om inte »de mycket sofistikerade hermeneutiska analyserna av berättelsers formala betydelse är försök att ersätta kyrkan med en tolkningsteori». Han visar också hur den ecklesiologiska kontexten är avgörande för att kunna tala om de kristna trosutsagornas sanning.

Denna bok, som allmänt håller en hög kvalitet, har ytterligare två bidrag. I det ena diskuterar

Yaleteologen David Kelsey antropologins plats i Freis typ av narrativ teologi, och i det andra utvecklar Maurice Wiles sina tankar kring varför han är skeptisk till hur i Freis efterföljd berättelsekategorin använts teologiskt av sådana som Wood, Thiemann och Lindbeck. Wiles representerar som bekant en radikalt annorlunda teologisk inriktning.

Tracy uttrycker sig ofta ganska positivt om den postliberala teologin och har också, inte minst filosofiskt, närmast sig och tagit upp delar av detta synsätt. Detta märks t.ex. i hans allt starkare betoning på traditionens roll, hans tal om språkets primat över erfarenheten och framhållandet av vikten av synliga identitetsformande sociala gemenskaper. Men de stora grundläggande skillnaderna i teologiska strategier finns kvar, varför användningen av dessa teman blir ganska annorlunda. Tracy har alltid kämpat för teologins offentliga karaktär. Den ska vara en del av vår kulturs pågående samtal och måste därför tala om tron på ett allmängiltigt sätt och bedömas med allmängiltiga kriterier. Som den recenserade boken tydligt visar betyder detta inte längre att Tracy tror på något ahistoriskt förnuft eller en traditionsoberoende vetenskaplig metod. Förnuftet är historiskt och språkligt format. Den kristna tron måste m.a.o. beskrivas och bedömas i ömsesidig kritisk korrelation med och i termer av vår tids postmoderna rationalitet och språk. Det är inte speciellt klart hur han faktiskt teoretiskt tänker sig denna relation (jag tror inte hans genom åren utvecklade synsätt är speciellt koherent), men praktiskt behandlar han den västerländska intellektuella upplysningstraditionen, om än »avbruten» och modifierad av olika former av kritik, som den grundläggande och bestämmande ramen för teologisk reflektion, trots hans tal om ömsesidig kritisk korrelation. Hans explicita fråga till de religiösa klassikerna blir då på vad sätt de kan bidra till detta projekt, som handlar om hoppet om upplysning och emancipation. Då den kristna frälsningen inte kan skiljas från kampen för »total mänsklig befrielse – individuellt, socialt, politiskt och religiöst». Upplysningstraditionen förser alltså Tracy med de politisk-etiska kriterier som bedömer teologier.

I den postmoderna anselmanismen har inte upplysningsprojektet, utan den kristna traditionen prioritet. Upplysningens relevans bedöms utifrån kristen tro och praktik och inte tvärtom. Därför handlar teologin om att tron söker förståelse. Dess centrala uppgift blir att inifrån (i stil med en etnograf) beskriva och klargöra »den kristna religionen såsom den är konstituerad av specifika handlingsvanor, övertygelser och attity-

der» (Tanner). Istället för att försöka översätta tro och praktik till ett annat språk. Man bestämmer t.ex. vad ordet »Gud» betyder genom att se hur det fungerar i den sociala gemenskapen ifråga och därmed formar verklighet och erfarenhet. Läror uppfattas då som en slags grammatiska regler för det religiösa språkets användning. I relation till Tracy betyder detta att man inte försöker formulera tron på modernitetens villkor, utan försöker beskriva världen kristet. Teologi blir därmed inte, som för revisionisterna, primärt apologetik. M.a.o., den kristna traditionen har för kyrkan prioritet, och dess offentliga sociala och politiska betydelse är en funktion av dess gemensamma praktiska liv.

Orsakerna till att detta synsätt just nu fått ett sådant genomslag inom akademisk teologi är säkert flerfaldiga. En är det ändrade filosofiska klimatet med sammanbrottet för den klassiska anglo-amerikanska analytiska filosofin och uppsvinget för icke-foundationalistisk och post-empirisk filosofi som är betydligt mer öppen för detta sätt att bedriva teologi. Modernitetskritiken och den växande insikten att upplysningsprojektet representerar en partikulär, om än dominerande, tradition bland andra har också gjort det lättare att hävda den specifikt kristna identiteten. Nyare utvecklingar inom sociologi, antropologi och etnografi visar dessutom på andra vägar än de klassiskt religionsfenomenologiska. Ytterligare ett skäl är insikten att en kristen kyrka utan tydlig identitet har svårt att överleva i ett sekulärt, pluralistiskt samhälle och att den liberala strategin förutsätter någon form av gemensam semi-kristen kultur som resonansbotten vars existens blir allt svårare att uppehålla. De liberala mainlinekyrkornas kraftgång i USA är ett tydligt exempel på detta. Vad som tenderar att hända är istället, som Lindbeck och andra tydligt visar, att revisionisternas försök till omformulering och översättning av det kristna språket hamnar i ett ingenmansland där inga människor faktiskt lever. Praktiserande kristna gemenskaper finner dessa omformuleringar o användbara för att förstå sig själva som kristna, och skulle de använda dem förlorar de snart sin partikulära identitet, vilket just är vad som händer med liberal mainline protestantism. Men därmed blir denna revisionistiska teologi ointressant också för icke-kristna, eftersom dess olika nyformuleringar inte är relaterade till praktiskt använt kristet språk, utan bara är uttryck för enskilda teologers privata reflektioner.

Jag tror detta är fallet med Tracys författarskap, hur intressant och spännande det än är som intellektuell produkt. Detta blir inte minst tydligt i den respons denna bok och hans arbete i övrigt

har fått från två ledande sekulära filosofer – Richard Bernstein och Jeffrey Stout. Den förre frågar uttryckligen och den senare implicit vad Tracy i slutkapitlet om religionens bidrag säger som inte bättre och klarare kan sägas på ett sekulärt språk. Stout beskriver däremot just den postliberala ansatsen som den som har bäst möjlighet för framtiden.

En avgörande skillnad mellan Tracy och de postliberala är alltså att medan den förre tenderar se religionen som en dimension av den mänskliga existensen i allmänhet (även om delar av hans senare författarskap i viss mån pekar i en annan riktning), betraktar de senare kristendomen (liksom andra religiösa gemenskaper) som ett folk med speciella övertygelser och handlingsmönster. För Tracy blir det därmed nödvändigt att i en sekulär tid påvisa denna religiösa dimension och hävda dess relevans. Det religiösa språket kan visa på dimensioner i det mänskliga livet som vi annars missar. De senare däremot möter »världen» som ett konkret folk som i sitt liv förkroppsligar det kristna budskapet, varvid det hermeneutiska problemet inte främst är teoretiskt, utan handlar om ecklesiologisk praktik. Teologiskt kan detta formuleras som att evangelium inte presenterar en ny existens tydning, utan ett folk vars liv man inbjuds att dela. Det är intressant att se hur teologer från mycket olika teologiska traditioner (såsom lutheraner, katoliker, episkopaler, metodister, baptister, osv.) möts i detta senare synsätt, även om accenterna är olika mellan t.ex. lutheraner som Lindbeck och Thiemann och allt annat än lutherska teologer som metodisten Hauerwas.

Jag tror det är tydligt att situationen för kyrka och teologi i Sverige är sådan att utsikterna för revisionistisk teologi här är än mörkare än i det mer religiösa USA. Det borde ge desto större anledning att fundera över det postliberala alternativets relevans för svensk teologi.

Arne Rasmusson

Viggo Mortensen (udg.): *Gud og naturen. Kan der etableres en dialog mellem teologi og naturvidenskab?* 135 sid. Munksgaard, København, 1990.

Århusteologen Viggo Mortensen publicerade 1989 sin avhandling *Teologi og naturvidenskab. Hinsides restriktion og ekspansion*, där han pläderade för att en rekonstruktion av Løgstrups metafysik skulle kunna vara grund för en ny dialog mellan naturvetenskap och religion. Denna bok

har jag redan presenterat i min artikel *Vänlig växelverkan mellan naturvetenskap och religion?* i STK 1990:2. Boken har väckt en viss uppmärksamhet i Danmark. Han har nu själv velat bidra till diskussionen genom att be inte mindre än fjorton olika bidragsgivare medverka i denna debattbok, ägnad åt att diskutera hans ställningstaganden.

Mortensen skriver själv de inledande och avslutande kapitlen. I inledningskapitlet försöker han sätta in sina egna ståndpunkter i ett sammanhang. I ställningstagandet till den moderna naturvetenskapen ser han en neonaturalistisk, vetenskapligt baserad religion som en ytterlighet, medan kreationismen är en annan. Neonaturalismen erbjuder en lösning på tro-vetandeproblemet, som är acceptabel för ett modernt medvetande. Men den hotar också avgörande läropunkter: tron på en personlig Gud, den finala kausaliteten och eviga oföränderliga värden. Hos »fint registerande teologer» som Moltmann og Sölle finner han också försök att ta upp element från naturalismen, utan att förlora det kristna budskapet. Själv säger han att den vetenskapliga beskrivningen väl är bra när vi skall beskriva, förutsäga och kontrollera. Men när det kommer till tolkning och förståelse, så krävs en annan kunskapsform, en metafysisk. Huvudärendet i avhandlingen är, säger han, att peka ut naturaliseringen som den avgörande utmaningen för kultur och teologi.

Några av bidragsgivarna är tveksamma till Mortensens idé om en växelverkan mellan naturvetenskap och religion. Århus-kollegan *Svend Andersen* frågar: Är den vänliga växelverkan en övertygande modell? Den fenomenologiska metafysiken utgår från icke-naturliga relationer. Teologins nyckelbegrepp är också konstituerade av icke-naturliga relationer som skapelse, uppenbarelse, förlösning och uppståndelse. Andersen tror därför inte att det finns gemensamma forskningsfält för teologi och naturvetenskap, och förhållandet kan således inte beskrivas som en växelverkan.

Den norske teologen *Svein Aage Christoffersen* menar att Mortensen har missuppfattat de teologer som han kallar restriktionister, dvs. de som vill tilldela teologin en annan uppgift än naturvetenskapen. Christoffersen anser att det för dem inte alls varit så vattentäta skott mellan teologi och naturvetenskap som Mortensen vill ha det till. Men den restriktiva teologin koncentrerar förhållandet till naturvetenskapen till den avgörande punkten, nämligen den där naturvetenskapen går över i filosofi eller livssyn.

En annan Århus-kollega, *Peter Widmann*, anser däremot att någon form av interaktion inte alls är främmande för förhållandet mellan teologi

och naturvetenskap, eftersom de har en gemensam fråga. Men de saknar ett område där de har gemensam kompetens. Därför måste man dämpa förhoppningarna om en egentlig växelverkan. Trots detta menar Widmann att teologerna i vissa avseenden inte kan hålla fast vid sina traditionella uppfattningar, särskilt tanken på en absolut verkande gudomlig makt som den bestående världens orsak. Föreställningen om den skapande guden kräver en revision. Han uttrycker sin sympati för processteologins lösning av detta problem. Men Viggo Mortensen är märkligt oberörd av denna problematik.

Niels Henrik Gregersen anser att Mortensens ställningstagande i själva verket är en svängning mellan två olika positioner, dels en fenomenologisk position, i grunden inspirerad av Løgstrup, som står för ett avvisande av naturaliseringen, och dels en kritisk realistisk position, som är kännetecknande för en stor del av den aktuella debatten mellan teologi och naturvetenskap.

Medan alltså somliga ser den fenomenologiska infallsvinkeln som ett naturligt sätt att lösa förhållandet mellan naturvetenskap och religion uttrycker författaren *Poul Bjerre* skepsis på just denna punkt. Han kritiserar Mortensen fenomenologiska hermeneutik och vill i stället använda en socialpsykologisk infallsvinkel. Industrisamhällets vetenskaper är lika värdemässigt splittrade och kaotiska som det samhälle de härrör ur. Det samma gäller i den teologiska världen. Vissa av dessa ställningstaganden är förenliga med varandra, andra inte. Därför finns det många slags växelverkan. Det postindustriella samhället kommer att göra naturvetenskap och teologi förenliga med varandra i långt högre grad än nu. Mortensens avhandling kan ses som ett försiktigt och mycket litet steg i riktning mot framtidens uppfattningar.

Många av författarna accepterar Mortensens idé om metafysiken som central i en helhetstolkning av tillvaron. Men just på denna punkt får han kritik av idéhistorikern *Johannes Sløk*, som beskriver Mortensen som en av många neo-metafysiker idag. De försöker uttala sig om »det hele», universum, världen, verkligheten. Den neo-metafysiska modellen är naiv därför att den tar det givna för givet. Sløk pläderar i stället för en annan metafysik, som han finner redan i den klassiska grekiska filosofin: När vi förnimmer något är det inte något redan existerande vi förnimmer, utan det blir i själva verket omedelbart till i vår förnimmelse av det. Verkligheten är inte något som helt enkelt är givet. Nyckelbegreppet till sin ståndpunkt finner han hos Schopenhauer: »Die Welt ist meine Vorstellung». Verkligheten är helt enkelt mitt medvetande om den.

I ett par artiklar får Mortensen kritik av naturvetare för att han alltför lätt har köpt naturvetenskapliga teorier. Bl.a. kritiserar zoologen *Arn O. Gyldenholm* honom för att ha bortsett från den kritik genetikerna riktar mot sociobiologin. Mortensen anser att sociobiologernas typologiska synsätt inte kan avvisas inom biologin själv. Men för den moderna biologen är det individen och populationen som har realitet. Just teorin om den naturliga selektionen omöjliggör det typologiska synsättet. *Peter Øhrstrøm* anser att det evolutionära eposet inte alls är så väletablerat som Mortensen tycks förutsätta. Det finns ett antal naturvetare som inte är kreationister i enlighet med den definition Mortensen ger. Men de hävdar att man som alternativ till det evolutionära paradigmet kan ställa upp ett skapelseparadigm, som minst lika bra kan sammanfatta och beskriva empiriska data.

Prästen och författaren *Doris Ottesen* är enda kvinna i denna annars manliga skara av diskussionspartners. Hennes förvåning över att en så »selvfølgelig iagttagelse» som den, att vår omedelbara upplevelse av oss själva, varandra och omvärlden alltid är bestämd av känslor, kan göras så problematisk, bygger naturligtvis på hennes egen tolkning av vad religion är. Det är en känsla eller upplevelse och därmed förbunden tolkning av tillvaron. Och denna tolkning är inte alls i fara att försvinna idag, eftersom vi helt enkelt inte kan låta bli att göra den. Problemet är inte att människan i det tjugonde århundradet är mindre religiöst disponerad än tidigare. Problemet är i stället att inte mycket tyder på att religiositet i största allmänhet leder till etisk ansvarighet. Däremot kan större naturvetenskaplig kunskap om exempelvis ekologiska sammanhang leda till ökat medvetande och ansvar.

I *Gud og naturen* har vi alltså fått ett intressant komplement till Mortensens förra bok. Den ger också inblick i nutida danskt teologiskt tänkande kring naturvetenskap och religion. Bokens karaktär gör att man först måste ha studerat avhandlingen från 1989, vilket naturligtvis begränsar dess användbarhet.

Ulf Görman

Kammarkollegiet 1539–1989. Red.: Lars-Olof Skoglund. 193 sid. Gotab, Stockholm, 1989.

Sveriges äldsta ämbetsverk, kammarkollegiet, går tillbaka på det »kammarråd», som Gustav Vasa inrättade år 1539. Det kunde därför 1989 fira sitt 450-årsjubileum, vilket bl.a. uppmärksammats genom ovannämnda festskrift. De olika bidragen belyser framför allt kammarkollegiets nuvarande verksamhet och dess utveckling under senare tid. Verkets tidigare historia skildrades i en festskrift, som gavs ut vid 400-årsjubiléet 1939.

Historiska översikter förekommer emellertid också i denna festskrift. Framlidne professorn *Sten Carlsson* har bidragit med en artikel om »Kammarkollegiet – 'moder' för andra ämbetsverk». Det är åtskilliga senare och nutida ämbetsverk som direkt eller indirekt härstammar från detta kollegium. Under 1600-talet och sedan under 1800-talet inrättades flera nya instanser för att överta tillsynen av den ekonomiska förvaltningen inom olika grenar av samhället. Likaså har en del juridiska ärenden, som tidigare hörde in under kammarkollegiet, övertagits av andra rättsvårdande instanser. På senare tid har en utveckling skett i motsatt riktning i det att kammarkollegiets ansvarsområde utvidgats till nya områden. Det har bl.a. att förvalta den allmänna arvsfonden och den sedan 1914 existerande kyrkofonden.

Hela frågan om statens ansvar för den fasta kyrkliga egendomen behandlas i en ingående och sakrik artikel av departementsrådet *Göran Göransson*, som dels tar upp frågan i historisk belysning, alltifrån medeltid och reformation, dels redogör för den komplicerade lagstiftning, som nu efter de senaste reformerna reglerar förvaltning och tillsyn av den kyrkliga egendomen. Därvid har kammarkollegiet fått en mera markerad ställning än tidigare som den avgörande statliga instansen. «Om man bortser från domkyrkorådet i Lund med dess begränsade ansvarsområde, så är kammarkollegiet efter stiftsreformens genomförande den enda statliga förvaltningsmyndigheten med uppgift enligt lag att själv förvalta och ha uppsikt över andras förvaltning av kyrkans egendom» (s. 135). Därjämte har kollegiet att fullgöra kanslifunktionen för den fr.o.m. 1983 nyinrättade styrelsen för kyrkofonden.

Flera av bidragen ger en inblick i kammarkollegiets dagliga arbete, präglad – förefaller det – både av den gamla ämbetsstraditionens självklara auktoritet och av en vänlig samarbetsanda.

Bengt Hägglund

Resuméer av doktorsavhandlingar

Jan Carlsson: *Region och religion. En regionindelning utifrån den kyrkliga sedens styrka på 1970-talet. Bibliotheca historico-ecclesiastica Lundensis 23. 181 sid. Pris ca 224:-.*

Skillnader i kyrksamhet mellan olika delar av Sverige är kända sedan 1800-talet. I arbeten som berör dessa skillnader har det funnits en enighet om hur dessa »kyrksamhetsregioner» i stort ser ut. Antalet regioner och de mer exakta gränserna dem emellan växlar dock från undersökning till undersökning.

Den religionssociologiska avhandlingen *Region och religion* bygger på det statistiska material som årligen sedan 1970 har samlats in från Svenska Kyrkans församlingar. Material från åren 1970, 1975 och 1980 har här använts. Till dessa uppgifter har även data från 1975 års Folk- och Bostadsräkning fogats. Syftet med arbetet är att definiera begreppet kyrklig region och att göra en regionindelning som beskriver skillnaderna i den kyrkliga sedens ställning. Den kyrkliga sedens styrka har beräknats på församlingsnivå utifrån uppgifter om gudstjänstdeltagande och nattvardsdeltagande samt förrättningsutnyttjande. Materialet omfattar samtliga församlingar med uppgifter för de tre ingående åren.

Metoden att göra regionindelningar utifrån de skillnader som kvarstår efter det att »effekten» av strukturella faktorer »tagits bort» med hjälp av regressionanalys har använts inom geografi och statsvetenskap. Tillämpningen här har inneburit att regionindelningen har skett utifrån den variation i den kyrkliga sedens styrka som kvarstår efter att tätortsgrad, sysselsättningsstruktur och åldersstruktur kontrollerats. Dessa strukturella faktors relevans för främst gudstjänstdeltagande är väl dokumenterade i tidigare svensk forskning.

Indelningen i regioner har gjorts utifrån medelvärden på kommunnivå. Dessa medelvärden har beräknats på de bearbetade residualerna från regressionsanalyser på församlingsnivå. En indelning av Sverige i tolv kyrklig-sed-regioner utgör slutresultatet av avhandlingen. Dessa regioner har skapats utifrån två helhetsmått på den kyrkliga sedens styrka: ett mått för gudstjänstdeltagande och ett mått för förrättningsutnyttjande. För båda dessa helhetsmått gäller, att de beskriver den kyrkliga sedens styrka efter det att »påverkan» av de strukturella faktorerna tagits bort. De två

måtten samvarierar endast i ringa utsträckning med varandra. De tolv regionerna beskriver skillnader mellan olika områden i avseende på antingen det ena eller båda helhetsmåtten.

Mats Eskhult: *Studies in Verbal Aspect and Narrative Technique in Biblical Hebrew Prose (Acta Universitatis Upsaliensis. Studia Semitica Upsaliensia 12), Uppsala 1990.*

I bibelhebreiskan är verbets tidsliga funktion föga markerad. Begreppen *tillstånd* för hebreiskt perfekt och *handling* för imperfekt fångar dess ursprungliga aspektuella karaktär. Ursprungligen användes också den långa imperfektformen (-u) för att betona en handlings pågående karaktär; den korta uttryckte endast handling som sådan.

Ryggraden i den berättande prosan kännetecknas av kedjor av satser inledda av *wa-* med verbets korta imperfektform, den form som står för handling som sådan. För att bryta dessa berättarkedjor är *omständighetssatsen*, inledd av subjektet följt av perfekt, flitigt använd. På så sätt tecknas bakgrund, ges scenbeskrivningar etc. Detta bruk är typiskt för moabiterkungen Meshas inskrift (c. 830 f. Kr.) samt berättelserna om Elia och Elisa i Gamla testamentet.

Berättelserna från Davids hov (2 Sam 13–20) och Domarboken har i undersökningen brukats till att studera kontrasten 'tillstånd' och 'handling' i dess berättartekniska funktion. Hebreiska texten i Dom 6 har ställts upp på sådant sätt att det för ögat framgår vad som i berättelsen utgör förgrund och vad som utgör bakgrund.

Sena prosaböcker i Gamla testamentet, såsom Esra-Nehemja, Ester och Krönikeböckerna, visar viktiga förskjutningar i verbsystemet. Fall där den hebreiska perfekten markerat 'tillstånd' i motsats till 'handling' står knappast att finna; fallen där imperfekt i hebreiskan uttrycker pågående handling är påtagligt få. Detta i sin tur har givit upphov till förändringar i den senare bibelhebreiskans satsbyggnad, och ännu mer satsbyggnadens funktion. Pågående handling uttrycks oftare – även i löpande berättelse – med particip, gärna med en böjd form av verbet för »vara»; och satser inledda av subjekt följt av hebreiskt perfekt markerar inte längre omständighet – denna senare utveckling beror möjligen på arameiskt inflytande.

Symposion om muntlig tradition

Muntlighet och skriftlighet, muntlig och skriftlig tradition, båda ledens egenart, skillnaderna, övergången, samspelet mellan dem – dessa problem undersöks och diskuteras nu livligt inom en lång rad kulturvetenskaper. Så även inom exegetiken, särskilt den nytestamentliga.

Vid ett internationellt symposion i Jerusalem 1984 om den synoptiska frågan beslöt kommittén att fem år senare anordna ett nytt symposion, denna gång om *Muntlig tradition före, i och efter evangelierna*. Mötet förbereddes väl och avhölls i två steg: först en allmän, jämförande del i Dublin 29/7–1/8 1989 och sedan en speciell del i Gazzada i norra Italien 28/7–3/8 1990. Sponsorer, främst den svenska Vitterhetsakademien, hjälpte oss friskostigt med bidrag till kostnaderna.

Föredragen skickades ut i förväg, och ett helt förmiddags- eller eftermiddagspass kunde ägnas åt diskussion av vart och ett av dem.

I Dublin behandlades först fenomenet muntlighet och muntlig tradition i brett jämförande perspektiv (Ø. Andersen). Sedan följde döredrag om muntlig tradition i den hellenistiska världen utanför Israel (D. Aune), i det gamla Israel (H. P. Rüger) och i judenheten före templets fall, främst då i Qumran (S. Talmon). Slutligen belyste ett föredrag frågan vilka metodologiska och teologiska konsekvenser B. Gerhardssons approach till traditionsproblemet får (B. Meyers).

I Gazzada började vi med att komplettera bakgrundsmaterialet med ett föredrag om den fariseisk-rabbinska traditionen (Ph. Alexander). Så var det dags för de sju nytestamentliga föreläsningarna. Det centrala temat muntlig tradition diskuterades i enskilda föredrag om Jesus som lärare (R. Riesner), om de aforistiska mashalerna (logierna) i evangelierna (D. Aune), om de berättande mashalerna (liknelserna) (B. Gerhardsson) och kortberättelserna (E. Ellis) där, och vidare om Johannesevangeliet (J. Dunn), om Paulusbrevet (T. Holtz) samt om Jesustraditionen under de första århundradena (W. Rordorf). Föredraget om passionsberättelserna bortföll tyvärr.

Diskussionerna var livliga och givande. Det begränsade deltagarantalet (25 handplockade) gjorde det möjligt att få tala till punkt.

Den norske klassikern Øivind Andersens inledande föredrag blev en utförlig exposé över de

många olika former som muntlighet och muntlig tradition kan ta sig och en grundlig probleminventering; de mycket vanliga förenklingarna inom exegetiken kom i bekymmersam dager. I flera föredrag påpekades hur svårgripbar muntligheten är och hur knepigt det vanligen är att avgöra om en skrift är byggd på muntlig eller skriftlig tradition; inte sällan rör det sig f.ö. om bådadera. Det kom vidare fram att muntlig tradition ofta är 'levande' och föränderlig men även kan vara mycket fast och seg. Skriftlig tradering behöver å sin sida inte vara så fast som vi gärna tar för givet: också vördade texter kan ibland skrivas om rätt fritt – ibland alltså. Enkla tumregler är därför svåra att formulera.

Symposiet drog in i exegetiken viktiga nya forskningsresultat av relevans från många andra discipliner och gav prov på en begynnande tillämpning. De hållna föredragen – kompletterade med ett om passionshistorien (M. Soards) – skall utges 1991 på Sheffield Academic Press av symposiets sekreterare Henry Wansbrough. Boken kommer att tillföra den förnyade debatten om den muntliga traditionen i urkristendomen friskt bakgrundsmaterial och nya synpunkter.

Birger Gerhardsson

Societas Ethica 1990

Societas Ethica samlades till 1990 års Jahrestagung i dominikanerklostret i Walberberg, beläget mellan Bonn och Köln. Mötet leddes av sällskapets president, prof. Martin Honecker från Bonn.

Den ena delen av programmet bestod av några instruktiva föreläsningar om aktuell fundamentalism i protestantismen, judendomen och islam. Föreläsarna såg olika fundamentalistiska rörelser som motrörelser mot det moderna samhällets s.k. upplösningstendenser, gentemot vilka fundamentalisterna vill ha en återgång till klara och vad som uppfattas som enkla normer. Fundamentalister utgör ibland en hel subkultur i ett visst samhälle och har inte sällan ett politiskt inflytande, t.ex. i Israel och USA. Begreppet »fundamentalism» liksom dess etiska innebörd blev dock inte helt klargjort.

I diskussionen framhölls bl.a. att de teologiska fakulteterna borde taga fundamentalismen mer

på allvar och undervisa om dess synsätt och framför allt behandla kritiken mot den och alternativa uppfattningar.

I föreläsningar över självvalda ämnen behandlades en rad skilda principiella och mer praktiska etiskt-moraliska problem som exempelvis om kollektiv kan ha moraliskt ansvar och om skillnaderna mellan att döda och låta dö. Prof. J. Gaffney från New Orleans orienterade om AIDS-situationen och debatten om AIDS i USA. Svenska bidragsgivare var Ulf Görman med »Natural Ethics: Face to face with modern Biology» och Bo Hansson med »Speciesism and Humanism».

En kväll ägnades åt informella samtal och informationer om situationen i Östeuropa. Deltagare från Ungern och Polen gav intressanta rapporter, medan medlemmar från dåvarande DDR hade lämnat återbud p.g.a. den snabba förändringen där. En minnesvärd formulering var, att många i Östeuropa är så upptagna av att se tillbaka att nuet och framtiden negligeras, eller, som en deltagare sa: man ser inte att det är grönt, eftersom man bara diskuterar om det var gult eller rött tidigare.

En mottagning hölls på Bonns universitet. Nästa års konferens förläggs till Århus, då bl.a. K. E. Lögstrups etik behandlas.

Göran Bexell

Eighth European Conference on Philosophy of Religion

Under tre dagar i månadskiftet augusti–september 1990 avhölls den åttonde upplagan av European Conference on Philosophy of Religion. Konferensen var denna gång förlagd till Evangelische Akademie i Mühlheim/Ruhr under värdskap av professor Dr Ingolf Dalferth. Denna konferens utgör sedan länge europeiska religionsfilosofers viktigaste forum. Sverige har från början intagit en central plats genom att den egentligen startade som ett samarbete mellan Christian Philosophers Group i Storbritannien och skandinaviska, framför allt svenska, religionsfilosofier. Numera tar filosofer från de nordiska länderna, Benelux, Tyskland, Frankrike och Storbritannien del i konferensen. För att ytterligare konsolidera konfe-

rensens och också förbättra de ekonomiska förutsättningarna för den beslöts denna gång att framledes bilda ett sällskap med fast och kontinuerlig organisation.

Årets tema var Divine Agency. I fem sessioner diskuterades olika aspekter av vad det kan betyda att Gud handlar i världen idag; Kan Gud *handla* överhuvud? Hur förhåller sig Guds handlande till mänskligt handlande? Kan Gud handla genom tecken och genom sakramenten? Kan Gud besvara bön? Den andra sessionen behandlade frågan Kan Gud skapa universum och ingripa i naturen och historien? I ett mycket intressant paper tog sig professor Maurice Wiles, Oxford, an frågan på ett lite ovanligt sätt. Det traditionella sättet att angripa detta problem är att visa de teoretiska svårigheter som det innebär att tala om att Gud kan påverka händelser i naturen och historien när det sedan länge finns fullt tillräckliga vetenskapliga förklaringar av sådana händelser som icke lämnar utrymme för att även Gud skulle kunna påverka dem. Wiles erkänner visserligen dessa svårigheter men menar att de *moraliska* svårigheterna är många gånger större än de teoretiska. Gud ingrep i världen och varnade Josef för Herodes kommande blodbad på barn och uppmanade Josef och Maria att fly till Egypten med sitt nyfödda barn. Det ser vi som en god handling av Gud. Men varför ingrep inte Gud och varnade alla andra föräldrar med nyfödda barn? Om Gud kan ingripa i världens gång, varför ingrep han inte vid Auschwitz och Hiroshima, frågar Wiles. Detta moraliska dilemma finner Wiles vara en långt allvarigare invändning mot att Gud kan ingripa i naturen och historien än den invändning som ifrågasätter att Gud kan handla vid sidan av naturlagarna. För att finna någon begriplig och acceptabel mening i att Gud handlar i världen reducerar Wiles detta påstående till att betyda att hela den pågående skapelseakten är Guds handlande i världen. Alla enskilda händelser faller inom ramen för Guds singulära och kontinuerliga skapelseakt och är i denna mening förenliga med Guds handlande i världen. Detta är, som Wiles själv erkänner, «a highly revisionist thesis».

1992 möts konferensen i Århus under temat Traditional Theism and its Modern Alternatives.

Lars Haikola

