

Alternativ kyrkohistoria – kyrkohistoria som tvärvetenskapligt alternativ*

AV ANDERS JARLERT

1. Alternativ kyrkohistoria

Också däri har jag inför Gud och människor fått ett bevis på mitt opartiska sinnelag, att det inte finns något parti eller någon religion, som inte, i böcker, privatbrev eller muntligen, beklagat sig över [min] kyrkohistoria.

Så beskrev Gottfried Arnold mottagandet av den *Unparteiische Kirchen- und Ketzerhistorie*, som han publicerade 1699–1700.¹ Arnold reagerade mot den tidigare konfessionella historieskrivningens partiskhet, och framträdde med anspråk på objektivitet och oväld, som då och där var något nytt. Så opartisk var nu inte den radikalpietistiske Arnolds historieskrivning, men den var partisk på ett annorlunda och mera dolt sätt.

Historiografiska förändringar initierades förr ofta genom vad som till en början tedde sig som alternativ. Lauritz Weibull är här ett näraliggande exempel. Alternativ historia drev i åtskilliga fall skärpta krav på objektivitet och opartiskhet. Sedan har uppfattningen av Leopold von Rankes ambition att skildra det historiska förloppet sådant det »eigentlich», verkligen, gestaltat sig, förändrats från ett möjligt mål till en i bästa fall lovvärd strävan. Den nya hermeneutikens framställning av historikern som indragen och delaktig i en förstståelseprocess av mera komplicerat slag än man tidigare vanligen räknade med, hör också till de förändrade förutsättningarna för den alternativa historieskrivningen. Istället för försök att utforma

än mer objektiva och opartiska alternativ, möter vi nu ofta mer eller mindre öppet ideologiskt präglade alternativ till den objektivistiska historieskrivning, som beskylls för att söka dölja sina ideologiska förtecken.²

Först dock en kort tillbakablick. Den första större alternativa kyrkohistorien på svenska var Henrik Reuterdahls *Swenska kyrkans historia* (1838–66). Först efter det moderna historisk-kritiska genombrottet har detta verk till fullo uppskattats. Tidigare betraktades Reuterdahl som torr och hyperkritisk. Den radikala källkritiken och frånvaron av idealistisk historiesyn gjorde att Reuterdahl för det tidiga 1900-talets kyrkohistoriker utgjorde ett »typiskt exempel på äldre metod» (Linderholm). Ett motsatt alternativ är E J Ekmans *Den inre missionens historia* (1896–1902), som anlägger samma förfallsperspektiv på historien som förut Gottfried Arnold. Utifrån en bestämd uppfattning om vad som är levande kristendom betraktas vissa andliga rörelers utveckling och uppsving som ett resultat av gudomlig ledning, medan motståndarnas verksamhet stämplas som människoverk. Denna form av alternativ kyrkohistoria, med explicita, religiöst tolkande värderingar har präglat åtskilliga missionsföreningars och frikyrkoförsamlingars jubileumsskrifter långt fram i tiden.

Ännu ett kontrasterande alternativ möter i Ansgar Meyers *Kyrkans historia* (1924). Här heter det visserligen att kyrkohistorien »har ej till uppgift att framlägga bevisen för den kristna religionens sanning, för dess stiftares gudom eller för Kyrkans makt och

* Föredrag i Kungl Vetenskaps- och Vitterhets-Samhället i Göteborg den 9 maj 1988.

¹ F. Dibelius, *Gottfried Arnold*, 1873 s 117. Jfr till det följande S.-E. Liedman, *Humanistiska forskningstraditioner i Sverige*, kap 7 »Alternativen och deras begränsning». *Humaniora på undantag?*, 1978.

² Se G. Collste – E. Lindberg, *Alternativ kyrkohistoria*, 1979. Härtill I. Brohed i *Kristet Forum* 1979: 3–4.

myndighet», utan »befattar sig med framläggandet av fakta»,³ men hela framställningen bygger på det dåtida romersk-katolska kyrkobegreppet och identifierar Kristi Kyrka med den romersk-katolska. Den kortfattade skildringen av den icke-katolska kyrkohistorien syftar till att understryka den egna monopolställningen och kan sägas ingå i 1920-talets katolska offensiv i Sverige.

En sentida variant av samma slags alternativ kyrkohistoria, fast med motsatt tendens, är Per Jonssons *Luthersk kyrkohistoria* (1980). Författaren skriver i förordet att »den grundläggande värderingen är antydd redan i bokens titel: Den lutherska kyrkans historia är Kristi kyrkas historia». Det är Lutherska bekännelsekyrkans principiellt frikyrkliga kyrkosyn som, tillsammans med dess stränga konfessionalism, har nödvändiggjort den alternativa historieskrivningen. Den folkkyrkliga motsvarigheten möter mest profilerad i Bengt Wadensjöes debattbok *Jag tror på folkkyrkan!* (1985), där en form av 1900-talets folkkyrkoideal pressas på den svenska kyrkohistorien alltifrån 800-talet och tjänar till att legitimera denna. Utifrån konfessionellt luthersk synpunkt kan dock kritik riktas mot båda dessa alternativ och deras anspråk på att vara lutherska.⁴

Alternativ kyrkohistoria kan också betyda *de alternativa rörelsernas historia*. Denna inriktning möter idag tydligast i såväl marxistisk som i modern frikyrklig historieskrivning. Från båda håll lyfter man fram protesten, den utomkyrkliga väckelsen, och då inte minst den sk tredje reformationen, dvs döparrörelsen – antingen den uppfattas främst som socialrevolutionär eller som föregångare till den moderna baptismen och pingströrelsen. För den nyorientering som under 1900-talet ägt rum inom frikyrklig kyrkohistoria har Emanuel Linderholms sekularisering av den historiska förklaringen utan någon motsvarande objektivisering av värderingen, haft stor betydelse.

³ P. J. A. Meyer, *Kyrkans historia*, 1924 s 1.

⁴ Härtill A. Jarlert, Lutherska perspektiv på kyrkohistorien III, *Dagen* 29/1 1988. Tydligast blir legitimationssyftet hos samfund som bekänner sig till en ny uppenbarelse, se W. E. Berrett, *Den återupprättade kyrkan*, 1974 (mormon).

Från marxistiskt håll framhålls att alternativ kyrkohistoria dessutom kan innebära *en alternativ metod*. Den marxistiska kyrkohistorieskrivningen har på senare tid förändrats, också i Östeuropa. Isället för tystnad eller vad som med en eufemism kan kallas tillrättaläggande av historien, dominerar nu källstudium och kritisk forskning. Samtidigt hävdar kritikerna att teologiska, immanenta kyrkliga förklaringar åsidosätts i sådan utsträckning, att kyrkohistorien ibland ersätts med – kyrkliga historier. Men den marxistiskt inspirerade kyrkohistorien har också differentierats, så att man nu nästan kan tala om en marxistisk pluralism. Så har tex Per Frostin i den svenska debatten betonat, att han företräder *ett* marxistiskt perspektiv, inte *det* marxistiska perspektivet. Han tar också avstånd från vad han betraktar som det ensidiga och därför missvisande sättet att skriva kyrkohistoria i antingen teologiska eller socioekonomiska och politiska termer. Samtidigt som han kritiserar Friedrich Engels' anakronistiska syn på bondekriget, konstaterar han att den radikale reformatorn Thomas Müntzer »var inte 1500-talets Che Guevara, snarare dess Ayatollah Khomeini».⁵

Medan man inom frikyrklig historieskrivning har sökt efter historiska paralleller eller rötter till den egna samfundet och den egna situationen, har det för marxistiska historiker ofta varit den alternativa teorin och metoden som lett till inriktningen på alternativa rörelser som forskningsobjekt. I praktiken kan här sins emellan mycket olika forskningsintressen stråla samman. Så behandlar Per Nyström i sin största kyrkohistoriska recension de utstötta radikalpietistiska gråkolarna i 1730-talets Stockholm. De hade un-

⁵ P. Frostin, Martin Luther och Thomas Müntzer – ett marxistiskt perspektiv, *Reformationen. Frihetskamp och överhet* (Folkets historia skr.s.1), 1986 s 86, 88 f, 103. Härli olika marxistiska perspektiv. Se äv W. Schulze, Unterschiede und Gemeinsamkeiten zwischen marxistischer und nicht-marxistischer Müntzerforschung, *Objektivität und Parteilichkeit in der Geschichtswissenschaft*, 1977, Collste-Lindberg op.cit. s 5. Jfr G. Adriányi, Neue marxistische Kirchengeschichtsschreibung in Ungarn, *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 96, 1985, P. Jonsson, *Småborgerlig raktionär eller progressiv revolutionär?*, 1983.

dersökts först av Emanuel Linderholm, den alternative teologen med en idealistisk historiesyn, som personligen känt sig ensam och utstött alltifrån sin barndom, och togs därefter i flera böcker upp av folkskolläraren Natan Odenvik, som i förordet till sitt arbete om gråkoltarna beskriver radikalpietismen som »en verklig pingstväckelse».⁶

En alternativ kyrkohistorieskrivning kan också kännetecknas av en rent religiös, universell historiebetraktelse, sällsynt hos oss, men inte ovanlig på kontinenten. Den reformerte kyrkohistorikern Joseph Chambon talar om kyrkohistorien som »en allomfattande redogörelse för Kristi nåd i den stora världshistorien och för den lydnad och det motstånd som den mött från människor».⁷ En grundläggande svaghet med ett sådant perspektiv är att den kristna tron uppenbarligen krävs som förutsättning för den som vill ägna sig åt kyrkohistoria och att därmed dialogen med sk profana historiker dämpas eller avbryts, om inte de i sin tur är troende. Man kan här jämföra med tanken att marxismen kan undersökas endast av marxister, eller kvinnohistoria endast av kvinnor. I nordisk miljö har hänvisningen till Gud som vetenskaplig första orsaksförklaring till historiska förlopp och händelser inte på allvar aktualiserats efter den debatt som följde på John Nomes *Demringstid i Norge* (1942). En bidragande orsak till denna tystnad är också det religiöst eller teologiskt motiverade motståndet mot att avgöra vilka händelser som skall betecknas som direkta gudomliga ingripanden, eller med troslärens språk: vad som är uttryck för Guds aktiva styrelse, och vad som är uttryck för hans tillåtande styrelse.⁸

Ett annat alternativ utgörs av den sk psykohistorien. Dess avgörande svårighet ligger i det historiska källmaterialets otillräcklighet, som gör att psykohistorien lätt kommer att tangera den fria spekulativen. Hos oss behandlas renodlat historisk-psykologiska frågeställningar vanligen inom religionspsykologin, och för kyrkohistorien är dialogen med religionspsykologiska perspektiv nödvändig och fruktbarande. Arne Jarricks forskningar om herrnhutismen representerar här ett alternativt »socialpsykologiskt» sätt att närma sig kyrkohistorien.⁹

Alternativ kyrkohistoria kan också utgå från uppfattningen att en grupp, som deltar i hela kyrkans historia, blivit förbisedd i den traditionella historieskrivningen. Det tydligaste exemplet är de försök som gjorts att skriva kvinnans kyrkohistoria, försök som inspirerats mer av den allmänna kvinnohistorien än av feministteologin.

Den alternativa historieskrivningen kan också utgå från en viss verksamhet, som när man försökt framställa hela kyrkohistorien som missionshistoria. Därmed har emellertid det alternativa perspektivet blivit »normalvetenskap» och just därigenom mist åtskilligt av sin slagkraft. Om hela kyrkohistorien skall betraktas ur en enda aspekt, kommer man nämligen antingen att göra våld på det historiska materialet eller att i så hög grad vidga den mönsterbildande aspekten, att dess meningsgivande innehåll – exempelvis missionen – inte längre går att urskilja i sin egenart.

Den mest spridda, och kanske också mest inflytelserika, alternativa kyrkohistorieskrivningen framträder dock inte med några vetenskapliga anspråk. Det är den kyrkohistoriska romanen, som har präglat och väl alltjämt präglar svenska folkets uppfattning av kyrkohistorien, från *Fältskärens berättelser till Rosens namn*. Ett vetenskapligt studium av den kyrkohistoriska romanen skulle vara av stort historiografiskt intresse. Kanske skulle den tom bättre än åtskilligt annat

⁶ P. Nyström, *Gråkoltarna*, *Social-Demokraten* 9/4 1939, äv i dens., *Histeskrivningens dilemma*, 1974. E. Linderholm, *Sven Rosén och hans insats i Frihetstidens radikala pietism*, 1911. N. Odenvik, *Gråkoltarna*, 1936.

⁷ J. Chambon, *Was ist Kirchengeschichte*, 1957 s 8.

⁸ Så K. D. Schmidt, *Grundriss der Kirchengeschichte*, 1979⁷ s 19 f. Jfr den strängt konfessionelle tysk-amerikanen Fr. Pieper, *Christliche Dogmatik I*, 1924 s 113, som talar om den historiska teologins uppgift att inte blott noga historiskt framställa händelseförloppet, utan också utifrån Skriften fälla sitt omdöme om händelser och tillstånd, *d vs ställa dem under Guds eget omdöme*, som vi har i Skriften (kurs. här).

⁹ Se H. Åkerberg, *Tornupplevelsen – Luthers förhållande till mystiken i psykologisk och teologisk belysning*, *Tillvaron och religionen*, 1985, äv s 324 n 1. A. Jarrick, *Psykologisk socialhistoria*, 1985.

källmaterial kunna belysa sin tids mentalitet, och därtill tydliggöra självklara förutsättningar och sammanhang också för respektive författares övriga insatser i främst 1900-talets kyrkohistoria.¹⁰

De olika formerna av alternativ kyrkohistoria med vetenskapliga anspråk kan sammanfattningsvis indelas i tre grupper: den första skiljer sig från den etablerade inte genom sin metod eller någon uttalad alternativ uppfattning, utan genom sitt alternativa objekt (kvinnohistoria, alternativa rörelers historia). I den andra gruppen förutsätter man någon viss teologisk, konfessionell eller politisk-vetenskaplig uppfattning eller tradition, dock utan monopolanspråk. Inget kyrkosamfund betraktas, med uteslutande av övriga, som identiskt med Kristi Kyrka i teologisk mening. Ingen metod betraktas heller, med uteslutande av övriga, som den enda vetenskapliga. I denna grupp kan en stor del av den kontinentala kyrkohistorieskrivningen inordnas. Alternativ kyrkohistoria av detta slag kan komplettera den konventionella, föra en fruktbar dialog och göra nya landvinningar. I den tredje gruppen däremot, bedriver man »sluten» kyrkohistoria. Man följer de anspråk på monopol, som finns inom ett religiöst, filosofiskt eller politiskt system, eller som det alternativa objektet anses kräva. Bedrivs arbetet med religiösa förtecken, reser man här antingen profetiska anspråk, så att historikern menar sig kunna avgöra vad i det historiska skeendet som är uttryck för gudomligt ingripande, eller begränsar man på annat sätt det gudomliga handlandet till den egna kyrkan eller riktningen. Dialogen ersätts av en dogmatisk kritik och det är tveksamt om man längre kan tala om »alternativ». Morgondagens vetenskap växer fram bland annat ur diskussionen mellan dagens universitetsvetenskap och olika former av alternativa per-

spektiv – inte genom att någon alternativ inriktning ges eller skaffar sig en monopolställning.

Till denna diskussion hör också utbytet mellan kyrkohistorieämnet och de övriga historiska disciplinerna. I sin föreläsning om reformationen i Sverige (i den senaste festskriften till Curt Weibull: *Vetenskap och värdering*, 1986), betraktar Henrik Sandblad den kyrkohistoriska, den politisk-ekonomiska och den lärdomshistoriska aspekten som tre specialiteter inom historieforskningen. Det är den ena sidan av saken. Samtidigt måste det sägas att kyrkohistorieämnet har en egenartad ställning mellan de övriga historiska disciplinerna och de teologiska. Det kyrkohistoriska förloppet är helt integrerat i den allmänna historien, och den kyrkohistoriska disciplinen utgör ur denna synvinkel en parallell till idé- och lärdomshistoria, ekonomisk historia eller kvinnohistoria. Med rättshistorien delar kyrkohistorien förutsättningen att inom en särskild fakultet studera ett särskilt objekt med samma metoder som andra historiska discipliner. Samtidigt bestäms kyrkohistorien av sitt objekt, kyrkan och kristendomen, som föremål för teologisk reflexion och bearbetning. Gentemot andra historiska discipliner har kyrkohistorikern att påminna om kyrkans och kristendomens art och plats i det historiska förloppet. Gentemot andra teologiska discipliner behöver det socialhistoriska perspektivet framhåvas: att kyrka och kristendom existerar och har existerat endast i ett kulturellt och socialt sammanhang och att teologin därför aldrig kan reduceras till enbart idé, lära eller inomkyrklig praxis.¹¹ Det betyder att ett viktigt svarsalternativ i frågan efter alternativ kyrkohistoria, blir att kyrkohistorien i sig utgör ett tvärvetenskapligt alternativ.

¹⁰ Tex Fabian Månsson, Bo Giertz, Bengt Pohjanen, Jan Arvid Hellström. En första ansats till analys i E. Linderholm, Fabian Månssons skildringar från frikyrklighetens genombrott, *Vår Lösen* 8, 1917. En viktig uppgift är även analysen av skolböcker och populär kyrkohistoria, se H. Lenhammar, Lundins Kyrkohistoria, *Kyrkohistorisk årskrift* 1985.

¹¹ Se H. Pleijel, Patriarkalismens samhällsideologi, *Historisk tidskrift* 1987: 2 resp I. Brohed, Reformationen som kyrkohistoriskt problem, *Luther idag* (Religio 14), 1983 s 17; rec av C. Braw, *Bücher im Staube, Kyrkohistorisk årskrift* 1986 s 130 f.

2. Kyrkohistoria som tvärvetenskapligt alternativ

I skolan och litteraturen kan man skilja mellan kyrklig och politisk historia: i den levande tillvaron är de i varje ögonblick förenade och genomtränger varandra.

Dessa inledande ord ur Leopold von Rankes tyska reformationshistoria (*Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation*, 1839) har blivit till självklar princip för den kyrkohistoriska forskningen. Däremot har fortsättningen av Rankes inledning, med dess ord om att varje mänsklig verksamhet av betydelse har sitt ursprung i en mer eller mindre medveten relation till Gud, av den sekulariserade historiesynen och den historisk-kritiska metoden lyfts ut ur kyrkohistorikerns vetenskapliga föreställningsförråd.

Kyrkohistorieämnet har en dubbel uppgift: den är samhällshistorisk och den är teologisk-historisk. Detta innebär inte att man först med vanlig historisk metod skulle lösa den samhällshistoriska uppgiften för att därefter lägga till en mer eller mindre fri tros-tolkning. Det skulle föra med sig en olycklig metodisk dubbelhet, där metoderna visserligen kanske inte utesluter varandra, men inte heller integreras, liknande historikern Kristian Erslevs gamla uppdelning av den historiska uppgiften i historievetenskap och historieskrivning, som med *s a s* from tendens senare aktualiserades av John Nome. Istället kan man beskriva tillvägagångssättet som tvärvetenskapligt. En tvärvetenskaplig inriktning av en disciplin kan visa sig i att man breddar ämnet utöver det historiska: konst-, litteratur- och musikvetenskap istället för historia. Den tvärvetenskapliga inriktningen kan också visa sig i att man lyfter fram den bredd som finns i själva historien, sedd ur olika synvinklar. Ämnesinriktningen kan då – just genom koncentrationen på det historiska – bli tvärvetenskaplig, när konfrontationen med historien får leda ut över snäva ämnesgränser.

Den kyrkohistoriska disciplinens uppgift i Sverige har definierats som »att undersöka kristendomen som historisk företeelse med särskild hänsyn till växelspelet mellan reli-

giösa, kulturella, politiska och ekonomiska faktorer». Man har även nämnt »dess funktion i den dynamiska civilisationsprocessen». ¹² För att kunna tillfredsställande lösa denna uppgift är det av vital betydelse att inte betrakta kyrkan och kristendomen som isolerade från samhället och självfallet är de historiska förklaringar som används i den allmänna historievetenskapen lika relevanta på kyrkohistoriens område. Samtidigt är ordet *kyrka* inte entydigt. Med denna term avses nämligen dels den empiriskt observerbara kyrkan eller kyrkorna, dels kyrkan som föremål för teologisk reflexion och religiös tro. Det teologiska kyrkobergreppet eller avsaknaden av ett sådant får avsevärd betydelse för synen på kyrkans historia. Problemet kan också uttryckas så att det som vanligen kallas kyrka inte alltid enligt teologi och tro är kyrka. Nu är det inte kyrkohistoriens uppgift att exegetiskt eller systematiskt arbeta med detta problem – men inte heller att låtsas som om det inte existerade. Formuleras kyrkohistoriens uppgift enbart samhällshistoriskt, kommer kyrkohistorikern att arbeta utifrån ett slags icke-teologiskt apriori, en form av funktionell ateism, och saknar då det »encyklopediska» drag, som man har rätt att kräva av ämnet. ¹³

Redan 1934 framhöll Walther Nigg i sitt arbete om kyrkohistorieskrivningens utveckling, att kyrkan i trons mening hos de senare kyrkohistorikerna upphört att finnas till. ¹⁴ Femton år senare slog Heinrich Karpp fast (*Kirchengeschichte als theologische Disziplin*, i *Festschrift Rudolf Bultmann*, 1949),

¹² Vid ledigförklarandet av professorer i kyrkohistoria i Lund och Uppsala 1977 resp 1976.

¹³ Härtill A. Radler, Systematisk teologi och kyrkohistoria eller förhållandet mellan dogmatisk och historisk metod, *STK* 57, 1981 s 16.

¹⁴ W. Nigg, *Die Kirchengeschichtsschreibung*, 1934 s 247. Jfr från katolskt håll K. Schatz, Ist Kirchengeschichte Theologie?, *Theologie und Philosophie* 55, 1980 s 507 ff. Detta blir särskilt tydligt när inte blott den religiösa, utan också den historiska kontinuiteten försvagas, tex genom lärobokstiteln *Från Jesus till Mao* jämförd med motsvarande idéhistoriska kursbok: *Från Platon till Mao Zedong*. I titeln på den senaste upplagan har dock den historiska kontinuiteten förstärkts: *Från Jesus till Moder Theresa*.

att kyrkohistorikerna inte kan göra Guds rike till föremål för sitt studium. Kyrkohistoriens föremål är däremot det dialektiska förhållandet mellan kyrka och Gudsrike. Det som kallas kyrka och den kyrka som är föremål för tro och bekännelse möts konkret i förkunnelsen. Karpp anknyter här till Gerhard Ebelings berömda och omstridda program: »*Kirchengeschichte als Geschichte der Auslegung der heiligen Schrift*» (1947). Just i konfrontationen med förkunnelsen, i arbetet med texterna, blir det omöjligt att bortse från kristendomens dubbla kontinuitet: den utvecklingshistoriska, förmedlad genom århundradena alltifrån urförsamlingen, men också den omedelbara religiösa kontinuitet, som beskrivs i historiskt material från varje kyrkohistorisk epok, kontinuiteten i den förhandenvarande tron på Kristus som densamme igår, idag och i evighet. I denna dubbelhet ligger kyrkohistoriens dilemma, men också det som gör kyrkohistorieämnet till ett självständigt alternativ.

I anslutning till H.-G. Gadamer's hermeneutik och den inom lingvistik och språkfilosofi utbildade strukturalismen har Bengt Hägglund behandlat traditionsforskningens metodproblem tillämpat på kristendomens idéhistoria. Han utgår från att den historisk-kritiska metoden visserligen kan sägas vara neutral ifråga om traditionens auktoritet och funktion, men likväl har använts ibland i traditionsbevarande syfte, ibland för att med historieskrivningens hjälp komma bort från en viss tradition. Svårigheten vid utforskningen av en tradition som den kristna ligger till stor del i det första traditionsledets dubbla funktion: dels som startpunkt för en historisk utveckling, dels som norm och rättesnöre för följande epoker. I anknytning till Anders Nygrens iakttagelse av det självklaras roll i historien, framhåller Hägglund hur de mönsterbildande strukturerna ofta är dolda i den enskilda texten, men framträder när texterna studeras i ett större sammanhang. Dessa underliggande strukturer eller bärande tankeelement är också generativa, så att de skapar nya uttrycksformer och lever vidare i nya formuleringar. De kan vara innehållsbestämda, knutna till och betingade av

en tolkning av historiska händelseförlopp. I traditionsforskningen handlar det inte om att ersätta det historisk-kritiska studiet med någon ny metod, snarare om att belysa den historisk-kritiska tolkningens begränsning vid förståelsen av en tradition. Man kan tala om tre tolkningar: en historisk-kritisk, en traditionstolkning i vidgad mening, samt en tolkning utanför vetenskapens ram, där traditionen föres vidare och tillämpas på aktuella situationer.¹⁵

Utifrån studiet av dogmhistorien har Jaroslav Pelikan, professor i historia vid Yale, formulerat ett behov av att använda traditionsbegreppet på bredare historiska skeenden. Han framhåller att man under utforskandet av de många förändringarna i kristendomens historia lätt tappar blicken för kontinuiteten. Omstridda förändringar av läran »do not themselves make sense apart from that continuing practice». Om historikern studerar exempelvis nattvardsteologins förändringar, gör han inte rättvisa åt den historiska situation i vilken denna teologi utvecklades. Förändringen förutsätter nämligen traditionens kontinuitet: att nattvarden faktiskt har firats i snart 2000 år, under skiftande former, med olika sociala och kulturella variationer. För Pelikan får de självklara förutsättningarna markera idéhistoriens plats i det vidare historiska skeendet. Man kan säga att han undersöker de historiska texterna också i deras praktiska sammanhang. Samtidigt ser Pelikan den kristna dogmhistoriens behov av ett kulturhistoriskt komplement (*Jesus through the Centuries. His Place in the History of Culture*, 1985).¹⁶ Däri närmar han sig vad Heiko Oberman kallar »Deutungspluralität».

Ett annat, äldre exempel på kompletterande vägar till klarläggande av självklara, men ofta förbisedda förutsättningar är Hil-

¹⁵ Se särskilt B. Hägglund, *Semantik och traditionsforskning*, 1969, Traditionsforskningen och den historiska metoden, *Vetenskaps societeten i Lund. Årsbok 1974*, Strukturbegreppet i traditionsforskning och i systematisk teologi, *STK 52*, 1976.

¹⁶ J. Pelikan, *The Vindication of Tradition*, 1984 s 49. Äv B. I. Kilström, Bilden som förkunnelse, *Kyrkohistorisk årsskrift* 1987 o där anförd litteratur.

ding Pleijels program för utforskandet av det kyrkliga folklivet i dess teologiska, sociala och kulturella sammanhang.

Återknyter vi här till Ebelings inspirerande vision av kyrkohistorien som bibelutläggningens historia, får vi också observera risken att såväl de politiskt-ekonomiska faktorerna som frågan om hur budskapet togs emot och fick konsekvenser i det folkliga fromhetslivet, lätt kommer i skymundan. Ebelings kritiker har även angripit den konfessionellt lutherska utgångspunkten och den stora svårigheten att omsätta hans program i konkret historieskrivning. Hans vision av kyrkohistorien som den Heliga Skrifts utläggningshistoria kan dock formuleras om så, att kyrkohistorien får till uppgift att undersöka *hur evangeliet har gestaltats och mottagits i historien, samt vilka följdverkningar detta fått*. Denna formulering för också med sig en förskjutning av tyngdpunkten från den sk sändarsidan i riktning mot själva mötet eller konfrontationen dels mellan den kristna tradition och den kultur i vilken den traderas, dels mellan doktrinär och populär nivå inom traditionen.

För kyrkohistorien gäller att den tradition som utgår från budskapet om Jesus, möter oss i en mångfald olika historiskt framvuxna traditioner. Under det att dessa traditioner framträder som mer eller mindre traditionsbundna eller traditionslösa i relation till det närmast föregående traditionsledet, kan de ur ett längre perspektiv, i förhållande till de för den kristna traditionen bärande strukturelementen, vara i högre eller lägre grad traditionsburna.¹⁷ I vidare mening utgör de olika kyrkosamfundens förmedlare; gestaltare och samtidigt produkter av den kristna traditionen i skiftande samhälls- och kulturmiljöer.

Den kyrkohistoriska disciplinens uppgift som dels teologisk-historisk, dels samhälls-

historisk kan jämföras eller graderas. Det sistnämnda är fallet hos den danske kyrkohistorikern J. L. Balling:

Kyrkohistorien arbetar i första hand med det historiska samspelet mellan det kristna budskapet och den kristna »socialorganisationen», och i andra hand med detta samspelets förhållande till kyrkans omvärld.

Av denna beskrivning följer frågorna efter vad budskapet betytt för organisationen resp. organisationen för budskapet, därefter vad omvärlden betytt för de skiftande resultaten av dessa processer, och vad dessa skiftande resultat i sin tur betytt för omvärlden.¹⁸

Den dubbla uppgiften utgör ett metodiskt problem. För lösandet av den samhällshistoriska uppgiften står kyrkohistorikern inför samma metodiska vägval, svårigheter och tillgångar som forskare inom andra historiska discipliner. Den teologisk-historiska uppgiften, som i praktiken inte kan isoleras från den samhällshistoriska, utan står i ett ömsesidigt förhållande till denna, löses däremot inte fullständigt med allmänna historiska metoder. Här kräver uppgiften ett arbetssätt, som gör rättvisa åt den teologiska diskussionen om och den religiösa bekännelsen till kyrkan som något utöver det empiriskt konstaterbara, dvs sådana dessa diskussioner och bekännelser förekommer i historien. Wolfhart Pannenberg konstaterar att den religiösa tematiken kan återvinnas för historieförståelsen endast om den betraktas som »in der Geschichte strittig», omstridd i historien, är en relevant utgångspunkt.¹⁹ Men vad är då det omstridda? Det är lätt att iakttä att när kyrkan i samhället på olika sätt sökt gestalta den kristna traditionen, i nutiden likaväl som genom hela kyrkohistorien, har man å ena sidan eftersträvat öppenhet gentemot kyrkans kulturella och sociala sammanhang och uppgifter, å andra sidan koncentration kring det för kristendomen egenartade och särskiljande. Dessa ten-

¹⁷ En vidareutveckling av C. H. Martling, Tradition och förnyelse i ett kyrkohistoriskt perspektiv, *Att finna Kyrkans väg. Festskrift till Bertil E. Gärtner*, 1984. Pelikan 1984 s 60 talar om traditionernas patologi, och konstaterar att en tradition behöver utvecklas, men inom gränserna för sin identitet, så att den undgår såväl fossilism som cancerkliniken.

¹⁸ J. L. Balling, Kirkehistorie og kulturhistorie, *Dansk Teologisk Tidsskrift* 44, 1981 s 245.

¹⁹ W. Pannenberg, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, 1977 s 401.

denser förekommer mer eller mindre renodlade, kombinerade eller integrerade med varandra. I detta spänningsfält rör sig även teologin. Kyrkohistoriens dubbla uppgift kan då sammanfattas som att utforska detta förhållande, *att undersöka kristendomen i historien såväl i dess sociala och kulturella sammanhang, som i dess egenart, som avgränsad tradition.*²⁰

Kyrkohistoria som tvärvetenskapligt alternativ kan inte skrivas utan subjekt. Inte minst för att undvika omedveten subjektivitet behöver vi rikta uppmärksamheten också mot kyrkohistorikerns alternativ. Det är nödvändigt också för kyrkohistorikerns och andras användning och tillämpning av kyrkohistoriska forskningsresultat. Emanuel Linderholm är ett ovanligt tydligt, men ingalunda ensamt exempel på hur det annars kan gå.

3. Kyrkohistorikerns alternativ

Harnack har velat lösa spörsmålet om kristendomens väsen på rent historisk väg. Han betraktade detta såsom historiskt givet och sökte hålla allt sitt utanför. Otivelaktigt har han också samvetsgrant sökt förverkliga denna avsikt. Men fråga är, om han till fullo lyckats och om det kan lyckas att hålla allt eget utanför. Ingen lär kunna det. Redan det givna historiska materialet och valet av synpunkter, greppen på det hela och betoningen av vissa ting innebär alltid en viss subjektivitet.

Så kunde Linderholm formulera sig om andra forskare. Sin egen forskning menade han sig dock bedriva strikt vetenskapligt, dvs utan religiösa eller teologiska fördomar och bindningar. Men lika litet som någon annan forskare går kyrkohistorikern till verket utan förutsättningar. I mötet med det historiska materialet är han bunden och be-

roende av sin egen tid, sin miljö och sina personliga förutsättningar.²¹

Kyrkohistorikerns egna uppfattningar och erfarenheter, hans relation till kyrka och kristendom, kort sagt, hans egen kyrkohistoria, fungerar – inte som glasögon, som tas på och av – utan snarare som kontaktlinser, när han söker fokusera det historiska materialet. Utan dem saknar han djupseende. Dessvärre har han ofta haft sina linser i så länge, att han inte längre är medveten om deras existens. Så döljes – ofta omedvetet – bestämda teologiska eller ateologiska förutsättningar bakom ett strängt vetenskapligt ansikte, medan motståndarna kritiserar för sin fördomsfullhet och sitt beroende av avnämarna.²²

Men kristendomens dubbla kontinuitet: den historiska utvecklingens och den bekända religiösa transcendensens, komplicerar kyrkohistorikernas förhållande till sitt föremål, eftersom de båda linjerna, den historiska och den religiösa, inom den kristna traditionen konvergerar på ett sådant sätt, att den religiösa kontinuiteten är tillgänglig endast i ett historiskt sammanhang och inte kan lyftas ut ur detta för att betraktas som något enbart övertidsligt.

När tex Gerhard Ebeling tar sin utgångspunkt i luthersk tradition, är detta i och för sig inte anmärkningsvärt så länge kyrkohistorieskrivningen inte urartar till bakgrund eller försvar för en viss kyrkosyn, utan följer exempelvis Karin Bornkamms tolkning av Ebelings program, som reformationens sakkritiska ansats som förblivande teologisk uppgift.²³ Av en romersk-katolsk kyrkohistoriker som Klaus Schatz har Ebeling dock

²⁰ Med denna formulering överbryggas i någon mån motsättningen mellan kyrkohistoria med samhällshistorisk resp texthistorisk inriktning. Se Brohed 1983 s 10 f. Intressant, men mindre konstruktiv är debatten om historiesyn och Lutherforskning i (Dansk) Historisk tidskrift 86: 1–2, 87: 1, där den texthistoriska inriktningen (Grane) är teologisk, men den samhällshistoriska ateologisk.

²¹ E. Linderholm, Adolf von Harnack, *Religion och Kultur* 1, 1930 s 181. Se vidare A. Jarlert, *Emanuel Linderholm som kyrkohistoriker*, 1987.

²² Se även T. Brante, *Vetenskapens sociala grunder, en studie av konflikter i forskarvärlden*, 1984, som särskilt utifrån motsatta ställningstaganden i kärnkraftsfrågan finner att forskarna genomgående förklarar sina egna ståndpunkter som rationellt och vetenskapligt grundade, medan motståndarnas förklaras av externa kunskaps sociologiska faktorer.

²³ K. Bornkamm, *Kirchenbegriff und Kirchengeschichtsverständnis*, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 75, 1978.

kritiserats för att låta kyrkohistorien tjäna som illustration av en dogmatisk kyrkobildd. Än starkare kritik riktar Schatz mot åtskilliga katolska kyrkohistorieskrivning, och med påfallande skärpa avvisar han alla försök att ställa kyrkohistorien under något kyrkobergreppsligt apriori. Samtidigt är han högst medveten om sitt eget kyrkliga sammanhang, från vilket han varken kan eller vill lösgöra sig. Utifrån liknande insikter har åtskilliga romersk-katolska kyrkohistoriker riktat skoningslös kritik mot det äldre katolska sättet att skriva kristendomens historia som den romerska kyrkans historia. Men även moderna försök – katolska eller evangeliska – att framställa kyrkohistorien som frälsningshistoria, har blivit föremål för hård kritik från katolska kyrkohistoriker som Norbert Brox, Edith Saurer och Klaus Schatz. Saurer identifierar teologisk kyrkohistoria med frälsningshistorisk tolkning, och kastar därmed ut barnet med badvattnet, medan Schatz avvisar den frälsningshistoriska tolkningen också av teologiska skäl och behåller det teologiska perspektivet på kyrkohistorien. Han konstaterar att »också i kyrkohistorien förblir Gud den fördolde Guden. Varken världshistorien eller ens kyrkohistorien uttalar den Yttersta domen».²⁴ Men kyrkohistorien får därför inte stanna vid att registrera den faktiska utvecklingen, utan måste teologiskt bearbeta frågan huruvida tron i de olika historiska konkretionerna har förblivit densamma, och i vilken utsträckning kristendomens bärande strukturer kan sägas möjliggöra förändringar. Norbert Brox utvecklar den hermeneutiskt uppfattade traditionshistoriska tankegången: det gäller att undersöka kyrkans och trons identitet och differens i relation till deras ursprung.²⁵

²⁴ E. Saurer, *Kirchengeschichte als historische Disziplin?*, *Denken über Geschichte*, 1974. Schatz 1980 s 492. Se äv T. Bergsten, rec. K. Kilsmo, Den tredje reformationen, *Kyrkohistorisk årsskrift* 1975 s 296, som utifrån baptistiskt perspektiv uttrycker förhoppningen att »kyrkohistorien inte längre skall behöva tjänstgöra som en förundersökning till den yttersta domen».

²⁵ N. Brox, *Kirchengeschichte als »Historische Theologie»*, *Kirchengeschichte heute, Geschichtswissenschaft oder Theologie?*, 1970. Äv H. R. Seeliger, *Kirchen-*

Dessa tankar kan utan svårighet kombineras med det traditionshistoriska betraktelsesättet hos evangeliska teologer: den hermeneutiska anknytningen och strukturcentreringen hos Hägglund eller breddningen av traditionsbegreppet från dogmhistorien till hela det kyrkohistoriska skeendet hos Pelikan ligger nära tankegångar hos Brox resp Schatz. I ett bestämt avseende är de katolska kyrkohistorikerna dock problematiska. De har visserligen ersatt den äldre av kyrkobergreppet dogmatiskt bestämda historiesynen med en hermeneutisk uppfattning av kyrkohistorikern som präglad av sin kyrkliga miljö och sin plats i ett kristet traditionssammanhang, men ser denne likväl självklart som en kyrkans historiker. Denna tankegång ter sig främmande ur såväl historievetenskaplig som evangelisk teologisk och kyrklig synpunkt – det senare helt enkelt emedan »kyrka» till sin innebörd och funktion inte är alldeles detsamma i ett romerskt-katolskt och ett evangeliskt traditionssammanhang. Detta blir tydligt vid en jämförelse med Bernt Oftestads metodarbete *Historie, tro og forståelse. Kirkehistorieforskningen som vitenskapelig og kirkelig funksjon* (1973). Här innebär kyrkohistorikerns kyrklighet att han står i ett »kirkeligt trosfelleskap», medan de institutionella aspekterna saknas och det inte är kyrkobergreppet som styr forskarens värderingar. Han ställer frågan om den teologiske kyrkohistorikern kan förena sin kyrkliga trosgemenskap med den vetenskapliga förpliktelsen så att hans kyrkohistoriska forskning samtidigt fyller en vetenskaplig och en kyrklig funktion. Och svaret blir jakande, eftersom den vetenskapliga intentionen anges som indirekt innesluten i tron, emedan tron är tro på evangeliet, och ingen tro på evangeliet är möjlig utan lagen, och den vetenskapliga, kritiska intentionen utgör en del av lagens intention.²⁶ Därmed är vi tillbaka vid distinktionen mellan historiens kyrka och trons kyrka. Vi lade förut märke till att dessa

geschichte – Geschichtstheologie – Geschichtswissenschaft, 1981 s 69.

²⁶ Oftestad 1973 s 123 f. Den teologiska kritik som kan riktas mot uppfattningen av lagen som enbart ifrågasättande/nedbrytande förbigås här.

två sätt att betrakta »kyrka» möts i förkun- nelsen. Vi kan nu konstatera att de möts också hos forskaren, där han själv står som en del av kyrkohistorien och undersöker denna historia, antingen han bejakar eller avvisar tron.

I ett senare arbete konstaterar Oftestad att forskarens egen situation alltid kommer att reflekteras i resultatet. Men detta är ingen hämsko. Forskarens förutsättningar är tvärtom grundläggande för att forsknings- processen skall komma igång och fullföljas. Forskningens resultat är en frukt av samspe- let mellan forskarens frågor och de svar käll- materialet kan ge.²⁷ I vilken utsträckning är forskarens förutsättning då bestämmande för forskningsprocessen? Den tyske kyrkoho- storiern K. D. Schmidt (död 1964) menade att forskaren inte kan gå förbi de konfession- ella olikheterna. Eftersom Schmidt utgår från de konfessionella bestämningarna av kyrkans uppgift, blir kyrkohistorikerns vär- deringar beroende av hans egen konfession- ella ståndpunkt. Själv utgår han därför från de lutherska bekännelseskriterierna.²⁸ På mot- svarande sätt anger Arne Jarrick utifrån en annorlunda ståndpunkt, att hans hållning till de herrnheitiska självbiografier han stude- rar präglas av hans egen position i livscykeln och av de erfarenheter han själv haft av »sektbeteende». Han presenterar sin håll- ning i religiösa frågor som »skeptisk, för att inte säga ateistisk». Detta, säger han, bidrar till att hans syn på 1700-talsväckelsen blivit »mer relativistisk än den annars skulle kun- nat vara».²⁹

Det säger sig självt att dessa och liknande presentationer av forskarens egen stånd- punkt inte får bli något slags fribrev för sub- jektivt tyckande. Enbart upplysningar om kyrkohistorikerns teologiska och kyrkliga eller okyrkliga ståndpunkt har ett begränsat intresse. Den långt viktigare frågan är hur han bearbetar sin förförståelse av forsk- ningsobjektet, alltså hur han själv genom forskningsprocessen dras in i ett nytt eller

gammalt traditionssammanhang med växlan- de relationer till hans egen tradition, och hur nya förståelsehorisonter rullas upp. Då ak- tualiseras den personliga reaktionens bety- delse inför källorna, liksom risken att läsa fel i en text, där en innebörd ger mening åt for- skarens eget sätt att förhålla sig till en situa- tion, medan en annan innebörd utgör ett hot mot hans uppfattning.³⁰ Eller en erfarenhet från min egen verksamhet: jag hade inte kunnat fullfölja min undersökning av Ema- nuel Linderholm som kyrkohistoriker, där jag ser sambandet mellan hans livssituation, teologiska förutsättningar, kyrkohistoriska forskning och religiösa reformverksamhet, om jag inte hade varit beredd att ompröva inte bara min förförståelse av Linderholm, utan också betydligt djupare liggande upp- fattningar och värderingar. Det var här inte bara den kritiska metoden, utan själva de undersökta texterna, som fungerade kritiskt ifrågasättande eller t o m nedbrytande.

Den närmare bekantskapen med sin egen begränsning bör för var och en som arbetar med historiskt material föra med sig en djup respekt för det historiska avståndet och för den historiska verklighetens komplexitet. Kyrkohistorikerns alternativ är avslöjarens, inte av den gudomliga uppenbarelsen, inte av trons mönster, men av de nu allt vanligare anakronismerna i hanteringen av kyrkans och kristendomens historia och av strävande- na efter den bara alltför stora klarhet, som förklarar historien utan att söka förstå den.

Samtidigt gäller det att uppmärksamma de anspråk på kontinuitet – historisk eller reli- giös – som ställts från olika håll och på olika sätt under kyrkans historia. Den utvecklings- historiska kontinuiteten är ett faktum inte trots avståndet, utan tack vare detta. Det är också det historiska avståndet, olikheten, främlingskapet inför historien som gör det möjligt för forskaren att urskilja även den religiösa kontinuiteten. Ty kontinuiteten är alltid historisk, och präglad av avståndet. Också radikala anspråk på en omedelbart in-

²⁷ B. T. Oftestad, *Kristentro og kulturansvar hos Ronald Fangen*, 1981 s 11.

²⁸ K. D. Schmidt 1979⁷ s 22.

²⁹ A. Jarrick 1985 s 116.

³⁰ I. Nilsson, Att skriva biografi: Biografins herme- neutik, *Liv och text, sex föreläsningar från ett symposium*. (Idéhistoriska skrifter, Institutionen för idéhisto- ria, Umeå Universitet 1985: 1) s 44.

spirerad, religiös kontinuitet är, så snart den tar sig språkliga uttryck, insatt i ett historiskt sammanhang och beroende av det historiska avståndet.

Så blir också kyrkohistorikerns verksamhet en del av kyrkohistorien, inte därför att man som Gottfried Arnold skulle kräva att kyrkohistorikern är personligt pånyttfödd, inte därför att han i sin vetenskapliga verk-

samhet vore att betrakta som en kyrkans tjänare, utan därför att han inte kan närma sig förståelsen av kyrka och kristendom i någon annan form än den historiskt givna. Genom själva forskningsprocessen blir forskarens egen verksamhet, med sina begränsningar, en liten del av denna historia. Det är kyrkohistorikerns alternativ.

Ideologisk oenighet i svensk arbetslivsdebatt

AV CARL-HENRIC GRENHOLM

Inom samhällsvetenskapen har länge diskuterats om ideologierna i det moderna demokratiska välfärdssamhället kan sägas vara döda. I vårt land hävdade Herbert Tingsten att de politiska partierna övergivit de klassiska 1800-talsideologierna och uppnått en påtaglig enighet i grundläggande värderingsfrågor. Mot detta har Leif Lewin framhållit att det råder en oenighet mellan partierna såväl i frågan om vilket slags frihet som bör eftersträvas som i frågan om vilken statens roll bör vara i det ekonomiska livet. Denna diskussion har gällt om det förekommer någon ideologisk oenighet mellan de politiska partierna och hur den i så fall är beskaffad.

Det problem som vi behandlat inom forskningsprojektet »Arbetslivets etik» är om det förekommer någon ideologisk oenighet mellan organisationerna på arbetsmarknaden. Under 1970-talet fördes en livlig samhällsdebatt kring flera arbetslivsfrågor, tex frågan om medbestämmande, löntagarfonder, arbetsorganisation och arbetslivets datorisering. Vårt övergripande problem är om det i denna debatt förekommer någon ideologisk oenighet mellan SAF och löntagarorganisationerna eller om oenigheten dem emellan är av annan karaktär. Är ideologierna döda i 1970-talets debatt mellan SAF, LO och TCO? Eller sker det tvärtom en ideologisk polarisering mellan SAF och löntagarorganisationerna i samband med 1970-talets reformarbete kring arbetslivet?

För att kunna besvara denna fråga är det nödvändigt att definiera begreppet »ideologi». En »ideologi» består enligt min uppfattning av en uppsättning övertygelser. Dessa utgörs dels av vissa grundläggande värderingar och normer, och dels av vissa teoretiska antaganden om verkligheten, historien, samhället och människan. De teoretiska

övertygelser som ingår i en ideologi är sådana som inverkar på det värderingssystem som också utgör en del därav. För att en uppsättning övertygelser av dessa två slag skall utgöra en »ideologi» fordras att den omfattas av en relativt stor social grupp, inte bara av enskilda individer. Dessutom fordras att dessa övertygelser fyller politiska funktioner och är sådana att de motiverar konkreta politiska handlingar. I anslutning till Robert Heeger förstår jag sålunda med »ideologi» (1) en övertygelsemängd, som (2) omfattas av en stor social grupp, vars (3) centrala värderingar och föreställningar om verkligheten samvarierar, som (4) fyller politiska funktioner, och som (5) innehåller handlingsrelaterade politiska tankeelement. Enligt denna definition kan en ideologisk oenighet vara av två slag. Den kan gälla antingen vad som är gott och rätt eller de teoretiska antaganden som är av ideologisk karaktär.

Förekommer då någon sådan ideologisk oenighet i 1970-talets svenska arbetslivsdebatt? I sin doktorsavhandling *Makten, moralen och människan* hävdar Göran Collste att så är fallet. Han redovisar där en analys av LO:s, TCO:s och SAF:s uppfattningar i debatten om medbestämmande och löntagarstyre. I denna debatt föreligger en oenighet vad gäller verklighetsbeskrivning, människosyn, samhällsideal och grundläggande värderingssystem. Till att börja med ges olika beskrivningar av det svenska ekonomiska systemet. Enligt SAF kännetecknas det av fri konkurrens, decentraliserat beslutsfattande och konsumenternas suveränitet, medan det enligt LO utmärks av ägandekoncentration och monopolisering. I sin människosyn uttrycker LO en stor tilltro till individernas förmåga, eftersom man uppfat-

tar människan som aktiv och skapande, medan SAF har mindre tilltro till individernas möjlighet att sätta sig in i ekonomiska frågor och gör en differentiering mellan olika individers kompetens att delta i beslut som rör företagets verksamhet. LO:s samhällsideal är ett socialistiskt samhälle, dvs ett samhälle där medborgarna och löntagarna kan påverka alla beslut de är berörda av, inklusive de ekonomiska, medan SAF:s ideal är marknaden, där varje individ har rätt att bestämma över sitt liv genom att ingå i olika typer av kontrakt.

Göran Collste visar också på skillnader mellan SAF:s och LO:s värderingssystem. Enligt SAF ger enbart det privata ägandet rätt att kontrollera företagets beslutsfattande, medan LO menar att även arbetet ger rätt till medbestämmande, liksom det förhållandet att en person är berörd av beslutsfattandet. Både SAF och LO menar att såväl arbetstillfredsställelse som ökad lönsamhet är eftersträvningsvärda mål. I de fall lönsamhetsmålet kommer i konflikt med strävan efter ökad arbetstillfredsställelse prioriterar emellertid SAF lönsamheten, medan dessa två mål enligt LO har lika stor vikt. Flera av LO:s och i vissa fall även TCO:s ståndpunkter överensstämmer enligt Collste med marxistisk teori. Det gäller exempelvis deras frihetsbegrepp, anknytningen till Marx' arbetsvärdeslära och bilden av det kapitalistiska systemet. Omvänt har arbetsgivarna i allt högre grad kommit att ansluta sig till nyliberala idéer. Detta kommer främst till uttryck i marknadsidealet, kontraktsteorin och ett liberalt frihetsbegrepp. Så är enligt Göran Collste ideologierna inte alls döda på den svenska arbetsmarknaden, utan tvärtom sker där en ideologisk polarisering under 1970-talet.

* * *

Resultatet av den undersökning som jag redovisar i min bok *Arbetets mål och värde* är i vissa avseenden ett annat. I denna undersökning har jag analyserat 1970-talets svenska debatt om dels arbetsorganisationens utformning och dels arbetslivets datorisering. Genom att analysera LO:s, TCO:s och

SAF:s uppfattningar i dessa två debatter har jag sökt klargöra om det föreligger någon ideologisk oenighet dem emellan och vari denna i så fall består. Särskilt har mitt syfte varit att undersöka om LO, TCO och SAF ger uttryck åt skilda uppfattningar om arbetets mening. Två problem söker jag alltså besvara. Det första är: Förekommer i debatten om arbetsorganisation och datorisering någon ideologisk oenighet mellan LO, TCO och SAF? Det andra är: Vilka uppfattningar om arbetets mål och värde gav LO, TCO och SAF uttryck åt i denna debatt och hur skiljer sig dessa från varandra?

Det material som jag analyserat är sådana skrifter om arbetsorganisation och arbetslivets datorisering som LO, TCO och SAF publicerat under åren 1970–1981. Dessa har jag analyserat med en metod för argumentationsanalys, så att jag klargjort organisationernas teser, givit en översikt av de argument de anfört för dessa, samt tolkat och karakteriserat dessa argument. Jag har inte prövat argumentens hållbarhet, men genom att formulera de argumentationer i vilka de ingår och visa på vilka normativa premisser som måste vara rimliga för att argumenten skall vara hållbara, har jag kunnat blottlägga de implicita ideologiska uppfattningar dessa är förenade med. På så sätt har jag kunnat tydliggöra LO:s, TCO:s och SAF:s ideologiska uppfattningar, inklusive deras uppfattningar om arbetets mål och värde.

För att klargöra dessa uppfattningar jämför jag dem med innehållet i sex mer utarbetade teorier om arbetets mening. Dessa är (1) en platonsk teori om arbetet, enligt vilken människan förverkligar sig själv genom andra aktiviteter än arbete, vilket därför har ett förhållandevis lågt värde, (2) en luthersk kallelselära, enligt vilken arbetets syfte är att ta del i Guds fortsatta skapelseverk och att tjäna medmänniskan, (3) en marxistisk teori om arbetet, enligt vilken människan kan förverkliga sig själv som medveten art genom ett ändamålsenligt arbete, (4) en tayloristisk teori om arbetet, som hävdar att människans främsta motiv för att arbeta är strävan att erhålla ett ekonomiskt utbyte för egen del, (5) human rela-

tions-skolans teori om arbetet, som påstår att människans drivkrafter till arbete är sociala och menar att man i sitt arbete bör få tillfredsställa sina sociala behov, samt (6) en socioteknisk teori om arbetet, enligt vilken själva arbetet bör vara en källa till behovstillfredsställelse och det som gör arbetet värdefullt framför allt är att det ger möjlighet att tillfredsställa behovet av självförverkligande.

Fyra analysfrågor ställer jag till såväl dessa sex teorier som materialet från LO, TCO och SAF. De är: (1) Vad är syftet med arbetet? (2) Hur förhåller sig arbetet till människans självförverkligande? (3) Vilket värde har arbetet i förhållande till andra mänskliga aktiviteter och på vilka grunder bedöms det som värdefullt? (4) Vad motiverar oss att arbeta hårt och effektivt? De svar som ges i organisationernas material på dessa frågor jämför jag med de svar som de sex teorierna om arbetet ger. På så sätt kan jag innehållsligt profilera LO:s, TCO:s och SAF:s uppfattningar om arbetets mening. Samtidigt prövar jag också två hypoteser. Den ena är att det förekommer innehållsliga likheter mellan LO:s uppfattning och en marxistisk teori om arbetet. Den andra är att det förekommer motsvarande överensstämmelser mellan SAF:s uppfattning och en tayloristisk teori om arbetet.

* * *

I den första delen av min undersökning analyserar jag de argument som LO, TCO och SAF anförde för sina ståndpunkter i 1970-talets debatt om arbetsorganisationens utformning. LO, TCO och SAF är eniga om att man bör eftersträva en arbetsorganisation med arbetsutvidning och omväxlande arbetsuppgifter för de anställda. De är också eniga om att hög grad av individuellt självbestämmande över det egna arbetet är eftersträvansvärd. Till skillnad från SAF menar emellertid LO och TCO att en önskvärd arbetsorganisation innefattar såväl ökat kollektivt självbestämmande som medbestämmande för de anställda över mer övergripande beslut. LO och TCO argumenterar för tesen »Man bör eftersträva en demokratisk ar-

betsorganisation». En sådan kännetecknas inte bara av att de anställda har en hög grad av självbestämmande och omväxlande arbetsuppgifter, utan också av att de utövar medbestämmande över verksamheten i dess helhet. SAF argumenterar däremot för tesen »Man bör eftersträva nya arbetsformer». Det är en arbetsorganisation som kännetecknas av bl a ökat självbestämmande, arbetsutvidning och arbetsrotation, men den är inte förenad med löntagarinflytande över mer övergripande frågor.

LO anför sex argument för sin tes. »Anpassningsargumentet» (P_1) går ut på att med en demokratisk arbetsorganisation anpassas arbetet till vars och ens förutsättningar. »Arbetsstillfredsställelseargumentet» (P_2) säger att en demokratisk arbetsorganisation medför ökad arbetsstillfredsställelse. Det är förenat med uppfattningen att genom själva arbetet bör tillfredsställas bl a behoven av allsidigt självförverkligande och gemenskap. »Medbestämmandeargumentet» (P_3) går ut på att en demokratisk arbetsorganisation är en nödvändig förutsättning för att kravet på medbestämmande skall förverkligas. LO:s »produktivitetsargument» (P_4) är att en demokratisk arbetsorganisation medför ökad produktivitet. Det är förenat med uppfattningen att ökad produktivitet är eftersträvansvärd, såsom ett medel att öka den materiella välfärden. »Människosynsargumentet» (P_5) säger att en demokratisk arbetsorganisation överensstämmer med en socialistisk människosyn, och »hälsoargumentet» (P_6) är att en demokratisk arbetsorganisation förebygger ohälsa.

TCO anför fyra argument för samma tes. »Värdeargumentet» (P_1) går ut på att en demokratisk arbetsorganisation är ett medel att öka arbetets värde. Det som gör arbetet värdefullt för de anställda är enligt TCO att de därigenom tillfredsställer vissa behov, främst behoven av gemenskap och personlighetsutveckling. »Utvecklingsargumentet» (P_2) är att en demokratisk arbetsorganisation främjar de anställdas personlighetsutveckling. TCO:s effektivitetsargument (P_3) säger att en demokratisk arbetsorganisation främjar ökad effektivitet. Det är förenat

med uppfattningen att man bör eftersträva såväl ökad arbetstillfredsställelse som ökad produktivitet. »Hälsoargumentet» (P₄) slutligen är att en demokratisk arbetsorganisation förebygger ohälsa.

SAF anför två argument för sin tes att man bör eftersträva nya arbetsformer. »Produktivitetsargumentet» (P₁) säger att nya arbetsformer medför ökad produktivitet. Det är förenat med uppfattningen att ökad produktivitet är eftersträvansvärd som ett medel att öka välfärden. »Arbetstillfredsställelseargumentet» (P₂) är att nya arbetsformer medför ökad arbetstillfredsställelse. Detta argument är förenat med uppfattningen att arbetet bör vara en källa att tillfredsställa bl a behoven av social gemenskap och självförverkligande.

* * *

I den andra delen av min undersökning analyserar jag de argument som LO, TCO och SAF anförde för sina skilda uppfattningar i 1970-talets debatt om arbetslivets datorisering. LO, TCO och SAF är eniga om att datoriseringen av arbetslivet är önskvärd. Till skillnad från SAF driver emellertid LO och TCO tesen att den datatekniska utvecklingen bör styras. De argumenterar för att löntagarna bör erhålla ökat inflytande över datasystemutvecklingen. Om så inte sker föreligger enligt LO och TCO risk för att datoriseringen kan medföra vissa negativa konsekvenser. I SAF-materialet föreligger däremot inget stöd för ökat löntagarinflytande över datoriseringen. Där uttrycks inte heller någon oro för att datoriseringen kan medföra negativa effekter. I stället nöjer sig SAF med att argumentera för tesen att en fortsatt datorisering av arbetslivet är önskvärd.

LO anför fem argument för sin tes. »Arbetsorganisationsargumentet» (P₁) går ut på att löntagarinflytande över datasystemutvecklingen är en nödvändig förutsättning för att datoriseringen skall främja en demokratisk arbetsorganisation. »Yrkeskunnscapsargumentet» (P₂) säger att löntagarinflytande över datasystemutvecklingen är en nödvändig förutsättning för att datoriseringen inte skall medföra att de anställda berövas sina yr-

keskunskaper. De bör enligt LO inte berövas dessa yrkeskunskaper, eftersom arbeten med hög kvalifikationsnivå medför hög behovstillfredsställelse genom arbetet. LO:s »sysselsättningsargument» (P₃) är att löntagarinflytande över datasystemutvecklingen är en nödvändig förutsättning för att datoriseringen av arbetslivet skall kunna genomföras med bibehållen full sysselsättning. Datoriseringen är enligt LO nödvändig för att industrins konkurrenskraft inte skall försämrans och arbetslösheten därigenom öka, men den bör styras så att den inte för vissa anställda medför en utslagning från arbetsmarknaden. »Demokratiargumentet» (P₄) säger att löntagarinflytande över datasystemutvecklingen är en nödvändig förutsättning för att datoriseringen inte skall motverka demokratiseringen av arbetslivet. »Arbetsmiljöargumentet» (P₅) slutligen går ut på att löntagarinflytande över datasystemutvecklingen är en nödvändig förutsättning för att datoriseringen inte skall medföra en försämrad arbetsmiljö.

Även TCO anför fem argument för tesen att löntagarna bör erhålla ökat inflytande över datasystemutvecklingen. Fyra av dessa är sådana som även förekommer i LO-materialet. Det är »arbetsorganisationsargumentet» (P₁), »yrkeskunnscapsargumentet» (P₂), »sysselsättningsargumentet» (P₃) och »arbetsmiljöargumentet» (P₄). TCO:s femte argument, »integritetsargumentet» (P₅), går ut på att om löntagarna får inflytande över datasystemutvecklingen så kan man förhindra att dataregister används för personbedömning. Detta bör förhindras eftersom det skulle innebära ett hot mot de anställdas integritet. Den personliga integriteten uppfattas av TCO som en rättighet till skydd för individens privat- och familjeliv.

SAF anför fem argument för sin tes att en fortsatt datorisering av arbetslivet är önskvärd. »Lönsamhetsargumentet» (P₁) är att en fortsatt datorisering av arbetslivet är ett medel att öka företagets produktivitet och lönsamhet. Ökad produktivitet är enligt SAF eftersträvansvärd, som ett medel att öka samhällets välbefinnande. »Arbetstillfredsställelseargumentet» (P₂) går ut på att en

fortsatt datorisering av arbetslivet är ett medel att öka de anställdas arbetstillfredsställelse. Det är förenat med uppfattningen att en behovstillfredsställelse genom arbetet är eftersträvansvärd. »Arbetsmiljöargumentet» (P₃) säger att en fortsatt datorisering av arbetslivet är ett medel att förbättra arbetsmiljön. SAF:s »sysselsättningsargument» (~C1) går ut på att en fortsatt datorisering av arbetslivet inte medför ökad arbetslöshet. Det är en negation av ett argument mot tesen, vilket är förenat med uppfattningen att full sysselsättning är eftersträvansvärd. SAF ifrågasätter inte denna uppfattning, men anför flera skäl för att datoriseringen faktiskt inte hotar den fulla sysselsättningen. SAF:s »arbetsinnehållsargument» (~C2) slutligen är att en fortsatt datorisering av arbetslivet inte medför en utarmning av arbetsinnehållet. Det är en negation av ett annat contra-argument, vilket förenas med uppfattningen att man bör undvika en sänkning av kvalifikationsnivån i arbetet, eftersom detta medför lägre arbetstillfredsställelse.

* * *

I den tredje delen av min undersökning söker jag så klargöra de uppfattningar om arbetets mål och värde som förutsätts i LO:s, TCO:s och SAF:s argument i debatten om arbetsorganisation och datorisering. Enligt LO är syftet med arbetet att ge (1) välfärd för samhället i dess helhet, (2) ekonomiska resurser för den anställdes behovstillfredsställelse på fritiden, och (3) en tillfredsställelse av vissa behov hos den anställde, nämligen behoven av gemenskap, utveckling, frihet, mening och självförverkligande. Att arbetet bör vara ett medel till självförverkligande innebär enligt LO inte att vi genom att arbeta skall realisera det som utmärker människan som art, utan att arbetet för den enskilde skall vara ett medel att utveckla sina individuella anlag. Det som gör arbetet värdefullt är enligt LO att det är ett medel att (1) skapa välfärd i samhället, (2) erhålla resurser för livsuppehållet och (3) tillfredsställa vissa behov hos den anställde. När det i LO-materialet heter att »arbetet har egenvärde» betyder detta i allmänhet att arbetet

är värdefullt som ett medel till behovstillfredsställelse. Någon utförd motivationsteori möter inte i LO-materialet, men det är sannolikt att strävan att tillgodose högre psykologiska behov, såsom behov:n av självförverkligande och personlighetsutveckling, anses vara den främsta drivkraften att arbeta hårt.

I LO-materialet avvisas explicit en platonisk teori om arbetet, och där uttrycks också en annan uppfattning om arbetets syfte och värde än den som möter inom en luthersk kallelselära.

Överensstämmelserna mellan LO:s uppfattning och en marxistisk teori om arbetet är också mindre än jag hade väntat mig. Enligt en marxistisk teori kan arbetet vara ett medel för människans självförverkligande i den betydelsen att hon därigenom kan realisera sig som självmedveten art. I LO-materialet uppfattas arbetet snarare som ett medel för den enskilde att förverkliga sina individuella anlag och förmågor. Ett syfte med arbetet är i båda fallen människans självförverkligande, men det gäller då »självförverkligande» i två skilda betydelser. Både LO och en marxistisk teori tilldelar arbetet ett relativt högt värde i förhållande till andra aktiviteter. Men det som kan göra arbetet värdefullt är enligt en marxistisk teori att det är ett medel att förverkliga det artspecifika för människan, medan det enligt LO är att arbetet är ett medel att öka välfärden och att tillfredsställa vissa behov hos den anställde.

LO avvisar en tayloristisk teori om arbetet och betonar att arbetets syfte inte enbart är att ge medel till livsuppehållet. Däremot finns vissa likheter mellan LO:s uppfattning och human relations-skolans teori om arbetet i det avseendet att ett mål för arbetet anses vara att tillfredsställa behovet av social gemenskap. Framför allt överensstämmer emellertid LO:s uppfattning med en socio-teknisk teori om arbetet. Ett syfte med arbetet anses i båda fallen vara att tillfredsställa den anställdes behov av självförverkligande, frihet, mening, gemenskap och utveckling. Arbetet bör vara ett medel till självförverkligande i den meningen att individen där får utveckla sina speciella anlag. Det som ger ar-

betet värde är enligt både LO och en socioteknisk teori framför allt att det är ett medel att tillfredsställa dessa behov.

Enligt TCO är arbetet ett medel att förverkliga två mål för den som utför det, nämligen (1) resurser till livsuppehållet och (2) en tillfredsställelse av vissa behov. Genom arbetet skall tillfredsställas behoven av (a) gemenskap och (b) personlighetsutveckling, (c) frihet, (d) mening och (e) trygghet. Även TCO menar att arbetet kan och bör vara ett medel för människans självförverkligande, varvid »självförverkligande» innebär inte att realisera det för människan artspecifika utan att som enskild utveckla sina individuella anlag. Det som gör arbetet värdefullt är enligt TCO att den anställde därigenom kan (1) erhålla ekonomiska resurser för sitt livsuppehälle, samt (2) tillfredsställa vissa mänskliga behov. När det i TCO-materialet heter att »arbetet har ett egenvärde», innebär det att arbetet är värdefullt för de anställda som en källa till behovstillfredsställelse. Någon utförd motivationsteori finns inte i materialet, men sannolikt menar TCO att människans strävan att tillfredsställa behoven av personlighetsutveckling och gemenskap är den främsta drivkraften att arbeta effektivt.

TCO:s uppfattning om arbetets mål och värde är en helt annan än en platonsk teori om arbetet, och den skiljer sig också påtagligt från en luthersk kallelselära. Den uppvisar inte heller någon större överensstämmelse med en marxistisk teori om arbetet. Uppfattningen att människan genom sitt arbete kan förverkliga det som utmärker henne som art, förekommer inte i TCO-materialet. Där uppfattas arbetet i stället som ett medel att uppnå två andra mål, nämligen ekonomiska resurser och behovstillfredsställelse. Arbetet är enligt TCO ett medel för människans självförverkligande, men då i den betydelsen att hon därigenom kan allsidigt utveckla sina individuella anlag.

I TCO-materialet avvisas även en tayloristisk teori om arbetet. Syftet med arbetet är inte enbart att erhålla ekonomiska resurser för behovstillfredsställelse på fritiden. Vissa likheter finns mellan TCO:s uppfattning och human relations-skolans teori, därigenom

att arbetet ses som ett medel att tillfredsställa sociala behov. TCO:s uppfattning står emellertid ännu närmare en socioteknisk teori om arbetet. Syftet med arbetet är inte bara att ge livsuppehälle och välfärd utan också att tillfredsställa behoven av självförverkligande och personlighetsutveckling, social gemenskap, frihet, mening och trygghet. Termen »alienation» betecknar både enligt TCO och enligt en socioteknisk teori »låg arbetstillfredsställelse». I båda fallen är också arbetet värdefullt om det är ett medel att tillfredsställa den anställdes behov av gemenskap och personlighetsutveckling.

Enligt SAF är arbetet ett medel (1) att öka välfärden i samhället, (2) att ge de anställda ekonomiska resurser för behovstillfredsställelse på fritiden och (3) att tillfredsställa vissa behov genom själva arbetet, nämligen behoven av gemenskap, trygghet, självförverkligande, mening och frihet. Även SAF menar att arbetet bör vara ett medel för den enskildes självförverkligande i den betydelsen att han där bör få odla sina individuella anlag. Det som gör arbetet värdefullt enligt SAF är att det är ett medel (1) att öka välfärden i samhället, (2) att ge den anställde livsuppehälle och (3) att tillfredsställa vissa behov hos den som utför det. Arbetet ges ett relativt högt värde och tilldelas inte generellt ett lägre värde än sådana aktiviteter som vi utför på fritiden. Det som motiverar oss att arbeta är inte heller enligt SAF enbart önskan att få ett eget ekonomiskt utbyte, utan framför allt strävan att tillfredsställa behoven av social gemenskap, uppskattning och självförverkligande.

SAF:s uppfattning om arbetets mål och värde innehåller en betydligt högre värdering av arbetet än en platonsk teori. En hög värdering av arbetet möter också inom en luthersk kallelselära, men till skillnad från denna menar SAF att arbetet är gott även som medel att uppnå ekonomisk förtjänst och behovstillfredsställelse för den anställde. I likhet med en marxistisk teori uppfattar SAF arbetet som ett medel till självförverkligande. Medan en marxistisk teori hävdar att människan genom arbetet kan förverkliga sig själv som art, menar emellertid SAF att

den enskilda människan i arbetet kan odla sina individuella anlag.

En av de hypoteser jag prövat är att det skulle råda en överensstämmelse mellan SAF:s uppfattning och en tayloristisk teori om arbetet. Någon sådan överensstämmelse har jag inte funnit. Arbetet är enligt SAF inte bara ett medel att ge det ekonomiska utbyte som är nödvändigt för behovstillfredsställelse på fritiden. Genom själva arbetet kan den anställde också tillfredsställa vissa behov, bl a behovet av självförverkligande. SAF tilldelar därför arbetet ett betydligt högre värde än vad som är fallet inom en tayloristisk teori. I SAF-materialet avvisas också en tayloristisk motivationsteori. Inte bara önskan att få ett eget ekonomiskt utbyte utan också strävan att tillgodose högre behov genom själva arbetet motiverar oss att arbeta effektivt. Betydligt större överensstämmelse råder mellan SAF:s uppfattning och en socioteknisk teori om arbetet. I likhet med denna menar SAF att arbetets syfte är inte enbart att ge ekonomiska resurser utan också att tillfredsställa behoven av bl a självförverkligande och social gemenskap. Det som gör arbetet värdefullt är därför inte enbart att det är ett medel att öka samhällets välfärd och ge livsuppehälle utan också att det är en källa till behovstillfredsställelse.

* * *

Efter denna analys kan jag besvara mitt övergripande problem. Vari består egentligen oenigheten mellan LO, TCO och SAF i 1970-talets debatt om arbetsorganisation och datorisering? Föreligger några avgörande skillnader mellan LO:s, TCO:s och SAF:s uppfattningar om arbetets mål och värde? Kommer i dessa debatter till uttryck någon annan intressant ideologisk oenighet mellan LO, TCO och SAF? Som vi sett förefaller de vara eniga om vad som är arbetets syfte. Alla menar de att arbetet skall realisera tre mål, nämligen (1) materiell välfärd för samhället i dess helhet, (2) ekonomiska resurser för behovstillfredsställelse på fritiden, samt (3) tillfredsställelse av vissa djupare behov genom arbetet som sådant. LO, TCO och SAF har något skilda uppfattningar om vilka dessa

behov är. TCO betonar behoven av gemenskap och personlighetsutveckling, medan LO utöver dessa även framhåller behoven av frihet, mening och självförverkligande, och SAF anger på något skilda sätt vilka de behov är som skall tillgodoses genom arbetet. Men alla menar de att arbetet kan och bör vara ett medel för individens självförverkligande. Detta innebär inte att arbetet är ett medel att realisera det som är specifikt för människan som art, utan snarare att den enskilde därigenom kan utveckla sina individuella anlag.

LO, TCO och SAF har också likartade uppfattningar om vad som gör arbetet värdefullt. Det är att arbetet är ett medel att realisera de tre målen (1) materiell välfärd, (2) livsuppehälle för de anställda och (3) behovstillfredsställelse genom själva arbetet. När det ibland heter att »arbetet har ett egenvärde», så avses därmed i allmänhet att arbetet är värdefullt som ett medel att tillgodose vissa djupare behov hos den anställde. Det enda som skiljer SAF:s uppfattning från LO:s och TCO:s är att den på ett något annat sätt anger vilka behov som bör tillfredsställas genom arbetet. Både LO, TCO och SAF avvisar en tayloristisk motivationsteori och hävdar att det som motiverar oss att arbeta effektivt är strävan att tillgodose högre behov, såsom behoven av självförverkligande och personlighetsutveckling.

Det värderingssystem som kommer till uttryck i materialet från de tre organisationerna är också relativt likartat. SAF, LO och TCO är eniga om att målen för företagets verksamhet är såväl hög produktivitet som hög arbetstillfredsställelse, och de menar alla att både (1) välfärd och (2) behovstillfredsställelse genom arbetet har egenvärde. De är ense om att arbetstillfredsställelse är gott både i sig och som ett medel att öka produktiviteten och därmed välfärden. Däremot har de olika uppfattningar om vilken vikt dessa två egenvärden har i förhållande till varandra. SAF menar att om det skulle inträda en konflikt mellan strävan efter ökad produktivitet och strävan efter ökad arbetstillfredsställelse, så bör produktivitetens målet prioriteras. Skälet härtill tycks vara att SAF

tillmäter arbetstillfredsställelse mindre vikt än egenvärdet välfärd. Det tycks finnas andra former av behovstillfredsställelse som SAF tillmäter högre vikt än den som är möjlig genom arbetet. LO och TCO tillmäter däremot behovstillfredsställelse genom arbetet lika stor vikt som andra former av behovstillfredsställelse, varför också arbetstillfredsställelsen ges lika stor vikt som produktivitetmålet.

Finns det då några skillnader i människosyn mellan SAF, LO och TCO? Den människosynsfråga som behandlas i mitt undersökningsmaterial är frågan om vilka behov människan har. LO och TCO ger likartade svar på den frågan, nämligen att alla människor har behov av frihet, mening, gemenskap, personlighetsutveckling och självförverkligande. SAF-materialet ger inget enhetligt svar, men talar ibland också om behoven av trygghet och kunskap. Karakteristiskt för SAF-materialet är dessutom att där betonas att människor är olika och har olika starka behov av exempelvis social gemenskap. LO och TCO framhåller i stället att det finns vissa behov som är gemensamma för olika människor. Denna skillnad kan ha att göra med att SAF använder behovsbegreppet i en annan betydelse än LO och TCO. För SAF kanske »behov» betecknar individens preferenser eller önskemål, medan behovsbegreppet för LO och TCO betecknar något mer djupgående hos människan, nämligen en strävan efter sådant som är nödvändigt för varje människas välbefinnande.

Den ideologiska oenigheten mellan LO, TCO och SAF är sålunda marginell. Men det finns en ideologisk fråga där SAF och LO intar helt skilda ståndpunkter, nämligen frågan om hur det ekonomiska systemet bör utformas. SAF förordar en renodlad marknadsekonomi, medan LO förespråkar en samhällelig planering av det ekonomiska livet och ett övergripande löntagarinflytande i ekonomiska frågor. SAF menar också att den offentliga sektorns storlek bör begränsas till förmån för en ökad privatisering, medan LO önskar slå vakt om den offentliga sektorn såsom en garant för välfärdssamhället och ett viktigt fördelningspolitiskt instru-

ment. Oenigheten i dessa frågor inverkar emellertid inte märkbart på LO:s och SAF:s ställningstaganden i debatterna om arbetsorganisation och datorisering.

LO, TCO och SAF har däremot likartade uppfattningar om arbetets mål och värde. Två hypoteser som jag prövat i min undersökning är att LO:s uppfattning skulle överensstämma med en marxistisk teori om arbetet, och att SAF:s uppfattning skulle stå nära en tayloristisk teori. Båda dessa hypoteser har som vi sett falsifierats. Däremot finns påfallande likheter mellan LO:s, TCO:s och SAF:s uppfattning om arbetets mål och värde och vad jag kallat en socioteknisk teori om arbetet. Ett syfte med arbetet är att tillfredsställa behov hos den som utför det och det som gör arbetet värdefullt för den anställda är att det kan tillfredsställa behoven av bla självförverkligande, personlighetsutveckling och gemenskap. Dessa uppfattningar inom modern arbetspsykologi överensstämmer i hög grad med de ideologiska uppfattningar som SAF, LO och SAF ger uttryck åt. Likheterna mellan LO:s uppfattning och en marxistisk teori och mellan SAF:s uppfattning och en tayloristisk teori är betydligt mindre än överensstämmelserna mellan LO:s, TCO:s och SAF:s uppfattning och en socioteknisk teori om arbetet.

Innebär detta att ideologierna är döda i svensk arbetslivsdebatt? Tesen om ideologiernas död kan tolkas på åtminstone tre skilda sätt. Den kan innebära (1) att konkreta politiska ställningstaganden inte längre motiveras av ideologiska uppfattningar utan av rent pragmatiska överväganden, (2) att det inte längre förekommer någon ideologisk oenighet mellan politiska partier eller andra aktörer, och (3) att klassiska ideologier som socialism, liberalism och konservatism för dessa aktörer numera har mindre betydelse än andra slags ideologier. I det första avseendet är ideologierna inte döda i svensk arbetslivsdebatt. LO:s, TCO:s och SAF:s ställningstaganden är förenade med och motiveras av vissa samhällsuppfattningar, människosyner, värderingssystem och uppfattningar om arbetets mening. Ideologierna är inte heller helt döda i det andra

avseendet. Visserligen har LO, TCO och SAF relativt likartade uppfattningar om arbetets mål och värde. Men de har också olika uppfattningar om olika egenvärdens vikt i förhållande till varandra, om huruvida människor har olika eller gemensamma behov, och om hur det ekonomiska systemet bör utformas. Ideologierna är däremot döda i debatten om arbetsorganisation och datorisering i det avseendet att LO och SAF i relativt begränsad utsträckning argumenterar utifrån uppfattningar som ingår i klassiska ideologier såsom marxism och liberalism. I sin argumentation stöder de sig i högre grad på uppfattningar som överensstämmer med teorier inom modern arbetspsykologi, framför allt en socioteknisk teori om arbetet.

* * *

Resultatet av min undersökning är sålunda i flera avseenden ett annat än det som Göran Collste redovisar i sin avhandling. Vi har båda funnit vissa skillnader mellan den människosyn som möter i SAF-materialet och den som omfattas av LO och TCO. Båda framhåller vi skillnaderna mellan organisationernas samhällsideal, så att SAF slår vakt om en renodlad marknadsekonomi medan LO förespråkar samhällelig planering och ökat löntagarinflytande över ekonomin. Vi har också båda funnit att SAF prioriterar ökad produktivitet framför ökad arbetstillfredsställelse, medan LO menar att dessa två mål har lika stor vikt, eftersom arbetstillfredsställelse har lika stor vikt som andra former av behovstillfredsställelse. De ideologiska konflikterna mellan LO och SAF tycks emellertid vara mindre i mitt undersökningsmaterial. Där är i stället den ideologiska enigheten mellan LO, TCO och SAF påfallande, särskilt i det avseendet att de ger uttryck åt högst likartade uppfattningar om arbetets mål och värde. Göran Collste skriver att LO:s och TCO:s uppfattningar överensstämmer med innehållet i marxistisk teori, medan SAF:s uppfattningar står nära en nyliberal ideologi. I mitt undersökningsmaterial är däremot skillnaderna påfallande mellan LO:s uppfattning och marxistisk

teori, liksom mellan SAF:s uppfattning och en tayloristisk teori. LO:s och SAF:s uppfattningar uppvisar större överensstämmelse med uppfattningar inom modern arbetspsykologi.

Hur skall man förklara dessa skillnader mellan våra resultat? Sannolikt har de att göra med att Göran Collste och jag studerat olika debatter om helt skilda arbetslivsfrågor. Det skulle kunna förhålla sig så att ideologisk oenighet och återopande av uppfattningar som står nära innehållet i klassiska politiska ideologier är särskilt påfallande när olika aktörers grundläggande materiella intressen och maktpositioner står på spel. Ideologiers sociala funktion är kanske inte bara att legitimera olika gruppers materiella intressen utan också att understödja deras strävan att bevara eller erhålla ökad makt. De får då mindre betydelse när diskussionen gäller arbetsutvidgning, arbetsrotation och teknisk utveckling. Mer än så skall jag emellertid inte spekulera över detta problem. Mitt syfte är nämligen inte att förklara förekomsten av de idéer som möter i materialet från LO, TCO och SAF. Mitt begränsade syfte har varit att söka klargöra innehållet i dessa idéer.

Litteratur

- Bell, Daniel: *The End of Ideology. On the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties.* The Free Press, New York (1960) 1967.
- Collste, Göran: *Makten, moralen och människan. En analys av värdekonflikter i debatten om medbestämmande och löntagarstyre.* Acta Universitatis Upsaliensis, Uppsala Studies in Social Ethics, Uppsala 1984.
- Grenholm, Carl-Henric: *Arbetets mål och värde. En analys av ideologiska uppfattningar hos LO, TCO och SAF i 1970-talets debatt om arbetsorganisation och datorisering.* Acta Universitatis Upsaliensis, Uppsala Studies in Social Ethics, Uppsala 1987.
- Heeger, Robert: *Ideologie und Macht. Eine analyse von Antonio Gramscis Quaderni.* Acta Universitatis Upsaliensis, Uppsala Studies in Social Ethics, Uppsala 1975.
- Lewin, Leif: *Planhushållningsdebatten.* Almqvist & Wiksell, Stockholm 1967.
- Tingsten, Herbert: *Från idéer till idyll. Den lyckliga demokratin.* Norstedts, Stockholm 1966.

Högstadielävers uppfattning av förhållandet mellan religion och vetenskap

AV BO DAHLIN

Den kosmiska religiösa upplevelsen är den starkaste och ädlaste drivkraften bakom vetenskaplig forskning.

Albert Einstein

Inledning

Frågan om förhållandet mellan religion och vetenskap har aktualiserats flera gånger i den västerländska idéhistorien. Under de senaste decenniernas 'positivistiska' period har relationen oftast setts som en mellan ömsesidigt uteslutande alternativ, till vetenskapens »fördel». En del teologer har dock velat hävda att religionen inte ska ses som en konkurrent till vetenskapen, utan som en nödvändig komplettering av denna (Nygren, Aulén). På senare tid har emellertid andra tankegångar gjort sig gällande, då man börjat se den s.k. nya fysiken som ett slags »belägg» för olika religiösa kosmogonier och kosmologier. Haikola (1986) noterar att vi tycks befinna oss »i en interregnum-period där forandet av en modern världsbild nu pågår». Han skiljer på i princip tre tänkbara relationer mellan naturvetenskap och religion: konflikt, harmoni och kontaktlöshet. Om relationen hittills har kännetecknats av konflikt eller kontaktlöshet, så kan den nya fysiken innebära ett steg mot ett mer harmoniskt förhållande, menar han.

I denna artikel redovisar jag en del preliminära resultat från en intervjuundersökning inom ett kulturpedagogiskt projekt, i vilket högstadielävers uppfattningar av förhållandet mellan religion och vetenskap bl.a. ingår. Undersökningen är gjord med fenomenografisk ansats, en typ av innehållsrelaterad pedagogisk forskning som utvecklats vid Göteborgs Universitet under ledning av bl.a. prof. Ference Marton (se t.ex. Marton, 1981). Huvudsyftet med denna forskning är att i kvalitativt olika kategorier beskriva

människors uppfattningar av fenomenen i vår omvärld.

Undersökningen bygger på djupintervjuer med drygt trettio elever från fyra olika skolor i Karlstads kommun. Eleverna fördelar sig på fem lärare, vilka också intervjuats angående samma huvudteman som eleverna. Frågorna i den del av intervjuerna jag här presenterar kretsade mest kring hur man skulle förstå religiösa skapelsemyter i allmänhet och den i Bibeln i synnerhet, med tanke på de förklaringar till universums uppkomst som nu även naturvetenskapen för fram. När jag nedan talar om hur relationen religion/vetenskap uppfattas av eleverna ska det därför förstås som en generalisering av vad som kom till uttryck i intervjuerna om förhållandet mellan naturvetenskapens och fr.a. Bibelns »skapelseberättelser».

Kategori 1: Religion och vetenskap är varandra uteslutande alternativ

Enligt detta uppfattning är det antingen religionen eller vetenskapen som »har rätt» eller är sann, men inte båda (konfliktrelationen). En elev uttrycker det så här:

... religionen tror ju att Gud sitter däruppe å vetenskapen säger att det finns inget stopp i universum. / . . / En medelsvensson vet ju inte t.ex. att tar det stopp eller tar det inte stopp, vad ska jag tro på? / . . / nåt utav dom måste ju ha rätt (i33)

De två olika »världsbilderna» ses som varandra uteslutande alternativ, de kan inte vara sanna samtidigt:

... i religionen där tror de t.ex. att Han

gjorde jorden å det här å det gick ju på en vecka eller vad det är, men i vetenskapen där tror man ju på det här med Big Bang å såna där grejer, det tar ju mycket mer tid då innan det är, det verkar ju mer troligt men jag menar de två är ju helt skilda, så man kan ju inte tro på båda delarna för då, då stämmer ju inte nån utav dom (i13)

Kategori 2: Religion och vetenskap kompletterar varandra

Det kännetecknande för denna uppfattning är att religion och vetenskap antas handla om olika saker. Båda kan därför vara helt eller delvis sanna, utan att konkurrera med varandra. Vetenskapen ses generellt som mer trovärdig än religionen, men kan likväl visa sig »ha fel» i sina teorier. Religiösa myter kan ge förklaringar av fenomen eller tolkningar av livet på sådana områden där vetenskapen inte räcker till. Genom att ta olika bitar från var och en kan man pussla ihop en bild som förklarar mer än vad vetenskap eller religion skulle göra var för sig. Exempelvis så att Gud blir den som sätter igång Big Bang, eller den som skapar livet på jorden efter det att »gasklotet stelnat», som en elev uttrycker det.

En annan elev säger att han tror »fifty-fifty» på religion och vetenskap och gör följande reflektion:

... det är liksom mer naturligt som man är uppväxt idag med vetenskap, man får veta hur allt går till, hur en motor fungerar å hur en växt växer upp å sånt där. Skulle jag kunna göra så här /gör en simsalabimgest/ å det låg en chokladkaka där så skulle jag kunna tro på att Gud hade skapat jorden på sju dagar, men när inte det går så har många svårt för att tro det (i3)

Ytterligare en elev menar att även om de religiösa myterna mest är »sagor» som man knappast kan tro på, så pekar de ändå på möjligheten att det finns »en större kraft som hjälper oss». Hon tror inte på »just Gud», men hon

... tror det finns en annan värld, liksom efter döden sådär. Det är ju också bevisat, människor som har dött, så *nånting* finns det ju men – (i4)

Hennes »tro» är grundad på »bevis». förmodligen syftar hon på forskningen om s.k. nära-döden-upplevelser.

Dessa exempel påminner om det s.k. »God of the gaps»-perspektivet. Religionen fyller ut vetenskapens kunskapsluckor, den kompletterar vetenskapens *innehåll*. En annan elev uttrycker tankar som också ger religionen en kompletterande *funktion*. För henne ger religionen kunskap om livets mening och mål, om »varför man lever». I olika religiösa traditioner kan man få »olika versioner» av detta mål. Hon säger också att »grunden är densamma i många skrifter» även om det finns »mycket som motsäger varann». Skapelseberättelsen i Första Mosebok ser hon dock som en saga och ett uttryck för »religiositet», vilket hon skarpt skiljer från vad hon menar är äkta religion. Det senare är i hennes ögon oberoende av yttre uttrycksformer och finns bara inom människans själ.

Kategori 3: Religionen ger analoga beskrivningar av vetenskapliga sanningar

En del elever uppfattar skapelsemyten som en analogi till den vetenskapliga förklaringen. De menar att om man tolkar religiösa texter i en vetenskaplig riktning kan man uppnå en större harmoni mellan de två tänkesätten. Vetenskapen ger en rimlig tolkning av myter och doktriner. Det som främst ger upphov till detta synsätt hos eleverna är de paralleller i utvecklingsstadiernas ordning som man menar sig ha upptäckt mellan skapelseberättelsen i Första Mosebok och vetenskapens beskrivning av jordens utveckling. Det framkommer i lärarintervjuerna att detta är något som diskuterats i undervisningen. En elev säger:

Jag tror att allting kom till i samma ordning, men jag tror inte det var Gud som gjorde det. Liksom det började ju med hav å sen kom det land å sen kom det djur å sen kom det människor va'. Å det står ju ungefär i den ordningen också i Bibeln, så att – Men jag tycker det är konstigt att, Bibeln är ju författad för så länge sen, att dom då kunde veta så mycket om vilket som kom i vilken ordning (i20)

»Gud» tycks här inte få någon plats i uttydningen. Eleven tillhör emellertid dem som är öppna för möjligheten att det finns ett »Någonting» bakom skapelsen. Enligt detta synsätt skulle således religion och vetenskap ge olika typer av beskrivningar av samma sak: vetenskapen ordagrant och exakt, religionen »analogiskt» och mer i stora drag. Eleverna använder dock inte begreppet 'analogi', utan talar om »symboliska» tolkningar. Med 'analogi' avser vi här en liknelse i vilken det som liknas vid något är vetbart på samma villkor som det man liknar det vid.

Kategori 4: Religionen är subjektiv; vetenskapen objektiv

Den kännetecknande för denna uppfattning är medvetenheten om att religiösa texter måste tolkas, att de inte kan fattas bokstavigt. Man måste tänka efter själv och försöka komma bakom textens ytinnehåll. Skillnaden gentemot föregående kategori är att tolkningen inte nödvändigtvis måste stämma med vetenskapliga fakta eller teorier. Den subjektiva förståelsen framhålles mera.

Det tror jag är lite grand meningen med religionen också att alla ska få tro som dom vill, det ska inte gå att bevisa (i19)

/Bibeln/ är lite mera valfritt å man får tänka som man vill ungefär, tolka lite olika, men i en vetenskapsbok där står det ju liksom att så å så gick det till ungefär (i26)

Denna uppfattning tycks vara en naturlig övergång till en klarare förståelse för religionens och vetenskapens olika karaktär. Här finns också utsagor som kan tydas som en begynnande förståelse för det symboliska:

... innebörden i orden är inte bara som det står om Adam å Eva utan att det kan vara nånting annat än just personer då va', om du förstår vad jag menar (i32)

Kategori 5: Religion och vetenskap har olika syften och utgångspunkter

I denna femte uppfattning framträder skillnaden mellan religionens och vetenskapens *perspektiv* något klarare. De två elever hos

vilka denna uppfattning framkommer skiljer sig från varandra såtillvida att den första är troende kristen, medan den andra har en mer sekulariserad tro på »Någonting».

Den första eleven menar att religionens skapelsemyter framhäver

... inte så ingående praktiskt utan att det fungerar å inte så mycket *hur* /.../ i Bibeln är inte huvudsaken *hur* utan *att*, å inte precis *hur* (i11)¹

Den andra eleven menar att skapelseberättelsen i Bibeln »symboliskt» vill visa hur »god och mäktig» Gud är. Han säger därför att han tror att vetenskapen

... har bevisat att det inte har gått till så som det står i Bibeln men jag tror liksom att det spelar ingen roll för det tror jag inte att dom som skrev Bibeln heller trodde utan jag tror det är mer symboliskt det mesta (i8)

Endast de två eleverna i denna kategori kan sägas ha en någorlunda klar uppfattning om att en religiös skapelsemyt tematiserar tillvaron utifrån andra intressen och utgångspunkter än vetenskapen. Detta får inte förväxlas med den andra uppfattningen. Det utmärkande för denna var att vetenskap och religion handlar om olika saker. Här gäller det emellertid *samma* sak, d.v.s. tillvaron som helhet, men utifrån olika *perspektiv*. Uppfattningen kan ses som komplementaristisk.

Uppfattningarnas variationsstruktur

De fem kategorierna bildar en hierarkisk struktur i den meningen att varje högre kategori ser den eller de lägre kategorierna som *möjliga* relationer mellan vetenskap och religion. I de lägre kategorierna finns däremot inga uttryck för de högres möjlighet. Att man ser förhållandet som analogiskt betyder exempelvis inte att man inte också *i vissa fall* kan se det som exkluderande eller som kompletterande. Det komplementaristiska synsättet omfattar på samma sätt de föregående uppfattningarna: i grunden och principiellt

¹ Jfr Wittgentein i *Tractatus* 6: 44: »inte *hur* världen är, är det mystiska, utan *att* den är».

sett är religion och vetenskap komplementära perspektiv på världen, men det utesluter inte att det inom religiösa traditioner t.ex. beträffande vissa avgränsade fenomen kan finnas förklaringsmodeller som kan prövas vetenskapligt.

Är den paradigmatiske komplementariteten en didaktisk möjlighet?

Vi kan i dessa fem kategorier känna igen de flesta av de ståndpunkter som kommit till uttryck i den moderna kulturdebatten. Hedenius' (1949) klara åtskillnad mellan tro och vetande (och förkastande av det förra) påminner om den första kategorin, enligt vilken endast en av de två verklighetsuppfattningarna kan vara sann.

Kategori 2 anknyter som påpekats till »the God of the gaps», vilket även Haikola tar upp som ett exempel på harmoni-relationen. Religionen fyller ut de luckor i kunskapen som vetenskapen lämnar, antingen därför att den är principiellt oförmögen att fylla dem, eller därför att den ännu inte hunnit utforska dem. Den kompletterar också vetenskapen i funktionellt avseende då den ger människan mål och mening med livet.

Kategori 3 tycks vara den uppfattning som motiveras av den senare tidens resonemang om den »nya fysiken» och dess »överensstämmelser» med religiösa verklighetsbeskrivningar. Det som i grova drag och med metaforiska bilder beskrivs i religiösa kosmogonier beskrivs också vetenskapen fast med ett mer logiskt och exakt språk, tycks man mena. Det är detta som enligt Haikola ger anledning att tro att ett mer harmoniskt förhållande mellan naturvetenskap och religion blir möjligt.

Den fjärde kategorin kan ses som en övergångsfas till den femte. Man börjar bli medveten om att religion innehåller ett tolkande och subjektivt moment.

Den femte kategorin slutligen tycks vara relativt sällsynt, både bland folk i allmänhet och inom den kulturella debatten. Den anknyter delvis till vad Haikola kallar kontaktlöshet-relationen, d.v.s. religion och vetenskap anses inte ha med varandra att göra överhuvudtaget, eftersom de har helt olika utgångspunkter. En skillnad i förhållande till

Haikolas relationstyper är dock, att den lärare och det fåtal elever som uttrycker den här beskrivna uppfattningen inte utesluter att andra relationstyper också är möjliga från fall till fall. Som vi såg i föregående avsnitt bildar uppfattningarna därför en hierarki.

Av eleverna är det bara två som tillhör den femte kategorin, och dessa kommer båda från den enda av de fem lärarna vars utsagor också överensstämmer härmed.

Vi placerade ovan Hedenius i den första kategorin, men faktum är att hans tänkande även anknyter till denna femte uppfattning. Hedenius var nämligen en »dubbeltänkare» i detta avseende, då han också menade att den religiösa verklighetstolkningen kan innehålla vad han kallar »sanningar *mot* livet», till skillnad från vetenskapen, som ger »sanningar *om* livet». Den religiösa beskrivningen av människans tillvaro är då att jämföra med skönlitterära beskrivningar, vilka inte nödvändigtvis säger oss något om fakta men ändå kan ge oss insikt i livets villkor (Hedenius 1951). Den synen på förhållandet påminner om kategori 5: både religion och vetenskap handlar om verkligheten men beskriver den utifrån olika utgångspunkter och syften. Förhållandet kan då beskrivas som 'komplementariskt', vilket inte ska förväxlas med 'kompletterande'.

En undersökning av människors förmåga att tänka 'komplementariskt' d.v.s. integrera två olika perspektiv på samma fenomen, presenteras av Oser och Reich (1985). Deras resultat är av visst intresse här, då de bl.a. lät sina försökspersoner hantera frågan om världens ursprung skulle ses vetenskapligt eller religiöst. De konstaterar att nästan 40 % av deras försökspersoner kunde tänka 'fullt komplementariskt' inom något problemområde vid 11–14 års ålder. ('Full complementary thinking' innebar att man insåg att två logiskt synbarligen motsägande teorier *båda* var nödvändiga för att till fullo förklara ett fenomen). Vad beträffar frågan om världens ursprung var denna förmåga hos många av försökspersonerna dock mindre utvecklad än inom de övriga frågeställningarna, vilka inte hade samma »metafysiska» karaktär. Författarna drar slutsatsen att många av

deras försökspersoner inte gav detta problem »the full benefit of unbiased examination to the best of their capability» (a.a. s. 2).

Det finns således skäl att förmoda att tänkandet inom det här aktuella området ofta är mindre utvecklat i jämförelse med vad individen kan prestera inom andra fält. Endast de två eleverna med den fjärde uppfattningen kan sägas närma sig ett komplementariskt tänkande på detta område. Å andra sidan bör det påpekas att icke-metafysiska exempel på komplementaritet är av en annan och kanske mer lätthanterlig karaktär. Det är i så fall inte så konstigt om färre människor uppnår komplementariskt tänkande på det metafysiska området.

Oser och Reichs resultat antyder emellertid att det inte ligger utanför möjligheternas ram att en del av eleverna i vår åldersgrupp uppnår komplementariskt tänkande även vad gäller förhållandet vetenskap/religion. Det skulle kunna ske, menar Oser och Reich, om lärare vinnlade sig om att undvika alla former av »urvattnad relativism» samt utnyttjade att det åtminstone för en del elever finns en motivationell drivkraft i s.k. kognitiva dissonanser. Vidare bör man i undervisningen förklara komplementaritetsbegreppet. Komplementaritet blir här både något liknande och något annorlunda än vad den danske kärnfysikern Niels Bohr ursprungligen lade i begreppet.² Liknande såtillvida att det handlar om två logiskt till synes oförenliga »teorier». Annorlunda därför att det inte handlar om att förklara ett avgränsat fenomen, utan om att förstå hela tillvaron. Kanske vore det fruktbart att införa en dis-

tinktion mellan *teoretisk* och *paradigmatisk* komplementaritet. Bohrs ursprungliga komplementaritetsbegrepp gällde två logiskt motsägande (natur)vetenskapliga teorier som båda var nödvändiga för att förstå ett visst fenomen (elektronen som våg resp. partikel). Båda teorierna var dock formulerade inom samma vetenskapliga paradig. Den paradigmatiske komplementariteten gäller däremot de fall där två skilda paradig tillämpas inom samma område. Det kan röra sig om ett hermeneutiskt och ett objektivistiskt perspektiv på något mänskligt fenomen, eller som här, om ett vetenskapligt och ett religiöst perspektiv på tillvaron som helhet.

Endast eleverna med den femte uppfattningen har förstått att religiösa skapelsemyter inte är ett alternativ till vetenskapen, att de tematiserar frågan om världens uppkomst ur ett helt annat perspektiv. Återstoden av eleverna uppfattar däremot oftast det vetenskapliga tänkandet om verkligheten som något som mer eller mindre *ersätter* det religiösa. Religionens symboler och myter accepteras då som sanna i den mån de överensstämmer eller rimmar med vetenskapliga fakta och teorier. Vetenskapen blir därmed den allmänna referensram som myter och symboler assimileras till, i den mån de betraktas som relevanta för den egna livsförståelsen. Frågan om Guds existens förvandlas till frågan om en *hypotes* som man kan finna olika skäl för eller emot. Förvisso finns det många religiöst troende som också betraktar frågan på det viset. Det är ett tänkande som har sina rötter i upplysningstiden. Astronomen och matematikern Laplace tyckte sig som bekant inte ha användning för »hypotesen» om Gud. Även om detta ger upphov till en (efterlängtd?) harmoni mellan religion och vetenskap, måste man vara medveten om den risk för reduktion av det religiösa språkets både innehåll och funktion som det medför. Harmoni kan vara *statisk* eller *dynamisk*. Ett statiskt harmoniskt förhållande mellan religion och vetenskap betyder i vår kultur oftast att religionen mer eller mindre assimileras av vetenskapen. Den blir då blott en poetisk utsmyckning av veten-

² Se t.ex. Bohr (1959). Bohr tänkte sig också att den specifika komplementariteten kunde utvidgas i här antydd riktning. Hall (1982) har diskuterat denna problematik och menar att idén om en 'metafysisk komplementaritet' är fruktbar och inte behöver leda till irrationalism och paradoxer som mål i sig själva. Idén ska istället förstås som ». . . an argument in favour of the rich and fluid character of language which allows the construction of alternative metaphorical visions of the world that celebrate the significant depth of our experience of it. Theories are complementary in much the same way as poetic constructions may be said to be complementary. We do not search for a single poem which may be claimed superior to all others by virtue of its expression of the nature of things.» (a.a. s. 164-65)

skapliga fakta. En dynamisk harmoni innebär däremot att något av spänningen och konflikten mellan de två storheterna bevaras. Denna spänning ligger just däri att både religion och vetenskap i princip gör anspråk på att utforska, beskriva eller uttolka hela verkligheten.

Kanske människor i dagens läge också är mera redo att närma sig frågan på detta sätt? Ricoeur har t.ex. menat att människan idag måste *tolka* de religiösa texterna, om de ska ha någon mening för henne:

. . . we can believe only by interpreting. It is the "modern" mode of belief in symbols, an expression of the distress of modernity and a remedy for that distress. (Ricoeur 1969, s. 352)

Att förstå det religiösa språket som 'symboliskt' är enligt Ricoeur inte detsamma som att se det 'analogiskt', som i kategori 3. En symbol står för något som i princip *inte* är vetbart på samma sätt som symbolen själv. Symbolen är ett fönster mot det okända. Genom att tolka symbolen kan detta fönster

öppnas och något kan visa sig för oss. Men det som sålunda visar sig är inte ett kunskapsobjekt i *vetenskaplig* mening. Enligt detta sätt att se är därför religionen i grund och botten varken ett alternativ, en komplettering eller en analogi till vetenskapen, utan ett komplement.

Referenser:

- Bohr, N: *Atomfysik och mänskligt vetande*. Stockholm 1959.
- Haikola, L: Den moderna världsbilden. En ny relation naturvetenskap–religion? *STK* 62: 2; 59–68.
- Hall, D: *Eros and Irony*. State Univ. of New York Press, 1982.
- Hedenius, I: *Tro och vetande*. Stockholm 1949.
- *Att välja livsåskådning*. Stockholm 1951.
- Marton, F: Phenomenography – describing conceptions of the world around us. *Instructional Science*, 1981: 10.
- Oser, F/Reich, K: *The Development of Thinking in Terms of Complementarity*. Paper presented at the 7th meeting of the Division »Developmental Psychology» of the German Society for Psychology; Trier, sept. 1985.
- Ricoeur, P: *The Symbolism of Evil*. Boston 1969.

LITTERATUR

Erik Aurelius: *Der Fürbitter Israels. Eine Studie zum Mosebild im Alten Testament. Coniectanea Biblica, Old Testament Series, 27. 224 sid. Almqvist & Wiksell International, Stockholm, 1988.*

Två ting brukar förknippas med Mose: uttåget ur Egypten och lagstiftningen vid Sinai. Den historisk-kritiskt arbetande exegetiken brukar tillerkänna Mose en historisk roll endast vid uttåget (med bl a Noth som undantag). Det finns emellertid i texterna en annan sida av Moses verksamhet, som inte går att med historisk metod verifiera – eller falsifiera – men som har spelat en stor roll i traditionen: Mose som förebedjare. Denna lundsiska doktorsavhandling är ägnad detta ämne. Presumptiva läsare bör med en gång upplysas om att det inte rör sig om någon lättisam lektyr. Argumentationen befinner sig på en hög teknisk nivå, framställningen är till ytterlighet komprimerad och de behandlade texterna hör till de mest intrikata i hela Gamla testamentet. Men den läsare som eftertänksamt och under flitigt bläddrande i sin Biblia Hebraica tagit sig genom avhandlingen får rik lön för sin möda.

Detta intressanta ämne är märkligt nog inte tidigare behandlat i monografiform. F. Hesses bok från 1951 (*Die Fürbitte im Alten Testament*) behandlar inte enbart Mose som förebedjare och är i flera hänseenden föråldrad. En dissertation från 1971 av Dunlop är inte publicerad. I någon mån behandlar Nils Johansson ämnet i sin avhandling från 1940 (*Parakletoi*) och fastslår där den intressanta omständigheten, att i det gamla Israel förbönen inte varit var mans sak. Endast vissa ledargestalter kunde utöva förbön, däribland Mose.

Avhandlingen syftar till att undersöka sprunget till föreställningen om Mose som förebedjare och dess historiska utveckling. Att datera de olika texterna blir då en viktig uppgift, men också att analysera förbönens funktion i skilda sammanhang, med andra ord att få fram mosebilderna i den teologiska kontexten. Metodiskt är förf. klart påverkad av Lothar Peritt i Göttingen, och dennes bok *Bundestheologie im Alten Testament* (1969) torde vara det mest citerade verket i avhandlingen.

Att referera innehållet i en bok som till stor del består i subtila litterärkritiska analyser på en hög abstraktionsnivå är i det närmaste ogörligt. Det

skall emellertid nämnas, att över hälften av innehållet ägnas en undersökning av de två enda textblock, som helt präglas av Mose som förebedjare: Deut 9f och Ex 32–34. I Dt 9f urskiljer förf. två bearbetningar. Den första är beroende dels av grundskiktet dels av Ex 32 och har tillsammans med förlagan detta omfång: 9:1–7a, (8)9, 11–17, 21, 26–29, 10:11. Nytt här är fr a en konkretisering, som är beroende av Ex 32. Den andra bearbetningen centreras kring de båda temata dekalogen och förbönen och består av tre inskott: 9:10, 10:1–5 och 9:18f. Genom 9:25 och 10:10 förbinds 9:18f och 10:1–5 med det följande.

Ett särskilt intresse knyts till Ex 32, där vi enligt förf. har den enda förexiliska texten med Mose som förebedjare. Det är givetvis att vänta, att även denna text har blivit utsatt för senare omarbetningar och utvidgningar. Ex 32 med berättelsen om kalven vid Sinai ses här som en ursprunglig enhet, äldre än Ex 33f, och ansluten till Ex 19–24. Litterärkritiken är här ovanligt vanskelig, och det kan urskiljas två huvudlinjer, en "minimallösning" företrädd av främst Wellhausen och en "maximallösning" företrädd av Smend senior. (I motsats till Dohmen hävdar förf. – med rätta – att kalven funnits med i grundskiktet.) Resultatet blir att den ursprungliga berättelsen omfattat åtminstone v 1–6, 15a, 19f och 30–34 (utom vissa tillsatser i v 20, 31 och 34). I det givande avsnittet "Kon-text" uppvissas hur Ex 32 direkt förutsätter endast Ex 24, varför alltså det kapitlets skildring av en teofani och ett offer på Sinai ursprungligen har fortsatts av en berättelse om ett syndafall (Ex 32). Detta beror på att hela berättelsen är avsedd att vara en prefiguration av nordrikets historia, som den framställs i 1 Kon 12–2 Kon 17. Sambandet mellan kalven vid Sinai och Jerobeams kalvar i Betel och Dan har påpekats sedan länge, men nu först satts in i en större litterär kontext. När det gäller bakgrunden menar förf. att både Ex 32 och det deuteronomistiska historieverket på denna punkt är påverkat av Hoseas kultpolemik: "Man kann noch weitergehen und ohne grosse Übertreibung sagen, dass die Verkündigung Hoseas im ganzen hinter Ex 32* im ganzen steht" (s 81). Men också Amos har lämnat en del av bakgrunden, den Amos som ber för nordriket (7:2, 5) utan att upp-nå sitt syfte. Slutligen menar förf. att Gen 32:1–21 (spec. v 21) och 50:15–21 ligger bakom en del

vändningar i Ex 32. När det gäller synen på dessa genesisstexter ansluter han sig till E Blum i dennes *Die Komposition der Vätergeschichte* (1984), enligt vilken jakobcykeln (Gen 25B* 27–33) och josefscykeln (Gen 37–50) båda har till syfte att uppvisa nordrikets legitimitet efter riksdelningen och alltså är förexiliska till sina resp. grundskikt. Denna överraskande tidgatering ansluter sig Aurelius – som annars inte vill se mycket förexiliskt stoff i GT – till, väl närmast därför att det passar till hans övergripande syn på Ex 32.

Ex 32–34 behandlas under rubriken "Gott wird anders". I Ex 32:7–14 finner förf. en så omfattande litterär kontext, att avsnittet tycks förutsätta ett historieverk från Gen till 2 Kon (s 100). Mose ses som en pendang till Hiskia (jfr Jer 26:19), som genom sin botgöring vinner en nådetid åt folket. På liknande sätt analyseras Ex 33 och 34. Ex 33:12–17 finnes vara litterärt beroende av natansprofetian i 2 Sam 7, både den äldre delen av bönen och dess sendeuteronomistiska bearbetning. Möjligen kan även här Gen 32:10–13 vara en del av bakgrunden. Centralt tema i Ex 33 är givetvis frågan om Guds närvaro, men väl så viktigt i v 12–17 är frågan om gudskunskapen: Moses förbön är en bön om gudskunskap. Betr. Ex 34 ansluter sig förf. till Perlitts tes, att v 1–28 uppkommit som en planmässig komposition och att det alls inte existerar någon kultisk dekalog i denna enhet (som antagits av Goethe, Wellhausen, m fl).

I anslutning till Ex 34:9f jämför förf. med Am 7:2. Vad varken Mose eller Amos kunde uppnå, det erhålls nu: förlåtelse. Facit av Ex 32–34 är alltså, att folket inte har blivit annorlunda, men väl Gud. Israel förblir ett halsstarrigt folk – och upp-tas som sådant i Guds gemenskap. Dessa texter härstammar från (tidigast) 500-talet och förutsätter den profetiska förkunnelsen i Jes 40–55 och Jer 31.

I kapitel V ("Der angeklagte Fürbitter") analyseras en rad texter från Exodus och Numeri, som alla – mer eller mindre – handlar om hur folket "knorrar" mot Gud och Mose. De är alla från (efter)exilisk tid och hör alla (utom Num 16) till sena stadier av den deuteronomistiska traditionen. Här behandlas Num 14, Ex 15:22–26 + Num 11:1–3, 21:4–9, Ex 5:22f, 17:1–7 + Num 11:4–35 och Num 16. Moses ställning som förebedjare är här inte så entydig, i varje fall i jämförelse med Dt 9f och Ex 32–34. Särskilt i de texter som brukar räknas till Prästskriften (bl a Ex 16 och Num 20) framträder Mose alls inte som förebedjare, medan förböns-motivet är mera tydligt i Ex 15, Num 11 och 21. Förf. genomför även här en inträngande litterär-kritisk analys; särskilt läsvärd är genomgången av det notoriskt svåra kapitlet Num 16. När det gäller

berättelsen om kopparormen i Num 21:4–9 kommer förf. med en ny och, som det förefaller, övertygande teori. Denna text har ofta tillmätts hög ålder, emedan det här helt obesvärat berättas om det kultföremål, som enligt 2 Kon 18:4 Hiskia skaffade bort från templet. Enl. Aurelius (delvis i anslutning till Rose) är Num 21 endast etiologin till notisen i 2 Kon 18 att *Mose* hade gjort denna bild. När texten i Num tillkom var ormen sedan länge borta från kulten och utgjorde *därför* inget problem. Men att Mose skulle ha ombesörjt dess uppsättande i öknen var ett problem. Här ser vi en "skriftlärnd" notis, en haggadisk exeges av det deuteronomistiska historieverket.

På samma sätt förhåller det sig med mannat i Ex 16 och vattenkällan i Ex 17; de härstammar från Dt 8:15 (likaså de giftiga ormarna i Num 21:6): "dieses Stück ist nicht die Zusammenfassung, sondern vielmehr die Quelle der entsprechenden Pentateucherzählungen" (s 172).

Enligt Prästskriften är folkets förhållande till Gud beroende på att kulten uppehålls. Därför spelar förbönen ingen roll i dessa texter, med undantag av Num 16 (Koras, Datans och Abiram's uppror), där Mose visserligen ber, men endast för de oskyldiga (v 22).

Efter detta referat skall några sammanfattande synpunkter läggas på avhandlingen. Med tanke på att framställningen är helt koncentrerad till ett antal texter ur pentateuken, slås läsaren omedelbart av en omständighet: den klassiska fyrkällshypotesen spelar ingen som helst roll. Om en bok av detta slag hade skrivits för några decennier sedan, skulle signa som J, E, D och P ha mött på varenda sida. I detta arbete möter visserligen P (Prästskriften) och Dt(r) (Deuteronomium – deuteronomisterna) ofta, men Jahvisten och Elohisten spanar man förgäves efter. Detta innebär nu ingalunda en regress till ett förkritiskt synsätt. Litterärkritiken som *metod* är på intet sätt uppgiven i denna avhandling, snarare driven till sin spets. En nyare tendens i den av förf. omfattade göttingenskolans – företrädd av bl a Christoph Levin – hävdar, att GT är *skriftlig traditionslitteratur*, en väldig, under århundraden framvuxen midrash (se härtill min recension av Levins bok om Jer 31 i STK 1988, nr 2). Här blir det inte fråga om längre, sammanhållna källskrifter av den typ som förutsattes av Wellhausen et consortes, utan i stället får vi räkna med en kontinuerlig *Fortschreibung*, en ständigt pågående interpretation av redan föreliggande texter. Det är av vikt att ha detta klart för sig, ty annars kan man lätt missbedöma Aurelius' förmåga att i de olika förbönsstexterna finna referenser till de mest olika ställen i GT. Ibland får man intryck av att de bibliska författarna haft framför sig en Bib-

lia Hebraica av ungefär samma omfång som vår egen, och när det gäller de senast tillkomna texterna är det inte omöjligt.

Att författarens dateringar entydigt pekar mot exilisk och efterexilisk tid blir i viss mån en nödvändig konsekvens av denna grundläggande syn, även om den också ligger ”i tiden”. Ex 32 är den enda text som med någorlunda säkerhet kan sägas vara förexilisk. De övriga är resultatet av Israels reflexion över sin egen identitet i efterexilisk tid. På frågan: varför har det gått på detta sätt? hade folkets historia ett svar att ge, och där var Moses förbön ett viktigt inslag.

Det har ovan nämnts, att denna avhandling inte är lättläst. Till detta intryck bidrager också den oerhörda mängd av bibelhänvisningar som i viss mån nödvändiggöres av själva metoden. En sak är säker: författaren har utträttat ett herkuliskt storverk vid konkordansen. Om resultatet i allt väsentligt verkar övertygande, så skall det likväl tilläggas, att den metodiska finslipningen nu har nått så långt och analysinstrumenten blivit så förfina- de, att risken för överinterpretation ibland kan föreligga. Det vi har framför oss i bibeln är dock *texter*, inte *chiffer*, vilkas hemliga koder det gäller att bryta. Om boken nu inte är alldeles lättläst, så beror det inte på författarens stil, som tvärtom är behaglig och personlig. Just därför förefaller det vara onödigt med de mängder av för det mesta korta citat från andra författare som överlastar texten och nästan hotar till att göra den till en citatmosaik. Aurelius' högst omfattande beläsenhet i litteraturen kan likväl ingen betvivla.

Även om boken inte är lättläst, så är den likväl ett stycke nöjeslektyr. Den kan nämligen läsas med mycket stort nöje av envar, som vill se intrikata vetenskapliga problem lösas med lärdom och elegans.

Sten Hidal

Bo Reicke: *The Roots of the Synoptic Gospels. VII+ sid. Fortress Press. Philadelphia 1986.*

Bo Reicke – svenskfödd novumprofessor i Basel och välbekant för kvartalskriftens läsare – gick bort 1986. Kort dessförinnan hade han fått ut en bok i vilken han framlägger sin syn på de synoptiska evangeliernas uppkomst. Det är ett originellt arbete; R. brukade ju gå sina egna vägar. Nästan alla forskare på området menar att det föreligger ett *litterärt* samband mellan de syn:a evangelierna. Få är de som hävdar de tre evangelierna *uteslutande* bygger på muntlig tradition, och ännu färre har försökt att visa detta på ett ge-

nomfört sätt, med hela materialet redovisat. Det har R. velat göra i denna sin sista bok. Den förefaller mig vara värd en utförlig recension.

R:s undersökning kan sägas utgå från tre frågor:

1. Vilka faktorer medverkade till att traditionerna om Jesus uppstod och spreds?
2. Från vilka personer övertog evangelisterna sitt material?
3. I vilka regioner kan evangelisterna ha varit verksamma?

Trots att så oerhört mycket skrivits om de synoptiska evangelierna anser R. alltså att det finns plats för en ny, intern analys av hela det syn:a textmaterialet. Däremot har han inget behov av att diskutera med andra forskare. De litteraturhänvisningar som finns i boken, finns bara i första kapitlet, som behandlar forskningshistorien. Boken verkar ha tillkommit i *splendid isolation*. R. rättfärdigar sitt tillvägagångssätt så här: »Since the study does not follow the general trend of modern scholarship there has not been a great reason for references to literature» (s X). Men läsaren tycker nog ändå att det hade varit intressant om forskare som varit inne på liknade linjer på olika punkter hade omnämnts, liksom forskare som R. närmast vill bemöta. Konfrontationer gör konturerna klarare.

Första kapitlet innehåller emellertid, som sagt, en instruktiv överblick över forskningshistorien. R. visar hur de fyra huvudhypotheserna först framfördes och hur de fortfarande lever i olika versioner: användnings-, urevangelie-, traditions- och flerkällshypothesen. Han presenterar också det aktuella diskussionsläget. Men sedan lämnar han alltså medforskarna.

Kapitel 2 ger en översikt över hur det syn:a materialet fördelar sig. R. skiljer mellan a) material som två el. tre synoptiker har gemensamt och som förekommer i samma »kontext» (contextual parallelism) och b) material som han kallar för jämförbara enheter som dock förekommer i olika sammanhang kallar han »alibi analogies».

R. tar sin utgångspunkt i J. B. Tysons avgränsningar av perikoper i de syn:a evangelierna: – Mt 178, Mk 115, Lk 186 –, och frågar huruvida dessa antingen förekommer i samma kontext i två eller tre av synoptikerna eller enbart är paralleller p g a sitt innehåll men står på olika ställen. Häpnadsväckande är R:s resultat att det enbart finns 4 kontextuella paralleller mellan Mt och Lk som inte stöds av Mk. Egentligen – menar han – finns det bara två riktiga sådana (av 35 resp 31 perikoper). Det är nästan regel för denna traditio duplex (i Mt och Lk) att den inte förekommer i

samma kontext. Med tanke på detta konstaterar R. att Logia-källan eller ett dokument »Q» är en illusion. »In spite of the popularity of the hypothesis, this cornerstone of modern synoptic research has no substantial foundation» (s. 27). Q-stoffets »notorious flexibility» är oförklarlig om man utgår ifrån en skiftlig källa (jfr s. 61). Enbart om man antar oberoende, fritt florerande, icke ordnade traditioner, från vilka Mt och Lk övertog större och mindre enheter av sitt material – beroende på just föreliggande behov – kan den konstitutiva flexibiliteten förklaras.

Lösningen ligger enligt R. i en indelning av stoffet i topografiska och därmed sammanhängande tematiska aspekter:

Topografiskt kan tre huvuddelar av materialet urskiljas: den första (I) är kopplad till Betlehem och Jordanfloden, den andra (II) till Galiléen och i synnerhet Kafarnaum, den tredje (III) till Transjordanien /Lukas/, Judéen och Jerusalem. Dessa tre huvuddelar indelar R. i 12 textblock, av vilka block 1–2 innehåller födelseberättelserna och berättelsen om Johannes Döparen samt Jesu dop. Block 12 innehåller passionshistorien och bildar den egentliga kärnan i traditionsbildningen (s. 31f och 54). Dessa 12 textblock (och de däri ingående perikoperna) behandlar R. utförligt i kapitel 4 (del I), kapitel 5 (del II) och kapitel 6 (del III).

Jag vill här i första hand kort sammanfatta kapitel 3 om de synoptiska materialets ursprung och kapitel 7, som behandlar Matteus, Markus och Lukas som »redaktörer»: de traditionella överskrifterna, Papias och evangeliernas ursprung, kronologi, förutsatta personliga kontakter och relationerna mellan evangelisterna.

Kapitel 3 sysslar alltså med ursprungsfrågorna. Här behandlas grundläggande faktorer som formade de *förlitterära* enheterna (levande traditioner, »viva vox», som bekräftas av Lukas, Papias och Ignatius). Papias uttryck *λόγια κυριακά* (»Herre-ord») definieras som innehållande både ord och gärningar av Kristus.

R. betonar Petrus roll för såväl Mk som Mt. Petrus och gruppen kring honom ligger antagligen bakom det inflytande som »contextual parallel-triple units» haft på utvecklingen av det synoptiska materialet. Impulser utgick av naturliga skäl från Jerusalem – Lukasprologens formulering i 1: 2 *ἀπ' ἀρχῆς* (från begynnelsen) tolkas som referens till Jerusalem och till ögonvittnen och ordets tjänare där.

Även andra lokala grupperingar och aspekter kan urskiljas. R. menar att »den generella topografiska bilden som de synoptiska evangelierna förmedlar är baserad på personliga faktorer, som påverkade traditionernas utveckling inom urkris-

tendomen» (s 54). Principiellt har dock hela den syn:a traditionen formats på grundval av passionshistorien. Att i det övriga materialet Galiléen och Transjordanien (Lukas) topografiskt och tematiskt står i centrum för vad som berättas om Jesu ord och gärningar beror på att det är lärjungar och pilgrimer från dessa trakter som bidrog till utvecklingen av traditionerna (i Jerusalem) så till vida att de kompletterade passionshistorien med episoder och citat, som var förknippade med deras resp. hemtrakt. Så var antagligen Jesu första verksamhet inte så koncentrerad till Kafarnaum och dess omgivning som Mk 1: 16–4: 34 ger sken av. Anledningen är troligen att flera av dessa traditioner härrör från lärjungar som kom från detta område. – En kort sammanfattning av utvecklingen tecknas på s. 54 f.

En annan topografisk synpunkt som R. framhåver är den lukanska reseberättelsen och dess transjordanska aspekt. Medan Mt i motsvarande avsnitt (Q-stoff) har en mera galileisk accent förlägger Lukas konsekvent händelserna till landet på andra sidan Jordan. Ett undantag utgör slätpredikan. Lukas nämner inte heller någonting om att den uppståndne visar sig i Galiléen. Hans svula intresse för Galiléen och hans intresse för Transjordanien kan mycket lätt förklaras om levande människor som kom därifrån bidrog med olika berättelser till traditionens utveckling. Intressant i detta sammanhang menar jag är det faktum att mycket av stoffet i den lukanska reseberättelsen kretsar kring temat »måltidsgemenskap». Här lämnar Reicke en mycket bra förklaring: tradenterna som härstammade från Transjordanien hade en klar uppgift i samband med de urkristna måltiderna, nämligen Stefanos, Filippus och de andra hellenisterna (jfr Apg 6: 1–8: 40; Joh 1: 44; 12: 21; 6: 6–6).

De praktiska behoven i urkyrkans liv och verksamhet var utgångspunkten för hur traditionerna utformades. Mycket av materialet användes vid en fördjupad undervisning om dopets och nattvårdens innebörd. Och den urkristna bordsgemenskapen utgjorde tex basen för den samling traditioner som Lukas sammanförde i sin reseberättelse (s. 125).

Trots att Lukas i berättelsestoffet närmare följer Mk:s disposition har han den galileiska aspekten transponerad till en transjordansk.

Lukas och Markus hade genom sina kontakter med Paulus och sin gemensamma vistelse i Caesarea en gemensam kontaktyta som förklarar den strukturella likhet som finns i botten av båda evangelierna.

Markus kännetecknas som sagt topografiskt av en koncentration kring Kafarnaum, vilket beror

på förbindelserna med Petrus och hans hus där (s. 92). Mk är helt allmänt i mindre utsträckning intresserad av apostolisk undervisning och parenes. Detta förklarar varför han inte har med det didaktiskt orienterade Q-stoffet.

Mt:s egenheter är däremot klart didaktiskt inriktade – det gäller att porträttera Jesus som lärare och att instruera apostolerna som kristna skriftlärda, jfr 13,52 (s. 93, 101, 106). Det är också p g a sitt speciella intresse för undervisning som Matteus har placerat bergspredikan i början. De 10 under som följer efter bergspredikan ska dels demonstrera kraften av Jesu ord dels är de anordnade kring Matteus omvändelse (kallelsen av tullindrivaren Levi) som magnetiskt centrum (s. 96, 102). Beaktansvärt är att Matteus också explicit hänvisar till Petrus som förmedlare av undervisningen om kyrkodisciplinen (Mt 18) i Kafarnaum.

Lukas har i detta sammanhang ingen hänvisning till varken Petrus eller Kafarnaum – han kan falla tillbaka på tradenter från Transjordanien, bland vilka evangelisten Filippus är av central betydelse. Under inflytandet av sina hellenistiska tradenter, föredrog han tex att placera mycket (nästan allt!) didaktiskt material (Q-stoffet) i sin reseberättelse, där Jesus vandrar genom Transjordanien (s. 132).

En punkt som R. angriper mycket hårt är det som kallas »vaticinia ex eventu», profetior som formulerats efter själva händelsen ifråga. R. menar att Jesu eskatologiska tal inte kan betraktas som innehållande vaticinia ex eventu, varken i sin helhet eller i vissa delar. Även begreppet »förödelsens styggelse» måste betraktas som en verklig profetia, som utan problem kan förklaras med gammaltestamentliga motiv och formuleringar. I hela det synoptiska materialet kan överhuvudtaget inte skönjas några »efter-händelsen-profetior». Hurså? undrar man. Förklaringen finner R. däri att alla dessa »profetior» kan förklaras som tillkomna med gammaltestamentliga motiv och uttryck som bakgrund. En annan förklaring ligger sedan i hur R. tänker sig tillkomsten av evangelierna (jfr 176 f). Lämnar man axiomen att evangelierna innehåller anspelningar på händelserna omkring år 70 och att Mt och Lk använde sig av Mk (och Q) som litterär källa finns det utrymme för en annan rekonstruktion av tillkomsttiden. Utgår man sedan dessutom ifrån de levande tradenterna, kontaktorna mellan Mk och Lukas, och accepterar Matteus, Markus och Lukas som »redaktörer» kan följande tillkomstprocess rekonstrueras:

Matteus har (jfr Papias) byggt på *förlitterära* källor, som innehöll berättelser om Jesu ord och gärningar. Markus har (jfr Papias) byggt på Petrus undervisning efter de behov han mötte.

En avgörande roll vid dateringen spelar dock Apg som det andra verket (och som fortsättningen av det första) av Lukas, läkaren och bl a Pauli följeslagare. R. lägger stor vikt vid att Lukas i Apg starkt poängterar Paulus fångenskap i Caesarea (58–60) och vistelse i Rom (60–62). Men där slutar Apg. Lukas nämner ingenting om Paulus eller Petrus »martyrdöd». Inte heller om Jakobs död år 62. Trots det faktum att Lukas uppehåller sig så utförligt vid Jakobs, Petrus och Paulus aktivitet, röjer han inte någon kännedom om deras död. Därav drar R. slutsatsen att Apg rimligtvis bör ha tillkommit före dessa händelser (s. 178 f).

Och har Apg tillkommit senast år 62 så bör Lukasevangeliet självklart ha tillkommit före detta datum, år 60. På grund av kontakten i Caesarea år 58–60 mellan Lukas och Markus bör evangeliernas ömsesidiga relationer kunna föras tillbaka på den personliga bekantskapen med varandra. Utbyte av traditioner och olika personliga intressen förklarar likheter och skillnader bättre än hypotesen att det ena evangeliet måste ha förelagat som *skriftlig källa* för det andra. För Matteus del går framför allt de didaktiska Q-enheterna och särstoffet tillbaka på den petriska gruppens didaktiska aktivitet i Jerusalem och i synnerhet i templet.

Om vi ser tillbaka på de tre områden som R. närmare ville granska så kan vi sammanfatta på följande sätt:

1. Det var framför allt undervisningen i samband med *bordsgemenskapen* i urkyrkan och sedan aktiviteterna kring *dop* och *nattvard* som formade traditionsenheterna. Till spridningen bidrog förföljelseerna (Stefanos och Jakob sebedaidens martyrdöd).
2. En mycket central roll för Mk och Mt spelade Petrus och kretsen omkring honom. För Matteus del tillkommer »Matteus, tullindrivaren» och för Lukas del är det tradenter från Transjordanien (hellenister) som Filippus och Stefanos samt kvinnor (detta förklarar också varför Lukas har så mycket material om »kvinnor»).
3. Evangelisterna och tradenterna var aktiva i Jerusalem och/eller Caesarea (i synnerhet evangelisten Filippus).

Det är inte lätt för en inbiten företrädare för tvåkällshypotesen att svälja hela Bo Reickes anrättning. Det tar s a s emot. Det går inte inte att här ta upp en ingående diskussion. Det viktiga och intressanta med Reickes »testamente» menar jag ligger i det faktum att han har vågat att ta upp den synoptiska frågan utifrån ovanliga synvinklar, som belyser materialet från nya sidor. Läsaren tvingas tänka om, tänka i nya och andra banor.

Och det är stimulerande att se »gammalt» material i ny dager.

Det är dock en del argument som inte är tvingande. Jag kan nämna ett: Lukas ville att Apg slutade med Paulus i Rom som höjdpunkt – detta beror enligt R. på att Lukas inte kände till Paulus martyrdöd. Men: vill man att ett verk slutar med en positiv höjdpunkt (når kulmen enl. syftet i Apg 1: 8) kan man ju medvetet utelämnat att tala om ett tragiskt slut. Just det faktum att Lukas hade ett bestämt syfte kan lika väl ha varit i vägen för en fortsatt beskrivning av vad som hände. (Obs. R:s egen formulering s. 179: »No doubt Luke wanted to let the narrative of Acts culminate in the arrival of Paul in Rome.»)

R. har lämnat ett tankeväckande bidrag till frågan om de synoptiska evangeliernas tillkomst. Hans topografiska iakttagelser i kombination med vissa urskiljbara »levande tradenter» bakom evangeliestoffet kastar intressant ljus över traditionsbildningens början. Men fråga är hur mycket ljus han kastar över de synoptiska evangeliernas ömsesidiga relationer. Jag vill här bara nämna ett argument till, som R. anför, och som jag menar talar lika mycket i motsatt riktning: Markus är helt klart *mitten* för Mt och Lk, ca 50 % av hans stoff har *kontextuella paralleller* i Mt och Lk och nästan alla av Mk:s perikoper finns i Mt eller Lk; 95 % av Mk har motsvarigheter hos Mt. Dessa överensstämmelser förklarar R. med den gemensamme sagesmannen Petrus. Samtidigt påpekar R. att de 31–35 perikoper som Mt och Luk har gemensamt (Q-stoffet) aldrig förekommer i en *kontextuell parallellism* (utom några passager i samband med Kristi dop). Förklarar de personliga kontakterna verkligen dessa stora skillnader i överensstämmelserna? Knappast. Men kontrasten är märklig.

R. har velat undersöka materialet från andra infallsvinklar än de gängse. Fråga är dock om resultatet egentligen styrker det han ville komma fram till. För min del menar jag att R:s resultat snarare pekar på Markus som den gemensamma *mitten* och jag menar då som en *skriftlig källa* för Mt och Lk.

När det gäller Q-källan däremot skulle jag nog instämma i mycket av det R. anför: den har förlorat ännu mera av sin imaginära *skriftliga* karaktär. På något sätt är det en gåta varför Mt och Lk bevarar den markinska kontexten i berättelsestoffet (som måste betraktas som traderat friare), men placerar Jesu ord konsekvent i olika kontext. Trots att man skulle vilja tro att Jesu ord också hade varit värda att bevaras i sin kontext. Något stämmer inte! Men vad?

Bo Reicke har inte löst alla frågor – tvärtom,

han har väckt nya relevanta frågor och försett en gammal diskussion med nytt brännbart stoff som vi efterlevande får brottas med i fortsättningen. För det är vi honom tack skyldiga.

Walter Übelacker

Krister Stendahl: *Meningar*. 280 sid. Verbum, Stockholm 1986.

Den amerikanska originalupplagan (1984) av denna uppsatssamling har underrubriken »The Bible as document and as guide». Den beskriver två olika attityder till bibeln: dels den rent vetenskapliga, där bibelns skrifter är fornlämningar som skall förstås utifrån sin tid, och dels trons hållning, där samma texter ses som Guds tilltal till oss. En av bokens huvudtankar är att också kyrkan och den troende ständigt på nytt behöver se bibeln som antika dokument, se skrifternas mångfald och brist på enhetlighet och vad de sade till sina första läsare, för att kunna använda dem rätt som vägvisare. »Det är spänningen mellan då-mening och nu-mening som ger bibeltexterna deras lyskraft.»

Bokens titel »Meningar» förklaras i inledningen: den är en avsiktlig pluralis (= bibelns betydelser), ty Stendahls tes är att det inte i någon biblisk text finns *en* enda, entydig och tidlös Betydelse, som det går att hämta fram bara man har rätt metod. Vi kan komma rätt nära vad en bibeltext betydde *då*, men därmed har vi inte besvarat frågan vad den betyder *nu*.

Denna distinktion ligger till grund för bokens första uppsats, den långa artikel om »Biblical Theology, Contemporary», som förf. skrev i det amerikanska standardverket *Interpreter's Dictionary of the Bible* (1962), och som blev ett skott mot hjärtat på den »Biblical Theology»-rörelse, som då dominerade det teologiska arbetet, och som lät då- och nu-betydelse smälta ihop.

Här diskuterar förf. en rad alternativa svar på den hermeneutiska frågan om förhållandet mellan bibelns då och nu: Den liberala teologin valde att modernisera Jesus, medan den »realistiska» bibelteologin i stället arkaiserar oss. Tillich och Bultmann ger exempel på radikalt a-historiska översättningar, och Cullmann på en semi-historisk översättning: frälsningshistoria då, tidlös systematisk teologi nu – grepp som gör kyrkohistorien teologiskt tom. Själv förordar Stendahl en »radikalt historisk översättning»: frälsningshistorien fortsätter in i kyrkans historia, manifesteras i kyrkans predikan och teologi, som står under Andens ledning. – Kristendom, menar Stendahl i

uppsatsen »Det räcker med en enda kanon» (1975), ses i NT främst som en *gemenskap*, ett folk, med del i Anden och historisk förankring i traditionen. Tanken att ursprunget är det rena, oförfalskade *budskapet* är ett teologiskt, i grunden lutherskt postulat. Kanon är ett mått på variationen i enheten och på enheten i variationen hos den gemenskap som producerat bibeln, inte en samling skrifter, i vilka man kan söka en enhetlig bibelteologi, eller tidlösa, generella principer. Det vi bör söka efter är analoga situationer mellan då och nu.

Denna i vissa avseenden katolska hermeneutiska position lämnar dock i Stendahls version viktiga frågor obesvarade, framför allt frågan om *hur* Anden leder kyrkan till riktiga avgöranden om vad bibeln betyder nu. Är varje bibelläsare sitt eget läroämbete, eller finns det en pålitlig kyrklig konsensusbildning i dessa frågor? Skall den ske efter en karismatisk eller parlamentarisk eller hierarkisk modell? Vem bedömer sanningen i den kristna gemenskapens bibelförståelse, när det finns stridiga meningar inom kyrkan? Även om man måste beklaga det ofullbordade och skissartade i förf.s hermeneutik, kan man bejaka det betydelsefulla som ligger i påpekandet att exegetiken inte innehåller sin egen teologi. Dess uppgift är bara att åstadkomma ett möte mellan kyrkans ursprung (»originalet») och kyrkans nu, så att hennes trosmedvetande frigöres och befruktas att på nytt formulera Guds sanning.

Den andra avdelningens tio uppsatser behandlar exegetiska ämnen, med viss tyngdpunkt på Matteusevangeliet och Paulus. Genomgående drag är förf.s knappa, ofta humoristiska prosa och förkärlek för att säga emot gängse meningar – allt i avsikt att frigöra *dådet* från senare förståelse. Han ser t.ex. Bergspredikan som en (till de närmaste lärjungarna begränsad) dispens från Tora, omöjlig att praktisera för alla eller att lägga som grund för en samhällsetik. Paulus' ord om att samla glödande kol på fienders huvuden menar Stendahl är samma andas barn som de anvisningar om »evigt hat» mot de onda vi finner i qumranskrifterna: avsikten är helt enkelt att göra domen värre för dem! Korta, intressanta sammanfattningar av större frågor (tidigare uppslagsboksartiklar) omväxlar med studier av enstaka frågor. Förf. lägger ofta större vikt vid att presentera ett briljant uppslag eller ett kontroversiellt påstående än vid att säkra dem genom exegetiskt detaljarbete. Den sista uppsatsen, »Odödlighet är något alltför stort och något alltför litet», väckte negativ uppmärksamhet, redan när den först publicerades år 1972. Man kan förstå varför, eftersom den (på basis av ett ofullständigt urval av NT-stäl-

len) bestrider att tanken på en individuell uppståndelse och odödlighet är nytestamentlig.

I den sista avdelningens uppsatser talar Stendahl mer som teolog än som exeget. Han pekar på hur »lag/evangelium» som teologisk generalmodell för tolkningen av urkyrkan och tron länge har gjort judendomen till paradexemplet på en felaktig hållning till Gud, den mörka bakgrunden till kristendomens ljus. Trots sin ålder bör det synsätet överges. Dialogen bör återknyta till den punkt där den avbröts (strax efter Paulus och Rom 9–11) och bli ett sökande efter de »förlorade alternativ» till relation, som vi inte kan säga vilka de är. »De religiösa gemenskaper som lyssnar och tolkar (dvs kyrkan och judendomen) är organiska och levande enheter som måste uttröna vad Gud vill nu, allteftersom han leder sitt folk och sin värld» (s. 259). – Något av samma attityd, men nu till alla religioner och människor, uttrycker förf. i bokens sista uppsats (från 1981), där han varnar både för en högmodig universalism och en självgod övertygelse om att vi kristna till skillnad från alla andra har frälsningen. Vi är bara försökskaniner i Guds laboratorium för riket, vittna om Guds gärning i Jesus – inget säger att alla måste frälsas som vi. Uppenbarelsen är tydligen inte avslutad ännu, varken i relation till judarna eller till andra folk och religioner. Man kan förstå att en sådan idé förs fram nu, när kyrkan prövar mer pessimistiska eller reducerade scenarion för sin framtid. Men jag tror inte tanken står sig vid mötet med hela »originalet».

Bengt Holmberg

Jacob Jervell, *The Unknown Paul. Essays on Luke-Acts and Early Christian History, 190 s., Augsburg Publishing House, Minneapolis 1984.*

Oslo-professorn Jacob Jervell har ofta presenterat sina forskningsresultat i form av en strid ström av uppsatser i internationella tidskrifter och festskrifter. Augsburg Publishing House gav 1972 ut en första samling av dessa i *Luke and the People of God*, och har här samlat nio nya uppsatser, vilka ger en god bild av Jervells produktion under åren 1979–1984.

Det perspektiv på urkyrkans historia som Jervell har är originellt och självständigt. Han menar att judekristendomen inte alls fick ett brått slut i och med den palestinensiska judenhetens nederlag mot romarna år 70. Tvärtom var den, som framgår av dess rika litterära produktion i det första århundradets sista tredjedel (Mt, Joh, Hebr

och Apg), synnerligen kraftfull och inflytelserik, om än en minoritet i hela kyrkan. Apostlamötet år 48 hade blivit början till en ökad teologisk medvetenhet hos minoriteten, som gradvis blev alltmer lagobservant och kritisk mot sådant som utan vidare accepterats i kyrkans första decennier: kyrkotillhörighet utan omskärelse, total lagfrihet för hednakristna och måltidsgemenskap med dem.

Jervell menar följdriktigt (och djärvt) nog att den paulusbild vi har i Apg befinner sig betydligt närmare den historiska verkligheten än nutida exegeter velat tro. Den ireniske, traditionelle Paulus, som vi bara ser glimtar av i hans brev, var i flera avseenden som Lukas skildrar honom: den omvände fariseén, karismatisk undergörare, som håller lagen och bekymrar sig om missionen till Israel. Orsaken till att vi bara skymtar denna bild i hans brev är att Paulus på typiskt judiskt (och urkristet) sätt var betydligt friare i sin teologi än i sin praxis.

Apostlagärningarna, som även Jervell daterar mot slutet av första århundradet, är således ett dokument som speglar sin egen tid, inte en hednakristen författares tillbakablickande på ett judekristet förflutet som inte längre finns kvar. Detta perspektiv på Apg bryter med den konsensus, som förbindes med namn som Dibelius, Conzelmann, Haenchen och Vielhauer, men Jervell påpekar att en yngre forskargeneration under de senaste två decennierna orienterat sig bort från deras ensidigt »teologiska» tolkning av denna skrift. Dessutom belägger han på flera punkter (synen på lagen, på Israel, på Anden, på Paulus) sin tolkning med en mer ingående exeges av Apostlagärningarna. Rec. är benägen att ge Jervell rätt, när han hävdar att urkristendomens kyrkohistoria måste skrivas om, och att det bör ske i den riktning han anvisat.

Bengt Holmberg

Tage Kurtén: Grunder för en kontextuell teologi. Ett wittgensteinskt sätt att närma sig teologin i diskussion med Anders Jeffner. 224 sid. Åbo akademis förlag, Åbo 1987.

Ludwig Wittgenstein är en av de mest uppmärksammade filosoferna under 1900-talet, en ryktbarhet som förmodligen grundar sig lika mycket på hans mytomspunna liv som hans omvälvande idéer. Ett otvetydigt mått på hans storhet är att hans tänkande i vetenskapliga sammanhang vunnit inflytande långt utanför filosofins egna, ofta ganska slutna gränser. Framför allt är detta infly-

tande märkbart i de angränsande specialvetenskaperna i humaniora och samhällsvetenskap.

Inom religionsfilosofin har Wittgensteins tankegång sedan länge haft betydelse; tillämpandet av hans idéer på religionsfilosofiska problem har t.o.m. lett till en ny religionsfilosofisk riktning vars mest kände företrädare är walesaren D. Z. Phillips. Denna nya riktning har emellertid haft svårt att få fäste på svensk mark, antagligen beroende på att den wittgensteininspirerade religionsfilosofin står i motsättning till den gängse, av brittisk empirism präglade religionsfilosofi, vilken dominerat i Sverige de sista decennierna. Trots denna traditionsmotsättning har Phillips tänkande ändå mötts av ett visst intresse här hemma. Både Carl Reinhold Bråkenhielm och Lars Håkola har i sina avhandlingar ingående diskuterat Phillips filosofi.

Inom den systematiska teologin har det däremot tagit längre tid för Wittgensteins idéer att få gehör, vilket bl.a. beror på svårigheten att klargöra på vilket sätt hans språkfilosofiska idéer är relevanta för detta ämne. Inom parentes kan det här vara värt att erinra om att det i den filosofiska världen råder en djupgående oenighet om hur Wittgensteins tänkande skall förstås; svåra tolkningsproblem infinner sig alltså redan innan tillämpningen av hans tänkande kan ske på olika områden.

Det finns ett fåtal verk på engelskspråkigt område som utförligt diskuterar konsekvenserna av Wittgensteins tänkande för den systematiska teologin. Men i ett nordiskt sammanhang är det först i och med religionsfilosofen Tage Kurténs bok »Grunder för en kontextuell teologi» som frågan får en omfattande utredning. I sin bok hävdar Kurtén att Wittgensteins filosofi är av stor vikt när det gäller att fastställa formen för det teologiska arbetet, dvs. det som brukar kallas för teologins metod- och principfrågor. Större delen av boken avhandlar visserligen religionsfilosofiska frågor, men på grundval av dessa resonemang, som spelar en förberedande roll, skisseras sedan i det avslutande kapitlet hur en wittgensteininspirerad teologisk metod skulle kunna se ut.

Utmärkande för det metodprogram som Kurtén lägger fram är dess konstruktiva inriktning. Den systematiska teologins huvudsakliga uppgift bör vara att försöka åskådliggöra vad den kristna tron innebär – idag – i olika sammanhang, t.ex. kyrkliga, samhällliga, politiska, ekonomiska, eller vetenskapliga institutioner. Denna aktivitet, hävdar Kurtén, kan betraktas som en fullt vetenskaplig sysselsättning, dvs. den uppfyller de krav på objektivitet som normalt anses acceptabelt inom rådande humanvetenskaper. Den intersub-

jektiva prövbarheten garanteras av att den religiösa traditionen får fungera som en objektiv referenspunkt gentemot vilken teologen kan testa sina tolkningsförslag, ett testningsförfarande som, enligt Kurtén, i lika grad är öppet för kontroll av utomstående. Samtidigt måste dock anspråket på att uttrycka några allmängiltiga sanningar uppges, de teologiska resultatena, som har karaktären av diskussionsinlägg, kan bara betraktas som sanna i relation till en bestämd tradition.

Kurténs bok kan läsas som ett exempel på ett väl genomtänkt försök till tillämpning av Wittgensteins tänkande på teologins metodfrågor. Kurténs generella frågeställning – Vad kan en wittgensteiniansk teologi innebära? – har nämligen ett stort teologiskt allmänintresse som är oberoende av filosofiska preferenser. Med denna infallsvinkel måste en huvudfråga bli i vilken mån Kurténs teologiska program kan sägas vara just *wittgensteinianskt*, en fråga som, beroende på tolkningsproblemen, kan vara svår att avgöra. Även om vi i det följande begränsar oss till att diskutera Kurténs anspråk på att ha formulerat en teologisk modell med wittgensteinianska förtecken, så är därmed inte sagt att Kurténs idéer skulle vara ointressanta ifall de inte går att härleda tillbaka till Wittgenstein.

Vid sidan om presentationen av Phillips tänkande i bokens religionsfilosofiska del, ett tänkande som Kurtén med vissa modifieringar ansluter sig till, innehåller boken en grundlig genomgång av Anders Jeffners syn på teologins metodfrågor, en ansats som både har en pedagogisk och en polemisk funktion. Den pedagogiska består i att Kurtén får möjlighet att spegla de olika tänkesätten mot varandra så att läsaren kan bli medveten om dels vilka filosofiska förutsättningar den jeffnerska linjen vilar på och dels på vilket sätt den wittgensteinianska religionsfilosofin avviker från denna linje.

Den polemiska avsikten framgår klart i det att Kurtén är angelägen att visa att respektive religionsfilosofisk tradition vilar på två helt skilda uppfattningar om språkets natur. Den form av analytisk filosofi som Jeffner utgår ifrån innesluter, tycks Kurtén mena, en syn på språket som bär många likheter med den form av bildtänkande ifråga om språkets väsen som Wittgenstein driver till sin spets i sitt tidiga verk *Tractatus*. Den tradition som Phillips och Kurtén m.fl. ansluter sig till utgår istället från den språksyn som Wittgenstein, inte minst i polemik mot sina egna idéer i *Tractatus*, utvecklar i sina senare skrifter. Kurtén visar sedan hur dessa skilda språkuppfattningar leder till olika konceptioner av det religiösa språkets natur, vilket i sin tur får konsekvenser

för hur den teologiska verksamheten skall förstås. Kurtén återför alltså de teologiska grundvalsfrågorna till den brytpunkt i filosofin som finns exemplifierad i Wittgensteins egen person.

Kurtén ger en detaljerad karakteristik av de ovan nämnda religionsfilosofiska riktningarna. Den anglosaxiska religionsfilosofin uppfattar språket som om det avbildar en på förhand given verklighet, språket har m.a.o. endast en passiv funktion vid tillägnet av kunskap. Ett väsentligt drag är också tron att språklig mening kan studeras separat från de livsformer där språket är konkret förankrat. Utifrån dessa uppfattningar, som leder till tron att en neutral iakttagarposition är möjlig, blir det naturligt att fråga efter sanningen hos det språk som är föremål för undersökning, dvs. uppgiften måste bli att kontrollera om de objekt existerar som det undersökta språket förmodas avbilda.

Den wittgensteininriktade religionsfilosofin avvisar denna sannings- och objektinriktade form av tänkande. Språket uppfattas inte som en skild storhet vid sidan om en ytterligare storhet – verkligheten – där filosofen skulle kunna ställa sig utanför dessa storheter och jämföra och korrelera dem med varandra. Tvärtom, menar man, verkligheten är endast åtkomlig genom våra redan existerande språkformer som också bestämmer (konstituerar) gränserna för vad som meningsfullt kan sägas. Någon sanningsfråga att ta ställning till av särskild filosofisk art, vid sidan om vad som redan kan formuleras i existerande språklig praxis existerar inte. Språklig mening kan över huvud taget inte isoleras från pågående mänsklig praxis utan att förlora eller ändra sin ursprungliga innebörd. Filosofens roll blir istället av hermeneutisk art: att förstå språklig mening sådan den är given i sitt sammanhang.

Dessa skilda filosofiska infallsvinklar ger, som redan nämnts, helt olika utslag när de inom religionsfilosofin tillämpas på det religiösa språket. I det ena fallet kommer diskussionen om religionens sanning i förgrunden, i det andra fallet frågan om dess mening. En liknande skiljelinje uppstår när synen på det religiösa språkets natur förs vidare in i det systematiska teologiska arbetet. Utifrån det anglosaxiska perspektivet blir teologins objekt ett utomempiriskt objekt – Gud – vars natur blir föremål för teologisk teoribildning som visserligen tar sin utgångspunkt i traditionen men där den avgörande instansen till sist ändå blir den egna, av traditionen oberoende erfarenheten. Det konstruktiva teologiska arbetet får därmed ytterst en subjektiv karaktär eftersom teologens subjektiva erfarenhet blir den avgörande instansen i trosfrågor. Denna form av teologi blir också

starkt präglad av rationalitets- och sanningfrågor.

Utifrån ett wittgensteinianskt tänkesätt får teologin istället, genom inriktningen på meningsfrågor, en hermeneutisk karaktär. Teologins objekt blir den rådande traditionen, som betraktas som ett objektivt menings-sammanhang (den uppenbara parallellen till Nygren diskuteras i Kurténs utmärkta notapparater). En sådan förståelseinriktad teologi benämner Kurtén för »kontextuell teologi», en term som har flera bottnar i hans framställning. Bl.a. avses det förhållandet att en wittgensteininspirerad teologi till sin form vilar på insikten att teologins objekt alltid måste vara en bestämd religiös tradition eftersom teologin inte har någon direkt, av språket oberoende tillgång till den transcendentia verkligheten. Termen »kontextuell teologi» vill också understryka att teologins anknytningspunkt måste vara de olika kontexter som konstituerar en viss kulturform.

I presentationen av sitt teologiska metodprogram berör Kurtén frågan om teologerna själva måste vara troende för att kunna ägna sig åt en kontextuell teologi och svarar, med vissa reservationer, nekande på detta. Ett trosengagemang kan inte ses som ett metodiskt krav, däremot är det rimligt att anta, menar Kurtén, att en personlig tro innebär att den kristna mottagargruppen betraktar resultaten som relevanta. Allmänt kan sägas att när Kurtén går in på detaljfrågor av det här slaget blir relationen till Wittgenstein mindre tydlig; läsaren får en känsla av att Kurtén inte längre ägnar sig åt att reda ut Wittgensteins betydelse för teologin utan att han snarare är inriktad på att försöka uppvisa hur en konstruktiv teologi är möjlig på akademisk nivå. Det hade enligt min mening varit bättre om Kurtén gjort en klar åtskillnad mellan dessa, var för sig viktiga frågeställningar, istället för att fläta samman dem.

Tanken att även nytolkande aktivitet är akademiskt möjlig är ett kontroversiellt inslag i Kurténs metodprogram. Problemet är då inte så mycket tillämpandet av en redan given trostolkning på utomkyrkliga kontexter utan den springande punkten gäller, enligt min mening, nyformulerandet av den egna religiösa traditionen. Det är här tveksamt om Kurtén utifrån Wittgenstein är berättigad att uppställa en generell metateologisk princip som, oberoende av den religiösa kontextens egen syn på gudsuppenbarelse och villkoren för religiös förståelse, kan säga vad som är vetenskapligt möjligt och vilken roll den personliga tron bör ha. En strikt tillämpning av Wittgensteins idéer kan endast innebära, såvitt jag kan se, att teologen tar hänsyn till de regler som råder ifråga om tillägnet av religiös förståelse etc. i den tradition teologen är sysselsatt med.

Kurténs utgångspunkt när han tillämpar Wittgensteins idéer, nämligen att det är teologins *form* som berörs, kan nog många gå med på. Ett problem är emellertid att uttrycket »teologins form», när det inte klart definieras, är vagt vilket gör att hans utgångspunkt kan leda till skilda slutsatser. Även om många av Kurténs grundläggande iakttagelser förefaller riktiga, t.ex. att ett wittgensteinianskt sätt att närma sig religion måste få en hermeneutisk inriktning, så uppstår, enligt min mening, flera frågetecken ifråga om hans specifika antaganden, särskilt de som behandlar den konstruktiva sidan i teologin. Tveksamheten rör inte bara frågan om det går att legitimera konstruktiv teologi som ett universitetsämne, utan frågan gäller i än högre grad om en sådan nytolkande verksamhet kan, utifrån ett wittgensteinianskt perspektiv, betraktas som angelägen för universitetsteologin.

Wittgenstein beskriver sin egen filosofiska metod som terapeutisk. Problemen löses inte genom att teorier skapas utan de får sin lösning genom insikten att de är skenproblem – missförstånd av språkets logik. Denna insikt kan uppnås genom ett *deskriptivt* studium av hur vardagsspråket används, dvs. språket betraktat i en fungerande praxis innan det hunnit bli förvanskat av filosofisk reflexion. Wittgenstein lanserar alltså en ny form för teoretisk reflexion: filosofen uttrycker inga påståenden om verklighetens beskaffenhet, han erinrar oss endast om den språkpraxis – grammatik – som vi alla följer när vi inte filosoferar.

Wittgensteins huvudkritik kan alltså sägas gälla den form för teoretisk reflexion som tidigare filosofer ägnat sig åt, en form som, menar Wittgenstein, genererar problem istället för att lösa dem. Om man analogt vill överföra detta wittgensteinianska synsätt till teologins område så skulle man mycket väl kunna tala om, även om det låter egendomligt, en terapeutisk teologi, dvs. en teologi som ägnar sig åt teoretisk självkritik primärt inriktad på formen för teologisk reflexion och de teologiska resultat som denna form gett upphov till. Förutom en omvärdering av tidigare teologi skulle en sådan självkritik kunna resultera i att de gamla invanda problemen, som tröskats fram och tillbaka utan nämnvärt resultat, ses i ett nytt ljus.

Mycket av Kurténs bok innehåller, vilket jag anser vara dess främsta förtjänst, vad som ovan rubricerades som teologisk självkritik, dvs. ett ifrågasättande av invanda uppfattningar om hur teologi skall bedrivas, uppfattningar som grundar sig på en språksyn som förmodligen inte längre kan upprätthållas. Särskilt bör framhållas Kurténs kritik av den överdrivna roll som tidigare tillmätts det individuella kunskapsobjektet när det gäller formulerandet av (ny) religiös kunskap:

Wittgensteins syn på språket som en offentlig praxis innebär att individen som kunskapssubjekt underordnas det överindividuella meningssammanhang som individen är insatt i, dvs. kontext förregår individ.

Min huvudkritik mot Kurténs användning av Wittgenstein är att han inte går tillräckligt långt ifråga om den teologiska självkritik som Wittgensteins tänkande borde föranleda. Istället för att ägna sig åt att gå till grunden med den språksyn, ja, världsbild, som genomsvårar den akademiska teologin, vänder Kurtén sitt intresse mot frågan hur konstruktiv teologi skall kunna bedrivas på akademisk nivå.

Den religiösa traditionsförnyelse som Kurtén ytterst eftersträvar kan knappast åstadkommas genom att de teologiska fakulteterna blir mer normativa, om än i en tentativ bemärkelse. Ett bidrag till förnyelse från universitetsteologins sida måste snarare bestå i ett fortsatt avlägsnande av de nedärvda intellektuella lager som skymmer sikten för var de genuina problemen sitter, ett undanröjande av allt teologiskt stoff som blockerar tanken. En i denna mening wittgensteinorienterad teologi kräver emellertid ett accepterande av insikten, att teologin själv, genom sin kulturtillhörighet, är delaktig i vår tids religiösa förblindelse.

Peder Thalén

Lawrence Kohlberg: *Consensus and Controversy*. Ed. by Sohan Modgil & Celia Modgil. X+569 sid. Falmer, Philadelphia & London 1986. Pris £ 35.00.

Denna bok ingår i en serie av fem: *International Master-Minds Challenged*, och förutom Kohlberg blir M Eysenck, Noam Chomsky, Arthur Jensen och B F Skinner föremål för behandling i var sin volym. Uppläggningsen av serien är god genom att böckerna är på en gång presentationer och debattböcker.

Varje aspekt av Kohlbergs teoribildning kring moralisk utveckling, som tas upp till behandling, blir belyst i två uppsatser, där en är kritisk och en är mera välvilligt inställd. Uppsatsernas författare ger dessutom korta riposter på varandras inlägg. Kohlberg själv kommer till tals i en längre avslutande uppsats. En sådan uppläggningsen ger en mångsidigare belysning av den forskare som är bokens tema än liknande samlingsvolymerna brukar åstadkomma.

Moralfilosofi, utvecklingspsykologi jämte sociala och kulturjämförande frågeställningar penetreras. Både moralisk och religiös »utbildning»

ägnas separata sektioner och belyses inte bara ur den beteendevetenskapliga pedagogikens perspektiv utan också som delar av den tradition, som i engelskspråkig litteratur kallas »philosophy of education». Vi har ingen bra term på svenska för den »fostran», som är avsedd att utgöra ett slags insiktsterapi. »Teologisk kunskapsteori» rubriceras ett avsnitt – kanske lite missvisande – där Kohlbergs teorier diskuteras i teologisk kontext. Påfallande få uppsatser belyser Kohlberg ur metodiskt-experimentell synpunkt.

Ordentliga författar- och sakregister finns till boken. Varje enskild uppsats förtecknar de skrifter, som blir behandlade, men man saknar en samlad bibliografi över Kohlbergs publikationer, och detta hade varit motiverat fastän Kohlberg fortfarande var i livet, när denna skrift utgavs.

Det tänkande som är klart och avslipat fungerar ofta inte lika stimulerande på andra som det ofärdiga och blott antydda. Kohlbergs effekt på andra forskare kan ses som belägg på detta förhållande.

Kohlberg försöker inkorporera alla möjliga tänkare i sitt system, oberoende av deras inbördes förenlighet. Han tar upp allt som verkar ge stöd åt hans eget program och gör endast de minimala anpassningar, som kan synas nödvändiga, men har ingen verklig vilja att integrera annat tänkande under anpassning av sitt eget.

Fördelen med Kohlberg är att han har börjat experimentera inom ett område där andra mest har spekulerat och att han därför är någon att ta avstamp ifrån för empiriskt intresserade moralister. Varken ur experimentell synpunkt eller ur mera systematisk framstår han dock som helt övertygande.

Bo Hanson

Meier Stein: *Christian den Fjerdes Billedverden*. 151 sid. G. E. C. Gads Forlag, København 1987.

I samband med 400-årsjubileet av Christian IV's tronbestigning har Danmark under 1988 lyckats med en kulturell satsning där idéhistorien på ett påtagligt sätt aktualiseras. Ett genomgående tema är bl.a. Christian IV och Europa. Att konst och arkitektur intar en central plats i denna kulturella satsning är naturligt men det finns många skäl att beakta den också inom teologin. Meier Stein söker i sitt bidrag inför jubileumsåret se konst och arkitektur tillkommen under Christian IV »under en anden synsvinkel end hidtil». Stein undersöker med hjälp av ikonologien och följer en kulturpsykologisk filologisk metod efter Aby Warburg och Erwin Panofsky. Härigenom kommer även tidens

religiösa tankekomplex att integreras i framställningen. Under titeln »Christian den Fjerdens Billedverden» erhåller läsaren i själva verket i bokens nio uppsatser, som uteslutande utgår från konkreta föremål, en utförlig orientering om dåtida *världs bild*. Angående bildprogrammet i Christian IV's riddarsal på Rosenborg konstaterar Stein (sid. 21): »Riddersalens udsmykning har afspejlet tidens verdensbillede, der var behersket af ideen om den store altomfattende orden i hele tilværelsen, den systematiske sammenhæng i naturen, og mellem mennesket og det omgivende univers.» Vidare (sid. 51): »Hin tids mennesker har kunnet genkende et idéindhold, der så at sige hørte til deres åndelige bagage. Men det forudsatte rigtignok en vis dannelse forbeholdt en snævrere samfundsgruppe. Det har næppe været en billedverden for lægfolk. Hele udsmykningen kan betragtes som en art encyklopædi, der systematiserede tidens lærdomme og livsopfattelse».

Stor betydelse när det gäller tidens verklighetsuppfattning – både vetenskapligt och religiöst – hade läran om människans förhållande till stjärnhimlen. Till detta tema återkommer Stein i flertalet avsnitt. De sju planeterna, Solen (Apollos), Luna (Diana), Venus, Mercur, Jupiter, Saturnus och Mars, påverkade det mänskliga livet i stort och smått vilket också illustreras i de många allegoriska motiven i dåtida bildkonst. De sju planeterna motsvarades av människans sju åldrar: Infans, Puer, Adolescens, Juventus, Virilitas, Senex och Decrepita. Att Christian IV själv hade viss tilltro till astrologien förutsätter Stein i kapitlet om Mars- och Venusreliefen över Møntporten på Frederiksborg, utförd av Hans van Steenwinckel c:a 1615. Julen 1615 utnämner nämligen Christian IV den sønderjydske prästen och teologen Niels Heldvad till hovastrolog. Denne gav redan fr.o.m. 1599 (Stein anger 1613) ut sina berömda *Prognostica* där han med astrologins hjälp profeterade om det kommande årets viktiga händelser. Ofta hotade denne med krig, sjukdomar och olyckor och manade till bot och bättring. Heldvad är ett exempel bland många samtida på hur tidens astrologi kunde integreras i en teologs tankevärld. Särskilt spännande blir tidens astrologiska och vetenskapligt-religiösa tänkande i avsnitten »Marmorgalleriet på Frederiksborg og dets symboliske betydning» (sid. 109) och »Rundetårns gåde» (sid. 122). Förstnämnda avsnitt inleds med ett citat ur Tycho Brahes *Elegi till Urania*:

»Den syvfoldige Verdens ustandsede Kredse ransager
Hist jeg og Stjernerne, som vandre den fastsatte Vei;

Stjernerne, som forkynde, hvor kunstigt Guddommens Villie
Bygged et funklende Tag over det vidstrakte Mulm;
Stjernerne, som forlængst klart kjender den kommende Skjæbne →»

Anders Arreboe – en dansk samtida författare som Stein återkommer till på flera ställen – beskriver i *Hexaameron* de sju planeterna både under andra och fjärde skapelsedagen och använder här de vanligt förekommande attributen med varje planet på en vagt. Solen drages av hästar, månen av två jungfrur eller hjortar, Venus av två duvor eller svanar etc. Så har de också framställts i Marmorgalleriet. Dessa symboliska motiv påminde betraktaren om planeternas makt och framför allt om makten bakom planeterna. Philibert de l'Orme hade tidigare i sitt arbete »*Premier Livre d'Architecture*», Paris 1568, under åberopande av Hermes Trismegistos fastslagit att Gud skapat de sju planeterna för att upprätthålla och styra världen. Särskilt intressant är avsnittet om Rundetårn. Här för Stein in den engelske naturfilosofen och mystikern Robert Fludd. Dennes skrifter var mycket lästa i Europa under Christian IV's tid. Fludds verk från 1617–19 om »De två världarna» är en universallära som innehåller naturvetenskap, fysik, astronomi, astrologi, kabbala, musikteori, perspektivlära, teknik o.s.v. utifrån tidens makrokosmos-mikrokosmos-filosofi. Rundetårn sätts i relation till Fludds musikteori som illustreras av en komplicerad, fantastisk byggnad som benämns »Musikens Tempel». Templet domineras överst av ett stort, runt torn i vilket det finns en spiral. I själva verket handlar det om sfärernas harmoni, himlakropparnas musik som klingar genom världsallett. Rundetårn är ett uttryck för människans strävan efter kontakt med universum. Därför stiger man upp genom snigelgången som symboliserar sfärernas harmoni. Tanken på en musik som ljuder genom världsallett går tillbaka till Platon. Teorin utvecklades bl.a. av Johannes Pontanus som var bror till Christian IV's hovmålare Pieter Isaacsz. Fludd nämner också att musiken som klingar genom universum är som alstrad genom ett väldigt instrument med bara en sträng, monochord, som stämmer av Guds hand. I »Rundetårns gåde» för Stein oss också in i treenighetslärans mysterier. Rundetårn är helgat till Treenigheten och kyrkan sammanbyggd med tornet heter f.ö. också Trinitatis. Fludd söker i sin musikteori förklara treenighetsläran genom en symbolisk indelning av den himmelska strängen i oktaver. Även Johannes Kepler betraktade sfärerna som en avbildning

av Treenigheten. Dessa mystiska och spekulativa idéer har enligt Stein förmedlats till Rundetårns arkitekt genom astronomen Longomontanus.

Det är inte bara genom analyser av tidens spekulativa och mystiska teorier bakom konst och arkitektur som Stein visar sin förtrogenhet med tidens teologiska tänkande. Ett mer vardagligt motiv är Reinholdt Thims »Syskole» (sid. 39) vars syfte är att tjäna som förebild. Thim har här målat en ung kvinna med ett barn med närmast atletiskt utseende. Till detta finner Stein följande förklaring: »Kunstneren må være blevet instrueret om at male det således under henvisning til kirkefaderen Johannes Chrysostomos, i hvis Homilier det ved gennemgangen af Paulus' Timoteusbrev hedder, at kvinden vil blive belønnet for at have opdraget brydekæmpere i Kristi tjeneste. Atleten er en ofte anvendt metafor for Chrysostomos.» Stein finner vidare när det gäller detta motiv »god overensstemmelse mellem maleriets tankeindhold og den samtidige danske teologiske litteratur» och hänvisar till Peder Palladius, Jørgen Simensøn och Jørgen Dybvad. Slutligen konstaterar Stein angående detta motiv: »Reinholdt Thims såkaldte »Syskole» sammenfatter således ved sin komposition både Salomons sang om husmoderen og den protestantiske fortolkning af den. Ved at give hustrumotivet fra Livsalderserien denne subtile teologiske drejning er det så at sige blevet legaliseret, det profanthumanistiske gøres acceptabelt for den herskende lutherske ortodoksi.»

Ytterligare ett exempel kan nämnas, nämligen den gåtfulla målningen »Badning ved en orientalsk Havn» (sid. 56). Konstnären, förmodligen Pieter Isaacsz, har här enligt Stein målat Herodes den Store som genom list dränker den unge Aristobulos. Herodes avbildas som turk: »At han gør indtryk af en tyrk kan ikke undre. Tyrken stod jo i det 16. og 17. århundrede i almindelig bevidsthed som kristendommen argeste fjende og indbegrebet af alt ondt. Tyrkefaren var det skræmmebillede, der stadig manedes frem for godt kristenfolk.» Vidare: »Men Herodes-figuren må i den tids dybt luthersk-religiøse begrebsverden have været et Ondskabens symbol umiddelbart før Frelserens komme.» Som bakomliggande källa när det gäller Aristobulosmotivet anger Stein »Jødekrønike. Tillsammenskreffven aff den hellige -Scriff / oc Josepho» av Jacob Jacobsøn Wolf, København 1603. Av intresse är också att Stein ställer frågan om motivet skulle kunna tolkas som en politisk allegori där Herodes symboliserar de onda krafter som sökte motarbeta att Christian IV's son, Hertug Frederik, blev ärkebiskop av Bremen.

I sista avsnittet kommer Stein in på frågan om tidens konstuppfattning. Renässanshumanismens konstlära kan sammanfattas med Horatiusorden *ut pictura poesis*. Konsten var en synlig poesi och det krävdes omfattande litterära kunskaper för att utöva den. Målaren och diktaren Karel van Mander utgav 1604 ett omfattande arbete om målarkonsten: »Den grondt der edel vry schilderconst». Genomgående här är överensstämmelse mellan målarkonsten och poesin. Kommenteras kan att detta bildteologiskt är av intresse, eftersom det föreligger en liknande parallell mellan bibelordet och bilderna i kyrkorummet. Bibeln målar i texten och bibeltexten målas i den egentliga bildkonsten. Karel van Mander skrev också följande dikt som Stein citerar även i dansk översättning (sid. 13):

». . . Malere i særdeleshed
drager nytte af poeter, ja tilsyneladende
er et kunstfærdigt digt og et maleri det samme.
For det ene er stumt, det ander er veltalende,
det ene fremstiller i farver, det andet maler med
strøgne ord og tolker alt, hvad der ønskes.»

När det gäller konstnärens sociala status var det en brytningstid »der for kunstnerens vedkommende betød en opstigen i samfundet, fra håndværkerstand bundet af snævre laugsregler til den selvbevidste kunstner, der skaber på et højere åndeligt plan». Konsten som sådan har också en teologisk grund. Enligt Anders Arreboes *Hexaameron* hänger det konstnärliga utövandet samman med ljusets skapelse. I avsnittet om Marmorgalleriet på Frederiksborg nämner Stein Salomon de Bray. Dennes inledning till *Architectura Moderna 1631* »indeholder meget spekulative betragtninger over bygningskunsten, hvis oprindelse skal føres helt tilbage til Moses og Den hellige Skrift og således må rumme en sandhed».

Av ovanstående framgår redan att Meier Steins bok anger en mängd litterära källor som grund för analysen av de enskilda konst- och byggnadsverken. Dessa källor är värdefulla även för den som mer djupgående intresserar sig för kristna idéhistorien. I dessa källor återfinnes ett komplex av idéer och spekulationer typiska för tiden, nödvändiga att känna till för att göra en rätt tolkning av ett konstverk eller byggnadsverk. Här finns också den främsta anknytningspunkten för teologen till Steins arbete. Den samtida teologins idéhistoriska bakgrund är gemensam med konstens. Metoden att nalkas och tolka en samtida teologisk text ligger inte långt från metoden att nalkas och tolka ett konstverk. Inte minst det faktum att bildkonst och även byggnadskonst ofta – som Stein visar på flera ställen – innehåller en teologisk utsaga veri-

fierar detta. Steins bok är ett välkommet bidrag till förståelsen av den kristna idéhistorien under första hälften av 1600-talet.

Bengt Arvidsson

Anders Olivius: *Handbok för själavård och bikt. En bok om skuld och förlåtelse. 256 sid. Verbum, Stockholm 1988.*

Många kristna idag är mycket främmande för bikten men hyser kanske en hemlig längtan att bli avbördade den skuld de på ett eller annat sätt bär inom sig. Några anlitar t.o.m. en terapeut för att komma över sina »problem», men de upptäcker att den verkliga skulden går inte att prata bort hos psykologen eftersom den har att göra med deras djupaste förhållande till Gud och medmänniskorna.

Anders Olivius, präst och psykoterapeut, har skrivit en lättläst handbok om skuld och förlåtelse, som den inför bikten tveksamme kan ha stor nytta av. Även själavårdare som känner sig osäkra inför sin egen uppgift kan här få en kompetent vägledning.

Författaren presenterar bikten först historiskt och ekumeniskt. Hans historiska översikt är i knappaste laget, men den kompletteras på ett intresseväckande sätt genom intervjuer med en frikyrkopastor, Lilian Bard, en katolsk präst, Jean Dureau, en ortodox lekman, Annicka Lindberg, och en evangelisk teolog, Per Erik Persson. I dessa intervjuer finns ett gemensamt engagemang för människans behov av försoning med Gud, men bikten i egentlig mening är relativt sällsynt utanför den katolska och den ortodoxa kyrkan. Dureau framhäver med rätta, att prästens domarfunktion i katolska kyrkan mindre betonas idag än förut.

Olivius är praktiskt inriktad och beskriver därför konkret hur bikten går till, innan han fördjupar sig i den normala biktens själavård och teologi. Han ger goda skäl för en omdömesgill gottgörelse. Som psykolog är han uppmärksam på falska skuld känslor och på den bitterhet som kan hindra människor från att växa i mognad. Med den speciella kunskap som en dubbel kompetens som själavårdare och terapeut ger honom kan han brännmärka vår narcissistiska kultur som förytligar eller borttränger skulden. Han förordar en inännande attityd hos terapeuten och hos själavårdaren, som gör att konfidenten upplever sig så pass älskad att han eller hon kan inse sin skuld på ett moget sätt.

Författarens teologi förefaller mig sund. Det

som jag skulle vilja invända är att hans kompetens som psykolog ibland tar överhand och skymmer de specifikt andliga problemen. Det finns alltför ringa anknytning till den omfattande litteratur som behandlar andlig vägledning och själens nöd och kamp. Ibland är gränsdragningen i boken mellan terapi och själavård alltför suddig. Det är nog sällan lämpligt att själavårdaren själv övergår från sin pastorala funktion till en terapeutisk med samma biktbarn (eller »konfident» som författaren föredrar att skriva).

Framställningssättet med dess korta kapitel underlättar förståelsen av boken, men ger den också ett något plottrigt utseende. Men det är kanske priset man får betala om man vill skriva en lättfattlig handbok.

René Kieffer

Resuméer av doktorsavhandlingar

Birgit H. Helander: *Die visio intellectualis als Erkenntnisweg und -ziel des Nicolaus Cusanus. 182 sid. Almqvist & Wiksell, Stockholm 1988.*

Avhandlingens titel "Die visio intellectualis als Erkenntnisweg und -ziel des Nicolaus Cusanus" torde närmast kunna översättas till "Visio intellectualis som Nicolaus Cusanus' väg till en inre förståelse och tillika målet för den av honom vunna insikten".

Nicolaus Cusanus har under fem århundraden varit bortglömd och har först under vår tid åter väckt allmänt intresse. Möjligen är det hans helhetssyn som påkallar eftertanke, då han förmår kombinera både filosofi, naturvetenskap och teologi till en harmonisk enhet. Det pågår för närvarande en veritabel boom i Cusanus-forskning i ett flertal länder, främst i Tyskland, USA och Japan, men även våra grannländer Danmark och Norge deltar i denna Cusanus-forskning.

Det i rubriken nämnda begreppet *visio intellectualis*, som Cusanus själv använde sig av i olika sammanhang, är avsett att kunna användas som nyckel till förståelsen av Cusanus' tänkande. Begreppet är sammansatt av substantivet *visio* som betyder ett gudsskådande, vilket kombineras med adjektivet *intellectualis* som i sin tur innebär ett intellektets engagemang. Kännetecknande för Cusanus är nämligen att han både förlitar sig på sitt intellekt och på ett slutligt skådande i mystik. Endast på detta sätt kan hans båda huvudbegrepp förstås, hans *docta ignorantia* (den reflekterade okunnigheten) och hans *coincidentia oppositorum*

(motsatsernas sammanfallande eller försoning i Gud). Förutom tro och vetande är det dessa båda begrepp som leder fram till hans *visio intellectualis*. Ett visst mått av tro och vetande är nödvändigt att utgå ifrån. Hans *docta ignorantia*-begrepp, som han själv upplysts om "som en gåva från ovan" som han sade, betyder att man måste gå hela den långa vägen från varseblivande som bedöms av förståndet (*ratio*), vilket i sin tur bedöms av intellektet (*intellectus*). Först vid tänkandets gräns, där vi inte förmår att nå längre, kommer insikten att vårt vetande är ett intet jämfört med det absoluta vetandet /hur mycket vet vi t.ex. om rymden bortom vår egen vintergata?! och då måste vi tillstå vår okunnighet. Detta hindrar dock inte att vi kan spekulera och föreställa oss alltings begynnelse, att allt har utgått från ett enda ursprung innan det utvecklets till en mångfald. Vid återvändandet till sitt ursprung lär också olikheter och differenser kunna återgå till den ursprungliga enheten – dock under bibehållande av enskildheter och erfarenheter. På detta sätt ser också Cusanus på världens religioner som en enhet i tillbedjan av Gud, medan de mångahanda formerna snarast utgör en rikedom. Det är ett ekumeniskt tänkande av stora mått som framgår av Cusanus verk *De pace fidei* ("Om trosfred" – finns numera i svensk översättning).

Det slutliga målet för Cusanus strävan är ett gudsskådande – dit siktar hans överläggningar både på filosofins, naturvetenskapens och teologins områden. Därmed kan både vägen och målet för Cusanus tänkande sammanfattas i en intellektuell strävan som tillika innefattar ett skådande i mystik, nämligen en *visio intellectualis*.

Kjell O. U. Lejon: *Reagan, Religion and Politics. The Revitalization of "a Nation under God" during the 80s.* 215 sid. Lund University Press (Chartwell-Bratt, England) 1988. Pris ca 200 kr.

Avhandlingen behandlar förhållandet mellan religion och politik i amerikanskt samhällsliv och har som tidsmässig huvudinriktning president Ronald Reagans första sju år i Vita Huset. Inledningsvis beskrivs den s.k. nya kristna högerns framväxt, religiösa budskap (med politiska implikationer), samt dess relation till Ronald Reagan. Därefter beskriver och analyserar författaren genom sin historisk-fenomenologiska metod både Reagans hållning till religion och hans religiöst färgade politiska retorik.

Beskrivningen omfattar såväl det inrikespolitiska budskapet (Reagan vs. U.S. Supreme Court),

där frågor kring abortlagstiftningen, kyrka–stat, och bön och bibelläsning i statliga skolor intar en mycket framträdande plats, som Reagans utrikespolitiska retorik (Reagan vs. Communism). I den senare avdelningen behandlas hållningen till förståelsen av kommunism (speciellt sovjetkommunism); dessutom kommenteras Vietnam-kriget i 80-talsbelysning samt Reagans Centralamerikapolitik, vilka båda placeras in i ett större förståelseschema färgat av bl.a. "a chosen nation-teori" och puritansk dualism.

Sista avdelningen placerar in Reagans religiöst orienterade politiska retorik i ett historiskt schema, vari rötterna till Reagans "public theology" klarläggs och dagens situation görs begriplig. Här knyts också Reagan åter samman med den s.k. nya kristna högern, och dess gemensamma budskap placeras in i den pågående "civil religion-debatten". Sålunda behandlar avhandlingen dynamiska aspekter i dagens amerikanska samhällsliv, och författaren visar därvid tydligt på det historiskt betingade intima förhållandet mellan religion och politik (trots konstitutionens separation av kyrka och stat); president Reagans "public theology" utgör ett populärt inslag i den politiska debatten och har lagt en grund för en mer allmän religiös nationalism i vilken patriotism och kristendom på ett unikt amerikanskt sätt ömsesidigt stöder och bär varandra.

Göte Olingdahl: *Tolkning och tillämpning, en religionsdidaktisk modell för bibelundervisning.* Normans förlag, 105 36 Stockholm. Pris ca 110 kr.

Vad skall man undervisa om?

Varför gör man ett visst urval vid undervisning?

Hur skall man undervisa?

Dessa tre huvudfrågor styr ämnesdidaktiken, som internationellt sett är etablerad men först på senare år kommit i centrum för debatten om forskning och undervisning i vårt land.

Bibelundervisningen förväntas enligt gällande läroplaner ha en stark ställning i religionsundervisningen i den svenska skolan. Av olika skäl är den faktiska situationen annorlunda och många lärare tycker det är svårt att ha bibelundervisning. Denna interdisciplinära avhandling handlar om förutsättningar för ett meningsfullt "möte" mellan nutida bibelläsare med deras ofrånkomliga livsfrågor och gamla bibeltexter, som handlar om motsvarande frågor men i en helt annan värld.

I avhandlingens *del I* redogörs för en undersökning av 363 grundskole- och gymnasieelevers känslor inför och förståelse av bibeltext. Ingen större antipati eller sympati kan noteras. De flesta ele-

verna hamnar vid en första genomläsning av texten på en "litteral" (ytlig) förståelsenivå. C:a 25–30 % har förmåga att förstå bibeltext på ett "tematiskt" plan. "Symbolisk" förståelse i definierad mening saknas generellt sett vid en första genomläsning. Det finns ett påvisbart samband mellan elevens upplevelse och förståelse av bibeltext.

Del II är en exegetisk analys av Paulus brev till Filemon, som i nyare forskning tillmäts betydligt större teologisk betydelse än vad som tidigare varit vanligt. Brevet kan ur pedagogisk synpunkt vara en lämplig introduktionstext till urkristendomens historia. Det är personligt och förhållandevis kort samtidigt som det uppvisar formella drag som påminner om de stora församlingsbrev. Slavfrågan, ett viktigt dåtida socialt problem, behandlas i texten. Problematiken blir personligt identifierbar genom mötet med textens huvudaktörer: Paulus, slavägaren Filemon och slaven Onesimos. Retoriska drag utnyttjas, vilket framgår av förf:s argumentförelse. Argumentationsgrunden utgörs av begreppen tro och kärlek, som är konstitutiva element för Paulus argumentation till förmån för att Onesimos skall behandlas "som broder och inte som slav".

I den avslutande metodiskt/didaktiska delen, *del III*, presenteras och diskuteras en strategi för bibelundervisning ur emotiv och kognitiv synpunkt i anslutning till den s.k. "elementariseringsdebatten" i Västtyskland. Här visas bl.a. på vägar att göra svårförståelig, argumentativ bibeltext mera förståelig genom att rekonstruera argumentation till berättelse (narratio). Dessutom presenteras en metod att frilägga texters tematik. Syftet är att på olika sätt främja en textförståelse och textupplevelse på såväl "litteral" och "tematisk" som "symbolisk" nivå hos bibelläsare i en sekulariserad och mångkulturell miljö.

Torvald Olsson: *Folkökning Fattigdom Religion. Objektivitetsproblemet i högstadiets läromedel 1960–1985 med särskild inriktning på Indien- och u-landsbild. 494 s. PLUS ULTRA, Löberöd 1987. 170 kr inkl. porto.*

Håller svenska läromedels bild av u-länderna på att bli objektivare? Eller är det kanske tvärt om? Det beror kanske på vad vi granskar och vad som avses med objektivitet?

I avhandlingen utgår jag ifrån det värderande perspektivet att fattigdomen och utvecklingsproblemen i u-länder är en av de väsentligaste aspekterna av u-landsbeskrivningen.

Fattigdomens djup och utbredning

Den mest grundläggande aspekten är framställningen av fattigdomens djup och utbredning. Man kan sammanställa de implicita eller explicita köpkraftsjämförelser som gjorts, påståenden om fel- och undernäringens utbredning, medellivslängden, samt påståenden om relationen mellan folkökningen och livsmedelsproduktionen eller industriproduktionen i u-länderna. Det framgår då att det i några av de mest sålda och av Läromedelsnämnden godkända läromedlen funnits en klar systematisk tendens att i stort sett framställa den övervägande majoriteten i u-länderna som om de svälter. Om man drog ut konsekvenserna av påståendena i skolböckerna skulle redan större delen av jordens befolkning ha dött i en gigantisk global hungerkatastrof. I senare generationer läromedel har framställningarna dock blivit objektivare.

Det har i skolböcker skett en positiv förändring, men området rymmer fortfarande grundläggande objektivitetsproblem.

Är människor i u-länderna förnuftiga eller oförnuftiga?

En aspekt som i läromedel inte ägnas särskilt mycket explicit utrymme, men däremot mycket implicit är om människors handlande i u-länder i största allmänhet eller i Indien är förnuftigt eller oförnuftigt.

I urvalets mest sålda läromedel har förekommit en systematisk missvisande framställning av folkökningens orsaker eller heliga kor. *I några av urvalets tidiga skolböcker har därför funnits en tendens att framställa människor i u-länder som om de vore ovanligt okunniga, som om de saknade sunt förnuft. Ett i grunden irrationellt handlande har i skolböckerna – sannolikt helt oavsiktligt – associerats med de färgade eller svarta folken. Denna typ av "dold rasism" är på väg att försvinna i svenska basläromedel. Fortfarande finns dock ett implicit missvisande klassperspektiv. Analfabeter eller särskilt fattiga framställs som mera irrationellt handlande än läs- och skrivkunniga och välbärgade. Det implicita klassperspektivet har också ett nära samband med kulturbeskrivningen.*

Kulturbeskrivningen

Den tredje aspekten gäller kulturbeskrivningen, hur fattigdomsproblemen och inhemsk kultur i skolböcker framställs hänga ihop.

Vad man i objektivitetshänseende vunnit vid framställningarna av människor i u-länder, och levnadsstandardjämförelser, har man i fråga om Indien förlorat i kulturbeskrivningen. Tendensen är att nedtona överbefolkning och kolonialism

som orsaker till fattigdom eller långsam utveckling i Indien. I stället framhålls de *strukturella* orättvisorna i Indien. De framställs helt och hållet som orsakade av element som inte ingår i västerländsk kultur, nämligen hinduismen och kastväsendet. Därför finns det nu en markant tendens att förknippa de strukturella orättvisorna i Indien med det *annorlunda*. De vid u-landsbeskrivningen kanske mest centrala objektivitetsproblemen har förskjutits från en underförstådd nedvärderande syn på färgade och svarta till att gälla kulturbeskrivningen.

Kastväsendet bör – objektivt sett – tillskrivas en betydande del av de strukturella orättvisorna i dagens Indien. Men inte ens i detta fall, bör man på objektivitetens bekostnad göra de grovt systematiskt missvisande överförenklingar man gjort i skolböcker.

I skolböcker måste man göra generaliseringar, och ett visst mått av systematisk missvisning är oundviklig. En tendens är dock att i allt högre grad på objektivitetens bekostnad ensidigt förknippa de strukturella fattigdomsproblemen med de för oss främmande kulturelementen.

Lilian Portefaix: *Sisters Rejoice. Paul's letter and Luke-Acts as received by first-century Philippian women.* (Coniectanea Biblica. New Testament Series 20). 260 sid. Almqvist & Wiksell International. 160 kr.

Hur uppfattades Paulus budskap av samtida kvinnliga mottagare, som inte hade någon känne-

dom om judendomen, och varför omvände de sig till kristendomen?

För att belysa detta har Filippi gjorts till föremål för en case study med syfte att återskapa de historiska kvinnliga mottagarna av Filippibrevet och Lukas dubbelverk (särskilt Filippiepisoden i Apostlagärningarna 16:11–40). Med hjälp av arkeologiskt, epigrafiskt och litterärt material rekonstrueras dessa kvinnors sociala, kulturella och religiösa bakgrund varefter de nytestamentliga texterna i fråga granskas utifrån de sålunda ”återuppväckta” filippiska kvinnornas perspektiv.

Avhandlingen, som utgör ett led inom projektet ”Kvinnligt-manligt-mänskligt i Nya Testamentets uppkomstmiljö och tidiga historia”, är tvärvetenskaplig och hör hemma inom religionshistoria, nytestamentlig exegetik samt antikens liv och kultur. Den tangerar även det litteraturvetenskapliga området och utgör det första försöket att återskapa empiriska mottagare från ett avlägset förflutet med hjälp av alla typer av bevarat källmaterial.

Forskningen har hittills endast med utgångspunkt från texter behandlat kvinnans ställning i den tidiga kristendomen utifrån ett allmänt teologiskt och filosofiskt perspektiv varvid man tagit en judisk referensram för given. Avhandlingsförfattaren vill däremot lyfta fram de kvinnor vilka hade en rent ”hednisk” bakgrund och vill istället förankra dessa kvinnors religiositet i deras sociala och ekonomiska förhållanden. En undersökning av de grekisk-romerska kulturernas betydelse för dessa kvinnor i deras vardagsliv i jämförelse med kristendomen kastar ljus över orsakerna till att de i stort antal omvände sig till kristendomen i dess begynnelseskede.

DISKUSSIONSINLÄGG

En mycket kort replik

Mitt kåseri i Kvartalskriftens första nummer för i år om attityden till islam i det svenska tjugotalets teologiska miljö har givit redaktionen incitament till att beställa Tryggve Kronholms uppsats i STK 88: 3. Det är glädjande. Avsikten var just att provocera fram en debatt. Det är värdefullt att vi har fått denna repetitionskurs i den mer konventionella teologins framställning av förutsättningarna och problemen för dialogen, eller snarare triologin, judendom-kristendom-islam. Jag säger avsiktligt »repetition», då uppsatsen behandlar ting som är mycket välbekanta för dem som något följer med i allt det som nu skrivs i ämnet.

Men låt mig också repetera. Jag skrev alltså i slutet av kåseriet:

»I den mån man (numera) behandlar icke-kristna religioner (i det systematisk-teologiska arbetet i Sverige), så är det inte i form av religionsteologi, utan man talar om 'religionsdialog', vilket är något annat. Då utgår man från att de väsentliga skillnaderna är mellan religionerna och inte inom dem, och från föreställningen om att respektive religion är en någotsånär entydig företeelse, distinkt, urskiljbar, objektivbar . . .»

Jag är Kvartalskriftens redaktion tacksam för att den genom min vän Tryggve Kronholms uppsats givit oss en så lysande illustration till detta mitt påstående.

Men låt mig också genast få rätta till ett ganska egendomligt missförstånd som tydligen uppkommit. Syftet med det jag efterfrågar, religionsteologisk reflektion, är inte på något sätt kyrkligt-apologetiskt. Jag pläderar inte för ett missionsknep. Det är ingalunda fråga om någon marknadsanpassning, dvs. att reducera »kristendomen» till ett piller som är lättare att svälja för icke-kristna. Min Broders varning för kyrklig enfald i det avseendet har mitt fulla stöd. Nej, det gäller något mycket mer grundläggande än så, nämligen att få fram uttryck som är adekvata för människans existentiella situation och religiösa erfarenhet. Detta oberoende av i vilken religiös tradition man råkat ha hamnat – eller eventuellt medvetet valt. Det gäller alltså inte en teologi »för andra», för att vinna konvertiter eller liknande, utan för mig själv, en som jag kan uppleva som *sann*.

Det räcker uppenbarligen för en del människor att upprepa den traditionella dogmatikens formuleringar och problemställningar, och reflektera över dem. Välbekomme. Mig kan detta inte tillfredsställa, dessvärre. Och jag är nog, för att nu ta till ett understatement, inte ensam i den situationen. *Bland annat* tar den konventionella teologin inte den utomkristna religiösa erfarenheten på allvar, utan blundar för den, eller för den åt sidan och ser den inte som ett teologiskt problem och materia för reflektion. Den konstaterar *lärosystemens* otvivelaktiga oförenlighet (det är också vad Tryggve Kronholm gör – och jag håller med!). *Men den nöjer sig med det*. Det kan inte jag. Vad är det för autentiska mänskliga erfarenheter som iklätt sig de olika teologiernas ord och uttryckssätt?

Det är möjligt att studiet av buddhismen här kan ge oss mer än både judaistik och islamologi!

En anmärkning för undvikande av ett nytt missförstånd: Jag menar inte att de tre ämnena (buddhaistik, judaistik, islamologi) skulle ha som huvuduppgift att ge material för den systematiska teologin. De är naturligtvis, liksom övriga religionsvetenskapliga ämnen, i första hand till för att betjäna det svenska samhället i andra avseenden.

Till sist är det en sak som jag nog bör be om ursäkt för. Avsiktligt provocerande och överdrivande antydde jag att en sådan religionsteologisk reflektion inte finns längre i svensk teologi. Detta är förstås inte helt sant. Min avsikt med överdriften var att försöka locka fram en harmsen protest, som då skulle utgöra ett erkännande av det arbete som gjorts och görs. Detta lyckades nu inte, tyvärr. Min ursäkt är framför allt riktad till Hans Hof och hans lärjungar.

Jan Hjärpe

En ännu kortare replik

Min kollega Jan Hjärpe har vänligen tillställt mig sin replik och därmed berett mig möjlighet till vidare meningsutbyte. I yttersta korthet vill jag då framhålla följande.

1. Red. för *STK* inviterade mig att skriva en artikel med anledning av Hjärpes kåseri (*STK* 64/1988, 17–21) men föreskrev, självfallet, inte i något avseende vad jag skulle skriva. Den har sålunda inte beställt några som helst synpunkter till stöd för vad Hjärpe, enligt min uppfattning, raljerande betecknar som »den konventionella teologin» respektive »den traditionella dogmatiken».

2. Det gör på mig ett egenartat intryck att s a s ex cathedra få vissa teologiska/religionsvetenskapliga frågeställningar stämplade som konventionella/traditionella och därmed – det måste väl bli konsekvensen – inaktuella/irrelevanta.

3. Hjärpe betecknar min artikel som en »repetitionskurs»: den säges behandla »ting som är mycket välbekanta för dem som något följer med i allt det som nu skrivs i ämnet». Skall jag döma av de många positiva reaktioner artikeln har väckt, torde den likväl ha fyllt ett behov, möjligen beroende på att alla inte alltid följer med i allt. Nu kan ju, som bekant, en repetitionskurs vara mer eller mindre lyckligt utformad. Det glädde

mig därför att exempelvis Harald Riesenfeld – som väl får anses vara en av dem som verkligen följer med i dagens teologiska debatt, och därtill känner gårdagens – i en skriftlig hälsning till mig betecknade min repetitionskurs som »metodologiskt vägröjande» (jag citerar detta med hans tillåtelse). Ja, han använde faktiskt inte alls ordet »repetitionskurs».

4. I den mån som Hjärpe tar min artikel till intäkt för att jag inte skulle ta den utomkristna religiösa erfarenheten på allvar, utan blunda för den, eller föra den åt sidan och inte se den som ett teologiskt problem och materia för reflektion, så gör han mig orätt. Men varje artikel har sin materia att behandla.

5. Jag har svårt att inse att det är särskilt meningsfullt att uttrycka sig, som Hjärpe själv vidgår, »avsiktligt provocerande och överdrivande». Själv föredrar jag att enkelt och tydligt uttrycka vad jag vill ha sagt.

Tryggve Kronholm

IN MEMORIAM

Ragnar Bring in memoriam

Vid sin bortgång den 18 juni 1988 hade Ragnar Bring i det närmaste uppnått 93 års ålder. Därmed avslutades ett långt och intensivt forskarliv med insatser långt utöver det vanliga.

För denna tidskrift innebär det att en medlem av dess redaktion lämnat sin plats. Ragnar Bring tillhörde redaktionens krets sedan 1936. Redan 1938 fick han överta huvudansvaret för redigeringen och detta uppdrag fullföljde han sedan under mer än trettio år. Under denna långa period var det han som skapade dess profil och han hyllades på goda grunder av de 1969 tillträdande redaktörerna som »redactor incomparabilis» (STK 1969, s 133). Sedan 1933 har inte mindre än 35 artiklar av hans hand publicerats i STK och genom detta redaktörs- och författarskap har han otvetydigt utövat ett icke ringa inflytande på den teologiska debatten i vårt land.

Ragnar Bring föddes i Skara och banden med den ursprungliga hembygden kom bland annat till uttryck i att han under en så ovanligt lång tid som 24 år var en uppbyren inspektor för Västgöta nation i Lund. Det var under hans ledning som under 1950-talet den vackra Västgötagården vid Tornavägen kom till.

Efter skolgång i Växjö påbörjade denne senare så typiskt lundensiske teolog filosofistudier i Uppsala. Intrycken från den tiden (Hägerström, Phalén) återvände han gärna till och han behöll livet igenom ett speciellt intresse för filosofiska och inte minst religionsfilosofiska problem. Ett exempel på hans filosofiska position utgör uppsatsen »Wie ist nicht-metaphysische Philosophie möglich?» (i Humanistiska vetenskapssamfundets i Lund årsberättelse 1939/40).

Det blev dock teologin han kom att ägna sitt livsverk åt och studiet av den påbörjade han i Lund. Studieåren där kröntes med den

doktorsavhandling, »Dualismen hos Luther» (1929), som innebar en epokgörande insats i svensk lutherforskning. Samma år kallades Bring att uppehålla professuren i systematisk teologi i Åbo, vars ordinarie innehavare han blev 1933. Redan 1934 utnämndes han emellertid till professor i systematisk teologi i Lund och efterträdde därmed sin lärare Gustaf Aulén, som avflyttade för att bli biskop i Strängnäs. Åren i Finland gjorde ett djupt intryck och Ragnar Bring och hans maka uppehöll under åren många och intensiva förbindelser med finländsk teologi och finländskt kyrkoliv.

I nära samarbete med i första hand kollegan Anders Nygren gav Ragnar Bring under sina 28 professorsår den systematiska teologin i Lund en omiskännligt egen profil. Inte minst i internationella sammanhang kom man att tala om en speciell »lunda-teologi», en term som Bring dock klart ogillade.

Ragnar Brings specialområde var Lutherforskningen. Den redan nämnda doktorsavhandlingen 1929 var banbrytande i sitt slag. Det är lätt att konstatera, att den långa rad av doktorsavhandlingar kring problem i Luthers teologi, som under de följande decennierna ventilerades i Lund, i hög grad var beroende av Brings grundläggande forskningar. Att Lund under några decennier kom att betraktas som Nordens centrum för den Lutherrenässans, som vid denna tid även kännetecknade åtskillig utomnordisk protestantisk teologi, var inte minst Ragnar Brings förtjänst. Karakteristisk för hans syn på den teologihistoriska utvecklingen var att han såg en markant skiljelinje mellan å ena sidan Luther själv och å andra den senare lutherdomen. Denna position, klart tecknad i den skarpsinliga studien »Förhållandet mellan tro och gärningar inom luthersk teologi» (1933) fasthöll han livet igenom. Hans huvudintresse var klagörandet av det för Luthers position egenartade gentemot såväl

Erasmus' humanism (se särskilt viktiga artiklar i samlingen »Kristendomstolkningar» 1950) som medeltida teologi och aktuella teologiska positioner.

Även metodfrågorna inom ämnesområdet ägnade Ragnar Bring sin uppmärksamhet, så i »Till frågan om den systematiska teologiens uppgift» (1933) och den i det sammanhanget viktiga uppsatssamlingen »Teologi och religion» (1937). I flera sammanhang framträdde han som vapendragare åt Anders Nygren i den ofta heta diskussionen kring dennes metodologi. Dock skedde detta, vilket inte alltid uppmärksammats, utifrån delvis andra premisser än Nygrens, något som hängde samman med den tidiga skolningen i uppsaliensisk filosofi.

Efter hand inriktades Brings intresse alltmera på bibelteologiska problem, inte minst Paulus – på sitt sätt en konsekvens av koncentrationen på Luther. I en omfattande kommentar till Galaterbrevet (1958) kombinerade han en historisk bibeltolkning med en djupgående analys av de teologiska frågor som främst sysselsatte honom och som aktualiserats genom Lutherforskningen.

Engagemanget i den kyrkliga utvecklingen kom till uttryck i debattskrifter i en rad aktuella ämnen. Fyra kyrkomöten deltog han i som representant för den teologiska fakulteten i Lund enligt den då gällande ordningen.

Trots att flera av hans tidiga arbeten aldrig blev översatta blev hans teologi uppmärksammad i den internationella diskussionen och han uppehöll ett omfattande utbyte med teologer utomlands. Bevis på uppskattning-

en utgjorde hedersdoktoraten i Erlangen, Århus, Åbo och Rock Island. Även efter sin pensionering fortsatte han sin lärarverksamhet, nu i Berlin, Åbo, Chicago, Köpenhamn och Oslo.

Främst av allt var Ragnar Bring läraren. Generationer av teologistuderande bär med sig bestående minnen från inte minst de pro-seminarier, där han generöst delade med sig av sina rika kunskaper i inte minst Luthers teologi. Samma generositet och engagemang kännetecknade hans forskarhandledning, många kan med tacksamhet omvittna detta. Så länge det var möjligt följde han med aktivt intresse vad som lades fram på forskarseminariet i hans gamla ämne. Med personlig omsorg och omtänksamhet, en omsorg som också inneslöt alla familjemedlemmar, följde han sina gamla elever. De sista åren försvårades dock dessa kontakter av den plåga som en starkt nedsatt hörsel innebar.

Saknaden vid Ragnar Brings bortgång förenas med en djupt känd tacksamhet för hans många förblivande arbetsinsatser inom den systematiska teologin. I den tacksamheten innesluter denna tidskrifts redaktion även hans maka sedan 58 år. Under Ragnar Brings långa tid som Svensk teologisk kvartalskrifts redaktör var det Ella Bring, som skötte alla de otaliga praktiska detaljerna kring utgivningen – en insats som vi inte glömmet.

För redaktionen
Per Erik Persson

FRÅN REDAKTIONEN

Svensk teologisk kvartalsskrift avslutar med detta häfte sin sextiofjärde årgång. STK fortsätter att erbjuda en stimulerande möjlighet att följa svensk och internationell teologisk forskning under 1989.

För att vi skall kunna hålla jämna steg med kostnadshöjningarna blir en mindre höjning av prenumerationspriset nödvändig. Det blir dock för 1989 *endast 110:- kronor* (för studerande 80:- kronor) – fortfarande långt mindre än vad en bok med motsvarande innehåll skulle kosta!

Uppmana vänner och bekanta med intresse för vad som händer inom teologi och religionsvetenskap i dag att bli prenumeranter! Ett ökande antal prenumeranter skulle effektivt hålla priset nere och vidare göra det möjligt att göra tidskriften innehållsrikare.

Prenumeration för 1989 sker genom inbetalning av 110:- kronor till postgirokonto 13 54 29-9 (Bloms Boktryckeri AB, Lund) med angivande av att den avser prenumeration för STK under 1989. Använd gärna bifogade inbetalningskort.

Av de flesta äldre årgångarna av STK finnes restexemplar. Beställning med angivande av vilka årgångar/häften som önskas sänds till undertecknad, Teologiska institutionen, Sandgatan 1, 223 50 Lund. Pris 10:- kronor per häfte.

För redaktionen
Per Erik Persson