

Självkännedom och frälsning

Huvudlinjer och spänningar i det tidiga munkväsendets människosyn

AV SAMUEL RUBENSON

Över den gamla skolans portal kan man fortfarande läsa orden: "Gudsfruktan är vishetens begynnelse", men går man in genom porten upptäcker man snart att detta motto ersatts av en lika gammal maxim: "Känn dig själv". Det gäller att bli en självständig människa, att förverkliga sig själv, och därför måste man lära känna och förstå sig själv, ja stärka sin jagkänsla. Människan är människans mått, och vill hon lösa sina inre problem kommer hon inte förbi sig själv. Den teoretiska frågan om vad en människa är har blivit en existentiell fråga, "vem är jag egentligen? varför finns jag till?"

Denna existentiella fråga är dock inte så modern som den först kan tyckas vara, den möter oss också i gnostikernas definition av sig själva. Gnosis är svaret på frågorna om varifrån vi kommer, vad vi är, vart vi är på väg; gnostikern söker Gud inom sig.¹ Detta moderna drag i gnosticismen, som ju också bidragit till ett slags gnostisk renässans, tar Hans Jonas upp i epilogen till sin bok *The Gnostic Religion* där han pekar på de förvånansvärt grundläggande likheterna mellan existentialism och gnosticism. Människan är utlämnad åt sig själv i ett till synes blint kosmos, frälsning kan hon bara finna genom en inre frigörelse.² Men liksom existentialismen

är gnosticismen inte så mycket en klar lära som ett uttryck för den livssyn som behärskade dess miljö. Till denna miljö hörde också de monastiska fäderna, och liksom Egypten tycks ha varit ett starkt fäste för gnosticism, så hör också de monastiska fäderna Egypten till. Visserligen har man hitintills inte kunnat belägga några historiska eller litterära beröringspunkter mellan det tidiga munkväsendet och gnosticismen – att Nag Hammadi-texterna skulle komma från ett pachomianskt klosterbibliotek, för vilket det finns goda geografiska och kronologiska skäl, är fortfarande omstritt – men vi står ju ännu helt i början av analysen av det fortfarande delvis opublikerade rika källmaterialet till båda rörelserna.

Även i de texter vi har från det tidigaste egyptiska munkväsendet spelar självkännedom en stor roll; i ökenfädernas tänkespråk återkommer ofta uppmaningen, "ge akt på dig själv!", och i Antoniosbrevet heter det, "lär känna er själva!". Frågan är bara om självkännedom betyder samma sak överallt. Är vägen till kunskap densamma, är kunskapens innehåll detsamma, hos gnostiker och monastiska fäder? Om inte, vari ligger då skillnaderna? Finns det här, i frågan om självkännedom, en nyckel till det växande intresset för den kristna monastiska och mystiska traditionen i vår av existentiella frågor präglade tid? För att få svar på dessa frågor måste vi först se vilken människosyn, eller kanske vilka, som återfinns i texterna från de monastiska fäderna, och vilken roll självkännedom i synnerhet och kunskap i allmänhet har för deras syn på frälsning.

Svårigheterna vid en teologisk analys av

¹ För den roll som självkännedom spelar i gnosticismen i relation till andra tolkningar av den delfiska maximen, se Courcelle, s. 69–82, 717–719, och Jonas, s. 334 ff.

² Jonas, s. 320–340. Han tar också upp ett citat från Oswald Spengler om att vår moderna tid är samtida med senantiken. Även om det finns en grundläggande skillnad i att gnosticismen såg världen, naturen, som fientlig till människan, medan existentialismen ser den som indifferent, så är följden samma: människans nihilism i fråga om det yttre och hennes inåtvända beroende av sig själv.

källmaterialet till det tidiga munkväsendet ligger till stor del dels i texternas karaktär, deras *Sitz im Leben*, dels i den ofta snåriga och till stor del utforskade texthistorien. Det primärmaterial vi har är antingen i form av tänkespråk, bestående av korta själavårdande råd eller små uppbyggliga anekdoter, eller i form av kortare eller längre levnads-skildringar, i huvudsak beskrivande fädernas förebildliga handlingar, inte deras teologi. De undantag som finns är egentligen bara Athanasios' skrift *Vita Antonii* och *Antonios- och Ammonasbrev*. Teologin i den förra är dock helt klart redigerad av Athanasios själv, och de båda senare har haft en olycklig och komplicerad texthistoria.³ Därtill kommer Evagrius' av Pontus och Johannes Kassianos' skrifter, men båda dessa var i hög grad främmande fåglar i den egyptiska öknen.

Närmar man sig nu de monastiska fäderna utifrån detta material, med tänkespråken och de hagiografiska notiserna, med beskrivningarna av Pachomios livsverk, hans klosterorganisation och de olika regelsamlingarna, i centrum, så får man intrycket av att de var helt inriktade på det praktiska kristenlivet, teologiskt ointresserade, ja teologiskt obildade. Denna, mycket vanliga, karakterisering kan dock knappast utgöra hela sanningen. Å ena sidan är det svårt att tänka sig att de första munkarna, särskilt anachoreterna, som inte var upptagna av den dagliga samlevnadens praktiska problem, inte reflekterade över sig själva, världen och Gud, särskilt med tanke på den miljö och tid de levde i. Å andra sidan saknas det inte heller belägg för teologiskt funderande och teologiska konflikter i det tidigaste munkväsendet. De monastiska fäderna var varken helt isolerade från omvärlden eller helt unika i sin livsföring. Vi har redan nämnt de eventuella beröringspunkterna med gnostiker, och vi känner också till ett samtida manikeiskt munkväsende i Egypten,

liksom skildringar av andra samtida heretiska munkar.⁴ Men det finns också mer påtagliga belägg för teologisk reflektion, teologiska kontakter och konflikter. Att den arianska striden inte gick de monastiska fäderna helt förbi framgår av ställen i tänkespråken (Sisoës 25, besök av arianer), i Antoniosbrevet (Antonios IV:13f, Arius som exempel på en som inte känner sig själv!) och i *Vita Antonii* (VA 68–70, anti-ariansk kämpe; VA 82, vision om arianerna).⁵

De viktigaste teologiska motsättningarna gällde dock utan tvekan origenismen. Under 300-talets sista år drog det ihop sig till en strid om Origenes' läror bland munkarna, en strid som resulterade i att c:a 300 munkar, däribland kretsen kring Evagrius, lämnade den egyptiska öknen för Palestina.⁶ Rötterna till denna strid och till Origenes' popularitet bland munkarna ligger dock inte hos Evagrius, som var en bildad grekisk teolog från Kappadokien, utan kan spåras längre tillbaka. Det tycks som om det tidigt fanns ett frö till en motsättning mellan å ena sidan teologiskt mer spekulativa munkar, å andra sidan mer bokstavstroende.⁷ Det viktigaste belägget för den teologiska reflektionen bland de monastiska fäderna, och för dess samband med Origenes' teologi, är dock Antoniosbrevet. Även om de långt ifrån innehåller en systematisk lära, ger de en god inblick i Antonios' tänkande, och utgör så, med tanke på

⁴ Denna miljö finns kort beskriven hos *Chadwick*, s 13–19, och *Chitty*, s. 2–13, men mycket material och många frågor i samband med de olika strömningarnas ömsesidiga kontakter är fortfarande oarbetade.

⁵ Att den tidiga monastiska rörelsen var en god jordmån för arianismen, och att *Vita Antonii* skrevs av Athanasios i syfte att hindra arianismens seger bland munkarna, hävdas i *Gregg och Groh*. Deras tolkning av den monastiska soteriologin är dock enligt min uppfattning mycket tveksam. Hänvisningar till tänkespråken gör jag med namn och nummer, hänvisningar till Antoniosbrevet med romerska siffror för brev, och arabiska siffror för vers, varvid uppgiften före snedstreck syftar på min opublicerade utgåva av den arabiska texten, och uppgiften efter på *Garitte's* utgåva av den georgiska texten.

⁶ För en skildring av, och källorna till, denna strid, se *Chitty*, s 56–60, och *Guillaumont*, s 59–80.

⁷ Det enda utförligare försök att se olika tendenser och spänningar i det tidigaste munkväsendet, som jag har kunnat finna, finns i *Chadwick*, s 15–25. Konflikter antyds klart i en del tänkespråk, t.ex. Arsenios 5, 36, 38, Evagrius 7. Se vidare nedan, och not 12 och 35.

³ För *Vita Antonii's* beroende av Athanasios' teologi, se *Dörries, Gregg och Groh*, s 143ff, för en mindre kritisk uppfattning se *Bouyer*, s 17–27. Av Antoniosbrevet har vi bara sena översättningar, i regel t.o.m. bara översättningar av översättningar, bortsett från ett fragment av den koptiska texten, och textvittnena går ofta isär, något som i ännu högre grad gäller Ammonasbrevet. För en redogörelse av textproblemen och grundvalen för min text, se *Rubensson*, "The Arabic Version", s. 20–28.

Antonios' roll som auktoritet, en nyckel till mycket av monastisk teologi.*

Skapelse och fall

Frågorna om världens och människans ursprung och mål, liksom sökandet efter förklaringar till varför vi befinner oss i en förgänglig tillvaro, som i så hög grad är präglad av oro, ondska och död, präglade mycket av det filosofiska och teologiska tänkandet i det tidiga munkväsendets omvärld. Där fanns inte bara gnostikerna, även manikéer, stoiker, nyplatoniker och kristna bidrog med sina kosmologiska system. Även om var och en hade sitt eget att komma med, påverkade man ständigt och lånade av varandra, eftersom man i hög grad hade en *gemensam* grundföreställning. Enligt den har allting ett gemensamt andligt ursprung, från vilket det fjärrmat sig in i mångfald, kroppslighet och död, och tillbaka till vilket människans sanna jag ser sig kallat. Men inom denna ram var man djupt oense även i centrala frågor, så framför allt i frågan om världen var skapad eller ett evigt utflöde från det ena, och i frågan om vad det onda är och varför det finns.

Går vi från denna miljö till Antoniosbrevet finner vi ett tydligt släktskap och får en hjälp att tolka de kosmologiska utsagor han i regel gör i förbigående. Om skapelsen skriver han: "... ty vi är alla skapade från ett och samma ursprung och från en och samma andliga och osynliga natur" (Antonios VI:33/IV:84), och vidare: "... ty Gud är en och den insiktsfulla naturen är också den en" (Antonios III:7/VI:13). När det gäller människan är hon "en förnuftsvarsel, skapad till likhet med hans (Kristi) bild" (Antonios VI:34/IV:85), skapad med "frihetens och naturens lag" nedlagd i sig (Antonios I:3/I:2). Även "änglar och ärkeänglar, troner och herrar, kerubim och serafim, sol och måne, stjärnor och patriarker, profeter och apostlar, demo-

ner och djävlar, onskapens ande och luftens makter" är Guds skapelse, skapade för att ära Honom (Antonios V:17/III:40).

Men endast "Faderns avbild (Kristus) är utan rörelse och förändring. När det gäller den synliga avbilden i hans skapade verk, så är den ostadig, och därigenom har döden kunnat komma in i oss" (Antonios VII:6/V:10–11).⁹ Men "det var högmodets rörelse som orsakade deras fall från begynnelsen" (Antonios VI:43/IV:109). Sedan har de skapade varelserna fått sina namn på grund av sina gärningar, allt från ärkeänglar och makter, via profeter och apostlar till demoner och onda andar, för vi är alla skapade med en fri vilja, och har själva skuld i vårt fall (Antonios V:15, 18–19/III:39–41, VI:22–25, 37/IV:56–62, 101).

Men om vi ser närmare på dessa utsagor om skapelsen och dess syfte, om fallet och dess konsekvenser och människans ursprungliga natur, är det tydligt att här finns ett klart samband med Origenes' system. Även hos honom är skapelsen från början en enhet av insiktsfulla naturer med uppgift att ära Gud, och fallet en rörelse som lett till en hierarki av olika väsen. Om Antonios också delade de tolkningar och vidareutvecklingar som återfinns i den senare origenismen, framför allt hos Evagrius, är mer oklart, men det finns ställen i breven som pekar i den riktningen.¹⁰ Går vi så till tänkespråken måste vi konstatera att här finns ännu mindre material för att tolka de monastiska fädernas syn på skapelse och fall. Vi möter inte bara en kompakt tystnad på denna punkt utan också återkommande varningar för teologiska spekulera-

* Texten är här oklar, och de olika textvittnena går delvis isär. Men frågan är om det inte här finns en förbindelse till Origenes' kristologi och den betydelse som rörelse och fasthållande har för denna. Se vidare not 24.

¹⁰ Beröringspunkterna mellan Antonios och Origenes har noterats (med ett utropstecken) av *Chitty*, s 20, och i inledningen till den holländska översättningen av breven, men en undersökning saknas ännu. Tydligast är förbindelsen i läran om fallet (Antonios VI:22–25/IV:56–62), men enligt min uppfattning genomsyras breven i sin helhet av en origenism som påminner om Evagrius. Se vidare noterna 18, 19, 20, 24, 32 och 37. Vi vet också att origenismen var utbredd bland de egyptiska munkarna före och oberoende av Evagrius. För belägg hos bl.a. Epifanios, Pachomios, Palladios se *Guillaumont*, s 55–59, *Chadwick*, s 20–26 och *Evagrius*, Introduction s xliiv.

* På grund av bristen på tillförlitlig text och frågetecken i autenticitetsfrågan har breven lämnats i stort sett obeaktade i studiet av det tidiga monastiska fäderna, men deras äkthet har nu blivit allmänt accepterad, och arbetet på att få fram en tillförlitlig text pågår. För studier och problem, se *Rubenson*, "The Arabic Version", s 19–22.

tioner. Men här finns också ett framhållande av det paradisiska tillståndet som något vi skall återvända till, konflikten mellan andlig enhet och jordisk mångfald, en betoning av högmod som ursynd och exempel på himmelsk förvandling och förhårligande av munkar. Påfallande ofta är också dessa tänkespråk, liksom varningarna, knutna till ökenfäder i kretsen kring Antonios och hans lärjungar, liksom till Evagrius och hans lärare.¹¹ Kan det vara så att varningarna mer är uttryck för en redigering utifrån erfarenheterna av konflikterna kring origenismen än för den ursprungliga synen? Fanns det kanske i början en stark origenistisk tradition med Antonios i spetsen, en tradition som sedan kom att undertryckas i redigeringen av tänkespråken, men framför allt i ett bristfälligt tradérande av Antoniosbrevet och genom Athanasios motbild i *Vita Antonii*?¹²

Det är dock tydligt att Antonios lika lite som de andra monastiska fäderna har någon ambition att presentera ett kosmologiskt system. De utsäger han gör står hela tiden i ett bestämt sammanhang, de finns där för att motivera och fördjupa det som är hans ärende, nämligen att vi skall "lära känna oss själva", "känna vårt insiktsfulla väsen", och att vi är kallade att "återvända till vår ursprungliga natur", "till vår förnufts natur".¹³ Men för att förstå detta måste vi veta vad vi innerst inne och ursprungligen är, och varför detta är något förlorat som måste återvinnas. Den kosmologiska ramen behöver dock inte förklaras, den tycks förutsatt hos de bröder i det tidiga munkväsendet, som han skriver till.

¹¹ Se t.ex. Antonios 2, 17; Arsenios 5, 13, 27; Evagrius 7; Pambo 1, 9, 12, Silvanos 12, Makarios 2.

¹² Ett exempel på undertryckandet av den origenistiska traditionen är skildringen av Abba Pambo's död, där lärjungarna vid hans sida är anonyma i tänkespråket (Pambo 8), men nämnda hos *Palladios*, kap. 38, de var nämligen välkända origenister, fördrivna från Egypten några år senare. För Antoniosbrevet och *Vita Antonii*, se ovan not 3. Det är svårt att förklara att den grekiska versionen av Antoniosbrevet försvunnit på annat sätt än att den inte var renlärlig, med tanke på Antonios' berömmelse, och att den var känd av Hieronymus.

¹³ Se Antonios IV:7–12/VII:10–16 och II:3, 6/II:4, 10.

Människan och det onda

För de monastiska fäderna gällde det inte att förklara kosmos utan att vägleda den enskilde. I centrum står människan, den människa som inte längre är sitt rätta jag, men som är beredd att ta itu med sig själv och återvinna sin ursprungliga karaktär. Den kunskap som behövs är inte i första hand en kosmologisk kunskap om mitt ursprung, mitt öde och mitt mål, utan en psykologisk kunskap om vad som finns och vad som sker inom mig. För att nå målet, att bli som jag var tänkt, måste jag se vad som fattas mig; för att kunna hindra och driva ut det som fördärvar mig, det onda, måste jag se hur det angriper mig och verkar i mig.

Utgångspunkten för det Antonios har att säga om människan är en tredelning av denna i kropp, själ och insikt (nous). Insikten är den högsta delen i människan, genom den är människan en förnufts natur, och hennes egentliga jag är hennes insiktsfulla väsen.¹⁴ Det är insikten som "söker det som är därövan", som "ber i den Helige Ande", och som "undervisas av den Helige Ande till att rena kropp och själ" (Antonios I:17–19/I:42–46). Det är genom vår insikt vi har kontakt med vårt ursprung och avsikten med oss, och det är insikten som skall styra oss i enlighet med vår inneboende natur. Själens sätet för min fria vilja, för min person, och dess uppgift är att leda kroppen i enlighet med insikten. Kroppen är den materiella form vi är klädda i, den är helt underordnad själen, men det är den som ger oss möjlighet att handla, såväl i synd som i dygd.¹⁵ Dessa delar hör till vår ursprungliga konstitution, och deras plats och funktioner bestäms av den naturliga lagen som är nedlagd i oss.

Det onda däremot är något främmande som fått makt över människan, något för henne själv onaturligt. Insikten är satt ur spel och själens natur och drifter har "sammanblandats med kroppen". Själens styr inte läng-

¹⁴ Antonios III:1/VI:1 och IV:7/VII:10. För det grekiska uttrycket *nous* och dess adjektivform har jag valt orden *insikt* och *insiktsfull*, för att så bevara betydelsen av *skådande* förnuft. Antonios betonar skådandet genom att kalla sina bröder för Israeliter, som han, liksom Origenes, tolkar som "en som ser Gud".

¹⁵ Antonios II:3/saknas; VI:18–26/IV:47–63.

re kroppens drifter rätt, utan har vänt sina drifter nedåt, så att de tvärtom drar med sig kroppen i onda gärningar. På så sätt har kroppen fått tre drifter. De är, i tillägg till de naturliga, dels de som kommer av missbruk av de naturliga, dels de som demonerna orsakar med sina frestelser. Det onda beror alltså i första hand på en oordning i människan, en oordning som kroppen på grund av sin svaghet blir offer för och som öppnar människan för frestelserna och för demonerna.¹⁶

Ser vi till huvuddragen i denna Antonios' uppfattning om människan, är släktskapet till Origenes, men också till Klemens av Alexandria, tydligt. Med Klemens, och den starkt stoiskt färgade medelplatonismen, förbinder honom betoningen av människans naturliga konstitution och den naturliga lagen, liksom betoningen av insikt och kunskap.¹⁷ Med Origenes har han tredelningen av människan gemensam, men liksom Evagrius byter han ut anden mot insikten som det högsta i människan.¹⁸ Visserligen förekommer begreppet ande, liksom det likaledes bibliskt präglade begreppet hjärta, hos Antonios, men i regel endast i lånade bibliska vändningar och citat, där anden uttrycker det som skänks människan från Gud, och hjärtat antingen står för hela människan eller för hennes centrum.

Det som är påfallande hos Antonios är hans starkt positiva syn på kroppen. Här skiljer han sig markant inte bara från gnostikerna och den nyplatoniska traditionen, utan också från mycket av den kristna asketismen. Kroppen är varken orsak till eller uttryck för det onda, leda den bara rätt är den ren och hör med till uppståndelsen (Antonios I:10, 31 f/I:22, 70f). Frågan är om inte Antonios kommer nära uppfattningen om kroppen som ett uttryck för nåd, en förutsättning för andliga framsteg, när han talar om att "vi har våra liv från varandra" och att "vi är demo-

nernas kroppar", de är beroende av oss för att deras gärningar skall bli synliga.¹⁹ I ett brev redogör Antonios utförligt för demonerna och deras verk, deras ursprung hos Gud, deras fall, deras karaktärsdrag: försummelse, otro, avund och oro, deras försök att dra oss nedåt genom att lura oss och inge våra tankar självgodhet och förakt för andra, och vikten av att känna deras otaliga variationer och knep. Det är tydligt att han står mycket närmare tänkespråkens tradition än den hagiografiska litteraturens demonologi med dess visioner av skrämmande vidunder, men även här kan mycket föras tillbaka till Origenes.²⁰

Det är ingen tvekan om att Antonios i sin uppfattning om människan och det onda står i samma tradition som tänkespråken. Det viktiga är den psykologiska insikten om hur människan fungerar, varför hon handlar som hon gör och hur hon skall återvinna harmoni inom sig. Det gäller att känna till drifterna, rörelserna, i människan, för det är genom deras missbruk och felaktiga inriktning som det onda kan infiltrera henne. Frågorna kring syndafallets orsaker och konsekvenser spelar här ingen roll, och begreppen arvsynd och syndig natur är helt främmande.²¹ Detta betyder inte att människans hemfallenhet åt synd och död tas mindre allvarligt, men att hon inte får resignera utan måste ta itu med sig själv.

¹⁹ Denna uppfattning finns hos Origenes och Evagrius, där kroppen är en del av den andra skapelsen, gjord av omsorg om de fallna insikterna, för att ge dessa möjlighet till handling och framsteg.

²⁰ Antonios VI:10–19/IV:23–51. Liksom i tänkespråken är demonerna framför allt ett slags personifierade tankar, som angriper utifrån och inifrån. Jfr. *Rubenson*. Ett odelat hjärta, s 40f och värderingen av Evagrius' psykologi i *Evagrius*, Introduction s lxxviii. Rötterna till denna demonologi finns hos Origenes, som inte bara talar om deras prekosmiska fall, utan också betonar deras psykologiska funktion och talar om demonerna som personifierade frestelser, en för varje synd. Se *Daniélou*, s 434 f, 438 f.

²¹ Detta gäller till stor del för hela den österländska traditionen, som i enlighet med Klemens ser naturen som något självklart gott och det onda som något mot naturen. Se t.ex. Antonios VII:20/V:50, som återkommer nästan ordagrant i *Vita Antonii*, kap. 22.

¹⁶ Antonios I:12–20/I:26–49.

¹⁷ Att Klemens lästes av de monastiska fäderna omvittnas av *Palladius*, kap. 60. Klemens betydelse framhävs också av *Chadwick*, s 79–82, även den är en del av den s.k. origenismen bland de monastiska fäderna på 400-talet.

¹⁸ För Origenes antropologi se *Dupuis*, s 62–76, som också hänvisar till skillnaden mot Evagrius. Men Antonios tycks stå närmare Klemens genom sin betoning av kroppen som en integrerad del i den naturliga människan.

Omvändelse och rening

Människan är dock inte, hos de monastiska fäderna, utlämnad åt att frälsa sig själv genom sin kunskap, som i mycket av gnosticismen. Initiativet till att väcka min insikt och få mig att återvända till min ursprungliga natur är Guds, men frågan är vad *jag* gör med detta initiativ. Perspektivet är inte uppifrån eller utifrån, utan inifrån: hur blir *jag* frälst? I centrum står frågan *hur* och hela den tidiga monastiska traditionen är fylld med konkreta svar och skarpt tecknade förebilder. Men mitt i denna handlingsinriktade självcentrering står övertygelsen om att ytterst är det Gud som i sin barmhärtighet och kärlek arbetar för att återställa sin skapelse. Det är bara genom att Gud kallar och leder *och* människan svarar och följer som omvändelse och rening är möjliga.

Det första Antoniosbrevet, som är en praktisk inledning till det kristna asketiska livet, börjar med en beskrivning av de tre sätt på vilka Gud kallar människorna, män som kvinnor. Först är det de som följer den naturliga lagen, den som hör till deras skapelse. De skyndar villigt, liksom Abraham, när de hör evangeliet, och tvekar inte. Därefter kommer de som, ställda inför lagen och domen, blir vaksamma och kämpar den goda kampen, för att få löftena och inte dömas. Slutligen är det de som inte är villiga att lyssna, utan helt hemfallna åt synden, till dess de kommer till besinning genom de sorger och lidanden som Gud på detta sätt låter komma till dem.²² Det är på grund av sin kärlek som "Gud, inte bara en gång, utan från världens början till dess slut, besöker sin skapelse" (Antonios II:2/II:2f). Detta gör han genom Mose och profeterna, som är förelöpare och endast kan påbörja återställelsen, och genom sin son, som är den ende som kan läka såret, och som "genom sin makts ord har samlat oss från världens ändar och förberett för oss en uppståndelse och en frälsning från våra synder, och undervisat oss om att vi är varandras lemmar" (Antonios II:12/II:22–23). Besöken är

²² Antonios I:2–9/I:1–17. Textvittnena pendlar mellan att se detta som tre former för Guds kallelse, och som tre sorters människor, som har fallit olika lågt. Men det tycks inte i övrigt finnas någon lära om olika grader av människor hos Antonios, se dock not 25.

ett uttryck för Guds pedagogik, syftet är att undervisa människorna och leda dem hem. Och även hos dem som fallit lägst finns något att anknyta till, även de kan komma till besinning, väcka sin "sovande" insikt.

Kallelsen är en kallelse till uppbrott från och ständig kamp mot det onda, en kallelse till rening i bot och askes. Kropp och själ måste renas från allt främmande och all sammanblandning, för Gud bor inte i det som är orent. Genom bot och omvändelse kommer människan på rätt väg och kan ge sig in i askesen, den andliga kampens träning, som är nödvändig för att driva ut och hålla ute det onda. Askesen har inte till uppgift att plåga kroppen, och inte heller är den en gottgörelse för synd, den är till för att återunderordna kropp och själ under insikten och så återupprätta människan.²³ Att det kan vara nödvändigt att gå hårt åt drifterna och den egna viljan beror på deras envisa motstånd och demonernas förmåga att ta sig in i dem.

Men omvändelsen och reningen är inget människan själv kan åstadkomma, det är i högsta grad den Helige Andes verk. Det är den Helige Ande som "från början kallar dem", "gör boten lätt för dem", "leder dem till sanningen" och "ger dem kraft att rena kropp och själ" (Antonios I:10/I:19–22). Den Helige Ande "löper före dem (kropp och själ) och renar dem, utplånar från dem de sammanblandade naturerna, som är sammanblandade i kroppen, och för dem tillbaka till den ursprungliga skapelsen, som var före söndringen" (Antonios I:12/I:28–30). Anden är en nåd som ges oss, eftersom "Gud har förbarmande med vår svaghet", den är en "tröstens", "omvändelsens" och "barnskapets" ande i oss. Och skapelsen är helt beroende av Guds nåd för "dess sår hade blivit så stort att ingen från den skapade världen kunde hela det" (Antonios III:12/VI:20). Ytterst beror frälsningen helt på att "den enfödde sonen utblottade sig och blev människa", på att "Han utgav sig för oss och våra synder, och

²³ Lika lite som i tänkespråken är det här fråga om kroppsförakt, som vi, när det gäller de monastiska fäderna, i stort sett bara möter i de utanförståendes hagiografiska skildringar, t.ex. i *Vita Antonii* 45 eller *Palladios*, kap. 2.

frälste oss genom sin död” (Antonios VI:4–5/IV:12–14 m.fl.).²⁴

Människan som omvänder sig och renar sig har alltså inget att berömma sig av. Inte heller kan hon berömma sig av de dygder hon så uppnår, för ”om vi fullgör vårt verk med all vår kraft, i enlighet med Guds vilja, så är detta bara vår plikt, för den är nedlagd i vår natur; vi har ingen förtjänst av det” (Antonios VII:20/V:49). Vi är skapade till att tjäna Gud, frukta Honom och lyda hans bud, ”men denna tjänst, i vilken vi står, är inget slaveri, utan en rättfärdighet som leder till barnaskap” (Antonios IV:3/VII:5). Det är inte tjänandet som är fullkomningen, utan barnskapet. Men till den som lär känna nåden, Kristus, och tar emot den Helige Andes undervisning, ges barnskapets ande, och så är han ”inte längre tjänare utan vän”, och kan ropa till Gud: ”Abba, Fader!” (Antonios II:15 f/II:26–29). Så är vi samtidigt ovärdiga, som ropar om förbarmande, och Kristi medarvingar, som talar till Gud som vår far.²⁵

Jämför vi nu denna Antonios’ syn med tänkespråken finner vi stora likheter. Det som saknas i tänkespråken är betoningen av den naturliga godheten, där Antonios tycks beroende av en stoiskt färgad människosyn, och intresset hos Antonios för Andens och Kristi verk. Gemensam är synen på askesen, på människans oförmåga, och den centrala plats som ödmjukheten intar. Genom ödmjukhet blev Kristus lik oss i allt utom synd, för att vi skulle lära känna vårt egentliga jag, och endast genom ödmjukhet kan vi besegra det onda i oss och så bli det vi skapats till att vara.²⁶

²⁴ Kristologin hos Antonios kräver en egen undersökning. Viktigt är att för honom, liksom i tänkespråken, ödmjukheten i inkarnationen ses som det väsentliga. Det saknas dock inte anknytningspunkter till Origenes även här: Kristus som den orörliga insikten, Kristus som Faderns sanna *nous*.

²⁵ Här skulle man möjligen kunna spåra resterna av en uppdelning av de kallade i rättfärdiga och fullkomliga, men hos Antonios har distinktionen inte denna uppgift, det är snarare fråga om olika sätt att se på sig själv. För parallellt tänkande se *Rubenson*, Ett odelat hjärta, s 53, och *Evagrius*, Epistula ad Anatolium, s 14.

²⁶ Antonios VII:7–9/V:14–19; VI:43–44/IV:109–110, och för motsvarighet i tänkespråken *Rubenson*, Ett odelat hjärta, s 34f.

Gnosis och frälsning

I de monastiska fädernas starkt pluralistiska och synkretistiska miljö spelade begreppet *gnosis* en avgörande roll. I utbudet av olika förklaringar till världen och tillvarons mening var det viktigt att finna den *sanna kunskapen*, viktigt att visa att ens kunskap var den rätta. Det var inte bara gnostikerna, även manikéerna, nyplatonikerna och de kristna teologerna var präglade av denna tidsströmning, som man brukar beteckna med termen *gnosis*. I detta kunskapssökande dyker ständigt på nytt ett bevingat ord upp, nämligen den påstådda inskriptionen från templet i Delfi: ”Känn dig själv!”²⁷ Det är därför inte särskilt märkligt att kunskap och undervisning spelar en stor roll hos Antonios eller att också han ständigt återkommer till orden om att känna sig själv. Även i tänkespråken betonas vikten av att ge akt på sig själv. Frågan är vilken roll och vilket innehåll kunskapen har.

Antonios betonar starkt att människan är en förnuftsvarelse. Hennes sanna och ursprungliga jag är hennes insiktsfulla väsen, synd är ignorans och oförnuft. Det gäller för henne att komma till kunskap, att lära och förstå, och därför genomsyras breven av uppmaningarna: ”Vet att . . .!”, ”Vet därför att . . .”. Moses’ och profeternas uppgift var att undervisa, den Helige Ande undervisar, ja även insikten och till och med själen undervisar. Men vad är det då människan behöver veta, behöver kunskap om? Först står hos Antonios kunskapen om synden och om vägen till frälsning. Människan måste veta att världen är fallen, känna sin skam, känna till hur det onda fungerar, känna till lidelserna och demonerna och hur man besegrar dem.²⁸ Men hon måste också lära känna Guds frälsningsgärningar, Hans lag och den förberedda domen, Kristus och den Helige Ande. Hon måste känna världen och tiden, de heligas ge-

²⁷ En utförlig behandling av denna maxims historia från Sokrates till medeltiden finns hos *Courcelle*, s 11–291, och dess skiftande tolkningar och sammanhang behandlas också tematiskt, s 325–719. Tydligt framgår här hur tankeutvecklingen i väst snabbt lämnar de tolkningar som präglade Antonios och den alexandrinska traditionen.

²⁸ Antonios I:9–34/I:18–76; VI:10–19, 38–43/IV:23–51, 102–109.

menskap och det väntande arvet.²⁹ Till sist måste hon också lära sig att tillbedja Fadern på rätt sätt.³⁰ I all denna kunskap finns dock ett centrum, utifrån vilket människan kan känna och förstå allt. Detta centrum är att känna sig själv. "Den som känner sig själv känner hela skapelsen", "den som känner sig själv känner tiden", "den som känner sig själv känner Guds frälsningsgärningar", "den som känner sig själv känner Kristus", "den som känner sig själv känner Gud", och "den som känner sig själv och förstår sig själv ropar: 'Vi har inte fått slaveriets ande till fruktan, utan barnaskapets ande i vilken vi ropar *Abba, fader!*'".³¹ Men vad är då självkännedom hos Antonios? Frågan för oss tillbaka till början igen. Att känna sig själv är att känna sitt insiktsfulla väsen, att känna sin ursprungliga och andliga natur. Att känna sig själv är att veta varifrån man kommer, vad man innerst inne är, vad som "är dolt i kroppen", det är att återspegla den ursprungliga skapelsen, att kunna tillbedja Fadern på rätt sätt.³²

Går vi från Antonios till tänkespråken möter oss en helt annan stämning. Även här skall människan ge akt på sig själv, men detta betyder att hon skall se sin syndfullhet och inte försöka förstå Guds rådslut (Antonios 2). Det gäller att rikta blicken på sin skuld och på domen och den kunskap som behövs är en kunskap om demonernas och tankarnas angrepp. "En broder frågade Abba Sisoës: 'Jag märker att jag alltid har Gud i tankarna.' Abban sade till honom: 'Det är ingen stor sak att du har din tanke hos Gud, men det är en stor sak om du uppfattar dig själv som underlägsen allt skapat. Det och askesen gör ödmjukheten till en vana.' " (Sisoës 13, jfr. Poimen 8.) Det gäller att hålla sig till jordiska ting, ty andlig kunskap är en frestelse till förhävelse och kan vara ingiven av fienden. Detta hindrar inte att det finns tänkespråk som talar ett mer himmelskt språk, men de är inlindade

²⁹ Antonios III:14–18/VI:26–40; VII:28–37/V:58–64.

³⁰ Antonios II:4/II:8; IV:11/VII:15; V:12/II:35.

³¹ Rom. 8:15, Antonios II:16/II:29; IV:7–12/VII:10–16; VI:29–34/IV:68–85.

³² Detta sammanhang mellan att känna sitt väsen och tillbedjan kan jämföras med Evagrius' undervisning om den högsta formen av kontemplation som ett väsentligt vetande (gnosis ousiödés).

med stor försiktighet. Om andliga uppenbarelser, visioner av förhållande och tolkning av Ordet gäller det att tala tyst. Munkens uppgift är att gråta över den synd han ständigt begår, inte över den härlighet han förlorat.³³

En belysning av vad Antonios skriver om kunskap, och hur detta förhåller sig till tänkespråken, finner vi hos Evagrius. I ett slags programförklaring till det andliga livet skriver han: "Gudsfruktan, mitt barn, stärker tron, och avhållsamheten stärker fruktan. Tålmod och hopp gör denna dygd orubblig och föder frid (apatheia). Denna har ett barn som heter kärlek, som håller dörren öppen till djup kunskap om det skapade. Slutligen följs denna kunskap av teologi och den högsta saligheten".³⁴ Gudsfruktan är basen, över den kommer kunskapen, eller oftare skändet; lägst är kunskapen om det naturliga, där efter kunskapen om Gud, och högst saligheten. Även om här föreligger stora skillnader är det något av samma steg som hos Antonios, en väg från budordet över askesen till kunskap om världen och Gud, tillbaka till att tillbedja Fadern i den den insiktsfulla andliga naturen.³⁵ Om tänkespråken lägger vikten vid grunden, talar Antonios mer om mellanledets kunskap, medan Evagrius framför allt stannar inför den högsta saligheten.

Att känna sig själv kan betyda två olika ting. Antingen kan det vara fråga om att ge akt på vad man *vill* och vad man *gör*, eller att ge akt på vad man *är*. Medan tänkespråken mer ser till det förra, ser Antonios framför

³³ Denna skillnad uttrycks poängterat i tänkespråket Sisoës 13. I sin underbara bok om tårarna och boten i den tidiga monastiska traditionen gör Irénée Hausherr denna skillnad tydlig genom att ta upp Efraim Syrern å ena sidan och Gregorius av Nyssa å andra, i frågan om varför kristenlivet är ett liv i tårar. Se Hausherr, s 60, 169ff.

³⁴ Evagrius, Epistula ad Anatolium, s 14. Hans steg för det andliga livet finns utförligt beskriven hos Chadwick, s 84ff. Frågan är bara om det inte även hos Evagrius är fråga om att munken på något sätt alltid också finns kvar på de lägsta nivåerna, också han talar om frestelsernas nödvändighet livet ut.

³⁵ Relationen mellan Antonios och Evagrius, såväl rent historiskt som systematiskt, förtjänar att undersökas, varvid man måste ta speciell hänsyn till de ökenfäder som kan antas ha varit förbindelseled, såsom Antonios' lärjungar Kronios och Ammonas, och Evagrius' lärare, Makarios den store, Ammonius och dennes andlige fader Pambo.

allt till det senare. Betoningen i hans människosyn ligger i ontologin, inte i etiken. Självförverkligande är här inte arbete och skapande, utan kontemplation och tillbedjan.³⁶ Man skulle kunna sammanfatta hans tanke med bilden av ett drama, ett drama som går från före världens begynnelse till efter dess slut, men samtidigt utspelas också inom var och en av oss. Från början, och innerst inne är allt ett, liksom Gud är en, allt har sitt ursprung i en andlig, insiktsfull natur. Från denna enhet har allt fallit, genom en rörelse av den egna viljan bort från Gud. Människan har sin insiktsfulla natur gömd i kroppen, och genom hennes förvirring har den satts ur spel och hon har blivit öppen för det onda. Gud kallar och leder henne till upprättelse, men det kräver att hon får ordning på sig själv igen, låter insikten styra henne och rikta hennes blick uppåt, så att hon återvänder till sitt ursprung i tillbedjan för Gud. Men i detta drama ligger tyngdpunkten på människans egentliga höghet, hennes inneboende naturliga lag och hennes förmåga att besinna sig, lära känna sig själv och så få kunskap om allt. Denna eskatologiska humanism, som Louis Bouyer kallar det, delar Antonios med mycket av sin samtid, en tid som levde i en ”stoisk värld under en platonisk himmel”.³⁷

Men vad blir det då av det genuint kristna? Var finns det här utrymme för begrepp som tro och försoning? Vad har Antonios egentligen för kristologi? Har han lyckats bevara det kristna i sin lära? Svaret på frågorna beror ytterst på vad vi använder för måttstock. Ser vi Antonios ur den senare dogmutvecklingens synvinkel var han nog i mycket en heretiker, liksom på var sin sida om honom Origenes och Evagrius. Han delade mycket av deras system och var i hög grad präglad av sin tids gnosis, och i sin läsning av Nya Testamentet

³⁶ Arbetets roll tas upp i tänkespråken, där det betonas att det behövs för att människan skall tjäna sitt eget bröd, men inte mer, och för att skydda det inre livet, själens gärningar. Se t.ex. Antonios 1 och *Rubenson*. Ett odelat hjärta s 43f. Kontrasten mellan denna syn på arbetet och västerlandets beskrivs tydligt hos *Savramis*, som bl.a. citerar Goethe: ”Hur skall man kunna lära känna sig själv? Inte någonsin genom betraktande, däremot genom handlande. Försök att göra din plikt, och du vet på en gång vad du är.” *Savramis* s 344.

³⁷ *Bouyer*, s 96; *Daniélou*, s 421.

stannar han i regel för samma ord ur Johannesevangeliet och Pauli brev som många gnostiker gjorde. Inkarnationen är det viktiga i hans kristologi, rening och återställelse genom insikt är centrum i hans frälsningssyn. Utan tvekan behövdes här ett senare korrektiv genom vilket Antonios kunde räddas åt kyrkan. Den undervisande kristne gnostikern behövde förvandlas till en obildad botgörare, en kyrklig asket.³⁸ Och frågan är om inte mycket av detta gäller stora delar av den tidigaste monastiska rörelsen.

Men samtidigt är det helt klart att Antonios såg sig själv som genuint kristen, en evangeliets och apostlarnas efterföljare. Och så betraktades han också självklart av sin samtid. Det var ju just hans enastående dragningskraft på, och betydelse för, sin samtids kristna som gjorde det nödvändigt att ge honom en mer kyrklig dräkt. Och är inte varje tids kristna människosyn bestämd av sin samtids förutsättningar, i vilka bibelordet bäddas in? – För Antonios är detta ord framför allt Kristushymnen ur Filipperbrevet.

Litteraturförteckning

- Antoniosbrev: Arabisk text ännu opublicerad, för handskrifter se *Rubenson*, *The Antonian Material*.
 – Georgisk text med latinsk översättning: *Lettres des Saint Antoine. Version géorgienne et fragments coptes* (ed. G. Garitte), i *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, 148–149, Louvain 1955. För texter och översättningar i övrigt se *Rubenson*, *The Arabic Version*, s 21.
 Bouyer, Louis: *La Vie de Saint Antoine*, Bellefontaine 1977.
 Chadwick, Owen: *John Cassian. A Study in Primitive Monasticism*, Cambridge 1950.
 Chitty, Derwas: *The Desert a City*, Oxford 1966.
 Courcelle, Pierre: *Connais-toi toi-même de Socrate à Saint Bernard*, 1–3, Paris 1974–75.
 Daniélou, Jean: *Gospel Message and Hellenistic Culture*, (A History of Early Christian Doctrine before the Council of Nicaea, v. 2), London 1973.

³⁸ De två Antoniosporträtt vi har från hans samtid, bortsett från breven, har ställts mot varandra i en utförlig undersökning av *Dörries*, som kommer fram till att Antonios tänkespråken har den mer genuina bilden, som Athanasios korrigerat i sin *Vita Antonii*, men med breven som den tredje Antoniosbilden, måste man ifrågasätta om inte också samlingen av Antonios tänkespråk bara innehåller en del av sanningen, kanske även den korrigerad utifrån andras teologiska uppfattningar.

- Dupuis, Jacques: *L'Esprit de l'homme. Étude sur l'anthropologie religieuse d'Origène*, Desclée de Brouwer 1967.
- Dörries, Hermann: *Die Vita Antonii als Geschichtsquelle*, i *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen*, Phil.-Hist. Klasse, Göttingen 1949.
- Evagrius: *Epistula ad Anatolium et Liber Practicus*, ed. A. et C. Guillaumont (Sources Chrétiennes 170–171). Eng. övers. och inl. J. E. Bamberger (Cistercian Studies Series 4), Spencer Massachusetts 1970.
- Gregg, R. & Groh, D.: *Early Arianism. A View of Salvation*, Philadelphia 1981.
- Guillaumont, A.: *Les Kephalaia Gnostica d'Évagre le Pontique* (Patristica Sorbonensia 5), Paris 1962.
- Hausherr, I.: *Penthos. The Doctrine of Compunction in the Christian East*, (Cistercian Studies Series 53), Kalamazoo Michigan 1982.
- Jonas, Hans: *The Gnostic Religion. The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity*, 2:a rev. uppl. Boston 1963.
- Palladios: *Historia Lausiaca*, ed. C. Butler (Texts and Studies VI, 2), Cambridge 1904. Eng. övers. och inl. R. Meyer (Ancient Christian Writers 34), London 1965.
- Rubensson, Samuel: "The Antonian Material in the Library of the Monastery of St. Antony" *Journal of Arab Christian Studies* 2/1987.
- "The Arabic Version of the Letters of St. Antony", *Actes du Deuxième Congrès International d'Études Arabes Chrétiennes* (Orientalia Christiana Analecta 226), Rom 1986.
- *Ett odelat hjärta. En studie i Ökenfädernas Vishet*, Skellefteå 1984.
- Savramis, Demosthenes: "Max Webers Beitrag zum besseren Verständnis der ostkirchlichen 'ausserweltlichen' Askese", *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 15, Sonderheft 7/1963.
- Vita Antonii: *Patrologia Graeca* 26, 835–976. Eng. övers. och inl. R. Gregg (The Classics of Western Spirituality), New York 1980.
- Ökenfädernas Tänkenspråk: *Patrologia Graeca* 65, 71–440. Svensk övers. och inl. P. Beskow, Storuman 1982.

Försök till en kunskapsteori för etiken*

AV BO HANSON

De gustibus non est disputandum, smakfrågor skall man inte diskutera, brukar man säga. Bakom ett sådant uttalande ligger övertygelsen, att i smakfrågor kan man redovisa sin övertygelse, sina preferenser, men det är också allt. Smakfrågor är subjektiva och kan inte vara annat än mer eller mindre äkta uttryck för personen ifråga.

Det har blivit allt vanligare att betrakta också etiska frågor som smakfrågor i den meningen att de är subjektiva och omöjliga att ge sakliga argument för. Den som ser på etiska¹ ställningstaganden på detta sätt vill jag kalla etisk skeptiker.

Skeptikern kan ställa så stora krav på bevisningen, att det alltid finns rum för tvivel. På den empiriska kunskapens område kan säkerhet av fullständigt slag aldrig uppnås. Den som kräver formell bevisning av bindande slag för att anse sig ha kunskap, kan endast få kunskap av logisk och matematisk typ.

Skeptikern blir en irrationalist, om han ställer krav av den stränga typ, som leder till att han inte kan acceptera någonting överhuvud taget som kunskap. Genom att ställa så stränga krav på bevisning förmår skeptikern inte skilja mellan välgrundade om än obevisade påståenden och helt ogrundade sådana. Ur denna synpunkt – att bedöma och gradera dess säkerhet – hamnar skeptikern och irrationalisten i samma situation.

Många har ansträngt sig att vederlägga skepticismen i dess olika utformningar. Någ-

ra, bl.a. Cartesius, sökte finna så säkra utgångspunkter för slutsatserna att de inte kunde betvivlas. Han sökte postulat, som var så vissa, att de från dessa postulat härledda satserna inte skulle kunna betvivlas. Låt oss kalla denna typ av visshet för postulat-säkerhet. Svårigheten att finna postulat, som inte bara är av formell natur och besitter en sådan säkerhet och är innehållsrika nog att ge intressanta slutsatser, är överväldigande. I denna situation kan man bidra till saklighet genom att avgränsa olika kunskaps typer eller kunskapsområden och söka bedöma varje sådant område utifrån sina egna förutsättningar, så att på varje område bästa möjliga säkerhet uppnås och ingen kunskaps typ blir bedömd efter för den främmande måttstockar. Samtidigt måste varje sådant kunskapsområde betraktas med den osäkerhet, som avgränsning- en av det motiverar.

I det följande räknar jag med formell kunskap (logik och matematik), empirisk kunskap, metafysik och etik som fyra exempel på kunskapsområden. Inom dessa områden råder olika förutsättningar för giltighet, vilket dock inte betyder, att ståndpunkter inom ett område kan bedömas helt isolerat från andra kunskapsfält.

Inom den empiriska kunskapens område har man övergivit tanken att söka postulatsäkerhet. I stället för att se på en teori så att den har den säkerhet, som dess postulat kan uppvisa, utgår man i stället från att teorin utgörs av alla de konsekvenser, som kan härledas ur teorin. Denna mängd satser kallar vi teorins konsekvensklass. Teorin har den rimlighet, som konsekvensklassen har. Därvid är det i princip så, att inga satser har någon prioritet över andra. Postulat ifrån vilka dessa konsekvenser kan härledas, kan väljas på olika sätt. Ett fåtal informationsrika postulat eller ett större antal andra satser kan var för sig

* Denna artikel utgör en del, något bearbetad, av ett föredrag hållet i Greifswald i juni 1986, där det kommer att publiceras under titeln "Gott und Geschichte – religionsphilosophisch und ethisch. Entwurf einer Erkenntnistheorie der Ethik".

¹ Termerna "etik" och "moral" har en något växlande användning: ibland överlappande, ibland med till stor del skilda betydelse. Här använder jag termen "etik" för att täcka båda termernas centrala innehåll. Dock har jag väjt för termen "a-etisk" och skriver "amoralisk".

med samma härledningsregler ge samma konsekvensklass. Det är inte postulaten, som ger konsekvenserna deras rimlighet. De är endast ett sätt att i överblickbar form fixera konsekvensklassen. Om något postulat är tvivelaktigt eller någon annan sats i teorin är det, bör den uteslutas. Teorin vilar sedan på mängden av stöd, som ges till konsekvensklassen i sin helhet. Den vilar inte på några enskilda satser utan bärs upp av en hel mängd enskilda iakttagelser, som var och en ger stöd åt någon eller några satser.

Vad man gjort inom den empiriska kunskapens område för att avvisa skepticismen är alltså att man betonat den empiriska kunskapens särart i förhållande till den formella kunskapen. Den skeptiker, som ställer den formella kunskapens krav på den empiriska kunskapens område, gör sig skyldig till ett genre-misstag. För att kunna göra detta försvar rimligt fordras en genre-bestämning, som är övertygande. Man måste kunna förklara, vad empirisk kunskap är till skillnad från formell kunskap.

Vad jag i det följande gör – här utan närmare argumentation – är att förutsätta, att etiska ståndpunkter utgör en genre skild från formell och empirisk teori men också avskiljbar från det subjektiva tyckandet.

Låt oss anta att vi kan skilja mellan två typer av relationer:

- a) kausala relationer, som antas råda mellan fenomen inom tid och rum, och
- b) logiska relationer, som inte är bundna till tid och rum. Hit hör relationer som förenlighet och härledbarhet, men jag vill också räkna egenskaper som sanning och giltighet till denna typ. En sats kan handla om förhållanden inom tid och rum, men dess sanning är inte en egenskap, som är bunden till tid och rum.

Hur kan dessa relationer av skilda slag bringas i kontakt med varandra? Hur ser knutpunkten, där de möts, ut?

I Cartesius' filosofi representeras dessa två begreppssammanhang av vad han kallar den tänkande och den utsträckta substansen. Logiska relationer råder inom den tänkande substansen, medan mekaniska relationer råder inom den utsträckta substansen. Proble-

met hur dessa två sammanhang skall relateras till varandra blir i Cartesius' filosofi mera påtagligt än hos andra tänkare före honom.

Den logiska positivismen gör en liknande distinktion mellan två typer av kunskap: formell kunskap, som gäller logiskt-semantiska relationer och empirisk kunskap, som handlar om företeelser inom tid och rum.

Teologers tankar om en oföränderlig gudskunskap och en kunskap om historien och naturen kan, påverkade av antik grekisk filosofi som de är, passas in i en liknande struktur. Begreppen Gud och historia kan vara infogade i åtskilda tankesammanhang och är då svärförenliga. Hur ser den punkt eller det rum ut, där dessa kan förenas? Finns det ett särskilt organ hos människan, som är säte för mötet mellan Gud och historien, på liknande sätt som Cartesius tänkte sig tallkottkörteln som platsen för mötet mellan utsträckning och tänkande? Man kan väl tänka sig, att individen isolerad inte kan vara kontaktytan utan att i stället en social storhet som kyrkan eller språket eller kulturen är ramen för samspelen mellan Gud och den historiska människan.

Som exempel på problem som låter sig förstås i den problemstruktur jag har antytt skulle man kunna ta vad jag här vill kalla *teologiska transcendensproblem*: hur kan den transcendente guden påverka historien? eller ett likartat problem: hur kan den transcendente guden ha ansvar för lidande och ondska i världen?

Nu är det inte bara teologer, som har problem med att relatera företeelser, som ligger utanför tid och rum till det som hör hemma inom dessa gränser. Vi skulle kunna tala om den *filosofiska transcendensens problem*: hur kan en fysisk person, bunden till ett kausalsammanhang, vinna kunskap (och giltig kunskap hör inte till kausalsammanhanget)? Detta är naturligtvis ett kunskapsteoretiskt problem, som hela filosofihistorien belyser. Påfallande är dock hur aktuellt detta sätt att fråga är i dagens kunskapsteori och vetenskapsfilosofi. Vetenskapshistoria, vetenskapssociologi med flera exempel på science of science har gjort vetenskapsfilosofin rangen stridig som grundläggande teori. Kuhns

The Structure of Scientific Revolutions² har ställt dessa frågor på sin spets, och försök att finna förmedlande kategorier mellan vetenskapsfilosofi och vetenskapshistoria har gjorts, t.ex. genom att bestämma begreppet 'framsteg' så, att det är användbart både som historiskt begrepp och som kunskapsteoretisk begrepp³.

Ett annat klassiskt problem, som kan förstås i den struktur jag nyss antytt och som kan vara exempel på filosofiska transcendensproblem är: hur kan en person ta moraliskt ansvar?

För att ha moraliskt ansvar måste personen ingå i ett kausalsammanhang. Vi antar vanligen inte, att någon har personligt ansvar för förhållanden, som han inte står i kausalsamband med. Samtidigt är moraliskt ansvar inte en egenskap, som kan definieras i rumsligt-tidsliga kategorier. När man kritiserar t.ex. Skinners kausalt tänkta människosyn, som den kommer till uttryck i hans bok *Beyond Freedom and Dignity*⁴, och pläderar för en personalism, som beaktar människan som ett moraliskt ansvarigt väsen, så kan man inte bortse från människans plats i kausalsammanhanget.

Vad jag här kallat teologiska och filosofiska transcendensproblem kan förstås som exempel på problem att förknippa kausala relationer med förhållanden inom en dimension av logik och giltighet. Lösningar på sådana problem kan uppdelas i ett antal typer. Jag nämner här fyra⁵.

a) *Idealistiska lösningar.* Dessa innebär, att man löser problemen genom att förneka existensen av kausalt relaterade företeelser.

b) *Naturalistiska lösningar.* Dessa innebär, att det verkliga inskränkes till sådant, som rymmes inom tid och rum. Både idealism och naturalism löser problemen genom att förneka att det finns mer än ett sammanhang. De två verklighetstyperna reduceras

till en. Några svårigheter att förena Gud och historien, orsak och sanning, makt och rätt osv. uppstår inte för den som förlägger allt till samma begreppsliga sfär på det sätt som idealisten och naturalisten gör.

c) En tredje typ söker finna mer grundläggande kategorier än 'kausalitet' och 'logik', än 'historia' och 'upptäckt'. *Fenomenologiskt-existentialfilosofiska* teorier och den hermenevtik, som utvecklats inom denna tradition utgör exempel på detta, men utrymmet tillåter ej en utförligare behandling.

d) För den som inte övertygas av dessa alternativ, måste andra metafysiska lösningar sökas. Teorier, som accepterar kausalitet och giltighet som förknippade med grundläggande men skilda kunskaps- och verklighets-skikt, vill jag räkna som en fjärde typ av lösningar på de problem jag tagit upp.

Empiristisk kunskapsteori inom logisk positivism skapade inte samband utan nöjde sig med att ställa de två sammanhangen oförmedlat vid sidan av varandra. Det skedde genom att man gjorde en skarp åtskillnad mellan upptäckt och förklaring. Upptäckt av ny kunskap var en kausal process, som betraktades som irrationell. Förklaring och prövning betraktades som en rationell procedur, som man såg som oberoende av det historiska och sociala sammanhanget.

Kunskapsteorin behandlar frågan hur sann kunskap kan vara en produkt av historiskt kausala processer. På etikens område har vi anledning att ställa motsvarande frågor: hur kan vår vilja, formad av uppfostran och mänsklig strävan, samtidigt vara präglad av Guds vilja? Eller i en mera allmän form: hur kan våra personliga etiska övertygelser antas vara giltiga etiska principer?

Med tanke på vad jag nyss sagt om denna typ av problem är det lätt att gissa att jag ser fyra typer av lösningar på dessa moralfilosofiska problem.

a) *Idealistiska lösningar*, som jag inte skall orda vidare om. De är så inaktuella att jag lämnar dem därhän.

b) *Naturalistiska lösningar* däremot är alldeles oerhört vanliga. De är så vanliga, att man nästan kan säga att de blivit var mans egendom. På etikens område innebär natura-

² T. S. Kuhn: *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago 1962.

³ Se t.ex. L. Laudan: *Progress and Its Problems*, London 1977. G. Radnitsky-G. Andersson: *Progress and Rationality in Science*, Dordrecht 1978.

⁴ B. F. Skinner: *Beyond Freedom and Dignity*. New York 1972.

⁵ Jfr B. Hanson: "Religionsfilosofins uppgift" i *Religionsfilosofiska perspektiv* (Religio nr 8), Lund 1983.

lismen, att man hävdar, att våra etiska ståndpunkter endast skall ses som produkter av vår historiska situation. Våra etiska övertygelser är fördomar, som har orsaker och får effekter. De skapar sammanhållning inom grupper och folk eller splittring, men de är inte giltiga. Etiska principer kan enligt en naturalistisk synpunkt vara altruistiska eller inte, men det finns inget sätt att avgöra om de är riktiga eller felaktiga. Den etiska naturalismen förutsätter att på etikens område finns kausalitet men inte giltighet. Många, som inför andra frågeställningar tar avstånd från naturalistiska synsätt, tycker på etikens och ibland också på gudstrons område, att naturalismen intellektuellt är det enda möjliga alternativet.

c) På etikens område kan man också finna fenomenologiskt existentiellfilosofiska lösningar. Dem beskrev jag nyss så att man menar sig finna kategorier, som är mera fundamentala än distinktionen kausalitet/giltighet. En tydlig exponent för denna lösningstyp är dansken Knud E. Løgstrup⁶.

d) Den återstående typen av lösning är den, där man försöker utveckla teorier, som räknar med både kausalitet och giltighet inom etikens, dvs. någon slags etisk kunskaps-teori eller teori om etisk giltighet. Jag skall nu försöka antyda konturerna till en sådan position.

Den som vill argumentera för att det trots allt finns giltig etik har anledning att söka olika typer av stöd för sin ståndpunkt. Jag tror inte att det finns ett enda svepande bevis eller argument, som det gäller att konstruera. Istället måste man stödja sig på flera ben. Det första vill jag sammanfattande beteckna *tradition*.

Alla människor är insatta i någon etisk tradition. Alla har blivit uppfostrade att iakttå några handlingsprinciper, som inte bara är tekniska regler, utan därutöver också kräver anpassning till gruppen eller hänsynstagande av annan art. Denna etik kan vara en gangsteretik eller en altruistisk etik. Långt innan vi börjar reflektera över vad som är rätt och fel

har vi i handling tillämpat en etik, vi har haft ett slags vardagsetik.

Det är inte så konstigt. Det är lika naturligt som det självklara förhållandet, att vi vet (i betydelsen: tror oss veta) en hel mängd, långt innan vi börjar filosofera över kunskapens natur eller vad som är goda bevis för att något är sant. Långt innan vi får kontakt med teorier om empiriska och matematiska förhållanden, har vi vetat vad som går att äta, vad som går att lyfta, vad som sticks och bränns, att trä flyter på vatten men inte stenar osv. Vi vet mycket, innan vi börjar teoretisera, och denna kunskap är naturlig utgångspunkt för de teorier, som byggs upp och delvis korrigerar utgångspunkterna. På liknande sätt är det med etiken. Det är *inte* så, att vi måste starta vårt intellektuella arbete med etikens grundläggning från ingenting, från botten. Istället är det så, att vi alla har någon etik att utgå ifrån och bättra på. Denna utgångspunkt kan vara bättre eller sämre men den finns. I den moralfilosofiska litteraturen finns en omfattande diskussion, huruvida man kan övertyga den person som är amoralisk om att bli moralisk. Mot detta skulle jag vilja invända, att amoralisk i en renodlad mening är ingen. Det är en intellektuell position, som ingen i praxis tillämpar. Den är lika omöjlig att leva efter som den totala skepticismen i empiriska frågor. Fullständig skepticism är svår att vederlägga argumentellt även på den empiriska kunskapens område, och även här gäller att i praxis finns det ingen som betvivlar all empirisk kunskap. En sådan person skulle snabbt tvina bort, inte våga röra sig, inte kunna äta. En fullständig etisk skeptiker skulle också effektivt utesluta sig själv från all social samvaro.

Traditionen som utgångspunkt för etiken vill jag se som ett argument för att vi måste vara etiska, medan traditionsargumentet säger föga innehållsligt om vilken etik, som är mer eller mindre rimlig.

Vi har alltså etikerna och på dessa får vi bättra och bygga. Filosofen och sociologen Otto Neurath säger om vår språkanvändning och våra försök att skapa vetenskapligt effektiva språk, att vi är som skeppare som måste laga sina skepp ute på havet utan att någonsin kunna lägga dem i torrdocka. Denna liknelse

⁶ Knud E. Løgstrup: *Den etiske fordring*, København 1956.

kan också användas om sökandet efter etisk klarhet och giltighet. Så långt om traditionen som stöd och utgångspunkt för moralen.

Ett sätt att bättra på etiken är genom *formella metoder*. Det minst problematiska sättet är då konsistensprövning, dvs. undersökning om den är motsägelsefri. En sådan prövning bygger på förutsättningen, att etiska satser kan stå i logiska relationer inbördes och till andra typer av satser.

Utöver konsistensprövning finns en annan metod att bedöma etikuppfattningen, vilken jag också vill räkna till de formella metoderna, nämligen generalisering. Denna kantianskt präglade tankegång har framför allt utvecklats av den engelske filosofen Hare i hans arbete *Freedom and Reason*⁷. Hare hävdar, att något karakteristiskt för etiska principer är, att de är vad han kallar universalizable, generaliserbara. Om jag vill betrakta någon handlingsprincip som etisk, måste jag vara beredd att tillämpa den på alla andra i motsvarande situationer. En svårighet är naturligtvis vad som skall räknas som motsvarande situation⁸.

En sida av Hares teori är, att man kan ge skäl för en etisk ståndpunkt genom att härleda den ur en mera generell regel. Det blir möjligt att argumentera för moraliska uppfattningar men bara till en viss gräns. Om den enda typ av argument som godkänns är åberopandet av en mer generell regel, måste man med nödvändighet komma till en slutlig regel, för vilken inga argument kan ges. Den mest generella regeln kan väljas eller förkastas.

Med formella metoder som konsistensprövning och universalisering kan man utmönstra alternativ bland föreslagna uppfattningar, men man kan inte göra mer än så. Några positiva argument kan inte ges.

Hade vi bara formella metoder att tillgå, riskerade vi alltså att hamna i en slags decisionism, en voluntarism, dvs. att etiska uppfattningar ytterst var något vi valde. Det svarar mycket dåligt mot den upplevelse människor

har av att ta ansvar, att omfatta en etik. De flesta skulle istället säga, att etiken är något vi underordnar oss, något vi anpassar oss till. Vi väljer att anpassa oss till den, men den innehåller något, som är oberoende av oss, något vi följer. Etiken uppfattas inte som något vi skapar fritt.

Denna för etiken fundamentala upplevelse ger oss anledning att vara tveksamma till voluntariska teorier. De formella argumentationsätten är rimliga, men vore de de enda, kunde vi inte avvisa voluntarismen.

En tredje typ av stöd för etiska ståndpunkter utgår från vad jag vill kalla *halvetiska begrepp och satser*. Detta sätt att argumentera söker ta fasta på det förhållandet, att etiken inte är oberoende av hur världen ser ut. Både natur- och kulturvetenskapliga deskriptiva teorier har på olika sätt relevans för etiken. I empiristisk vetenskapsfilosofi ingår som en metodisk regel, att forskaren skall sträva efter att utmönstra värderande inslag ur sin teori. I en sådan tradition ingår det i den vetenskapliga skolningen, att forskaren skall lära sig skilja mellan fakta och värderingar.

Det jag här föreslår, är att den etiska teoribyggaren skall sträva efter anknytning mellan den etiska uppfattningen och andra begreppssammanhang. Ambitionen blir att på ett tydligt och medvetet sätt förena den etiska begreppsbyggnaden och principerna med andra teorityper både av empirisk, filosofisk och ideologisk art.

Med halvetiska begrepp tänker jag på sådana begrepp som t.ex. 'löfte', 'äganderätt', 'mervärde', 'ansvarig person'. Sådana begrepp används för att beskriva vår omgivning. Det finns förhållanden som är svåra att beskriva utan att använda dem. Vidare används de på ett sätt som inte är renodlat beskrivande. Vad jag vill hävda, är att deras effektivitet som begrepp för beskrivning *bidrar till att legitimera* dem i värderande användningar.

När ett begrepp är väsentligt och fruktbart inom två sammanhang innebär det, att de två sammanhangen ömsesidigt ger stöd åt varandra. Rimligheten av detta skall jag försöka förklara genom en liknelse, som den amerikanske logikern Quine använder⁹. Han vill

⁷ R. M. Hare: *Freedom and Reason*, London 1963.

⁸ Se B. Hanson: *Application of Rules in New Situations*, Lund 1977, s 70–74 samt B. Hanson "Rules and principles – two kinds of opacity" i: A. Peczenik: *Meaning, Interpretation and the Law*, Helsinki 1986.

⁹ W. V. O. Quine–J. S. Ullian: *The Web of Belief*, New York 1970.

med denna liknelse förklara förhållandet mellan verklighet och empirisk och metafysisk teori.

Quine liknar våra teorier om verkligheten vid ett nät, som är spänt över världen. Nätet vilar på ett antal stödjepunkter i nätets kanter. Dessa stödjepunkter är iakttagelser, som teorin sammanfattar och organiserar. Om en iakttagelse visar sig vara felaktig, dvs. bortfaller, rasar inte hela nätet. Det blir en reva, och vi kan knyta ihop nätet igen på olika sätt. Med hjälp av logik och olika metafysiska och andra hjälphypoteser kan vi få nätet att vila på de återstående stöden. Det finns ofta flera sätt att knyta ihop iakttagelserna till ett sammanhängande helt.

Quines bild av vårt vetande som ett nät vill framhålla ett antal förhållanden: vetenskapen vilar på fakta men varje enskild sats eller varje begrepp har inte någon motsvarighet i verkligheten. Våra teorier är inte kartor, där varje punkt på kartan motsvaras av en punkt i verkligheten. Han tänker sig alltså inte att sanningen innebär en generell korrespondens mellan teori och verklighet. På många punkter måste det finnas korrespondens men inte på alla. Många satser kan vara sanna utan att man kan utpeka något enskilt förhållande i verkligheten, som de avspeglar. Logiken och metafysiken är typexempel på sanningar, som inte hämtar sin giltighet från överensstämmelse med verkligheten. Deras giltighet beror inte på korrespondens utan på koherens, på deras förmåga att organisera och förbinda andra sanningar.

Nu finns det många andra begrepp och satser, som utan att vara logiskt-matematiska dock binder samman många enskilda sakförhållanden. Ett begrepp som elektron inom fysikalisk teori legitimeras inte därav att det är beteckning på, korresponderar med ett antal enskilda partiklar. Dessa kan inte iaktas. Istället organiserar begreppet elektron på ett enkelt sätt ett stort antal mätvärden av olika slag. Teoretiska begrepp kallar man sådana begrepp som organiserar iakttagelser utan att man kan konstatera någon exakt korrespondens.

Inom juridiken kan vi ta ett begrepp som äganderätt. Vi kan inte direkt iaktta någon äganderätt, men detta är ett begrepp, som

enkelt sammanfattar, att en person har förvärvat något på ett av de lagligt giltiga sätten och därmed har möjlighet att disponera detta på ett antal sätt. Skulle förutsättningarna och konsekvenserna förtecknas, bleve det långa uppräknings, men äganderätt sammanfattar enkelt detta¹⁰. Äganderätt är därför en deskriptiv fruktbar term utan att ha någon exakt och enkel korrespondens i verkligheten.

När Quine liknar våra teorier vid ett nät spänt över verkligheten är en innebörd av detta att vetenskapens sanning utgörs av både korrespondens och koherens. En annan viktig poäng för Quine är att det inte finns någon skarp gräns mellan de faktiskt empiriska delarna av våra teorier och de logiska eller metafysiska delarna¹¹. När det stöd våra teorier vilar på förändras genom att nya iakttagelser tillkommer och gamla visar sig otillförlitliga, måste nätet knytas om. Det finns inget självklart sätt på vilket detta skall ske. Forskaren kan ändra ute i kanterna, nära de konkreta iakttagelserna. Men det kan också vara så, att nätets centrum, där logik och metafysik finns, kan ändras, och nätet på så sätt göras bärkraftigare.

Inte alldeles kortfattat har jag uppehållit mig vid Quines syn. Dess roll i min framställning är att ge skäl för eller illustrera att empirisk teori och metafysik ömsesidigt kan stödja varandra och att gränsen dem emellan är oskarp. Här skall detta öka rimligheten av mitt påstående, att etiken kan få stöd från andra teorisammanhang såsom empirisk teori, filosofi och ideologi och att dessa kan stödja varandra genom förmedlande begrepp, som jag här kallat halvetiska begrepp.

En fråga, som då är naturlig att ställa, är om etikens satser har något eget stöd eller om de bara bäres upp av sitt samband med andra satser. Innan jag går in på detta, skall jag säga lite mer om sambandet mellan etik och andra teorier och framför allt antyda, varför vi i vår tid har så svårt att se sådana samband.

En väsentlig anledning till att det är så svårt att finna anknytningar mellan etiken och andra tankesammanhang är att den etis-

¹⁰ Jfr A. Wedberg: "Some problems in the logical analysis of legal science" i *Theoria* Vol. 17, 1951.

¹¹ W. V. O. Quine: "Two Dogmas of Empiricism" i hans: *From a Logical Point of View*, Chicago 1952.

ka begreppsapparaten är så utarmad. Etiken uppfattas inte längre så att den bildar ett begrepps nät med ett flertal etiska begrepp, som står i inbördes relation och också i sin mångfald har en mängd anknytningar till socialpsykologi, antropologi, ideologier mm. Denna utarmning av det etiska språket så att det ofta endast innehåller ett enda etiskt grundbegrepp, gör anknytningar omöjliga, gör maskorna i nätet alltför grova, för att fortsätta med den bilden.

Den engelske filosofen Alasdair MacIntyre publicerade för några år sedan ett stort arbete, *After Virtue*¹², som har diskuterats mycket. En tankegång i denna mycket synpunktsrika och intressanta bok berör just denna etikens begrepsliga torftighet. Boken börjar med ett tankeexperiment. Låt oss anta, att en katastrof inträffar och att naturvetenskapen lastas för detta. Allmänna opinionen lägger skulden på vetenskap och teknik och detta leder till att laboratorier, instrument och bibliotek förstörs. En politisk rörelse växer fram, som motarbetar kunskap, förföljer forskare och förhindrar vetenskaplig forskning och utbildning. Så småningom blir vårt vetande fragmentariskt. Det vetenskapliga språk, som överlever, blir obegripligt genom att dess experimentella bas och teoretiska sammanhang går förlorat.

Denna bild av ett naturvetenskapligt språk som skärvor av ett förlorat rationellt system målar MacIntyre upp och antyder, att vårt etiska språk befinner sig i en liknande situation.

Att vårt etiska tänkande skulle befinna sig i ett så dystert läge, som efter en intellektuell katastrof, vill fästa uppmärksamheten på några drag i vår tids etiska synsätt: 1. Vår tids etiska termer är fragmentartade. De bildar ingen sammanhängande begrepps bildning. 2. De etiska begreppen saknar social förankring. 3. För att förstå vårt nuvarande läge måste vi förstå dess historia. Vi måste inse, att detta läge är resultatet av ett sammanbrott.

Enligt MacIntyre karakteriseras den moderna tidens etik av att den genomgått en utveckling i tre steg: a) tidigare har man tillskri-

vit etiska omdömen en objektiv giltighet, b) därefter har etikens auktoritet och objektiva giltighet satts ifråga och alla försök att försvara den har misslyckats, c) slutligen har man resignerat och på sätt som sker i emotiv värdeteori fränkänner man etiken giltighet. Värderingar uppfattas som grundade endast i enskilda individers val, en decisionism.

MacIntyre ser därför sin uppgift i *After Virtue* som tvåfaldig: att identifiera och beskriva den förlorade etiken och bedöma dess anspråk på objektivitet och auktoritet, och att utveckla sin syn på den moderna tidens särskilda karaktär.

Den första av dessa uppgifter är den som upptar den största delen av boken och här skall jag bara kort antyda, hur han behandlar det ämnet. I gångna kulturer, framför allt sådana som han kallar heroiska, utvecklas ett system av dygder, knutna till sociala roller (virtues). Under strävan att systematisera dessa och göra det möjligt att tillfredsställa alla de krav, som ligger i de definitioner av dygder och laster, som erkännes, kommer man så småningom att renodla dygderna till en enda, dygden (virtue). I denna konsistensskapande process kommer man att skära av banden mellan sociala praktiker och etiska begrepp och även utarma det etiska begrepps nätet, så att till slut endast ett enda etiskt grundbegrepp återstår. Då framstår detta också som godtyckligt. I detta sista stadium framstår emotiv värdeteori som en sann beskrivning av hur etiska termer används: som en godtycklig påtryckning. Detta skede, som vi nu alltså lever i, kallar MacIntyre *After virtue*.

MacIntyre strävar mot en fylligare etisk begrepps bildning och en anknytning till social praxis. Jag tror att ett rikare etiskt begrepps nät skulle underlätta anknytningar både till empirisk socialteori, till filosofi och till ideologier, både politiska och religiösa. Insikt om olika omständigheter, som bidragit till att skapa vår etiska desorientering, underlättar bearbetningen av våra etiska problem.

Slutligen vill jag nämna en fjärde argumenttyp i det etiska rekonstruktionsarbetet vid sidan av tradition, formella arbetsätt och anknytning genom halvetiska begrepp, nämligen *samvetet*.

¹² A. MacIntyre: *After Virtue. A Study in Moral Theory*, London 1981.

Traditionen ger ett slags råmaterial till en etisk övertygelse. Konsistensprövning och andra formella metoder möjliggör en gallring inom detta råmaterial. Anknytning genom halvetiska begrepp innebär bl.a. att omgivande teorier kan ge referenspunkter, men en trovärdig etisk övertygelse kan inte uppkomma endast genom att traditionella etikuppfattningar kritiseras. Man måste också tänka sig, att nya impulser kommer till, och här föreställer jag mig att det går att åberopa sig på människors samveten. I samvetets begreppshistoria finns det många förslag till hur samvetet ska förstås bl.a. mera rationalistiskt eller mera känslomässigt. Här är inte plats att gå in på detta. Jag skall bara peka på att en grund för misstro mot teorier om samvetet har varit att man ofta lagt för stor argumentell vikt vid samvetet som stöd för sin etik. Det är uppenbart att samvetet, hur man än i detalj förstår det, inte ensamt kan bära upp hela det etiska nätverket av övertygelser. Olika personers samveten ger olika utslag, t.o.m. en och samma persons samvete verkar ge växlande utslag inför samma problem i olika situationer och ofta är samveten helt tysta.

Men om vi jämför samvetets roll i etiska avgöranden med perceptionens i teoriskapandets, så är detta inte så underligt. Dels kan man inte vänta sig att direkt kunna varsebli om en teori är sann eller ej. Varseblivningen kan endast lämna vissa bidrag till teoriskapandet och teoriprövningen, och dessa bidrag får sedan fogas in i teorins helhet. Vidare gäller att vi måste beakta vilka betingelser, som är goda varseblivningsbetingelser och vilka som är mindre goda. Språk och tankeformer präglar vårt varseblivande och utgör vanliga felkällor. Både vanlig perception och samvetets funktion bygger på träning och erfarenhet. Även om vi räknar med en medfödd förmåga, utvecklas den inte om den inte används.

Samvetet som ett etiskt sensorium kan ännu mycket mindre än t.ex. syn och hörsel förväntas ge ständigt tillförlitliga signaler till oss. Presenterade för komplicerade etiska dilemman kan det säkert inte vägleda oss. Jag tänker mig snarare, att det kan ge lite mera tydligt utslag inför enklare situationer. Förvisso kan inte samvetet ensamt säga, *när* det

är försvarbart att tillfoga en människa eller ett djur smärta. Däremot tror jag samvetet säger, att det är fel att tillfoga smärta i de situationer, då det helt saknas något mål, då själva tillfogandet av smärta blir målet. Den person vars samvete inte förbjuder detta, har fel på sin perceptionsapparat.

Den roll jag vill tilldela samvetet i en argumentation i etiska frågor är alltså väsentlig genom att nytt innehåll kan tillfogas genom samvetet, men för att samvetet över huvud skall kunna vara trovärdigt, måste vi ha både en teori om varför samveten så ofta tar miste och en teori om i vilka situationer och i vilka frågeställningar vi överhuvud kan hoppas på samvetets röst.

Denna lilla skiss till en slags kunskapsteori för etiska frågor är exempel på försök, ett antydande och trevande försök, att relatera kausalitet och giltighet. Det är inte bara gudskunskapens problem, den fria viljan och liknande klassiska gåtor, som kräver metafysiska ställningstaganden. En likartad problemstruktur går igen i allt kunskapsöskande, empiriskt, teologiskt och etiskt.

Det är inte endast de stora metafysiska systembyggarna, som tar ställning till frågorna. Det är inte bara Origenes' bibelanvändning eller Machiavellis sätt att åberopa historiska exempel, som innehåller hermenevtiska positioner, där sanningar vaskas ur tidens ström. Det är inte bara Hegel eller Heidegger eller Quine, som är systembyggare. Vardagen är full av metafysiker. Tonåringen, som revolterar mot sina fördomsfulla föräldrar, forskaren i sitt laboratorium och läsaren, som tror sig ana en hemlighet i heliga texter: alla har sin vardagsmetafysik. Om frågorna är oundvikliga, är det bättre att göra valhända försök att organisera svaren än att förbli passiv. Skeptikern avvisar traditionerna, varifrån de än kommer och vad de än säger, och han tror sig veta, att samvetets röst är illusorisk. Konsistens och koherens kan eftersträvas, men även de helt konsistenta och koherenta tankarna måste förankras någonstans för att vara mer än tankefoster. Varje sådan förankring är metafysisk. Kanske är det skeptiska avvisandet av varje försök till kunskapsmässig grundläggning av etiken den största illusionen.

Ekumenik som forskningsdisciplin

AV SVEN-ERIK BRODD

I internationellt perspektiv kan *begreppet ekumenik* betyda olika saker inte minst beroende på vilket språkområde man anknyter till. Jag utesluter här självfallet den bestämning av ekumenik som är att direkt hänföra till ecklesiologiska kategorier.¹ Huvudsakligen kan det dock ges tre olika huvudsakliga innehåll:

1. En *samkristen verksamhet* av något slag. Ekumenik blir då ett praktiskt genomförande av aktiviteter gemensamma för kyrkor och konfessioner som annars lever åtskilda. Ett rimligt krav för denna typ av ekumenik skulle kunna vara att den samkristna aktiviteten genomförs på basis av en integration av traditionsdelar från de deltagande kyrkorna eller att den har som mål att uppnå en sådan integration. Så är i praktiken emellertid inte alltid fallet.

Ekumenik som begrepp för samkristen verksamhet står emellertid ofta som synonym till en interkonfessionell eller överkonfessionell verksamhet eller alliansverksamhet. Dessa senare verksamhetsformer menar jag vara endast indirekt ekumeniska eftersom de i sitt direkta framträdande varken har till uppgift att påverka de samarbetande kyrkorna eller utgår från en för ändamålet grundläggande och tidigare uppnådd samsyn. Det som kännetecknar överkonfessionella och interkonfessionella aktiviteter liksom alliansverksamhet är vad som på 1930-talet med ett slagord från motståndarna till den internationella ekumeniska rörelsen kallades "samverkan utan sammanblandning".

Ekumenik i betydelsen samkristen verksamhet innebär som inledningsvis antydde att man antingen utgår från en samsyn som faktiskt uppnåtts mellan de deltagande kyrkorna eller också avser att genom verksamheten påverka kyrkorna. Det betyder att ekumeniken till skillnad från alliansen inte bara utgår från konfessionerna som orubbliga baser för en temporär, målinriktad aktivitet utan också genom verksamheten avser att förändra basen eller i praktiken omsätta sådan samsyn som redan tidigare genom t.ex. teologiska samtal redan förändrat basen.²

2. *Bedrivandet av en ekumenisk teologi*. Med ekumenisk teologi menar jag då en teologi som koncipierat eller vars mål är att koncipiera en ståndpunkt som genombryter den traditionella, konfessionellt uppbyggda teologin. En ekumenisk teologi strävar mot nya konvergenser eller punktuellt eller totalt uppnådd konsensus och uppsöker och bearbetar nya konfessionellt obelastade områden som tillförs teologin.

Resultaten i den ekumeniska dialogen är de bästa exemplen när det gäller ekumenisk teologi byggd på konvergens, dvs. en samsyn som i någon mening gäller teologins innehåll men inte helt formuleringen, utsagan om detta innehåll, liksom konsensus, dvs. den totala teologiska samstämmigheten.³ Här finns t.ex. i de luthersk-katolska samtalsdokumenten ansatser till en ekumenisk teologi i *Das Herrenmahl* och *Das geistliche Amt in der Kirche*, liksom i dialogmaterialet från samtala-

¹ Fascher, Erich, *Ökumenisch und katholisch. Zur Geschichte zweier, heute viel gebrauchter Begriffe*, ThLZ 85 (1960), 7–20, Visser't Hooft, WA, *The Meaning of Ecumenical*, 1960, Kinder, Ernst, *Der Gebrauch des Begriffs "Ökumenisch" im älteren Luthertum* KuD 1 (1955), 180–207.

² Brodd, Sven-Erik, *Var går skiljegränserna?*, Tro och liv nr 5 1983, 17–23.

³ En översikt över dialogsituationen med litteraturhänvisningar finns i Harding Meyers uppsats *Ökumenische Dialoge auf Weltebene. Entstehung – Character – Ergebnisse*, Una Sancta 1980, *Vad lär vi av lärosamtalen* (Nordisk Ekumenisk skriftserie 4) 1981, s 8–25.

len mellan romerska katoliker och lutheraner i USA. Dessa dialoger når längre i konvergensen eller konsensus än kyrkorna i sin reception kunnat assimilera.⁴ Tendensen finns därför att denna luthersk-katolska teologi tar form som en självständig ekumenisk teologi.

När det gäller nya ickekonfessionellt belastade delar av teologin, dvs sådana nya teologiska fält som redan från början är ekumenisk teologi, torde befrielseologierna vara det närmast till hands liggande exemplet. Här är inte utbytet med de traditionella konfessionerna det primära utan hela kyrkans relation till bestämda samhällen.

Steget mellan ekumenisk teologi och ekumenik som forskningsdisciplin är självfallet inte långt.⁵ Ibland saknas det helt. Det beror på i vilken forskningstradition man befinner sig, eller ibland kanske också vilken teologisk tradition man arbetar inom. Förhållandet mellan ekumenisk teologi och ekumenisk forskning är mer en fråga om vilken syn man har på teologin än vilken uppfattning man har om ekumeniken.

3. *En forskningsdisciplin.* Det är detta tredje alternativ som alltså skall beröras i denna framställning. Jag kommer att disponera artikeln på det något bakvända sättet att jag först skall nämna något om de fora som står till buds för ekumeniken som mer eller mindre självständig forskningsdisciplin för att därefter diskutera några vetenskapsteoretiska problem i anknytning till ämnet och slutligen antyda frågan om ekumenikens anknytning till kyrko- och samfundsvetenskapen.

I.

Vetenskapshistoriskt är ekumeniken en ung vetenskap, både i den form den framträder vid universiteten och vid särskilda till universiteten mer eller mindre starkt knutna forskningsinstitut. Den första professuren i ekumenik torde ha upprättats vid Princeton Theological Seminary 1937. Ekumeniken vid uni-

versiteten organiseras på olika sätt. Det finns särskilda lärostolar i ekumenik såsom i Helsingfors, den enda i Norden.⁶ I Sverige finns en adjungerad professur i ämnet missionsvetenskap och ekumenik knuten till den teologiska institutionen i Lund. Vidare finns delade lärostolar typ missionsvetenskap och ekumenik i Oslo eller också är ekumeniken en särskild väl avgränsad avdelning inom ett universitetsämne, i Köpenhamn institutionen för systematisk teologi. Till denna institution knyts f.ö. också praktisk teologi. Till detta kommer de fall då ekumeniken organiserats i mer eller mindre självständiga institut vid berörda universitet och högskolor, t.ex. Institutet för ekumenik och socialetik vid Åbo akademi. Omfattningen av dessa institut varierar naturligtvis. I vissa fall utgör de vad som ovan kallats avdelningar inom ett ämne, i andra fall är de självständiga institut med flera professurer och en omfattande forskning. Här kan väl dels nämnas Centre d'études oecuméniques i Strasbourg, Lutherska Världsförbundets forskningscentrum, som på ett föredömligt sätt letts av Vilmos Vajta,⁷ dels det kanske nu viktigaste, av Peter Lengsfeld ledda Katholisch-Ökumenisches Institut der Universität Münster. Över huvud är det min uppfattning att den mest omfattande ekumenikforskningen, liksom ekumenik som emanciperat forskningsämne på universitetsnivå, för närvarande återfinns företrädesvis på romerskt-katolskt håll. Jag vill då framför allt nämna det av Lorenz Jæger redan 1957 grundade Johann-Adam-Möhler-Institutet för ekumenik och särskilt den omfattande publiceringsverksamhet som tagit form i bl.a. serien *Konfessionskundliche und Kontroverstheologische Studien*.

II.

I Europa kom ekumeniken att få en plats vid teologiska fakulteter och högskolor efter andra världskriget, oftast då genom speciella

⁶ Kalliala, Kaarlo – Ruokanen, Katariina, Den ekumeniska forskningen i Finland, i: Till alla folk. Nordisk ekumenisk årsbok 1980–81.

⁷ Ingebrand, Sven, Lutherskt ekumeniskt forskningsinstitut, i: Arne Palmquist (red), Svenska kyrkan i ekumeniken, 1966, 44–47, Dietzfelbinger, Hermann, Ökumenische Forschung, LR 24 (1974), 67–69.

⁴ Irwin, Kevin W, American Lutherans and Roman Catholics in Dialogue on the Eucharist. An Methodological Critique and Proposal, Rom 1979.

⁵ Coulson, John [ed], Theology and the University – an ecumenical investigation, 1964.

kurser och enskilda forskarinsatser. Faktum är att den process i vilken Vaticanum II står i centrum kom att bli drivkraften till inrättandet av ekumeniska forskningsinstitut och särskilda lärostolar i ekumenik. Johann-Adam-Möhler-Institutet, som nämndes ovan, spelade en roll såväl vid förberedelserna till konciliet som under detta liksom vid tillkomsten av enhetssekretariatet. LVF:s forskningscentrum i Strasbourg kom att få sin prägel av händelserna i samband med Vaticanum II. Orsaken är självfallet att hela den ekumeniska situationen förändrades genom konciliet och den därefter följande framför allt bilaterala dialogsituationen. Även om utvecklingen vad gäller ekumenikens emanciperingsområde som forskningsdisciplin har dämpats i den allmänna både ekonomiska och ekumeniska tillbakagången i Europa, pågår den fortfarande. Så bildades t.ex. 1982 Forschungsstelle Ökumenische Theologie am Fachbereich Evangelische Theologie der Phillips-Universität Marburg.

Låt mig så bara parentetiskt säga att det finns en från forskningen skild utbildning i ekumenik. Vid Uppsala universitet ger man studenterna utbildning i ekumenikens historia och ekumenisk teologi utan att denna utbildning är forskningsanknuten. Det finns också särskilda utbildningar i ekumenikens historia och ekumenisk teologi vid särskilda utbildningsinstitut allifrån Daniel Oliviers lilla Institut Supérieure d'Etudes Œcumeniques i Paris över The Irish School of Ecumenics till Kyrkans Världsråds Ecumenical Institute, Château de Bossey, utanför Genève. För att stanna i den här organisatoriska labyrintvandringen redan när den är halvvägs genomförd vill jag nämna att det 1978 bildades ett europeiskt forum för ekumenikforskare och framför allt forskningsinstitutioner, nämligen Societas Œcumenica, eller som det heter på det mest frekventa språket i sällskapets sammanhang, Europäische Gesellschaft für Ökumenische Forschung. I september 1980 hölls dess första vetenskapliga konsultation i Münster under ledning av Peter Lingsfeld med temat Theologischer Konsens und kirchliche Rezeption. De viktigaste föredragen finns publicerade i volymen Theologischer Konsens und Kirchenspaltung, 1981.

Societas Œcumenica andra vetenskapliga konsultation hölls 1982 i Sandbjerg Slot i Danmark under ledning av dåvarande ordföranden Lars Thunberg. Ämnet var Das Wirken des Heiligen Geistes in Kirche und Welt. Föredragen därifrån finns publicerade i Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 1983.⁸ I september 1984 kom en ny konsultation att äga rum i Rom under temat Bekenntnisbildung: Kontinuität und Erneuerung. Föredragen finns i Una Sancta 1985.

III.

Om man nu skulle försöka ge en kort översikt över hur man tänkt sig ekumenikens uppgift och funktion som teologisk forskningsuppgift ur europeiskt perspektiv, kan man urskilja tre perioder.

Den första perioden löper från 1950-talets början fram till Vaticanum II. Här finns då uttryck för uppfattningar om ekumeniken som innebär att den materiellt och metodiskt är ett vidareförande av konfessionskunskapen och kontroversteologin med den uttalade uppgiften att bidra till den ekumeniska teologin och därigenom förbereda och underlätta den teologiska dialogen mellan kyrkorna.⁹

Nästa utvecklingsfas tar sin början i samband med Vaticanum II och fortsätter fram i våra dagar då den bryts mot det tredje stadium som jag snart ska nämna. Från 1960-talets mitt kännetecknas hela den ekumeniska utvecklingen dels av den bilaterala dialogen, dels av det allmänna uppbrottet ur den traditionella teologin både på protestantiskt och

⁸ Stobbe, Heinz-Günther, Grabungsarbeiten auf dem Feld der Ökumene. Abschlussbericht der Ersten Wissenschaftlichen Konsultation der Societas Œcumenica "Theologischer Konsens und kirchliche Rezeption". i: Peter Lingsfeld-Heinz Günther Stobbe (Hrsg), Theologischer Konsens und Kirchenspaltung, 1981, 135-138. Planer-Friedrich, Götz, II. Wissenschaftliche Konsultation der Societas Œcumenica, FZPhTh 30 (1983), 5-15. Thunberg, Lars, Ecumenical Theology and the Societas Œcumenica, FZPhTh 30 (1983), 17-26.

⁹ Thils, Gustave, La "Theologie œcumenique", 1960. Bläser, Peter, Ökumenische Theologie, i: Engelbert Neuhäusler - Elisabeth Gössmann (Hrsg), Was ist Theologie? 1966, 385-415.

romerskt-katolskt håll. Dialogen framtvings en scenförändring inom framför allt de kontinentala teologiska fakulteterna genom att protestantiska teologer på ett sätt som saknar motsvarighet i vetenskapshistorien tvingas forska i frågor som katolska teologer traditionellt haft som huvudobjekt medan katolska teologer på ett sätt som tidigare varit otänkbara nu kom att syssla med reformationen och då inte minst Luther själv. Vidare ledde den ekumeniska dialogen till framväxten av den s.k. kontextuella metoden. Den innebär en viss relativisering av de traditionellt teologiska frågorna genom att det som tidigare uppdelats i teologiska och icke-teologiska faktorer, i framför allt luthersk teologi i dogmatiska och icke-dogmatiska frågor, nu integrerades till en helhet. Man ansåg sig inte längre kunna isolera teologiska ställningstaganden från deras historiska, sociala och kulturella villkor. Jag ska inte närmare gå in på detta här men väl konstatera att det ledde till att ekumeniken blev en tvärvetenskaplig uppgift med sitt kanske viktigaste forskningsområde förlagt till analysen av förhållandet mellan splittringssituationen och återföreningsmöjligheterna. Det betyder att man inte längre bara diskuterade de systematiska frågorna utan också den historiska processens betydelse, hermeneutiska frågor, filosofiska och kulturella referensramars betydelse för tolkningen av en utsaga, osv.¹⁰

Den tredje och sista perioden förlägger jag till nutiden, givetvis med den reservationen att periodiseringen måste uppfattas som ett försök att klarlägga var tyngdpunkterna i forskningen legat. Det rör sig inte om några väl avgränsbara perioder utan avspeglar hur jag uppfattat den övergripande inriktningen på den ekumeniska forskningen. Denna period vill jag då karaktärisera mot bakgrund av den konsensus och konvergens som finns i den ekumeniska teologin men som inte lett till att kyrkorna återförenats, därför att kyrkorna inte i nämnvärd utsträckning kunnat eller haft viljan att recipiera den ekumeniska teologin. Spänningen mellan reception och

samsyn blir då en fokuseringspunkt genom vilken man kan studera ekumeniska processer både i samtiden och ur historiskt perspektiv. Detta studium av den ekumeniska processen syns i dag vara ett av den ekumeniska forskningens viktigaste områden.

Om man sedan vill finna konstanter i denna inte helt glasklara utveckling, är sannolikt en av de viktigaste att ekumeniken som forskningsdisciplin, liksom mycken modern universitetsforskning, det må gälla fredsforskning, socialetik eller kvinnoforskning, kan karaktäriseras som målforskning. Det betyder att den övergripande sett har att lösa ett aktuellt för samhälle eller kyrka betydelsefullt problem med de metoder som forskningsobjektet kräver. Först sedan studiet av de ekumeniska processerna kommit i blickpunkten också vid forskningsinstitutionerna har ekumeniken som målforskning kunnat bli jämförbar med annan sådan forskning, t.ex. den ovan nämnda fredsforskningen. Sammanfattande skulle man då kunna säga att den historiska utvecklingens tre delar, som jag uppfattat dem, kännetecknas av att den första har förberedande karaktär, nämligen att underlätta för kyrkoekumeniken, den andra har karaktär av deltagande i den ekumeniska utvecklingen och den tredje slutligen karaktäriseras av att ekumeniken som forskningsdisciplin nu ägnar sig åt att analysera den historiska och pågående ekumeniska utvecklingen mot bakgrund av dess utblivna resultat vad gäller kyrkans enhet.

IV.

När man så frågar sig vilka grundläggande vetenskapsteoretiska reflexioner som ligger bakom allt detta, kan frågeställningen kanske lättast belysas av det faktum att somliga universitet och högskolor i världen har ekumenik som egen disciplin medan andra inte har det. Orsaken är att det länge har förelagat två huvudståndpunkter vad gäller ekumenikens inplacering i den teologiska forskningen.

Den ena anser att ekumeniken, trots att den i långa stycken, liksom t.ex. missionsvetenskapen, bryter upp den traditionella på

¹⁰ En översikt över vad som här kallats period 1–2 finns i Wiedenhofer, Siegfried, *Ökumenische Theologie* (1930–1931). Versuch einer Wissenschaftsgeschichtlichen Konstruktion, *Catholica/M* 34 (1980), 219–248.

material- och formalprinciperna grundade vetenskapsindelningen, ändå skall inplaceras vid fakulteterna som ett självständigt ämne.

Den andra huvudståndpunkten hävdar att ekumeniken som forskningsämne och den ekumeniska teologin, både som analysinstrument och som forskningsobjekt i dess varierande utformningar, är en ny dimension som skall prägla alla de teologiska disciplinerna. Trots att denna uppdelning av allt flera teologer ersatts av en syntes som i princip bejakar båda ståndpunkterna, finns dessa likväl kvar som vetenskapsteoretiska grundövertygelser som också påverkar utvecklingen.

Om flera framträdande teologer som Karl Rahner, Urs von Balthasar och andra talar om ekumeniken som en ny dimension som skall prägla den teologiska forskningen, vill jag återvända till min inledningsvis nämnda distinktion mellan överkonfessionalitet och ekumenik. Jag menar att det vore ett felgrepp att se framhållandet av ekumeniken som en ny dimension i de teologiska disciplinerna som detsamma som en ekumenisk ståndpunkt. Om exegetiken och kyrkohistorien i dag utmärkes av att den i allmänhet bedrivs utan konfessionella hänsyn är detta inte ett uttryck för ekumeniken som en ny teologisk dimension. I stället är det så att dessa ämnen för att upprätthålla vetenskaplig akribi nödvändigtvis måste vara överkonfessionella eller varför inte akonfessionella. Det gäller inte bara att forskaren på ett så opartiskt sätt som möjligt skall närma sig forskningsobjektet eller att forskningsresultatet skall vara möjligt att tillgodogöras över kyrkogränserna. Själva grundidén om ekumeniken som en ny teologisk dimension inom de traditionella universitetsdisciplinerna är att den integreras totalt i forskningen. Det betyder att ekumeniska problem, konsensus, konvergens, dissensus, receptionsprocess osv., tas med i förutsättningarna för forskningen och att ekumeniken som dimension är en del av den fortlöpande bearbetningen av givna problemställningar för att sedan beaktas vid presentationen av forskningsresultaten.

V.

Självt menar jag att tanken på ekumeniken som en ny teologisk dimension i sina extrema yttringar rymmer svåra problem som är att hänföra till den enskilde forskarens intresseinriktning och krav på metodisk nyorientering även om principen är positiv och i sin förlängning måste innebära en nyorientering av hela den teologiska forskningen. Även om det är möjligt, som det ibland påstås, att en överkonfessionell inriktning på den teologiska forskningen skulle innebära teologins sekularisering (jämför diskussionen om religionsvetenskap och teologi i Sverige) borde en överkonfessionell inriktning av den teologiska forskningen parad med en särskild ekumenikforskning kunna vara den lyckligaste lösningen. Därmed skulle en dialog mellan ekumeniken och övriga discipliner vara möjlig och fruktbar. Däremot syns det av flera skäl vara omöjligt att bejaka en uppfattning som hävdar att ekumeniken som forskningsdisciplin är uppdelbar på redan befintliga forskningsämnen. Ett skäl är att ekumeniken som teologisk process inom kyrkorna, dvs. en pågående utläggning av uppenbarelsen och historien, är på samma gång så komplex och integrerad att det skapar betydande svårigheter. Detta har lett till framväxten av ständigt nya metoder och teorier i den teologiska dialogen i och mellan kyrkorna. Detta kräver i sin tur motsvarande nyorientering av den forskning som följer denna utveckling. Ramarna för – och innehållet i – den teologiska forskningen måste anpassas till forskningsobjektet. Om det nu är så att ekumeniken i kyrkorna framträder på ett sammanhållet sätt, kan den som forskningsobjekt inte atomiseras eller fördelas mellan de traditionella ämnena. Teologin som vetenskap kan inte nöja sig med att vara deskriptiv och fragmentiserad utan har också kritiska och konstruktiva element i sig. Detta ställer också särskilda krav på teoribildning, något som Peter Lingsfeld uppmärksammat och utfört.¹¹ Liksom andra teologiska vetenskaper uppställt olika teoretiska underlag för forskningar be-

¹¹ Lingsfeld, Peter, *Ökumenische Theologie als Theorie ökumenischer Prozesse*, US 37 (1982), 152–166. Jfr *Ecumenical Methodology*. Ed Peder Højen, 1978.

roende på frågeställningar och forskningsområdenas egenart, måste denna möjlighet också tillkomma ekumeniken. Slutligen är materialet av snabbt tillväxande karaktär vilket åtföljs av en växande vetenskaplig produktion överallt i Europa utom i Sverige. Själva poängen med ekumeniken som ett självständigt universitetsfack är liksom vad gäller fredsforskningen och andra motsvarande discipliner, att i detta skapas ett forum med uppgift att integrera de olika specialiteter som är nödvändiga vid utforskningen av ett för kyrkorna och teologin centralt ämne som annars tenderar att långsamt genom en fortgående atomisering inom de traditionella disciplinerna försvinna in i glömskans grå zoner.

VI.

Om man återanknyter till ekumeniken i universitetsstrukturerna finner man att den på lärostolsnivå, dvs. inom ramen för en professur, ofta sammankopplas med andra ämnen. Det gäller praktisk teologi, systematik, någon enstaka gång med kyrkohistoria, då med inriktning på ekumenikens historia, och inte så sällan med missionsvetenskap. Bakgrunden syns vara dels av historisk, dels av personell och ekonomisk art. Jag avhåller mig från att kommentera det senare. Den historiska bakgrunden till olika ämneskombinationer syns mig i stort vara följande:

Kombinationen ekumenik och missionsvetenskap går tillbaka på det faktum att dessa ämnen alltsedan tillkomsten av Internationella missionsrådet bearbetats i nära samverkan, ibland i samma fora. Den sammankoppling av ekumenik och mission som framträtt har nödvändigtvis krävt att historisk och teologisk forskning hållits samman i ett enda forskningsobjekt. När sedan frågan om ekumenikens och missionsvetenskapens ställning var för sig aktualiserats som forskningsområden på universitetsnivå, ungefär samtidigt och ofta så sent som på 1960- och 1970-talen, har resultatet givit sig självt.¹² Självfallet måste då här sägas att detta avspeglar

¹² Bloch-Hoell, Nils E., *Misjonsvitenskap og økumenik*, NTT 70 (1969), 193–220.

också en missionsvetenskapens emanciperings fråga från kyrkohistorien i den mening att den dels framträtt som en fråga från kyrkohistorien självständig disciplin dels blivit mer integral i betydelsen att den kommit att omfatta metoder och objekt som ligger utanför den rent historiska forskningen.

Kombinationen *systematisk teologi och ekumenik* måste delas i två underavdelningar, t.ex. med avseende på Åbo Akademi.¹³

Också här finns det gamla ekumeniska traditioner. Efter Stockholm 1925 grundades ett ekumeniskt socialinstitut, Internationale Sozialwissenschaftliche Institut i Bern, som hade till uppgift att vara rådgivande till kyrkorna. Det omvandlades 1931 till ett forskningsinstitut inom Life and Work, Forschungsabteilung des Ökumenisches Rates für Praktisches Christentum. Själva grundtanken på sådan socialteologisk, ekumenisk forskning drevs som bekant starkt av Nathan Söderblom. För att återvända till exemplet Åbo Akademi blev återigen sammankopplingen av två nya universitetsdiscipliner naturlig när Institutet för ekumenik och socialteologi bildades.

Den andra kombinationen av systematisk teologi och ekumenik har sin bakgrund i förhållandet mellan kontroversteologi/symbolik och ekumenik.¹⁴ Man kan ganska klart se en utveckling från polemik över en rent deskriptiv symbolik till en komparativ symbolik som så småningom utvecklas till konfessionskunskap, dvs. en total framställning av en kyrkas egenart. Jag menar då vidare att det här rör sig om en annan typ av ämneskombination än de ovan två angivna (missionsvetenskap respektive socialteologi). När det gäller de olika formerna av traditionell symbolik som kombinationsämne till ekumenik är det inte bara ett kombinationsförhållande utan också ett komplementärt förhållande. Man skulle kunna uttrycka saken så att vissa delar av den traditionella systematiska teologin inte kunde

¹³ Nygren, Gotthard, *Den ekumeniska utvecklingsdebatten. Några kritiska randanmärkingar*, i: *Teologiska fakulteten vid Åbo Akademi 50 år, 1974*, 65–69.

¹⁴ Bartz, Wilhelm, *Katolische Konfessionskunde heute* T Th 2 63 (1954), 18–32, *Dens, Ökumenik*, LThK 7 (1962), 1127–1128. Kösters, R., *Zur Theorie der Kontroversteologie. Wissenschaftstheoretische Reflexionen über Begriff, Gegenstand und Methoden der Kontroversteologie*, i: *ZThK 88* (1966), 121–171.

överleva efter framväxten av den ekumeniska teologin utan att den i sig också upptog ekumenik som universitetsdisciplin.¹⁵ Orsakerna är flera. En är att en ny typ av teologi eller nya typer av teologier uppstod som måste bearbetas med metoder som låg utanför den traditionella systematiska teologin och med ett språk som låg utanför det traditionella konfessionellt betingade teologiska språket. Vidare måste man, när man alltmer fick ge upp skillnaderna mellan teologiska och icke-teologiska faktorer, tillgripa analysinstrument utanför den traditionella systematikens.¹⁶

VII.

Den senaste kombinationen syns då vara *någon typ av praktisk teologi och ekumenik*. Det finns två grundorsaker till den här utvecklingen. Den första är att den ekumeniska processen nu har kommit så långt att man har funnit behovet stort att anknyta forskningen till utbildningen av församlingsarbetare och lärare för de konfessionellt eller parakonfessionellt uppbyggda skolorna. Praktisk teologi i dess olika former ligger då nära till hands. Den andra grundorsaken ligger i det sätt på vilket ekumeniken i dag bedrivs och hur den alltså konkret ser ut som forskningsföremål. Genom att det förekommer en rad varaktiga ekumeniska aktiviteter på det s.k. ecklesiala planet blir det ämne som syns ha största möjligheterna att fungera som forum för interdisciplinärt forskningsarbete tydligtvis praktisk teologi. Vidare har i den ekumeniska dialogen integrerats, somliga anser tagit överhanden, frågor som först sekundärt är av dogmatisk natur. Spiritualitetsforskningen är ett exempel på detta, den forskning som sker med beteendevetenskapliga metoder är ett annat. Man har, jag kommer att återkomma

till detta, börjat göra den ekumeniska processen till ett huvudobjekt inom ekumeniken.

Som praktisk teolog skall jag kanske stanna något vid förhållandet mellan ekumenik och kyrko- och samfundsvetenskap, som är den aktuella beteckningen för det som tidigare i Sverige åsattes praktisk teologi. Åke Andrén har delat upp ämnet i åtta delområden: (1) kyrkornas och samfundens gudstjänstliv (liturgik), (2) kyrkornas och samfundens förkunnelse, själavård och undervisning (homiletik och kateketik), (3) kyrkornas och samfundens fromhetsliv ("spiritualitet"), (4) kyrkornas och samfundens rättsliga utgestaltung (kyrkorätt), (5) kyrkornas och samfundens karitativa verksamhet (diakoni) och (8) den ekumeniska dialogen mellan kyrkor och samfund (ekumenik).¹⁷

När man ska tolka den nya situation ämnet praktisk teologi befinner sig i, nu som kyrko- och samfundsvetenskap, kan man lätt konstatera att beteendevetenskaperna förts ut ur ämnet medan en starkare betoning givits åt historisk-systematisk metod (konfessionsvetenskap, ekumenik). Den ekumeniska dimensionen förstärks vad gäller ämnets framtoning av det faktum att dagsläget vad gäller t.ex. den liturgiska utvecklingen kännetecknas av en idéfusk. Påtagligast har detta utförts genom de utredningar som presenterats inom ramen för 1968 års kyrkohandboks-kommittés verksamhet (t.ex. Lars Eckerdal, Vägen in i kyrkan. Dop, konfirmation, kommunion – aktuella utvecklingstendenser (SOU 1981:66), och Åke Andrén, Äktenskap och vigsel i dag – Liturgiska utvecklingslinjer (SOU 1981:67).

Slutligen kan konstateras att de olika ämnen som ingår i kyrko- och samfundsvetenskapen alltmer integreras som delar i den ekumeniska dialogen. Så har skett i t.ex. det s.k. Limadokumentet där det pastorala och ecklesiala planet ingår som oskiljaktiga delar i texter som berör frågor som traditionellt vore att hänföra till den systematiska teologin.

I den utsträckning man ser ämnet kyrko- och samfundsvetenskap som det ämne inom universitetsteologin som utifrån aktuella frågeställningar i kyrka och samhälle har till uppgift att på ett för målforskningen känne-

¹⁵ En annan uppfattning intar t.ex. Grauber-Haider, Anton, *Theorie der Theologie als Wissenschaft* 1974, s 174.

¹⁶ Lengsfeld, Peter–Stobbe, Heinz-Günther, *Ökumenische Theologie im theologischen Studium*, i: Lengsfeld, Peter, (Hrsg). *Ökumenische Theologie*, 1980, 379–388.

¹⁷ Andrén, Åke, *Kyrko- och samfundsvetenskap*, i: *Religionsvetenskap*, Uppsala 1978, 73–79.

tecknande sätt tvärvetenskapligt analysera frågor som skär över de traditionellt systematiska, pastoralteologiska och historiska disciplinerna, då kan ämnet vara ett forum för ekumenikforskning. I den utsträckning ämnet kan ses på detta sätt måste forskningsobjekten ses i ett ekumeniskt perspektiv när det gäller de traditionella för den praktiska teo-

login uppställda forskningsområdena. Samtidigt möts den kyrkovetenskapliga forskningen av nya krav som ställs på ämnet av den utveckling som lett till en integration av teologiska och icke-teologiska, av systematiska och pastoralteologiska frågor i ekumenisk reflexion och kyrkornas ställningstaganden till denna.

LITTERATUR

Gösta Lindeskog: *Das jüdisch-christliche Problem. Randglossen zu einer Forschungsperiode*. 241 sid. Acta Universitatis Upsaliensis. Historia Religionum 9. Almqvist & Wiksell International, Stockholm. Pris SEK 165:–.

Vid sin bortgång 1984 lämnade författaren efter sig ett praktiskt taget färdigt manuskript, som nu har givits ut av Karl-Johan Illman och Nils Martola. Boken är en sammanfattande undersökning av hur kristendomen växte fram inom den dåtida judiska omgivningen – en fråga som Gösta Lindeskog brottades med under hela sin gärning som forskare, vilket också omvittnas av den av utgivarna sammanställda bibliografin.

Författaren upplever två spänningsfält: dels motsättningen mellan "den historiske Jesus" och Pauli kristologi, dels den motsättning som kom att råda mellan judendomen och den kristna kyrkan. På dessa områden aktualiseras en rad svåra historiska och teologiska problem: definitionen av vad judendomen är, Jesus som jude, den äldsta judekristendomen, Paulus och hans efterföljare, Messias-tro och Kristus-tro. Frågeställningarna belyses inte minst med hjälp av judiska forskare som Klausner, Buber, Ben-Chorin, Flusser och Lapide.

Undersökningen utmynnar inte i något sammanfattande resultat, men författarens tendens är att vilja betona kristendomens förankring i sin judiska bakgrund. En "Ehrenrettung" av fariséerna ligger honom varmt om hjärtat (sid. 20), och judekristendomens historia behandlas utförligt. Här framträder motsatsställningen till den paulinska kristendomen särskilt starkt, och författaren är märkbart irriterad på Pauli "högst personliga" lära om tro och rättfärdighet (sid. 87) och hans missförstånd av judendomen (sid. 97), vilket i sin tur ledde till att Paulus själv missförstods av kyrkan.

Evangeliernas bild av Jesus är givetvis avhängig av den källkritiska värderingen av evangelietraditionen. Författaren arbetar här med primära och sekundära skikt och vill använda en så problematisk skrift som Johannesevangeliet med försiktighet (sid. 162). I de äldre skikten kommer också det judekristna tydligt till tals (sid. 65 f.).

Konklusionen, som också kan uppfattas som författarens budskap till läsaren, är den samver-

kan som judendomens och kristendomens existens vid varandras sida framtvingar (sid. 92). Det finns ett judiskt och ett kristet alternativ, som inte kan ingå i en syntes (sid. 99). Men vi har idag inte bara Golgata utan också Auschwitz för ögonen (sid. 183). Konklusionen blir dialogen, och författaren avslutar med en innehållsrik historik över den moderna judisk-kristna dialogen, där han själv också velat medverka som brobyggare.

Boken väcker en rad frågor, där man gärna hade velat få fortsätta dialogen med författaren – han skulle varit den förste att understryka svårigheterna i att dra kategoriska slutsatser utifrån det föreliggande materialet. Och man behöver inte på varje punkt följa honom för att ha ett stort utbyte av den sakkunskap han här framlägger som resultat av decenniernas forskningar på ett område som alltmera tenderar till att bli ett centralt teologiskt problem.

Bo Johnson

Wayne A. Meeks: *The First Urban Christians. The Social World of the Apostle Paul*. XII + 299 sidor. Yale University Press, New Haven and London, 1983. \$ 19,95/£ 15.00.

Professor Meeks vid Yale är en av pionjärerna, när det gäller att använda sociologin inom nytestamentlig exegetik. Hans uppsats "The Man from Heaven in Johannine Sectarianism" i *Journal of Biblical Literature* 1972 signalerade början av en ny forskningsapproach: den sociologiska förklaringen av nytestamentliga trosföreställningar. I denna bok har han efter flera års förberedelser genomfört något av en fullskale-interpretation enligt de riktlinjer han själv var en av de första att pröva.

Boken gör redan vid första anblicken ett gediget intryck: notapparaten upptar en femtedel av boken, registren och bibliografin (629 utvalda titlar – allt har inte bedömts värt att ta med, inte ens inom NT-sociologin!) visar en ambition att ha läst och tagit ställning till allt. Innehållet bekräftar intrycket: Meeks är en lärd forskare med en elegant stil, och här möter vi frukten av ett grundligt arbete, som sammanfattar både egna studier och andras arbeten.

Grundfrågan för Meeks är "Hur var det att bli och vara en vanlig kristen i en paulinsk församling i det första århundradet?". För att kunna svara på frågan måste man kunna urskilja och beskriva de första kristnas konkreta sociala liv, deras "sociala värld", och det gör man inte genom att bara beskriva de ledandes idéer och självförståelse. Termen "social värld" avser dels den sociala omvärlden i antiken (främst de mindre-asiatiska städerna i första århundradet), och dels den miljö av tro, rit, beteende och social gemenskap som de första kristna i Paulus' församlingar själva utgjorde och levde i.

Nu är Meeks medveten om att en sociologisk beskrivning och tolkning av urkristendomen inte är oanfäktbar. Både marxismens och den sk Chicagoskolans hårdkokta interpretationer av kyrkan har med skäl kritiserats för en långtgående *reduktionism*. Båda är offer för det vetenskapliga högmod, som vill reducera ett komplext historiskt fenomen som urkristendomen till "ingenting annat än" en reflex av klasskampen eller ett knippe svar på samhällets funktionsbehov. Men sociologer idag är långt mindre benägna för reduktionistiska helhetsförklaringar och mer medvetna om tolkningars komplexitet. Dessutom måste man, påpekar Meeks, vända anklagelsen för reduktionism också mot den inte ovanliga sorts exegetik som behandlar urkristendomen som om den bestod enbart av idéer. En historisk undersökning av NTs texter har mycket att lära av det sociologiska perspektivet, t.ex. att det finns en dialektik mellan sociala strukturer och trosstrukturer, och att ingen mänsklig företeelse kan existera utan påverkan från sin sociala kontext.

Men har inte sociologiska teorier, vilka utvecklats på en grund av observationer av nutida samhällen, en inbyggd och ofrånkomlig tendens att *modernisera* den förflutna tid de skall förklara? Sociologen antar att det och det måste ha inträffat (trots att de sparsamma källorna inte säger något därom), helt enkelt därför att vissa lagbundenheter i mänskligt beteende gör det "nödvändigt". Men dåtidens kultur och mänskliga beteenden är ju inte nödvändigt desamma som nutidens och följaktligen inte heller deras lagbundenheter. Somliga forskare menar att man därför skall undvika (sociologiska) generaliseringar och hålla sig strikt till en framställning av de historiskt åtkomliga fakta. Problemet med den hållningen är, att utan tolkning finns det inga fakta. Varje observation, varje översättning av historiska kvarlevor och tecken innebär en tolkning, och den som tror sig samla fakta utan att lägga någon som helst teori på dem ersätter i stället teorin med sitt "sunda förnuft". Och eftersom vårt sunda förnuft är väl så

tidsbundet och kulturberoende som någon teori, sker i sådana fall en modernisering som inte ens är medveten för forskaren och kanske inte heller för hans läsare. Fördelen med att undersöka det antika materialet med hjälp av en explicit, modern teori är att den kan falsifieras.

Vilken teori skall man då välja, om man vill undersöka urkristendomen från ett sociologiskt perspektiv? Det finns inom sociologin ingen så omfattande och allmänt accepterad teori om sociala rörelser att man kan använda den utan vidare på detta komplexa fenomen. Därför är Meeks bruk av sociologisk metod pragmatiskt och eklektiskt. Det allmänna, *sociologiska helhetsperspektiv* som ligger under hela undersökningen är ungefär följande: Samhället ses som en process, i vilken personlig identitet och sociala former skapas ömsesidigt och kontinuerligt genom interaktioner med symboler som medel. Kulturen är en väv av innebörder (significances), och det tycks finnas någon slags komplex relation mellan social struktur och symbolernas struktur. Religionen är ett kommunikationssystem av de många som utgör en hel kultur. – Meeks fråga till texterna blir den (moderat) funktionalistiska sociologins: Hur fungerade denna text? vad åstadkom den i den sociala kontext, där den formades och mottogs? Men religionen har inte bara *en* funktion (t.ex. integrativ, statusquo-bevarande), och därför är frågan verkligen öppen.

I sin skildring av den paulinska kristendomens sociala värld börjar Meeks med den yttre sociala omgivningen (kap. 1–2), för att sedan gå in mot den "sociala värld", som de första kristna uppfattade och tolkade med sitt eget språk och sina handlingar och riter (kap. 3–5), och till slut undersöka vilka korrelationer som kan finnas mellan tros- och beteendestrukturer (kap. 6).

I det första kapitlet beskrivs de antika städerna på Paulus' tid i stora drag: deras historia, deras politiska och ekonomiska roll, olika grupper och relationer inom staden, judarnas roll i dessa städer, och till sist något mer ingående om de städer i vilka Paulus verkade. Det är en utmärkt skildring; möjligen saknar man en bild av det antika samhällets sociala struktur i dess helhet, bl.a. för att kunna förstå resonemangen om klasser och social rörlighet i det följande kapitlet.

I det andra kapitlet diskuteras förf. frågan om de "paulinska" kristnas *sociala nivå* i sitt värdsamhälle. Han finner, med en rad andra forskare (Judge, Malherbe, Theissen), att den paulinska kristendomen hör hemma i alla samhällsskikt, utom i de allra högsta och lägsta. Socialt välplacerade och kapabla människor saknades ingalunda i Paulus' församlingar, och det som är utmärkande för dem

är en upplevd status-diskrepans. Detta innebär att de hade en mycket heterogent sammansatt status, kanske hög i fråga om utbildning och ekonomisk förmåga, men låg i fråga om etnisk tillhörighet. Sådana människor tänker sig Meeks vara särskilt benägna att bryta upp till en ny gemenskap, sådan som den kristna kyrkan erbjöd.

I tredje kapitlet ställs frågan vilken social modell som formade de paulinska församlingarnas *sociala struktur*. De samtida modeller som fanns var *oikos* (hushållet, storfamiljen), frivilliga sammanslutningar eller klubbar, synagogan, filosofskolan. Det finns analogier till alla dessa i de kristna församlingarna, och viktigast är *oikos*, men ingen analogi är fullständig. Den kristna *ekklesian* var något sui generis. Det framgår inte minst om man ser på dessa grupperns självmedvetande, såsom detta kommer till uttryck i de paulinska brevens språkbruk. Dessa kristna och deras apostel utmärktes av en paradoxal kombination av å ena sidan avgränsning och utvaldhetsmedvetande och å andra sidan en påtaglig öppenhet, missionsiver och universalism.

I kapitel 4 vill Meeks framställa den typiska paulinska församlingens *auktoritetstruktur* genom att undersöka formerna och procedurerna för hur man hanterade konflikter. Han summerar resultaten i en bild av ledande roller och funktioner och vilka slag av legitimation sådana auktoritetsutövare åberopade sig på, som bygger på tidigare arbeten av Schütz (1975) och Holmberg (1978).

I kapitel 5 analyseras de urkristna *riterna* på antropologers sätt som symboliska handlingar, vilka uttrycker gruppens fundamentala trosuppfattningar och värderingar, men också har en social funktion för dem som deltar i dem. Meeks samlar de informationer vi har om de kristnas regelbundna sammankomster och placerar i den kontexten de två stora riterna: dop och nattvard. Den första fungerar som transitionsrit, vilken separerar baptizanden från yttervärlden och försätter honom/henne i en helig gemenskap, som har sitt eget symboliska universum (världsåskådning och trossystem). Nattvarden aktualiserade och förstärkte denna grupp känsla.

I bokens intressanta slutkapitel ger Meeks fyra förslag till tänkbara "korrelationer" mellan tros-mönster och beteendemönster. Den paulinska kristendomen delade en monoteistisk gudsbild med judendomen, liksom dess sociala implikationer: de troendes fullständiga enhet (som t.ex. hos Philo). Skillnaden var att de kristna också omfattade tron på en Son och Frälsare, vilket satte dem i skarp avgränsning till det judiska folket, liksom till den värld som såg Jesus som en avrättad upprorsmakare. Det urkristna, apokalyptiska språket

tjänade syftet att avgränsa de kristna från den omgivande världen och erbjuda en legitimation för ett nytt ethos och nya sociala relationer inom gruppen. Rotmetaforen "den korsfäste Messias" understryker detta och erbjuder hjälp både till att tolka upplevelsen av outsiderskap i samhället, till etiska bedömningar av församlinglivet och till att ge uttryck åt det kristna hoppet ("som han, så vi"). Metaforerna om det onda och dess omvändning (slaveri – befrielse, skuld – rättfärdiggörelse, etc.) uttryckte både de kristnas kritik av rådande tillstånd, behovet av omvändelse i en sådan värld, och den förvandling som livet i Kristus erbjöd.

Meeks uttrycker sig dock synnerligen försiktigt ("Does it seem plausible . . . ? May we further guess . . . ?"), och avstår från att säga mer än att det nog finns ett samband mellan t.ex. förekomsten av statusdiskrepans bland de ledande i församlingarna och förekomsten av trosföreställningar, som ger en meningsfull tolkning av outsiderskap i samhället. Huruvida det är trosföreställningen som attraherat en viss typ av människor eller denna typ av människor, som förstärkt det kristna trossystemets dialektiska och paradoxala drag, kan man inte uttala sig bestämt om.

Att vara försiktig och inte påstå mer än man vet är en forskardygd, men det är inte den enda. Man skulle flera gånger ha önskat en större djärvhet hos Meeks att hävda bestämda slutsatser, i stället för den ibland väl beskedliga framställningen av fakta, som *kan* hänga samman med varandra och förmodligen också gör det. Javisst, men hur och varför, frågar läsaren – utan svar. Trots sin uttalat sociologiska orientering är Meeks mycket obenägen att verkligen tillgripa sociologiska teorier som *förklaringar*. De skymtar i bakgrunden och formar i hög grad hans perspektiv och frågeställningar, men tas dessvärre inte fram till ordentlig analys.

Ett gott exempel på det är Meeks egen mest omhuldade hypotes, att de ledande i paulinska församlingar led av stark statusdiskrepans och därför var benägna för konversion till kristendomen. Denna hypotes förutsätter att religiös tro reflekterar specifika uppfattningar av och hållningar till den omgivande sociala verkligheten och samtidigt främjar förverkligandet av specifika sociala syften. Detta är betydelsefulla teoretiska antaganden, som med fördel kunde ha gjorts explicita och diskuterats utifrån olika sociologiska perspektiv på saken, såsom marxismens "bas-överbyggnad"-tolkning och Max Webers teori om valfrändskap mellan sociala skikt och deras religiösa orientering. – Det förklaras heller aldrig varför statusdiskrepans bara kan drabba socialt uppåtrörliga och mer prominenta personer (vilka ju ändå är en

minoritet av de till kristendomen omvända), liksom inte heller det egendomliga beteendet att personer, som redan tycker att de är statusmässigt underskattade i samhället, skulle liera sig med en sådan outsider-grupp som den kristna kyrkan. Här är frågan om inte Meeks omedvetet till urkristendomen överför en modern, individualistisk förståelse av både social rörlighet, självförståelse och religionen som kompensationsfenomen.

I beskrivningen av den typiska paulinska församlingens sociala nivå saknar man också *hela* bilden – var är de icke framstående kristna, och var är de i förhållande till de rika och framstående? Meeks missar här en bra möjlighet att knyta ihop dessa olika grupper genom hänvisning till *patronus*-systemet, som Malherbe använt och Theissen visat spelade en stor roll i antikens sociala liv och i dåtidens kristna församlingar.

Meeks lägger själv vikt vid distinktionen mellan de skrivande ledarnas idéer och de vanliga kristnas tro, men har inte tillräckligt energiskt arbetat med att åtskilja dessa. I stort sett allt i Pauli brev förutsätts reflektera gemensamma uppfattningar och intressen, apostelns språkbruk blir litet för självklart uttryck för hur de vanliga kristna såg på sig själva. En läsning av 1 och särskilt 2 Kor. ger vid handen att det fanns åtskilliga olikheter i uppfattningar och motstridiga tolkningar av den för apostel och församling gemensamma erfarenheten!

Skall man försöka summera undersökningens resultat, får man först konstatera, att Meeks inte utvecklats den sociologiska teoribildningen bakom sitt undersökningsperspektiv, och att en diskussion saknas av hur man går vidare och verkligen testat de hypoteser, som arbetet har avkastat. Metodiskt är den alltför vag och försiktig för att vara något generellt framsteg i NT-sociologin.

Bokens styrka ligger på ett annat plan. Här får vi nämligen något som vi förut inte sett: en *omfattande syntes* av många olika slags information, med fokus på den paulinska urkristendomen som social verklighet. Meeks har visat oss dessa församlingars sociala belägenhet, deras egen struktur och typ av ledarskap och deras sociala identitet och självförståelse. Dessutom har han fått läsaren att se hur detta hänger samman med deras religiösa beteende och trosföreställningar. Genom att lämna den rent idéhistoriska nivån och hela tiden sätta in religiöst språk, teologiska begrepp och metaforer i deras sociala kontext och funktion, har Meeks på ett mästertligt sätt gett en *konkret totalbild* av livet i de första paulinska församlingarna och hur dessa kristnas tro svarar på och formas av deras sociala situation.

Bengt Holmberg

Werner Schwartz: *Analytische Ethik und christliche Theologie. Zur metaethischen Klärung Grundlagen christlicher Etik.* 295 sid. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1984.

Schwartz' arbete har tryckåret 1984. En recension 1987 kan tyckas vara post festum, men viktigare vetenskapliga arbeten bör recenseras, även om det är några år sedan utgivningen.

Föreliggande undersökning är ursprungligen en dissertation vid universitetet i Mainz. Den har två syften: dels att inför tyskspråkig läsekrets genomföra en deskriptiv analys av den anglosaxiska moralfilosofins utveckling från Moore till nutiden, dels att kritiskt diskutera och normativt visa vilka resultat en sådan etik får för en teologisk etik, framför allt vad gäller de metaetiska frågeställningarna.

Med teologisk etik avser Schwartz en vetenskaplig analys av kristen etik. Det tycks rent av vara ett av undersökningens resultat att den teologiska etiken skiljer sig från den filosofiska endast i fråga om forskningsföremålet (s. 267).

I en tidigare recension (STK häfte 1, 1984, s. 35ff) behandlade jag ett liknande arbete av Hans Biesenbach, *Zur Logik der moralischen Argumentation*, 1982. Schwartz' studie är allsidigare både i fråga om den moral- och religionsfilosofiska analysen och om resonemangen angående konsekvenserna för en teologisk etik. Schwartz har skrivit en intressant, kunskapsrik och ofta klargörande undersökning. Förutom i den deskriptiva analysen ligger hans egentliga egna insats i behandlingen av frågan vad den anglosaxiska moralfilosofin kan bidra till den teologiska etikens uppgift att klargöra vad kristen etik innebär. Med den analytiska etikens begreppsdistinktioner avser han att pröva traditionella teologiskt-etiska frågor, t.ex. om det finns en speciellt kristen etik och vilka uppgifter och metoder den teologiska etiken bör ha.

I kap. 2 ges den historiska översikten över några positioner och utvecklingstendenser inom anglosaxisk moralfilosofi med Moore som den naturliga startpunkten. Jag saknar dock en diskussion av alternativa tolkningsmöjligheter av innebörden i det s.k. naturalistiska felslutet.

Efter genomgång av emotivismen och preskriptivismen ägnas uppmärksamhet åt Toulmins och Kurt Baiers typ av argumentering. Vidare sägs Nowell-Smith och R. B. Brandt inta en förmedlande position i traditionen. Förf. tar slutligen med rätta upp vad han kallar nynaturalisterna, vilka tvärtemot Moore åter frågar efter sambandet mellan beskrivning, fakta och värdering. Under rubriken "Rückkehr zur Ethik" visas slutligen att

intresset för etiska ideal och innehållsetiska frågor återvänt.

I kap. 3 går förf. närmre in på några med säker hand utvalda speciella problem bland vilka två frågor blir genomgående i hela undersökningen. De är också två kärnfrågor inom moralfilosofin: (1) Hur "rättfärdigas" etiska satsar, samt, vilka goda skäl finns det ytterst för en etisk ståndpunkt? (2) Hur bör relationen mellan fakta och värdering, mellan Sein und Sollen, uppfattas i etisk argumentering? Den senare behandlas främst i anslutning till Blacks och Searles genomdiskuterade artiklar i frågan.

Till (1) diskuteras om moralens sista argument är en autobiografiskt motiverad avgörelse för en princip eller om det finns mer rationell och allmängiltig grund för moralen. Typiskt för Schwartz är att denne angående såväl (1) som (2) och andra frågor undviker den förenklade ensidighetens lösning. En sådan ger visserligen profil och har lätt att väcka uppmärksamhet, men själv föredrar jag ändå förf:s välgrundade hållning: ingen aspekt bör i dessa fall hävdas på den andras bekostnad, båda är viktiga.

Den etiska naturalismen som teori innebär enligt förf. att fakta bedöms vara sista instans i argumenteringen medan icke-naturalismen bedömer värdeavgörelsen som yttersta argument. Schwartz menar att fakta (vara) och värde inte skall skiljas åt i en kristen etik på samma sätt som anhängarna av "axiomet" angående gapet mellan vara och böra gör gällande. Försiktigtvis sägs endast att "sambandet" skall "betonas", men förf. gör det för lätt för sig genom att påstå att kristen etik grundar sig på "fakta" som redan innehåller ett bestämt värde. Vad som närmare bestämt menas med detta framgår inte helt. Det finns fler förfinade distinktioner för analys av relationen mellan faktautsagor och etiska utsagor, men dessa tas inte upp av Schwartz. Dennes slutsats, som i och för sig inte är orimlig, är att det finns vissa "fakta" angående den mänskliga existensen, men etiska utsagor härleds inte omedelbart ur dessa utan ur de överväganden människan gör angående dessa fakta.

I kap. 4 behandlas skilda teorier om förhållandet mellan moral och religion och i kap. 5 teorier om de religiösa satsernas funktion i etiken. Förf. ansluter sig till teorin om moralens självständighet visavi religionen, vilket inte hindrar att religiösa utsagor sägs implicera ett etiskt innehåll. Religiösa utsagor ses som uttryck för en bestämd livs-åskådning, som utövar inflytande på etikens utformning.

I kap. 6 avser förf. att formulera en metaetisk teori för en teologisk etik, eller annorlunda uttryckt: han avser undersöka vilka metaetiska för-

utsättningar kristna människor har. Resultatet blir dock inte helt övertygande, om uppgiften var att leverera en metaetisk teoribildning för en kristen etik. Det blir mer punktvisa ansatser och prövning av kristen etik, men någon genomförd egen teoribildning leder undersökningen inte fram till. Det betyder inte att det som tas upp skulle vara ointressant.

Stort utrymme får som sagt den gamla frågan om det alls finns något specifikt i en kristen etik. Förf. menar först att alla etiska satsar skall uppfylla vissa kriterier för att kunna kallas etiska. De skall t.ex. vara preskriptiva, universaliserbara, möjliga att rationellt pröva. Det diskuteras om en kristen trosåskådning ger bara motivation, stimulans och kontext för etiskt handlande eller om den också ger speciella innehållsliga normer. Som vanligt driver förf. först tesen mot antitesen och söker själv syntesen, men i detta fall blir förf:s ståndpunkt något opreciserad. Det "egenartade" finns tydligen främst i att kristen etik framställs inom ramen för en kristen trosåskådning och i kärleksbudets centrala ställning, men i övrigt kan inte mycket mer sägas.

Schwartz är påtagligt påverkad av idén att kristen tradition förmedlas genom s.k. "berättelser". Det finns i bibeln en "story" i vid mening och flera enstaka "stories". Kristen etik får enhet genom att de berättelser som är levande för den enskilde och kyrkans trosgemenskap utgör den sammanhållande förutsättningen för etiska avgörelser. Vilka kriterier för rätt handlande som följer ur denna allmänna förutsättning blir inte klargjort. Förf. menar att de handlingar kommer att väljas vilka "kongruerar med" de berättelser som är levande för den enskilde och kyrkan.

En kritisk fråga som förf. borde ha ställt men som han aldrig ställer är om det verkligen kommer ut något *nytt* från metoden att konfrontera anglosaxisk moralfilosofi med viss kristen etik. Snart sagt alla de principiella lösningar Schwartz refererar, diskuterar och själv når fram till finns tidigare representerade i den teologiska etikens historia utan de referensramar den anglosaxiska moralfilosofin ger. Frågan innebär inte att det är en ointressant eller onödigt uppgift förf. tagit sig. Tvärtom, avhandlingar som denna bidrar till att öka den teoretiska medvetenheten och till att klargöra vad (tyskspråkiga) teologiska etiker egentligen menar, vilket inte alltid är så enkelt att få grepp om.

Uppgiften att konfrontera kristen tradition med samtida moralfilosofiska synsätt är klassisk i teologisk tradition och förf. har här gjort sin del av detta. Han har inte gått i fällan att helt absorberas av den idériktning han behandlar, men det skulle ha blivit än mer profilerat om Schwartz mer ingå-

ende hade redogjort för sin egen teologisk-etiska ståndpunkt. Han är dock tillräckligt självständig för att visa, att den teologiska etiken kan verka som ett kritiskt korrektiv till problemformuleringar och lösningsförslag inom den idétradition han behandlar.

Göran Bexell

Tore S. Nyberg: *Die Kirche in Skandinavien. Mitteleuropäischer und englischer Einfluss im 11. und 12. Jahrhundert. Anfänge der Domkapitel Børglum und Odense in Dänemark. Beiträge zur Geschichte und Quellenkunde des Mittelalters*, hg. von H. Fuhrmann, Bd 10. 198 sid. Jan Thorbecke Verlag, Sigmaringen 1986. Pris DM 58,—.

Somliga böcker blir bättre för varje kapitel man läser. Denna utsaga gäller oreserverat om univ. lektor Tore S. Nybergs arbete "Die Kirche in Skandinavien". Nyberg behandlar här det tidiga kristna inflytandet i Skandinavien samt uppbyggandet av kyrkoorganisationen under 1000- och 1100-talen. Boken består av tre kapitel: 1. Upprättandet av de skandinaviska kyrkoprovinserna. 2. De tidigaste biskoparna i östiftet Wendila ooh grundandet av premonstratenserdomkapitlet i Børglum. 3. Odense benediktinerdomkapitels ställning under 1100-talet.

Nybergs arbete utmärks – som vanligt – av åtskillig lärdom, liksom av en stor förtrogenhet med förefintligt käll- och litteraturmaterial. Men – och det var anledningen till min inledande mening – det finns en ojämnhet i fråga om text- och källkritisk skärpa i detta arbete som ibland känns besvärande. Det omdömet avser stora delar av det första kapitlet, som vill påvisa de regionala förut-sättningarna för den kyrkliga organisationen, främst då stifts- och domkapitelsinstitutionen. Inledningsvis förs utförliga diskussioner i anslutning till tidigare litteratur om *herreder*, *sysler* och *ting*, samt dessas betydelse för biskopsdömenas gränser. Men när förf. därefter går över till en analys och tolkning av ords-, stifts- och provinsangivelser i bl. a. Adam av Bremens *Gesta* och det s.k. Florensdokumentet, är det som recensent svårt att inte känna sig något vilsen, trots ett regelbundet och flitigt återvändande till just detta avsnitt de senaste månaderna. Källmaterialet är mycket sprött, samtidigt som förf:s uppslagsrikedom flödar än rikare än vanligt. Osäkerheten hos rec. förstärks inte minst av den tämligen okritiska diskussion som förs kring öarna Ålands och Gotlands roll vid denna tid. Att förf. exempelvis inte avvisar Matts Dreijers tal om att Florensdokumentets *Kaupinga*

skulle vara namnet på Visbys "föregångare" (!), och därmed ett gotländskt biskopssäte i början av 1100-talet, är obegripligt, då varken 1100- eller 1200-talens gutar förefaller att ha känt till något sådant biskopssäte på sin ö. Här hade ytterligare litteraturstudier kunnat vara förf. till hjälp. Gotland hade (och har) många Kaupungs-gårdar och C. J. Schlyter översatte en gång felaktigt Gutalagens "til caupungs" med "till staden". Men det är uppenbarligen inte detta som förlett Nyberg.

På det hela taget blir man nämligen i detta kapitel ganska ofta fundersam över förf:s tolkningsval. Han är inte främmande för att *Teuste* skulle betyda Tavastland och inte Tjust, *Guarandia* Åland och inte Varend. *Gothi occidentalis* och *Gothica occidentalis* betyder inte västgotar respektive Västergötland. osv. Men är det inte ytterst en diskussion kring Dreijers teorier snarare än källmaterialet som leder förf. till de slutsatser han här presenterar? Och vilka källor styrker exempelvis att Västmanland och Södermanland skulle ha utgjort en säkerhetsgördel (*Sicherheitsgürtel*), skapad av *svionerna* enligt principen *divide et impera*? De källkritiska frågetecknen kring detta första kapitel, som utgör nästan halva boken, skulle kunna mångdubblas. I den tyskspråkiga handbokslitteraturen torde vi emellertid framöver få räkna med en rad nya geografiska "fakta" kring 1000- och 1100-talens Skandinavien, vilka kan bli nog så besvärliga att bli av med.

De två följande kapitlen fokuserar förf:s huvudproblem, nämligen det tyska och engelska inflytandet under tidig medeltid, och då med utgångspunkt från inrättandet av domkapitlet i Børglum ooh Odense, två östift. Här ändrar hela framställningen karaktär, och forskaren Tore Nyberg kommer mer till sin rätt. Källmaterialet börjar flöda rikare och inga vilda, dreijerska teorier spökar längre. Även om förf:s kronologiska slutsatser i det kortfattade andra kapitlet med nödvändighet förblir hypotetiska i långa stycken, röjer arbetet med *Wendila insula* och grundandet av premonstratenserdomkapitlet i Børglum, med kontinentala rötter, en myckenhet av lärdom och skarpsinne.

Som än mer väsentlig framstår dock studien av den från England utgående domkapitelsbildningen i Odense under 1100-talet. Det tämligen rikhaltiga materialet tillåter här också säkrare slutsatser än i bokens båda tidigare kapitel. Förf. lämnar i detta avsnitt även viktiga bidrag till forskningen kring det konfliktfyllda kyrkopolitiska läget på kontinenten och i Danmark efter 1159 samt det dubbla påvevalet detta år. Inte minst intressant är skildringen av de danska kungarnas försök att kontrollera kyrkan i Danmark.

Av naturliga skäl bör man vara försiktig med att

utifrån forskningar kring endast två domkapitel dra alltför långtgående slutsatser vad gäller huvudproblematiken: det tyska och engelska inflytandet under tidig medeltid. För detta behövs fler lokalstudier och djupanalyser, vilket Nyberg också antyder. I viss mån gäller samma sak om domkapitlens förhållande till de regionala tingsförsamlingarna och kungamakten under denna tid. Men det är otvivelaktigt värdefulla bitar Nyberg hittills bidragit med i ett pågående pusselläggande.

Sven-Erik Pernler

Ulf Sjödin: *Osynlig religion. En studie i teori och metod. 171 sid. Bokförlaget Plus Ultra, Löberöd 1987.*

I mitten av 1980-talet har det uppstått en diskussion i massmedia kring begrepp som "privat" religion och "anonym" religion. Ulf Sjödens avhandling innebär ett teoretiskt och metodologiskt viktigt arbete inom ett vagt och oprecist men icke desto mindre angeläget forskningsområde.

Avhandlingens uppgift går tillbaka till ett antagande inom religionssociologin vilket i sin tur utgår från den klassiska boken av Thomas Luckmann, *Invisible religion* (1967). Luckmann menar nämligen att samtidigt som det skett en nedgång för den etablerade eller den institutionaliserade religionen, så har gemene man flyttat över sina religiösa preferenser (vad man nu menar med det!) till en annan form; en underjordisk, fragmenterad, osynlig, anonym eller privat; termerna äro lego.

Men om det är som Luckmann hävdar, så medför det två avgörande problem, menar författaren. Dels gäller det att arbeta ut *teoretiska* modeller för att komma åt denna vaga osynliga och ostrukturerade religionsform, dels att utveckla *metoder* att empiriskt "fånga in" denna.

Syftet för avhandlingen är emellertid *inte* att kontrollera om hypotesen som läggs i kap. 1 är rimlig eller sann i någon mening, utan snarast att bygga en teoretisk och metodologisk grund. Boken är en kvalificerad förundersökning, ett pilotprojekt för kommande studier på gränslandet mellan existentiella frågor/livsfrågor/livsvärden och privatiserad religion.

Tre teoretiska perspektiv

Sjödin utgår från tre teoretiska perspektiv, ett religionsfilosofiskt, ett religionssociologiskt och ett psykologiskt/antropologiskt.

Det *filosofiska* grundar han i Anders Jeffners

livsåskådningsbegrepp vilken ju preciserar livsåskådning genom att hävda att denna innehåller tre olika moment: *teoretiska antaganden* som utgör eller har avgörande betydelse för en övergripande världsbild och människosyn och som bildar *ett centralt värderingssystem* och ger uttryck åt en *grundhållning*. Med en sådan definition kan man vänta sig att i stort sett alla har en livsåskådning. Viktiga begrepp är för Jeffner graden av "genomtänkt" och en aktiv "livsåskådningsmiljö".

Det *religionssociologiska* perspektivet är främst hämtat från Yinger. Religion utgör – funktionellt sett – ett slags "meningsgivande värn" mot de tre existentiella grundhoten meningslöshet, lidande och orättvisa. Formaliserad religion kan därför ur en funktionell vinkel sägas vara i samhället institutionaliserade strukturer i vilket symboler, språk och riter möjliggör för individer att komma tillrätta med dessa grundhot. Genom att på olika sätt dechiffrera sådana bakomliggande "frågor" varpå religion utgör ett "svar", menar Yinger att man kan frilägga vilka substrukturer av psykologisk karaktär som ligger bakom eller under religion. Han fångar religion s.a.s. frikopplat från det innehåll genom vilket det kommer till uttryck.

I anslutning till Yinger diskuterar författaren vidare "coping strategies" dvs. de handlingsstrategier som individer brukar för att bearbeta dessa grundläggande frågor. Här finner han skillnader dels mellan transcendent och humanistiskt inriktade strategier dels mellan sådana som är knutna till den privata sfären och sådana som använder sig av religiösa institutioner.

Enligt Yinger fyller religionen människans behov av att ha ett skydd mot kaos eller meningslöshet. Det implicerar ju ett antagande om att människan s.a.s. "är" religiös. För att få ett fundament av mer *psykologisk* karaktär använder här Sjödin Viktor Frankl. Denne hävdar att det särskilda med just människan är att hon har ett grundläggande behov av mening med sin tillvaro. Framför allt är Frankl en stark kritiker av alla typer av reduktionistiska resonemang dvs. sådana som hävdar att livsfrågor eller existentiella frågor kan förklaras som blott summan av biologiska, sociala eller psykologiska krafter. Tvärtom hävdar han en slags personalistisk antropologi där han framhåller människans frihet och förmåga till självtranscendens. Denna "noologiska" dimension som har att göra med människans rationalitet och frihet innebär även att människan erfar en polär spänning mellan hur något *är* och hur det *borde* vara.

Enligt författaren är det centrala med Viktor Frankl att han ger en "psykologisk förklaring till varför människor överhuvudtaget formulerar livsfrågor eller hyser livsvärden".

Dessa tre perspektiv väver nu författaren samman till en religionsdefinition som har fyra olika steg. Religion bestäms av

att en individ uttrycker att det finns en eller flera livsfrågor i hennes liv,

att individen omfattar livsvärden och antaganden om verklighetens natur som förser henne med instrument för att komma tillrätta med livsfrågorna.

att åtminstone vissa av de livsvärden som individen omfattar är överempiriska och

att individen uppvisar en positiv grundhållning till möjligheten att finna en meningsfull lösning av dessa livsfrågor.

Men för att den skall vara en osynlig religion kommer ett femte kriterium in. Nämligen

att individen i försöken att komma tillrätta med livsfrågorna tillämpar en privat eller informellt organiserad handlingsstrategi.

Metodfrågan

I kapitlen om metoder startar författaren med en kritisk diskussion av metoder förordade av Jenner, Yinger och Frankl. Summan av denna är att valet måste stå mellan så ostrukturerade metoder som möjligt där författaren känner sig fri men samtidigt kan inte materialet svälla ut i det oändliga utan tillhandahålla en hanterlig datamängd. Han kommer fram till att i en första omgång pröva uppsatsskrivande, intervjuer och enkäter.

Undersökningsgruppen till vilka man riktade dessa tre typer av instrument var årskurs 2 och 3 i gymnasieskolan i Kopparberg. Från fyra av de sju skolorna utvaldes slumpmässigt hela klasser för fria berättelser samt enkäten och för intervjun 12 enskilda elever.

När det gäller den *fria berättelsen* gavs en kort instruktion i vilken uppmaningen gavs att berätta om "tankar om livet och framtiden". Relativt få – 1/3 – valde att följa de exempel som Sjödin gav i sin uppsatsinledning.

Kontrollerar man dessa *uppsatser* från ett kategoriseringsschema eller typologier finner man en stor spridning och att metoderna därför förmådde differentiera från lokala till globala intressen och från transcendent strategier till humanistiska, han finner även att livsfrågor är mer frekventa i uppsatserna än livsvärden. Framför allt tycks de värden man hyllar mer vara kopplade till den egna existensen och mindre till globala frågor. Kategoriserar man efter innehållet så framgår emellertid att instruktionen till uppsatsen varit i hög grad styrande. Sjödin ställer sig därför kritisk och menar att man i framtida studier måste undvika en precisering i instruktionen. Metoden visar emellertid att den förmår att differentiera.

Ur denna undersökningsgrupp följdes 12 personer under drygt ett år, de *intervjuades* vid fyra i tiden skilda tillfällen. Frågornas strukturering ökade mellan varje intervjutillfälle. Även här ställer sig Sjödin kritisk till att hans frågor haft en alltför abstrakt karaktär. De flesta svarande har rätt låg grad av intellektuell konsekvens i sina svar. Skall man söka sig fram mot svar på den "vanliga individens livsfrågor och livsvärden så bör man inte använda sig av en sån här intervjumetod" (s. 60). Sjödin hävdar att man fått lika bra svar genom färre intervjuer.

När det till sist gäller det tredje instrumentet, *den öppna enkäten*, så utgörs detta helt enkelt av Yingers instrument för "experimentellt lyssnande" vilket översatts av Pettersson 1981.

Denna sista enkät distribuerades till 8 gymnasieklasser, 195 elever 45 % manliga och 55 % kvinnliga i gymnasiet åk 2 och 3. Författaren finner här att i stort sett samtliga ip tycker att "... det finns någon eller några frågor i människans tillvaro som är särskilt viktiga och djupgående". När han preciserar vilka livsfrågor som är centrala så visar det sig att det finns stor överensstämmelse mellan detta instrument och de övriga två. Detta innebär att instrumentutprovningen visar att en enkät, i vilken man klart söker differentiera mellan en individs livsfråga och livsvärde torde utgöra ett rimligt instrument att fånga "osynlig religion" utifrån den stipulerade definitionen.

Efter dessa metodologiska överväganden kommer ett avsnitt "*att strukturera livshållningar*". Problemet gäller här hur man skall finna en rimlig typologi eller kategoriseringsschema genom vilken man kan foga samman de fria svarsalternativen.

Delvis i anslutning till Svante Beckman diskuterar Sjödin möjligheten att koppla samman livscykelperspektivet med sin egen modell i vilket livsfrågorna förändras under livsnyckeln.

När det gäller typologin för livsvärden så nyttjar han dikotomierna konkret/abstrakt, och lokalt/globalt. Han kompletterar detta i sin tur med det sätt varpå man legitimerar eller underbygger sina livsvärden; antingen vetenskaps-, auktoritets- eller upplevelselegitimerade.

I kapitlet *Tillämpning av teori och metod* presenteras nu ett nytt instrument och hur det byggs upp främst genom att utvidga Yingers teoretiska ansats klarare samt genom att visa på skillnaden mellan livsfråga och livsvärde.

De tre stipulerade leden i definitionen – Livsfrågor, Grundhållning och Livsvärden – operationaliseras till en mängd frågor och items i ett formulär. För att delvis kunna jämföra med tidigare undersökningar har han skilt mellan livsfrågornas in-

riktning: global och lokal. Dessutom ger författaren en mycket kort diskussion om de psykologiska variablerna rigiditet och flexibilitet vilken även finns representerad i enkäten.

Undersökningsgruppen i den här (andra) pilotstudien var fyra grupper, dels en grupp pastorselever, dels en grupp elever vid en politisk folkhögskola, dels en grupp studerande vid en kommunal vuxenutbildning och sist en grupp medlemmar i en pensionärsförening, tillsammans 168 personer. Skälen till detta urval av material motiveras utförligt.

Resultatet kommer nu på sid. 97 till 130 och kap. är i sin tur uppdelat på sex underavdelningar som dels behandlar en bortfallsanalys (intern och extern), dels en avdelning av respektive livsfråga, livsvärde, grundhållning, överempiri och operationaliseringar av religion, anonym religion och institutionaliserad religion, en avdelning om typologierna, en om rigiditets/flexibilitetsvariablerna och en om livsfrågetypologin.

I resultatdelen framgår att en mycket stor del av testgruppen kan betraktas som "religiösa" enligt definitionen; 79 %. Vad som vidare är intressant är att handlingsstrategierna, dvs. sättet att komma tillrätta med livsfrågorna är privata eller informella *även bland dem som är institutionellt religiösa*. Det tycks snarast vara så att de institutionellt (fri-)kyrkofromma inte primärt tillhör sin kyrka därför att detta löser deras livsfrågor.

Nästa steg är den "anonyma religiositeten" vilken ger 63 procent dvs. att de fem kriterierna är uppfyllda. Om man vidare jämför dem med de institutionaliserat religiösa (32 %) i gruppen så tycks en aktiv livsaskådningsmiljö åstadkomma vad författaren kallar en "constraint" en slags logisk sammanbindning av livsaskådningselementen.

Korstabulerar man så institutionaliserad och anonym religion enligt kriterierna så framträder en annan grupp som är "både-och". Jämför man då de tre grupperna med avseende på hur dessa legitimerar sina värden, så framgår helt följdriktigt att de institutionellt religiösa har transcendent eller abstrakt orienterad livsvärdesinriktning, däremot är det tydligt att ju mindre viktig en livsfråga är för en individ desto mindre transcendent inriktad är livsfrågan. Det betyder att ju mer brännande en livsfråga är desto mer förankrar individen sina värden i en transcendent "lösning". Samtidigt företräder "livsfunderarna" som även finns inom kyrkorna att lösa dem informellt och privat, inte i kyrkans famn. Ett paradoxalt resultat.

Diskussion

Självklart är inte resultatet av en studie av denna karaktär begränsad till avhandlingens korta "resultatdel". I stället menar jag att man måste beakta den teoretiska och metodologiska grunddiskussionen som ett i sig viktigt resultat av forskarmödan.

En grundläggande fråga gäller ett slags fundamental för-förståelse som alls inte diskuteras i avhandlingen. Det gäller problemet om religion överhuvud skall betraktas som "svar på livsfrågor". Det är visserligen ett grundläggande antagande särskilt i delar av religionssociologisk teori – men avhandlingen hade vunnit på att starta den teoretiska diskussionen med en reflexion över skillnaderna mellan funktionella och substantiella bestämningar av religion. Inte minst har både Jeffner, Yinger och Frankl själva framhållit att religion – substantiellt sett – måste betraktas som en *social* angelägenhet, att riter, myter och etiska konsekvenser måste ses som fundamentala delar i en religion.

Först i relief mot denna typ av substantiella definitioner menar jag att de funktionella kriterierna blir tydliga. Då framgår det nämligen att religion lika mycket eller kanske mer gäller frågan om "security", "belonging", ett behov av att "höra till" lika mycket som att "få en mening".

Om man exempelvis i stället lagt filosofer som Russel eller Hedenvis i botten, om man nyttjat Marx som sociolog och Freud eller varför inte Skinner som psykolog, ja då hade författaren fått ett kluster av betydelser eller funktioner i samband med religionen som grundar sig på en helt annan inställning till vad religion sociologiskt sett "gör" eller "är". Det skulle då funnits mindre skäl att hålla samman den motkraft som religiösa myter, riter och sociala system utgör till ett enhetligt fenomen och hävda att det är något som *sui generis* – vid sidan av dess uppkomst – har en egen dignitet.

Kanske hade det varit viktigt att diskutera *varför* vi skall betrakta religion som någonting "särskilt". Kan man inte i stället beskriva den i termer av dess beståndsdelar och säga att de ekonomiska, sociala eller psykologiska skälen till dess funktion utgör mer uttömmande förklaringar än påståendet att meningssystemen och deras sociala organisationer i sig är en märklig helhet som har egna inherenta funktioner. Denna fråga blir ju särskilt tydlig om man söker religionens substrukturer och framför allt om man sedan skall arbeta med begrepp som "anonym religion".

När det gäller *Jeffner* menar jag att författaren inte riktigt fått fram att denne menar att i en livsaskådnings ingår värderingssystem och moraliska

övertygelser (men naturligtvis även estetiska och politiska och andra) och i de moraliska ingår såväl normer som värden. Men – och det menar jag är en poäng hos Jeffner – *inte alla de värderingar som ingår i en individs totala värderingssystem ingår i livsåskådningen*. Det är bara de som är centrala som ”räknas”. För att komma åt detta använder Jeffner två kriterier för centraliteten, inre påtaglighet (internal salience) och ”förknippning med jagupplevelse”. Här måste beteendevetarens bidrag till livsåskådningsforskningen vara att finna metoder att mäta just denna centralitet. Det menar jag inte är beaktat i föreliggande studie.

Det andra är ju den ganska vaga termen *grundhållning*. Ur psykologens synvinkel liknar den snarast ett slags karaktärsdrag av typ optimistisk eller depressiv, en ljus eller mörk sinnesstämning. Därför kan man alltså tänka sig att två personer har exakt likadant centralt värderingssystem men ändå skiljer sig i fråga om grundhållning. Snarast tycks hållningen vara fråga om den typ av emotionell färgning som grundvärderingssystemet innehåller.

Dessa frågor blir utomordentligt intrikata när författaren kommer till operationaliseringen av sina stipulerade led i religionsdefinitionen. Där kommer svårigheterna i dagen.

I den stipulerade definitionen sägs att en individ är religiös om hon uttrycker att det finns en eller flera livsfrågor ”*i hans eller hennes liv*”. Jag menar emellertid att det är ganska stor skillnad mellan detta påstående och de frågor som finns i undersökningsinstrumentet där det frågas om frågor och värden ”*i människans tillvaro*”. Det betyder att instrumenten dels har blivit allmännare dels mer distanserade. Men framför allt går det inte att urskilja livsfrågornas eller livsvärdenas ”centralitet”. Jag menar att centralitet inte går att fånga i så enkla termer som att man, när man blir tillfrågad, först väljer sådana värden som man finner mest centrala.

Men mer problematiskt är kanske att formuläret inte tillhandahåller frågor kring den viktiga funktionella dimensionen i den stipulerade definitionen. Om religion tillhandahåller värden som utgör instrument och ”dränerar” den oro som livsfrågorna ger hade det varit viktigt att noggrant diskutera den psykologiska funktionen hos livsfråga och livsvärde samt relationerna mellan dem. Det görs nu visserligen i termer av ”constraint” men jag finner det otillfredsställande.

Det finns även ett par termer som är svåra att klarlägga i Sjäöjins bok, men samtidigt viktiga och det gäller begreppen *värde* och *överempirisk*. Ett sätt att tolka värde är ju att hävda att det avser ut-sagor av sådan karaktär att de varken är empiriska

eller logiskt falsifierbara. Det klassiska ”never an ought from an is”, tror jag fortfarande bör gälla. En helt annan sak är ju att en individ kan legitimeras eller underbygga sina värden eller instrument för att uppnå sina värden genom teologiska, politiska eller psykologiska dvs. empiriskt förankrade motiv.

Det blir därför trots avhandlingens utredningar svårt att skilja mellan överempiriskt och transcendent värde. Snarast måste det gälla att fånga individens sätt att legitimeras värdet. Denna legitimering kan naturligtvis i sin tur vara mer eller mindre empiriskt eller transcendent orienterad. Författaren säger visserligen att han skall arbeta med kunskapssociologiskt bestämda värdebegrepp men faktiskt använder han sig av ett mer kvalitativt värdebegrepp där det finns glidningar mellan ett kunskapsfilosofiskt och kunskapssociologiskt.

Till detta kommer att man vid läsningen funderar över om en persons ”värderingar” inte alls har så mycket att göra med grad av transcendens eller överempiri utan snarare gäller problemet om denne förmår ge en abstrakt beskrivning eller term av ett högst påtagligt (empiriskt) värde.

Beträffande valet av Frankl som psykologisk teoretiker är detta konsekvent i Sjäöjins uppläggning av sin studie, men Frankl snarast kanske bör uppfattas som en apologet och hävdare av en personalistisk och existentiell färgad antropologi mer än som en distinkt psykologisk teoriskapare. Jag menar inte att Frankl svarar på frågan *varför* människan söker svar på livets mening, han postulerar snarare att hon gör det.

När det gäller Sjäöjins *religionsdefinition* menar jag att den på något sätt både blir för vid och för smal. Om man har kravet att en individ skall ha en positiv uppfattning om att svaren på livsfrågorna skall gå att lösa (steg 3 i definitionen) ja då faller ju dels grubblare av typen Pär Lagerkvist bort (hur skall man kategorisera en som skriver raderna ”Vem är du som uppfyller världen med din frånvaro?”). Skall man samtidigt inkludera dem som hyser överempiriska men icke transcendent värden så blir därmed politiska ideologier som liberalism eller varför inte marxism, liksom konstnärer som tror på det sköna – just religiösa. Jag menar att en vetenskaplig definition särskilt inom humaniora bör vara precis och samtidigt så nära commonsense-betydelsen att den inte trivialiserar innehållet eller omöjliggör kontakt med andra i forskarsamhället.

Sammanfattning

Författaren har gjort en noggrann teoretisk genomgång av vissa grundläggande problem när det

gäller termer som livsåskådning och religion och har skrivit en hög grad konsekvent och logiskt uppbyggd avhandling. Genom detta har han bidragit till att öka precisionen när det gäller den anonyma eller privata religiositeten och det särskilt förtjänstfulla är hans noggranna metodiska tillvägagångssätt. Alltför sällan kombineras en gedigen teori om religion med ett hårt arbete med ett faktiskt material. Sjödin har inte nöjt sig med skrivbordsprodukter utan har vid olika tillfällen gått ut i fält och samlat ett stort material. Detta material har i sin tur analyserats på ett osedvanligt konsekvent sätt. Genom detta doktorsarbete är grunden lagd för vidare, mera innehållsmässiga studier.

Jag har själv inte övertygats om att anonym eller osynlig religion är en bra term, och jag ser främst teoretiska svårigheter, däremot menar jag att författaren lyckas fördjupa de teoretiska förutsättningarna för kunskapen om *en* funktion som religion anses fylla – svar på livsfrågor, och hävdandet av livsvärden. I ett accelererande sekulariserat Sverige är det viktigt med studier av privata osynliga värdehierarkier. Framför allt menar jag emellertid att det är studiet av dessa världens *beständighet* samt studier av *relationen* mellan privat förankrade och institutionellt bestämda livsfrågor och livsvärden som kan öka kunskapen om vilken funktion religion har och har haft.

I en tid med populärpsykologins förslumning av gränslandet mellan psykologi och religion behövs det rejäla plankor i dyn. Sjödins avhandling är en sådan.

Owe Wikström

Anders Sunesen – stormand, teolog, administratör, digter. Femten studier redigeret af Sten Ebbesen (With English Summaries). 281 sid., 12 pl. Københavns universitets center for Europæiske Middelalderstudier. G. E. C. Gad, København 1985.

Anders Sunesen (död 1228), som tillsammans med sin samtida Saxo Grammaticus räknas som en portalgestalt i den danska medeltidslitteraturen, har på senare år (liksom för övrigt Saxo) blivit föremål för stort intresse. Hans teologiska diktverk *Hexaameron* har utgivits av S. Ebbesen och L. B. Mortensen (*Corpus Philosophorum Danicorum XI*) och översatts till dansk hexametervers av H. D. Schepelern (jfr recension i denna tidskrift 63, 1987, s. 39–40), och nu föreligger en volym med femton uppsatser som närmare belyser Anders Sunesens liv, verk och miljö. Volymen innehåller resuméer av uppsatserna både på danska och engelska samt en kommenterad litteraturlista som upptar verk rörande Anders Sunesen.

Anders tillhörde en mycket inflytelserik släkt i Danmark, men som K. Hørby påpekar är hans biografi på många punkter dunkel, och de viktigaste upplysningar vi har om honom får vi genom hans författarskap. Både diktverket *Hexaameron* och den latinska parafrasen av Skånelagen förutsätter grundliga studier i teologi och juridik. Trots att Anders gått till historien som en lärd man, sannolikt teologie magister, är den enda källan till hans studier Saxos danska krönika som dedicerats till Anders då denne var ärkebiskop i Lund. Saxo nämner i sin dedikation att Anders studerat både i Frankrike, Italien och England, och att han även förestått en skola utomlands. Under 1190-talet var han den danske kungens kansler, och mellan 1202 och 1223 ärkebiskop i Lund. Hans år som ärkebiskop sammanföll med Valdemarstiden, en tid av harmoni mellan kungadömet av Guds nåde och kyrkan. Genom att utnämna Anders till påvlig legat 1204 fick Innocentius III stöd för sin korstågspolitik, och Anders blev ledare för ett korståg mot Estland.

B. P. McGuire visar i en uppsats om Anders och klosterväsendet att Anders vid sidan av insatser för domkapitlens organisation och korstågspolitiken även engagerade sig i de danska klostrens ekonomi, rättigheter och disciplin. Sin lojalitet mot påven visade han också i detta sammanhang genom att uppmuntra dominikanerna att slå sig ned i Lund 1221. Dominikanorden hade vid den här tiden och senare ett starkt stöd hos påvemakten, så starkt att det vid mitten av 1200-talet ledde till allvarliga konflikter med det sekulära prästerskapet och biskoparna. I en uppsats om arkitekturen och konsten i början av 1200-talet i Själland och Skåne, Anders' verksamhetsområden, visar S. Kaspersen att förhållandet mellan kungadömet (*regnum*) och prästadömet (*sacerdotium*) avspeglas i uppförandet av den franskinspirerade katedralen i Roskilde, där Anders var domprost innan han blev ärkebiskop. Men författaren menar att man inte med säkerhet kan fastställa något samband mellan samtida konst och Anders' verksamhet som världslig och kyrklig administratör.

Anders' intresse för kyrklig och samhällsadministration är dock belagt i hans latinska bearbetning av Skånelagen. Det rättsliga intresset har Anders – som K. Hørby påpekar – gemensamt med Innocentius III, och han har till Lunds domkyrka testamenterat åtskilliga juridiska verk. B. A. Frosell har undersökt Anders' bearbetningsförhållande till Skånelagen och hans syn på kyrklig och världslig rätt.

Anders har utpekats som författare till den så kallade "gutersagan", en historik över Gotland som knutits till den gotländska lagen, men i en

uppsats som jämför Anders med Saxo visar J. Skovgaard-Petersen att mycket talar för att Anders inte har skrivit gutersagan, och att han alltså inte har varit historieskrivare. Anders delar inte heller Saxos förkärlek för de antika författarna, vilkas poetiska verk han ansåg skadliga för de unga. I en analys av företalet till Hexaameron påpekar L. B. Mortensen att alla citat från klassiska poeter har tagits från en medeltida källa, Jean de Hauvilles *Architrenius*, en lärodikt som kom ut i Paris ca 1185. Det enda citat ur de klassiska diktverken som inte är hämtat ur *Architrenius* har Mortensen spårat till Matthieu de Vendômes verslära *Ars versificatoria* från ca 1175, även det en parisprodukt.

K. Friis-Jensen har undersökt hur Anders i Hexaameron satt bibelhistoria, närmare bestämt Skapelseberättelsen, på vers, och han konstaterar att Anders i sin verseteknik inte följer den antikiserande tradition, till vilken Saxo hör, utan en "medeltida" tradition med friare metrik. I sin strävan att följa sina prosakällor (Bibeln och Petrus Comestors bibliska verk *Historia scholastica*) har Anders tillåtit sig ännu större metriska friheter än andra poeter i den medeltida traditionen, såsom den redan tidigare nämnde Jean de Hauville och Alain de Lille, vars *Anticlaudianus* kan ha tjänat som stilistisk förebild för Hexaameron.

Jean de Hauville, Matthieu de Vendôme, Petrus Comestor och Alain de Lille: alla namn pekar mot Paris. Det starka franska inflytandet i Hexaameron har fått B. Munk Olsen att dra slutsatsen att Anders sannolikt tog magistergraden i teologi i Paris på 1180-talet. Paris var vid den tiden, under Philippe Augustes regering, en betydande lärdomsstad, och Munk Olsen beskriver studiemiljön och undervisningens uppläggning och innehåll under tiden före det officiella grundandet av universitetet, medan magistrarna ännu undervisade utan att vara formellt organiserade i en korporation. Paris hade vid den här tiden fler berömda teologer än någon annan lärdomsstad. Bland de mest produktiva och inflytelserika märks Petrus Cantor, Praepositinus av Cremona, Pierre de Poitiers, Alain de Lille och Stephen Langton.

Något som förtjänar att framhållas i det här sammanhanget, och som visar att Anders var en typisk parisprodukt, är att de som tog magistergraden i teologi i Paris ofta nådde höga positioner inom den kyrkliga hierarkin: av de fem ovan nämnda teologerna är Alain de Lille den ende som inte gjorde kyrklig karriär. Påven Innocentius III hade själv tagit magistergraden i teologi i Paris.

Det var sannolikt under sina parisår som Anders skaffade den betydande boksamling (han hörde till Danmarks rikaste släkt och hade uppen-

barligen råd att köpa böcker) som han sedermera donerade till Lunds domkyrka. N. Hastrup har analyserat den medeltida förteckning som bevarats över dessa böcker, och den upptar bibeltexter, bibelkommentarer, Petrus Lombardus' *Sentenser* (som blev standardverket i de medeltida universitetens teologiundervisning). Petrus Comestors *Historia scholastica* (de båda sistnämnda källor till Hexaameron) och några kyrkorättsliga arbeten.

Hexaameron finns bevarad i en enda medeltida handskrift (närmare beskriven av B. Munk Olsen) och gavs för första gången ut i sin helhet av M. Cl. Gertz 1892. Diktverkets disposition beskrivs av J. Raasted och B. Häggglund: Bok 1-4 behandlar Skapelseberättelsen (hexaameron betyder "de sex dagarnas verk"), och bok 2-3 innehåller också ett långt avsnitt (i själva verket nästan en tiondel av hela verket) om Treenigheten. Bok 7-9 tar upp dogmatiskt stoff (syndafallet, dygder, synder m.m.). Bok 10 handlar om den "nya skapelsen" (*recreatio*), bok 11 om Kristi två naturer och Inkarnationen, bok 12 om de dödas uppståndelse och den yttersta domen.

Sten Ebbesen, en av Hexaameron utgivare, tar i en uppsats upp verkets svåra passager, dvs. de passager som innehåller "teologisk logik", och visar hur olika typer av argumentationsteknik hämtade från logiken har använts på det teologiska materialet. Passagera ifråga står att finna i de avsnitt som behandlar dogmatiska frågor som diskuterades livligt i Paris vid den här tiden, i synnerhet problem rörande Treenigheten och Inkarnationen. Ebbesen påpekar att det enda standardämne som inte behandlas i Hexaameron är sakramentsläran, och han förklarar det med att Sunesen skrev en separat dikt "Om de sju sakramenten". Å andra sidan saknar många teologiska verk från 1100-talet en sakramentslära. Denna brist delar dessutom Hexaameron med sin källa till de passager som innehåller "teologisk logik", nämligen Stephen Langtons *Summa* från ca 1200, en kompendieartad version av de frågor som Langton tog upp i de disputationer han som teologie magister ledde i Paris på 1180-talet.

Intresset för en "terministisk" teologi, en analys av de ord som används om Gud, som kommer fram i bok 2-3 av Hexaameron, delar Anders för övrigt med en rad samtida Paristeologer: Pierre de Poitiers, Praepositinus av Cremona, Alain de Lille och Simon de Tournai.

F. Saaby Pedersen tar upp Sunesens behandling av de fyra första dagarna av skapelsen och demonstrerar hur han använt sina källor till detta avsnitt. J. Pedersen visar att Hexaameron är skrivet utifrån ett kristologiskt perspektiv. Kristus är Faderns personifierade Vishet, Hans redskap såväl

vid skapelsen som vid återskapelsen eller återlösningen. Visheten, *Sapientia*, är en nyckel till Hexaemeron's plan, vilket avspeglar tidens kristocentriska nyorientering. Pedersen tar även upp olikheter hos Sunesen och Petrus Lombardus rörande föreningen av Kristi två naturer i en person.

Bengt Häggglund behandlar den tionde boken av Hexaemeron, som intar en nyckelställning i verket, eftersom den inleder dess andra del om nyskapelsen genom Kristus, och som också redan 1835 blev föremål för en separat utgåva av P. C. Kierkegaard. Anders' lära om Kristi frälsningsverk är i vissa stycken en modifierad version av den som Anselm av Canterbury utarbetat. Anselm menade att Kristus genom sin offerdöd friköpte människan från djävulen i vars våld hon genom sin överträdelse mot Gud hade hamnat. En annan uppfattning hade Pierre Abélard, vars lära att Kristus inte antog kött för att befria oss från djävulen fördömdes av synoden i Sens 1141. Abélard ansåg, och detta tar Anders upp, att Kristi offerdöd hade som syfte att visa Guds kärlek och därigenom uppväcka kärlek hos människorna. Anselms och Abélards syn på Kristi frälsningsverk brukar tjäna som exempel på två motsatta hållningar, en rationell och en affektiv, men i Hexaemeron står de sida vid sida. Häggglund visar också att Sunesen inte använder samma teoretiska, eller språkfilosofiska, metoder på det här materialet som han, likt sina kolleger i Paris, hade använt på läran om Tre-enigheten och Inkarnationen, utan att han för att förklara frälsningsverket lånar bildspråk från Bibeln och kyrkofäderna.

J. Raasted tar upp ett problem som gäller hela Hexaemeron, nämligen frågan om förhållandet mellan bibelutläggning och dogmatik. Är Hexaemeron en bibelkommentar överlastad med dogmatik eller en teologisk summa med starka exegetiska inslag? Raasted visar att den tvådelade strukturen hos diktverket (skapelsen – nyskapelsen) har sin motsvarighet hos Hugo av St. Victor, som i sin *De sacramentis* hävdar att Bibeln i grunden handlar om dessa två verk: den första skapelsen och nyskapelsen i och med upprättelsen av den fallna människonaturen.

Till detta kan man lägga att Hugos *De sacramentis* är en huvudkälla till Petrus Lombardus' *Sentenser*, det teologiska standardverk som Sunesen haft i sin ägo och även använt för sin Hexaemeron. Hugos bibeltolkning blev sålunda en modell för hur bibelstoffet skulle systematiseras i de teologiska summorna under medeltiden. Med tiden förlorades den ursprungliga kopplingen till bibeltexten, och summorna blev systematisk teologi mera än systematiserad bibelexegetik. Men på Anders' tid var teologi ännu detsamma som bibel-

tolkning (det var först på 1100-talet som ordet *teologia* började användas vid sidan av det ursprungliga *sacra pagina*, "den heliga Skrift"). Symbiosen mellan dogmatik och exegetik är också uppenbar i de bibelkommentarer som skrivits av Anders' samtida. Stephen Langtons bibelkommentarer innehåller åtskilliga *quaestiones*, problemställningar av dogmatisk natur, vilket reflekterar praxis i Paris vid den här tiden. Det var först vid universitetet som undervisningen i teologi blev uppdelad i bibelstudium och dogmatik. Mot bakgrund av detta är det naturligt att se Hexaemeron som en bibelkommentar, där de dogmatiska problemen syftar till att ge en fördjupad innebörd åt uppenbarelseord. För att nå denna djupa innebörd har Anders, liksom sina samtida, tagit tidens senaste rön inom logik och lingvistik till hjälp. Att Anders skrivit Hexaemeron som en bibelutläggning utifrån ett frälsningsperspektiv framgår i företalet, där han förklarar syftet med sin dikt: "Helse der findes for mangen en Sot i de hellige Skrifter, Der som de klædes i klingende Vers, som i Forårets Blomster" (v. 75–76).

De olika författarna i volymen om Anders Sunesen har betonat olika aspekter av diktverket: I. Skovgaard-Pedersen menar att dess syfte var att lära de unga latin med hjälp av en kristen lärodikt som kunde ersätta de antika skalderna. S. Ebbesen menar att svårighetsgraden i de dogmatiska partierna visar att verket är skrivet för avancerade teologistuderande, sannolikt i Paris. J. Pedersen ser i Hexaemeron ett epos med Kristus som hjälte, en inledning till en ny fas i den poetiska behandlingen av Skapelseberättelsen som kulminerar med Milton. J. Raasted ser dikten som ett pastoralt teologiskt verk, vars syfte inte bara är att förstå Bibeln utan att förstå för att bli frälst. L. B. Mortensen betonar kombinationen av lärodikt (som kan jämföras med lärodikter från samma tid) och bibelkommentar. Det föreligger knappast några motsättningar i dessa uppfattningar av Hexaemeron. Snarare visar de mångsidigheten hos Anders Sunesen.

Anders var i allt en kyrkans tjänare med förmåga att se stora sammanhang, vare sig det gällde att göra en litterär syntes av ett lärostoff i en form som gjorde den användbar för såväl nybörjare i latin som avancerade teologer, eller att sprida den kristna läran till hedningarna, eller att samarbeta med den världsliga men samtidigt av Gud givna makten, eller att vara en herde för den danska kyrkan med den universella kyrkan för ögonen.

De olika bidragen i volymen belyser bättre än vad som hade varit möjligt, om den skrivits av en enda författare, mångsidigheten i Anders Sunesens person.

Resuméer av doktorsavhandlingar

Björn Svärd: *Väckelsen i lokalsamhället. Individ, förening, församling i Kumla 1865–1905. Skrifter utgivna av Svenska Kyrkohistoriska föreningen II. Ny följd 44. 280 sid. Teologiska institutionen, Box 1604, 751 46 Uppsala.*

Avhandlingen är en intensivundersökning av den religiösa väckelsen i Kumla 1865–1905. Dess sammanslutningar, i avhandlingen kallade frivilliga kristna föreningar/församlingar, undersöks utifrån de enskilda medlemmarna. Fullständiga uppgifter finns för 3 925 personer, som varit medlemmar i de frivilliga kristna föreningarna/församlingarna, i nykterhetsföreningar eller varit verksamma i socknens kommunala och kyrkokommunala arbete. Ytterligare 1 800 personer, om vilka fullständiga uppgifter inte går att få fram, ingår till en del i undersökningen. De ekonomiska och sociala förhållandena i Kumlas 52 byar och i Kumla stationssamhälle har klarlagts. Väckelsen i Kumla har inledningsvis tecknats med traditionell kyrkohistorisk metod. Det utmärkande för avhandlingen är emellertid metoden att med hjälp av insamlade aggregerande data spåra faktorer som kan klarlägga väckelsens uppkomst och utveckling i lokal miljö.

Förklaringsmodellen för undersökningen utgår från det faktum att det svenska ståndssamhället bröts ned och ersattes av ett mera liberalt och kapitalistiskt präglat samhälle. Detta nya samhälles framväxt förde med sig behov av nya sammanslutningsformer. Väckelsen ses mot bakgrund av ett allmänt behov av religiös förnyelse i en ny tid.

Nödvändigheten av att se väckelsen både utifrån sitt sammanhang i lokalsamhället och utifrån de religiösa föreställningar som rådde inom de frivilliga kristna föreningarna/församlingarna betonas.

Väckelsen i Kumla fick ett brett genomslag inom alla samhällsgrupper. Även kyrkoförsamlingen, vars kyrkoherde var väckelsemannen Axel Per Falk, präglades av väckelsen. I förhållande till nykterhetsrörelsen framstår väckelsen som mycket särpräglad p.g.a. de religiösa faktorerna, även om på vissa områden en mycket nära släktskap kan konstateras mellan rörelserna. Väckelsen var i hög grad genomsyrad av sin tids tankemönster och gemenskapsformer, samtidigt som även den religiösa övertygelsen på bestämda punkter präglade praxis bland väckelsens folk. Den religiösa övertygelsen bar dels vidare ett arv från enhetskyrkans tid, dels innebar den förnyelse av kristet liv och tänkande. Trots att kyrkoherde Axel Per Falk utformade kyrkoförsamlingens verksamhet utifrån väckelsens synsätt och behov, blev huvud-

delen av väckelsen ändå från ca 1880 principiellt frikyrklig.

De resultat som framläggs i avhandlingen ställs framför allt i relation till den forskning som under sextio- och sjuttioitalen redovisades i det s.k. Folk-rörelseprojektet i Uppsala. Avhandlingen kan ses som en kritisk uppgörelse med denna forskning som framför allt kritiseras för att den försummat ta hänsyn till den ideologi och de trosföreställningar, som bar upp de religiösa folkväckelserna.

Hans Sundberg: *Sven Lidman om människan och Gud – en innehållsanalytisk undersökning. Studia Doctrinae Christianae Upsaliensia. 192 sid. Almqvist & Wiksell International, Box 45150, 104 30 Stockholm.*

I denna avhandling belyses två viktiga drag i Sven Lidmans (1882–1960) författarskap, nämligen gudsbilden och människobeskrivningen. Lidman var en av Sveriges mer berömda författare och författare.

Avhandlingen söker inledningsvis belysa Lidmans personliga och idémässiga bakgrund. Hans personliga utveckling visar sig följa Kierkegaards stadiindelning. Först kom det "estetiska" stadiet (hos Lidman 1903–08), under vilket han skrev poesi och dramer. Sedan det "etiska" (1910–13), då han utgav fem romaner. Slutligen det "religiösa" (1918–57), då Lidman skrev två romaner, ett stort antal predikosamlingar samt fyra memoar-delar.

"Gud" beskrivs i det "estetiska" stadiet som "Livet", som "Makten" eller "världsviljan" i det etiska, samt som "Kärlekens" och "Rättfärdighets" Gud uppenbarad i Jesus Kristus i det kristna stadiet. Under den senare delen av Lidmans religiösa stadium fördjupas gudsbilden, då han upplevde ett inre krav att öppet bekänna också det mänskligt förnedrande, vilket kommer till uttryck i memoarernas sökande efter en Gud som kunde förlåta allt.

Människosynen beskriver inte samma stora skillnader som gudsbilden. Sammanfattningsvis kan den beskrivas som pessimistisk framför allt i synen på individens möjlighet till goda handlingar. Denna pessimism fördjupas alltmer genom de olika stadierna.

I det första stadiet skildrar Lidman människan som kallad till den totala lustutlevelsen, ända till döden. Denna människosyn är ego-centrerad och håller inte, finner Lidman, när han möter livets mörka sidor personligen. Därför förändras hans

människobeskrivning genom att det moraliska kravet blir större i det "etiska" stadiet. Efter Lidmans omvändelse (17/3 1917) skildras människan alltmer i mörka färger genom att Lidman betonar

individens syndighet utan möjlighet till någon verklig godhet annat än genom tron på Jesus. I Guds förlåtelse fanns dock möjligheten till en förnyad och upprättad människa.

AKTUELLT

Stora delar av den omfattande och livaktiga teologiska forskningen i vårt östra grannland är tyvärr av språkliga skäl svårtillgänglig för oss i Sverige. Genom förmedling av redaktionens finländske ledamot, professor K.-J. Illman, Åbo, har vi därför beställt följande översiktliga orientering om de senaste årens forskning vid Helsingfors-fakulteten.

Teologiska forskningslinjer i Helsingfors under det senaste decenniet

Vid Helsingfors universitets teologiska fakultet har en betydande del av professorskåren bytts ut under 1980-talet. Fakulteten har 11 professurer och en personlig extraordinarie professur. Av dessa tjänster har tre besatts under 1970-talet, sex på 1980-talet, medan två är under tillsättning. Alla sex biträdande professurer har besatts under senaste årtionde eller håller på att besättas. Av 1960-talets professorer är alltså ingen kvar som lärare i fakulteten. Generationsväxlingen kommer att synas först senare i den forskningsprofil som kommer till synes i publicerade doktorsavhandlingar. Den ökade aktivitet inom fortsättningsstudierna, vilken började omkring år 1970, är alltså i de flesta deldiscipliner ett resultat av en tidigare professorsgenerations arbete.

Hur livligt postgraduate-studiet är visas av det faktum att det i finländsk humanistisk forskning vid ingången till 1980-talet proportionellt sett förekom flera teologiska avhandlingar än övriga. Av de teologer som avlagt kandidatexamen fortsatte 7 % ända till doktorsnivå, medan det bland humanister i övrigt var 4 % som disputerade och bland samhällsvetarna 3 %.

Antalet teologiska doktorsavhandlingar vid Helsingfors universitet under åren 1976–1986 var följande:

Period	Antal totalt	finnska	svenska	engelska	tyska
1976–1981	45	36	–	4	5
1982–1986	35	21	1	9	4

Lejonparten av avhandlingarna har fortsättningsvis skrivits på finska. Engelskans andel har dock ökat. I vissa deldiscipliner, såsom Finlands kyrkohistoria, är det naturligt att man arbetar på finska eller svenska. Med avseende på språket har exegetiken varit den mest internationella disciplinen. Exegeterna har oftast publicerat sina arbeten på tyska. I systematisk teologi har man visserligen haft internationella temata, men likväl i huvudsak skrivit på finska. Sedan 1978 har avhandlingarna haft sammanfattande koncentrat på engelska som levererats till Dissertation Abstracts International. De flesta avhandlingarna utkommer i någon inhemsk teologisk publikationsserie.

Under åren 1976–1986 har åtta kvinnor doktorerat. Bland fortsättningsstuderande är kvinnornas andel ökande. Ett tecken på det här är den grupp kvinnliga forskare vid fakulteten som samlats under ett par års tid.

I det följande presenteras teologisk forskning vid Helsingfors universitet under senaste årtionde, främst doktorsavhandlingar, men i någon mån också övriga arbeten.

Exegetik

Finländsk exegetik har rönt internationell uppmärksamhet och likaså har en del forskares åsikter åstadkommit livlig debatt inom kyrkan. Om riktlinjer i kommande forskning har *Markku Kotila* och *Timo Veijola* skrivit artikeln "Helsinkiäistä eksegetiikkaa" (Exegetik i Helsingfors), TT 1985, 310–313.

På den gammaltestamentliga sidan koncentreras ett omfattande projekt på israelitisk historieskrivning. Hit hör prof. *Timo Veijolas* arbeten om den deuteronomistiska litteraturen, *Die ewige*

Dynastie 1975 och *Das Königtum in der Beurteilung der deuternomistischen Historiographie* 1977. I flera avhandlingar under arbete behandlas den deuternomistiska redaktionsproblematiken.

Ett av emeritusprofessor *Ilmari Soisalon-Soiinen* lett projekt har redan under ett par decennier ägnats den äldre delen av Septuaginta. Det gäller forskning kring Pentateukens syntax. Syftet är att klarlägga hur grundspråkets hebreiska uttryck och språkliga strukturer har blivit översatta i Septuaginta. På detta sätt har man kunnat jämföra olika översättares teknik och språkbruk. Bitr. prof. *Rajja Sollamos* avhandling *Renderings of Hebrew semiprepositions in the Septuagint* (1979, *Annales* . . . 19) hänför sig till nämnda projekt, likaså doc. *Anneli Aejmelaus* avhandling *Parataxis in the Septuagint* (1982, *Annales* . . . 31). Båda har fortsatt med sin Septuaginta-forskning.

Gammaltestamentlig semantisk språkforskning representeras av *Risto Lauha* i avhandlingen *Psychophysischer Sprachgebrauch im Alten Testament* (1983, *Annales* . . . 35), där de i GT förekommande psykofysiska lexemen *leb*, *naefaeš* och *ruah* analyseras ifråga om användning på det emotionella fältet.

I Nya testamentets exegetik pågår under ledning av forskarprofessor *Heikki Räisänen* projektet "De synoptiska evangeliernas traditions- och redaktionshistoria", där målsättningen är att få fram en bild av evangeliernas tillkomstprocess. Som första del av projektet utkom *Jarmo Kiulunens* avhandling *Die Vollmacht im Widerstreit* (1985, *Annales* . . . 40), över polemikcykeln i Mark. 2:1–3:6. Författarens resultat är att ifrågasvarande cykel är sammanställd av evangelisten. I projektet är flera doktorsavhandlingar på väg.

Ett av tyngdpunktsområdena i NT:s exegetik är forskning kring aposteln Paulus. *Heikki Räisänen* utgav 1983 det internationellt uppmärksammade arbetet *Paul and the law*, vilket utgjorde en del av ett projekt kring urkyrkan och judendomen. Inom Paulusforskningen har utkommit bitr. prof. *Lars Aejmelaus* avhandling *Heikkoudessa täydellistyvä voima, tutkimus Paavalin kyynekirjeestä 2 Kor. 10–13* (Kraften som fullkomnas i svaghet, en undersökning av Paulus tårebrev 2 Kor. 10–13) (1979, FES 32). Av samme författare har därefter flera arbeten skrivits rörande Pauli brev och Apg. Deldisciplinen Nya testamentets teologi representeras av *Keijo Nissiläs* avhandling *Das Hohepriestertum* i Hebräerbrevet (1979, FES 33). Inom Paulusforskningen disputerade *Vilho Riekkinen* år 1980 med avhandlingen *Römer 13* (*Annales* . . . 23).

I den exegetiska litteratur som utgivits på finska de senaste åren återspeglas bland annat herme-

neutiska frågor och bibelöversättningsarbetets utmaningar. En hermeneutisk bibelteologisk diskussion mellan exegeter och systematiker har förts i *Teologisk Tidskrift* under åren 1985–86. Också på kyrkligt håll har frågan varit aktuell. Det här visar bland annat symposiet "Bibeln, teologin och kyrkan" (se TT 3/1986) som arrangerades av biskopsmötet, och det att man redan tidigare vid kyrkans utbildningscentral inrättat en teologtjänst för hermeneutik och bibelteologi.

En för det exegetiska studiet viktig händelse var det när en finsk lärobok i forskningsmetod utkom. *Timo Veijola* och *Vilho Riekkinen* har i *Johdatus eksegetiikkaan* (Inledning till exegetiken) (2. uppl. 1986) vid sidan av traditionella metoder i den historiska exegetiken också presenterat nya strömningar, såsom strukturalism och djuppsykologisk exege.

Kyrkohistoria

Hur finländsk kyrkohistorisk forskning ökat till omfånget syns bland annat av att Finska kyrkohistoriska samfundets publikationsserie sedan 1960-talets mitt utökats med över 50 monografier, vilket utgör en tredjedel av all den forskning som serien omfattar fram till 1985. Prof. *Martti Parvio* har presenterat en del av de nyare kyrkohistoriska arbetena i artikeln *Kyrkohistorisk forskning i Finland under de senaste åren* (*Kyrkohistorisk årskrift* 1984, 241–243).

När prof. *Kauko Pirinen* avgick med pension 1980, avslutade han en ungefär tjuugoårig professorstid i allmän kyrkohistoria. Pirinens inflytande har dock syns även efter hans avgång, både ifråga om utgivna doktorsavhandlingar och genom den forskning han själv fortsatt med. Under Pirinens redigering utkom 1976 *Turun tuomiokapituli* (Åbo domkapitel) 1276–1976. Den betydelsefulla artikelsamlingen *Schaumanin kirkkolain synty* (Tillkomsten av Schaumans kyrkolag) (FKHS 132) utkom 1985.

Kyrklig administration och kyrkorättens historia har varit temata som behandlats i talrika avhandlingar. Hit hör avhandlingarna *Jukka Paarma*, *Hiippakuntahallinto Suomessa* (Finlands stiftsförvaltning) 1554–1604 (1980, FKHS 116); *Esko Koskenvesa*, *Synodaalokokous Porvoon hiippakunnan hallinnossa* (Synodalmötet i Borgå stifts förvaltning) 1723–1870 (1984, FKHS 130); *Kyllikki Tiensuu*, *Edvard Bergenheim, toiminta koulumiehenä ja arkkipiispana vuoteen 1863* (Edvard Bergenheim och hans verksamhet som skolman och ärkebiskop intill år 1863) (1985, FKHS 133).

Pirinens efterträdare *Simo Heininen* har ägnat

sin forskning åt reformationstiden. Om man vill nämna någon tyngdpunktsförskjutning inom forskningen i allmän kyrkohistoria, så är det att lärdoms historia har ersatt kyrkorätt. Det gäller *Simo Heininens* arbeten *Nuori* (den unge) Mikael Agricola (1976) och *Die finnischen Studenten in Wittenberg 1531–1552* (1980, SLAG A 19); *Seppo Salminen*, *Enevald Svenonius 1 & 2* (1978 och 1985, FKHS 106 och 134); *Kaarlo Arffman*, *Yliopiston ja kirkon magisterium reformaation alkuvaiheissa* (Universitetets och kyrkans magisterium i reformationens inledningsskede) 1517–1521 (1981, FKHS 122), fortsättningen 1521–1528 (1985, FKHS 135); *Jussi Nuortevan* artikelsamling *Collegium Scientiae, Suomen oppihistorian kehityslinjoja keskijalta Turun akatemian alkuaikoihin* (Utvecklingslinjer i finländsk lärdoms historia från medeltiden till Åbo Akademis första tid) (1983, FKHS 125).

Professorn i Finlands och Skandinavien kyrkohistoria, *Pentti Laasonen*, har utforskat den lutherska ortodoxins och pietismens tidevarv i arbetena *Johannes Gezelius vanhempi ja suomalainen täysortodoksia* (Johannes Gezelius d.ä. och den finländska högortodoxin (1977, FKHS 103); *Papinvirkojen täyttö Suomessa myöhäiskaroliinisenä aikana 1690–1713* (1983, FKHS 124). Huvuddelen av sistnämnda arbete utgavs i Sverige under rubriken *Kyrkoherdetillsättningar i Finland under senkarolinsk tid 1690–1713* (Karolinska förbundets årsbok 1985).

Adertonhundralets teologihistoria behandlas av prof. *Eino Murtorinne* i arbetet *Suomalainen teologia autonomian kautena* (Finländsk teologi under autonomins tid) 1828–1918 (1986). Murtorinne, som internationellt gjort sig känd för sin forskning om den tyska kyrkostriden, behandlar i nämnda arbete ett tidsskede då betydelsefulla förändringar inträffade såväl i teologisk forskning och utbildning som i relationerna mellan fakultet och kyrka. I exegetiken erövrades fältet av det historisk-kritiska forskningsgreppet. Bibelforskningens omvälvningar ledde dock inte i det här skedet till konflikt mellan kyrka och teologi.

Finlands väckelserörelser har utgjort ett viktigt forskningsfält under 1970-talet. Bitr. prof. *Pekka Raittila*, som gjort sig bemärkt som utforskare av laestadianismen, har i sin doktorsavhandling från 1976 behandlat väckelsens inledande skede under 1860-talet i Norden och utgav 1982 ett nytt arbete, *Lestadiolaisuus Pohjois-Amerikassa vuoteen 1885* (Laestadianismen i Nordamerika intill år 1885) (FKHS 121). Redan på 1880-talet utgjorde laestadianismen det mest utbredda och etablerade finländska religiösa samfundet i Amerika, där man verkade särskilt i Michigan och Minnesota.

Den i Finland mest utforskade väckelserörelsen är den evangeliska. Ett viktigt bidrag i raden av undersökningar rörande denna väckelse är det av *Lauri Koskenniemi* utgivna arbetet *Suomen evankelinen liike* (Den evangeliska rörelsen i Finland) 1896–1916 (1984). Direktorn för Kyrkans forskningscentral, *Harri Heino*, behandlade i sin doktorsavhandling den västfinska bedjarrörelsens inledningsskede under rubriken *Hyppyherätys – Länsi-Suomen rukoilevaisuuden synnyttäjä* (Hopparväckelsen – upphovet till västra Finlands bedjarrörelse) (1976, FKHS 97). Hans fortsatta forskning behandlade ett senare skede under rubriken *Rukoilevaisuus tällä vuosisadalla* (Bedjarrörelsen under detta århundrade) (1977, STKJ 107). Till den nyaste forskningen kring väckelserörelserna hör *Timo Junkkaalas* doktorsavhandling *Hannulan herätys* (Hannulas väckelse) (1986, FKHS 136), som behandlar en missionsväckelse från sekelskiftet, vilken avgränsades från den evangeliska rörelsen.

Förutom ovanstående projekt kring väckelserörelserna igångsattes på 1970-talet ett projekt kring nyaste tidens kyrkohistoria som letts av prof. *Eino Murtorinne*. 1900-talets kyrkohistoria har gett upphov till en rad doktorsavhandlingar. Nuvarande professorn i praktisk teologi, *Markku Heikkilä*, utgav 1979 sin avhandling *Kirkollisen yhdistysaktiivisuuden leviäminen Suomessa* (Den kyrkliga föreningsaktivitetens utbredning i Finland) (FKHS 112). Den behandlade den organisatoriska utvecklingen på kyrkligt håll från 1900-talets början fram till andra världskriget. I undersökningen, där både historisk och statistisk metod anlätats, konstaterar Heikkilä att föreningarna fungerade som förmedlare av nya verksamhetsformer i det kyrkliga livet, samtidigt som de utgjorde religiösa referensgrupper för sina anhängare. Docent *Juha Seppo* har i sin avhandling *Uskovien yhteisö vai valtionkirkko?* (Trossamfund eller statskyrka?) (1983, FKHS 127) granskat religionsfrihetslagens betydelse ur minoritetssamfundens synvinkel. I den historisk-religions sociologiska undersökningen utreds hur de angloamerikanska rörelser som fick fotfäste i Finland reagerade på de möjligheter den nya religionsfrihetslagen gav 1923–1930. Samma år som Seppo disputerade *Hannu Mustakallio* på en avhandling om prästerskapets politiska roll under åren 1905–1907 under rubriken *Säätypapista kansalaiseksi* (Från ståndspräst till medborgare) (FKHS 126).

Systematisk teologi

Den systematiska teologin har frambringat det största antalet teologiska doktorsavhandlingar se-

dan 1970-talets mitt: av sammanlagt 80 avhandlingar har 26 skrivits i systematisk teologi. Om den ekumeniska forskningen har *Kaarlo Kalliala* och *Katariina Ruokanen* skrivit artikeln *Den ekumeniska forskningen i Finland* (Nordisk ekumenisk årsbok 1980–81, 54–63). *Leif Erikson* har skisserat Lutherforskningens linjer i artikeln *Lutherforschung in Finnland* (Luther in Finnland, SLAG A 23, 1986, 30–41).

Ett nytt skede i Luther-forskningen har inspirerats fram särskilt genom ekumenikprofessorn *Tuomo Mannermaa*. Banbrytande i det avseendet var hans 1979 utgivna arbete *In ipsa fide Christus adest, Luterilaisen ja ortodoksisen kristinuskonkäsityksen leikkauspiste* (Den lutherska och den ortodoxa kristendomsuppfattningens skärningspunkt). Författaren visar här hur Luther tolkade rättfärdiggörelsen kristologiskt så att Kristus är närvarande i tron. Viktig är här också analysen av Luther-forskningens filosofiska förutsättningar. Senare har Mannermaa närmat sig Luthers teologi ur trons och kärlekens synvinkel i arbetet *Kaksi rakkautta* (Två slag av kärlek) (1983). Med stöd av Finlands Akademi pågår under ledning av Mannermaa ett projekt där flera unga forskare utreder bland annat föreställningen om gudomliggörelse i Luthers teologi samt Luther-forskningens filosofiska förutsättningar. Projektet försiggår under intensivt samarbete med Institut für Europäische Geschichte i Mainz och dess ledare Peter Manns.

Nuvarande fältbiskopen *Jorma Laulajas* avhandling *Kultaisen säännön etiikka* (Den gyllene regelns etik) (1981, SME 32) ansluter sig till *Lauri Haikola* och *Herbert Olssons* forskningar. Föremål för undersökningen var Luthers socialietiska ståndpunktstaganden. Samma år utkom som synodalavhandling i Helsingfors stift bitr. prof. *Eero Huovinens* undersökning *Minä kuolevainen* (Jag en dödlig) (STKJ 126), där författaren utreder grundproblematiken i Luthers dödsteologi. Den genom synden förlorade delaktigheten av odödlighet återvinns enligt Luther genom Guds ord, människans tro och den kristna kyrkan.

I sin doktorsavhandling *Das Abrahambild in der Theologie Luthers* (1984) har docent *Juhani Forsberg* företagit sig att granska Luthers bild av Abraham samt frågan om hur Luther nyttjar abrahamstolkningen som en grundmodell i sitt teologiska tänkande. I Luthers tolkning finns två grundmodeller: betonandet av den kristna trons reella natur samt den s.k. korsets teologi.

En anmärkningsvärt stor del av avhandlingarna inom den systematiska teologin koncentreras på enskilda teologers tänkande, eftersom den systematiska analysen som metod ägnar sig väl för detta. Det år 1970 påbörjade Kung-projektet har hit-

tills frambragt två doktorsavhandlingar. Bitr. prof. *Eero Huovinens* avhandling *Idea Christi* (1978, STKJ 111; utgiven på tyska 1985) behandlade Kungs kristologi. Huovinen konstaterade att Kungs kristologi strukturerades av ett barthianskt influerat tänkesätt som kan karakteriseras som idealism. Doc. *Risto Cantell* har i sin avhandling *Ministerium verbi* (1979, STKJ 114) koncentrerat sig på Kungs uppfattning av kyrkans ämbete.

Kring ecklesiologiska temata har det uppkommit en rikhaltig forskning. Kyrkoupfattningen hos de lutherska teologerna *Hans Asmussen* och *Wilhelm Löhe* har utforskats av *Juha Pihkala* i hans tyskspråkiga avhandling *Mysterium Christi* (1978, SLAG A 17) och av nuvarande kuopio-biskopen *Matti Sihvonen* i avhandlingen *Jumalan kaunein kukka* (Guds vackraste blomma) (1980, STKJ 119). Direktorn för kyrkans utbildningscentral, doc. *Pihkala*, har senast forskat i den lutherska läran om dopet. I sin skrift *Armonväline vai armonlupaus* (Nådemedel eller nådelöfte) (1986, STKJ 145) konstaterar han att Luthers och den äldre Augustanas lära om dopet senare fördunklats i Augustanas tolkningstradition. Katolsk ecklesiologi har granskats av *Juha Junttila* i en avhandling om *Heinrich Schlier* under rubriken *Corpus Christi pneumaticum* (1981, STKJ 124) och av *Seppo Alaja* som behandlat *Romano Guardini* i avhandlingen *Elävä kirkko* (En levande kyrka) (SME 37). På den anglikanska teologen *Max Warrens* kyrkosyn disputerade *Ossi Haaramäki* år 1982 med avhandlingen *Max A. C. Warrenin misionaarinen ekklesiologia* (Max A. C. Warrens misionära ecklesiologi) (SME 35).

Ekumeniska metodfrågor har haft stark tyngd i den ekumeniska forskningen i Helsingfors. Efter prof. *Mannermaas* undersökning *Preussista Leuenbergiin* (Från Preussen till Leuenberg) 1978, som utgivits även på tyska, har två doktorsavhandlingar tillkommit. Doc. *Eeva Martikainen* kom i sin avhandling *Evankeliumin keskus* (Evangeliets centrum) (1980, STKJ 120) till resultatet att den unierade teologen *Hans J. Iwands* ekumeniska metod och teologiska grundlösningar utgör ett dristigt försök att förena barthiansk aktualistisk uppfattning av Guds ord med den centrala intentionen i luthersk teologi. Doc. *Mikka Ruokanen* behandlade i sin avhandling *Hermeneutics and ecumenical method* (1982, SLAG B 13) tänkandet hos *Gerhard Ebeling*, som inverkat på teologin i Leuenberg-konkordin.

I teologisk etik och religionsfilosofi har forskningens tyngdpunkt flyttats från luthersk etik, ett intresse som prof. *Lauri Haikola* särskilt representerade, över till religionsfilosofiska och nutida socialietiska frågor. Skolastisk teolog och medeltida

filosofi har också fått en central plats. Prof. *Simo Knuutila* studerade i sin doktorsavhandling *Time and possibility in scholasticism* (1976, HYFIL 4) hur medeltida teologer och filosofer från Boethius till Duns Scotus förhöll sig till Aristoteles' modalteori. Kring ämnen från medeltida filosofi är flera avhandlingar under arbete. Tillich's tolkning av tid och temporal erfarenhet var föremål för granskning i avhandlingen *Transparency of time* (1982, SLAG B 12) av doc. *Pauli Annala*. Det religiösa språkets semantik och logik har behandlats av docenterna *Heikki Kirjavainen* och *Reijo Työrinoja*. Den förra har med hjälp av filosofisk logik undersökt trons, vetandets och visshetens gränser i sin doktorsavhandling *Certainty, assent and belief* (1978, SLAG B 10), liksom även i det senare arbetet *Uskon ja tiedon samanaikaisuus* (Trons och vetandets samtidighet) (1983, STKJ 137). Den senare undersökte i sin avhandling *Uskon kielioppi* (Trons språklära) (1984, STKJ 141) problemet med religionens tro och språk i ljuset av Wittgensteins senare filosofi 1929–1951.

Moderna socialietiska frågeställningar har behandlats av bitr. prof. (sedan 1986 doc.) *Martti Lindqvist* bl.a. i arbetet *Ammattina ihminen: hoidon etiikasta ja arvoista* (Med människan som yrke: etik och värden i vårdarbete) 1985.

Praktisk teologi

Till den praktiska teologin räknas av hävd den forskning som berör praktisk kyrklig verksamhet. Vid Helsingfors universitet avskildes den forskning och undervisning som berör kateketik till en egen disciplin, religionspedagogik, år 1969 då en professur inrättades. Undervisningen i kyrkosociologi nödgades man under flera år sköta med docentkrafter efter att innehavaren av den personliga professuren i ämnet Paavo Kortekangas blivit biskop 1975. Den ev.-luth kyrkan donerade 1986 en professur i kyrkosociologi, vilken håller på att besättas. Den religionspedagogiska och kyrkosociologiska forskningen har främst nyttjat empiriska och kvantitativa metoder. I allmän praktisk teologi har det däremot mera handlat om historisk och systematisk-analytisk metod.

Emeritusprof. *Martti Parvio* har ägnat sin forskning särskilt åt liturghistorien. År 1978 utkom arbetet *Paavali Juusten ja hänen messunsa* (Paul Juusten och hans mässa). Under redigering av Parvio har faksimilutgåvor utgivits av kyrkohandböcker och senast av 1686 års kyrkolag. Vid sidan av liturgiken har hymnologi och kyrkomusik utgjort traditionella praktisk-teologiska deldiscipliner. Kyrkomusikerbefattningens utveckling har utretts av doc. *Kaarlo Jalkanen* i doktorsavhand-

lingen *Lukkarin- ja urkurinvirka Suomessa* (Klockar- och organistbefattningen i Finland) 1809–1870 (1976, FKHS 101). Doc. *Seppo Suokunnas* har för sin del studerat den evangeliska rörelsens sångsamling i fråga om uppkomst, källor och struktur i avhandlingen *Siionin kannel* (Sionsharpan) 1874–1892 (utg. 1982).

Fram till 1970-talets mitt har den finländska homiletiska forskningen varit knapphändig. När vid denna tid ett forskningsprojekt kring den religiösa förkunnelsen startades, följde man i Helsingfors exemplet från utvecklingen på andra håll i västlig teologi. Den homiletiska forskningen har på senare år blivit ett tyngdpunktsområde inom den praktiska teologin. Med stöd av Finlands Akademi har ett vidsträckt arkiv upprättats och en bibliografi över den homiletiska litteraturen utarbetats. Doc. *Tapio Lampinens* doktorsavhandling *Seurakuntaosaarnan sisältö* (Församlingspredikans innehåll) 1983 är en på innehållsanalys baserad undersökning av högmässopredikningars budskapsstruktur. Bitr. prof. *Pentti Lempiäinen* utgav 1981 arbetet *Oikeusjumalanpalvelus ja oikeussaarna* (Tingsgudstjänst och tingspredikan) (STKJ 125). Homiletiska frågor har även behandlats av doc. *Voitto Huotari* i introduktionsarbetet *Sana Kohtaa kuulijan* (Ordet möter åhöraren) 1986.

Kyrkorättsliga frågor kommer kanske i och med professorsskiftet att erhålla ökad uppmärksamhet inom den praktiska teologin. Från tidigare finns doc. *Pekka Halmesmaas* avhandling *Kirkkokuri murroksen kynnyksellä* (Kyrkotukten på tröskeln till en brytningsperiod) (1976, FKHS 97), vilken behandlar åren 1818–1947, och *Mikko Reijonen*, *Uskonnonvapauslain toteuttaminen Suomessa vuosina 1917–1922* (Religionsfrihetslagens förverkligande i Finland under åren 1917–1922) (1980, FKHS 119), av vilka den senare avhandlingen nära ansluter sig till ett forskningsprojekt kring nutida kyrkohistoria. Prästämbetet berörs i *Kari Vappulas* avhandling *Sotilaspapin virka Suomen ruotujakoisessa sotaväessä* (Militärprästämbefattningen i Finlands roteindelta krigshär) 1812–1880 (1982, FKHS 123).

I Finland befinner sig religionspedagogiken jämfört med andra nordiska länder i en särställning på grund av att Helsingfors' universitets religionspedagogiska professur är den enda i Norden. Den nordiska religionspedagogiska forskningen har presenterats bl.a. av *Jarkko Seppälä* i artikeln *Piirteitä pohjoismaisesta uskonnonpedagogisesta tutkimuksesta* (Några drag i nordisk religionspedagogisk forskning) (TT 1985, 313–318) samt i konferenspublikationen *Religionspedagogisk forskning i de nordiska länderna* (1984, Rel.ped. forskningsrapporter C3). I den finländska reli-

gionspedagogiska forskningen har individens religiösa utveckling varit ett centralt tema. Här återfinns prof. *Kalevi Tamminens* projekt kring barns och ungdomars religiösa och etiska utveckling. Projektet har resulterat i flera rapporter som utkommit i serien Uskonnonpedagogiikan julkaisuja (Religionspedagogiska publikationer): bl.a. *Kalevi Tamminen*, Lasten ja nuorten uskonnollinen kehitys (Barns och ungdomars religiösa utveckling) 1, 2 (1981, UPJ B5, B6) och Uskonollinen ajattelu ja uskonnolliset käsitteet (Religiöst tänkande och religiösa begrepp) 1, 2 (1983, UPJ B9, B11). I nämnda arbeten har författaren på utfrågningsbas analyserat skolelevs uppfattning av Bibeln, Gud, bönen och döden. Elevernas uppfattningar har jämförts med föräldrarnas i Tamminens arbete *Mihin koululaiset ja heidän vanhempansa uskovat? (Vad tror skolelever och deras föräldrar på?)* (1985, UPJ B 14). Till temat religiös utveckling hänför sig också *Heikki Pirinens* doktorsavhandling *Nuorten elämänyksymykset identiteetin etsimisessä (De ungas livsfrågor, ett sökande efter identitet)* (1983, STKJ 135).

I kyrkans fostrande verksamhet är det särskilt konfirmandundervisningen som uppmärksammas av forskningen, på grund av det förnyelsearbete som pågått inom kyrkan. Här återfinns avhandlingarna *Juha Vermasvuori*, Teologin rippikoulukuva ja opetusteoria (Teologens undervisningsteori och bild av konfirmandundervisningen) (1979, UPJ B2) och *Jarkko Seppälä*, Kristillisen uskon jäsentyminen nuorten elämäkokonaisuuteen rippikoulussa (Den kristna trons inlemmande i ungdomars liv som helhet inom konfirmandundervisningen) (1980, UPJ B4).

I religionspedagogiken har det varit knappare med systematiska arbeten än empiriska. Skolans religiösa fostran har ur olika synvinklar belysts av bl.a. *Aimo Peltonen* och *Markku Pyysiäinen*. I Peltonens avhandling *Koulunuudistuksen ihmiskäsitys ja eettiset periaatteet (Människouppfattning och etiska principer i skolreformen)* (1979, STKJ 113) utgjordes det huvudsakliga källmaterialet av kommittébetänkanden från åren 1956–1975. *Pyysiäinen* utför i avhandlingen *Tunnustuksellinen, tunnustukseton ja objektiivinen uskonnonopetus (Konfessionell, konfessionslös och objektiv religionsundervisning) en jämförande analys av religionsundervisnings mål och innehåll i Finland och Sverige*. En jämförande undersökning av nordiska missionsorganisationers utbildning är det fråga om i *Allan Franzéns* avhandling *Missionärsutbildning i Norden* (1986, SME 49), där utbildningen granskas i relation till missionsituation och organisationsidentitet.

Religionsvetenskap

Professorn i religionsvetenskap, *Juha Pentikäinen*, utgav sin undersökning av den fjärrkareliska ortodoxen *Maria Takalos'* världsbild också på engelska, med namnet *Oral repertoire and world view* (1978, FFC 219), och detta arbete väckte uppmärksamhet bl.a. i USA. Det av Pentikäinen tillämpade religionsantropologiska forskningsgreppet har varit synligt också i doktorsavhandlingarna på området, vilka som gemensamt drag haft ett begränsat forskningsföremål och kvalitativa fältundersökningsmetoder (djupintervju och observation). Pentikäinens nyaste arbete *Kalevan mytologia (Kalevalas mytologi)* 1987 utgör en del av forskningen kring *Kalevala*-eposets idé- och kulturhistoria, vilken tillförs ett religionsvetenskapligt betraktelsesätt.

Doc. René Gothóni har i sin doktorsavhandling *Modes of life of Theravada monks* (1982, *Studia Orientalia* 52) undersökt hur samhällsförändringar i Sri Lanka avspeglats i buddhistmunkars levnadssätt. Kyrkans teologiske missionssekreterare *Seppo Syrjänen* utredde i sin avhandling *In search of meaning and identity* (1984, SME 45) vad som skedde med pakistanska muslimer som omvände sig till kristendomen.

Religionsvetenskapen är ett av de fåtaliga läroämnen vid Helsingfors universitet som är gemensamma för två fakulteter. Inom filosofiska fakulteten har i religionsvetenskap disputerat *Arvi Hurskainen* med avhandlingen *Cattle and culture, the structure of a pastoral Parakuyo society* (1984, *Studia Orientalia* 56) och *Eila Helander*, som i avhandlingen *To change and to preserve* (1986, SME 50) studerat studenters religiositet i Trinidad.

Kaisa Sinikara
(Övers. Allan Franzén)

Förkortningar

Annales	Annales Academiae Scientiarum fennicae, Helsingfors.
FES	Finska exegetiska samfundet, Helsingfors.
FFC	Folklore Fellows Communication, Helsingfors.
FKHS	Finska kyrkohistoriska samfundets handlingar, Helsingfors.
HYFIL	Helsingin yliopiston filosofian laitoksen julkaisuja.
SLAG	Schriften der Luther-Agricola Gesellschaft, Helsingfors.
SME	Samfundet för missiologi och ekumenik, Helsingfors.
STKJ	Suomalaisen Teologisen Kirjallisuusseuran julkaisuja, Helsingfors.
TT	Teologisk Tidskrift, Helsingfors.
UPJ	Uskonnonpedagogiikan julkaisuja, Helsingfors universitet.

IN MEMORIAM

Lauri Haikola in memoriam

Efter det finska vinterkriget 1939–40 kom bland många andra också några studenter som skadats i kriget, till Sverige för rehabilitering. Bland dem var Lauri Haikola, som kom till Lund; han fortsatte där de teologiska studier, som han påbörjat i Helsingfors. Han fullföljde dem fram till doktorsgraden 1952, då han disputerade på en avhandling om Matthias Flacius. Samma år blev han docent i Dogmatik i Lund och kom senare, under åren 1955–1959, att tjänstgöra som docent i Etik med religionsfilosofi i Uppsala. Sistnämnda år blev han utnämnd till professor i Teologisk etik och religionsfilosofi vid Helsingfors' universitet och kom att verka i denna befattning fram till sin pensionering 1977. Lauri Haikola skulle den 9. februari i år ha firat sin 70-årsdag men avled, efter en kort tids sjukdom, den 21 januari 1987.

Lauri Haikola härstammade från Österbotten, vars starka och särpräglade pietistiska tradition kom att bli avgörande för inriktningen av hans teologiska forskning. Mötet med den lundensiska miljön, intrycken från Anders Nygrens och Ragnar Brings teologiska undervisning, blev likaledes en för hans teologi avgörande impuls. Han tillägnade sig självständigt det lundateologiska mönstret och kom att tillämpa det på nya problemkretsar. Ämnet för hans doktorsavhandling var "Gesetz und Evangelium bei Matthias Flacius Illyricus". Han gav sig där i kast med den mycket komplicerade uppgiften att teckna en totalbild av Flacius' även inom lutherdomen omstridda teologi. Haikola ser honom inte bara som en föregångare till ortodoxin utan framför allt som en tidig motsvarighet till pietismens lärofäder, framför allt genom vissa drag, som återfinnes i Flacius' teologiska antropologi.

I samma avhandling gör Haikola också ett djärvt försök att jämföra Flacius' filosofiska grundtankar med de medeltida filosofskolorna, till slut för att konstatera, att Flacius är självständig och inte går att inränga i de tidigare skolriktningarna. I det sammanhanget har Haikola också behandlat den av forskningen mestadels förbisedda men av Flacius genialt utvecklade vetenskapsteori, som möter i skriften *De materiis metiisque scientiarum* (Om vetenskapernas ämnen och gränser).

Huvudtemat i doktorsavhandlingen är som titeln lyder "Gesetz und Evangelium". Det kom sedan att bli som en signaturmelodi i hela Lauri Haikolas forskning och författarskap.

I en monografi 1958 med titeln *Usus legis* har han behandlat problemet om lagens s.k. tredje bruk i lutherdomen med utgångspunkt hos reformatorerna själva. Också i andra sammanhang har han särskilt ägnat sig åt att utreda lagens funktion i den lutherska teologin, så t.ex. i en samma år, 1958, utgiven uppsatssamling med titeln *Studien zu Luther und zum Luthertum*. I denna skrift avser författaren uttryckligen att behandla samma problemkrets som i doktorsavhandlingen men nu i ett längre perspektiv, där hela den efter reformationen följande ortodoxin, dvs. 1600-talsteologin, beskrives på vissa centrala punkter och jämföres med Luther och Melanchthon. Arvsyndslära, försöningslära, läran om boten och rättfärdiggörelsen hör till de temata, som här analyseras. Den grundläggande problematiken är hela tiden lagens funktion i relation till evangelium, men det som också ständigt står i blickpunkten är de psykologiska implikationerna, som sedan får en särskild vikt i pietismens tolkning av reformationens teologi.

En särskild uppmärksamhet ägnade Lauri Haikola åt den utveckling av rättfärdiggörelseläran, som ägde rum inom lutherdomen, och som kom till synes redan i Bekännelseskriterierna, t.ex. i skillnaden mellan Melanchthons framställning i Apologin 1531 och den som möter i Konkordieformeln 1577. En uppsats kring just detta tema publicerade han i festskriften till Hjalmar Lindroth 1958. – I linje med hans huvudintresse att analysera lagens funktion i teologins sammanhang låg hans arbete med frågan om naturrätten (*Luther und das Naturrecht*, i festskriften till Franz Lau 1967).

Martin Luthers egen teologi stod alltid i bakgrunden som inspirationskälla till Lauri Haikolas forskningar kring lutherdomens utveckling. Han såg med stor skärpa differenserna mellan Luther och den följande, ortodoxa och pietistiska, traditionen. Samtidigt hade han en djup och positiv förståelse av denna utveckling. Som professor i Helsingfors återupptog han kontakterna med den finska pietism han utgått ifrån och bemöttes också med stor respekt från dessa kretsar.

Lauri Haikolas forskarseminarier under Helsingfors-tiden – ofta gemensamma för teologer från Åbo akademi och från den egna fakulteten – blev liksom hans personliga handledning av stor betydelse för en lång rad doktorander. Därtill bidrog inte bara hans djupa teologiska insikter utan även hans intuitiva förmåga och den sokratiska metod, som var hans signum. – Till hans 60-årsdag 1977 hyllade kolleger och lärjungar honom med en festskrift (*Iustificatio impiii*, Helsinki 1977), som också innehåller en förteckning över hans

tryckta skrifter. Till hans 70-årsdag i år hade redaktionen för *Teologisk tidskrift* (Helsingfors) planerat en lång serie hyllningsartiklar. De kom också ut i tidskriftens första häfte 1987, få dagar efter hans död, nu som en gård av tacksamhet till hans minne. Bidragen visar att många av dem som nu är verksamma i finsk teologi, har tagit starka intryck av Lauri Haikola och är beredda att föra arvet från honom vidare.

Bengt Hägglund