

Teologi och samhälle — än en gång

AV ANDERS JEFFNER

Med stigande förvåning läste jag Inge Lönnings artikel »Teologi—Kirke—Samfunn» i STK 2 1984. Den kändes som ett stort steg tillbaka i debatten om teologi och samhälle, och det är inte med någon större glädje jag tar upp en polemik. Att jag ändå efter lång tvekan gör det beror på att jag tror Lönnings synpunkter kan förstärka några enstaka reaktionära krafter i Sverige, som, om de växer sig starka, kan bli ett hot mot den hoppfulla utveckling för teologin vi för närvarande kan notera här. Under de 30 år jag varit vid en teologisk fakultet har jag inte upplevt så starka positiva attityder och förväntningar både inom universitetsvärlden och i samhället för övrigt som råder för närvarande. Jag tror det beror på att teologin i Sverige valt en riktig väg, som så småningom kommer att bli den självklara i andra europeiska länder inklusive Norge.

Teologins samhällsanknytning är enligt min uppfattning människan som söker efter livsmening och livsväg och som vill förstå hur andra tiders sökande har format vår situation. Den människan skall teologin ge hjälp på två sätt. För det första genom vanlig humanistisk forskning, som kan lyfta fram och levandegöra den enorma fond av erfarenhet som ligger i de religiösa traditionerna, skapa förståelse för religionens och livsåskådningarnas roll i samhällenas och individernas liv eller analysera innebörden i olika aktuella religiösa läror och livsåskådningar. För det andra genom att teologiska forskare ger konstruktiva förslag till hur de utifrån sin kunskap om religionen och sin egen livserfarenhet vill

komma tillrätta med de grundläggande livsfrågorna.

Under den kyrkliga enhetskulturens tid i Norden var naturligtvis människors frågor annorlunda än nu. Med en grov schematisering kan man säga att de kristna grundantagandena inte ifrågasattes av de flesta, och under lång tid togs också vissa lutherska idéer för givna. När teologerna behandlade sådana problem som ligger i förlängningen av de konfessionella premisserna anknöt de till den rådande samhällssituationen och till den aspekt av samhället som kyrkan representerade. Religionens allmänna sanningfrågor och problemet med att motivera bibelns speciella ställning var visserligen levande i vissa intellektuella kretsar men hade inte någon uppenbar samhällsrelevans. Det är en truism att människors situation inför livsproblemen nu är radikalt annorlunda. Är världen tillkommen av en slump eller inte? Kan själslivet reduceras till kemi? Finns det sanningar som inte vetenskapen kan komma åt? Finns det överhuvudtaget ett riktigt sätt att utforma sitt liv? Sådana frågor lever vid sidan av traditionella kristna ståndpunkter och värderingar — ofta hos samma individ. Till det kommer en svårighet för människor i det moderna kommunikationssamhället att lära känna kulturens rötter, men också en längtan efter det. När Lönnings talar om pluralism är det i viss mening rätt, men hans antydningar om att vi har orealistiska föreställningar om vad pluralismen innebär eller att vi har upphöjt den till någon sorts — psykologiskt lite absurd — utopi är visserligen framförda förut, men inte desto

mindre gripna ur luften. För mig och dem jag samarbetar med är det faktiska livsåskådningsläget inte något man skall spekulera över eller idealisera utan ett viktigt område för empirisk forskning och ett primärt forskningsansvar för en teologisk fakultet. Det är sådana forskningar som för övrigt upptar min tid för närvarande. Det vi alla ändå vet om samhällssituationen är tillräckligt, tycker jag, för att det skall vara alldeles uppenbart att teologin för att svara mot samhällets behov måste ändra både på sin traditionella vetenskapliga fokusering och sin konstruktiva uppgift. På ett helt annat sätt än tidigare behöver teologin tematisera religionens och etikens grundfrågor. Det går inte att sätta en parentes omkring dem och utgå från religiösa premisser som är självklara bara för ett fåtal. Det är också utredningar av religionens kunskapsteoretiska grund som behövs för att konstruktiva förslag till en kristen teologi skall bli intellektuellt ansvariga.

När vi i svensk teologi har vägrat att godta konfessionella premisser i det vetenskapliga arbetet, eller att låsa förståelseperspektivet till en konfession och därmed har kommit att delvis syssla med andra problem än äldre teologi, så tolkar Lönning det som ett överdrivet intresse för metodfrågor. Jag ser det som en nödvändig följd av teologins ansvar i vår typ av samhälle. När jag och mina kollegor i vårt konstruktiva teologiska arbete framhåller att vi där gör ställningstaganden av ett slag som inte helt och hållet hör hemma i vanligt vetenskapligt arbete så vilar detta naturligtvis på våra analyser av vad religiös kunskap är och hur religiösa kunskapsanspråk skiljer sig från vetenskapliga. Den som menar att det finns en helt vetenskaplig metod att säga något om Gud får presentera denna metod istället för att lite högdraget tillskriva oss diverse taktiska krumbukter.

Alternativet till den linje jag pläderat för är att ge sig själv dispens från det jag kallat religionens och etikens grundfrågor och ta en viss konfessionell tradition till utgångspunkt för arbetet. Man

kan uttrycka det så att teologins samhällsanknytning är kyrkan. Lönning tycks tala för något sådant. En konfessionell utgångspunkt för religionsstudiet behöver inte leda till dålig vetenskap — lika lite som en marxistisk utgångspunkt — men jag menar att den är ett svek mot de sökande människorna i det moderna samhället och ett svek mot kyrkan som skall verka i samhället. Det är tyvärr karakteristiskt för mycken s.k. systematisk teologi att man begått detta svek och samtidigt försökt dölja det med ob-skyra resonemang. Den enklaste undanmanövern är en glidning mellan deskription av en viss kristen lära och hävdandet av denna lära. I många böcker och artiklar från Uppsala har vi pekat ut exempel på detta. Lönning gör själv en diskutabel manöver i denna genre i sitt slutavsnitt när han uttalar sig om vad som är kristen teologi och vad som är yttlig antropologi. Det förefaller mig också vara en undanmanöver när Lönning åberopar teologins fackliga tradition. Om den tradition han hänvisar till inte är en allmän humanistisk religionsvetenskap och inte en konstruktiv teologi av det personliga slag vi försökt ge, så är den väl just arbete utifrån konfessionella premisser eller bundenhet till det konfessionella perspektivet.

Det är för mig uppenbart mot bakgrund av vad jag sagt ovan att en teologisk universitetsfakultet i ett europeiskt samhälle idag bör vara en allmänt religionsvetenskaplig institution med specialinriktning mot kristendomsforskning. Samtidigt bör fakulteten vara en miljö som stimulerar människor till konstruktivt och personligt nytänkande i religiösa frågor och livsåskådningsfrågor. I vilken utsträckning det senare kan ske med någon slags vetenskaplig metod är en fråga som bör vara föremål för debatt och analys. Det som håller samman fakulteten till en enhet är det område som är föremål för forskning och undervisning och ett praktiskt utbildningsbehov.

Man kan nu av Lönning's artikel få intryck av att detta ideal är specifikt

svenskt eller till och med uppsaliensiskt. Men så är de: inte. Det finns en allmän förståelse för det idealet vid många europeiska universitet liksom det finns en växande medvetenhet om att Lönnings konservativa linje leder till en inkapsling och isolering av teologin. Att en del teologer kan undgå att märka dessa tendenser tror jag beror på att de har sina internationella kontakter antingen till ett snävt urval tyska universitet eller via kyrkliga organisationer.

När man talar om den europeiska situationen kan det vara motiverat att något kommentera vad Per Frostin skriver i en intressant artikel i STK 1 1984 om tredje världens teologi i motsats till den europeiska. Artikeln heter »De fattigas hermeneutik». Han tar där upp frågan om det finns en vetenskaplig metod som är universell och oberoende av de djupgående motsättningarna mellan tredje världen och den europeiska kulturkretsen. Min uppfattning beskriver han så (s. 20) att jag tror på en universell vetenskaplig metodik och därmed kommer i motsättning till vissa drag i t.ex. befrielse-teologin. Men här underlåter Frostin att skilja mellan de två uppgifter för teologin som jag talat om i den här artikeln. När det gäller det

allmänt humanistiskt religionsvetenskapliga arbetet tror jag inte man meningsfullt kan tala om socialt betingade kriterier för sant och falskt även om naturligtvis det sociala perspektivet påverkar viss del av arbetet. När det däremot gäller att ge en utformning av kristen tro som man anser vara riktig och viktig för ett visst samhälle anser jag att teologens eget sociala perspektiv och sociala erfarenhet har en avgörande och grundläggande betydelse. Dessutom menar jag att man i det vetenskapliga arbetet kan argumentera för att en sådan »perspektivteologi» är en intellektuellt viktig och försvarbar verksamhet trots att den delvis arbetar med andra kriterier än de allmänt tillgängliga som är det normala vid vetenskapligt arbete. Det är just för att ge rum för en sådan teologi vi behöver göra upp med de falska vetenskapsanspråk som kommer att häfta vid den europeiska teologin om den följer Lönnings linje. Blir de teologiska fakulteterna istället allmänt religionsvetenskapliga institutioner, öppna för olika människors försök att forma en livs-åskådning och en livsväg, finns det möjligheter för en positiv och berikande kontakt med det viktiga område som kallas tredje världens teologi.

Det strukturalistiska teoribegreppets betydelse för religionsvetenskaplig forskning*

AV EBERHARD HERRMANN

Inledning

1. Beskrivning av min forskning

a. I centrum för mitt forskningsintresse står frågan, hur man som individ på ett ansvarigt sätt kan navigera sig igenom alla de olika uppfattningar som gör anspråk på att vara kunskap, som ständigt möter oss. Mitt forskningsintresse kommer av att jag brottats med frågan, hurvida det är möjligt att ha övertygelser utan att för den skull hamna i vare sig fanatism eller fullständig relativism.

b. En av de viktigaste distinktioner, som jag använder mig av i mina försök att få ett svar på frågan, hur man som individ på ett ansvarigt sätt kan navigera sig igenom alla de olika uppfattningar som gör anspråk på att vara kunskap, är distinktionen mellan insikt och kunskap. Jag skall återkomma till den.

Att förklara vad denna distinktion innebär, kräver en hel del såväl kunskapsteoretiska som vetenskapsteoretiska begrepp.

c. Min forskning är relaterad till två pågående internationella filosofiska diskussioner, där den ena är mer av kunskapsteoretisk och den andra mer av vetenskapsteoretisk art. Av naturliga skäl förekommer det en hel del överlappningar mellan dessa diskussioner.

1. Den kunskapsteoretiska diskussionen gäller sådana frågor som:

* Offentlig fakultetsföreläsning den 28 maj 1984 vid Uppsala universitet.

I vilken bemärkelse är kunskapsteorin en normativ disciplin?

Vilka krav bör gälla för att kunna bedöma kunskapsanspråk som berättigade kunskapsanspråk?

I vilket avseende är frågan, hur kunskap uppstår, relevant för frågan om kunskapens giltighet?

2. Den vetenskapsteoretiska diskussionen gäller sådana frågor som:

Exakt hur sker vetenskaplig utveckling?

Hur skiljer sig falsifierbara teorier från icke-falsifierbara?

Vilka olika teoribegrepp finns det?

2. Förklaring av titeln

Termen »det strukturalistiska teoribegreppet» hör hemma i ett filosofiskt-vetenskapsteoretiskt sammanhang. Trots vissa beröringspunkter bör den inte kopplas samman med lingvistisk och därmed besläktad filosofisk strukturalism. Det är mig här inte möjligt att mer än antydningvis gå in på likheter och skillnader mellan det filosofiskt-vetenskapsteoretiska strukturalistiska teoribegreppet och den lingvistiska och därmed besläktade filosofiska strukturalismen.

3. Framställningens avgränsning

Även om jag skall säga en hel del om vetenskapligt arbetssätt, tänker jag inte komma med några rekommendationer,

hur man bör arbeta i olika vetenskapliga discipliner. I stället skall jag inrikta mig på några kunskapsteoretiska och vetenskapsteoretiska distinktioner, som är av den karaktären, att medvetenhet om dem förhoppningsvis kan bidra till, att man får ett bättre grepp om, vad man i olika vetenskapliga discipliner faktiskt gör och inte gör.

Jag skall börja med att ta upp några kunskapsteoretiska och vetenskapsteoretiska distinktioner, som jag tror kan vara av mer allmänt intresse även för discipliner, som ligger utanför det religionsvetenskapliga forskningsområdet, där jag själv är verksam. Efter det skall jag i exemplifierande syfte skissa några möjliga tillämpningar på det religionsvetenskapliga forskningsområdet.

I. Några kunskapsteoretiska distinktioner

1. En huvuddistinktion mellan insikt och kunskap

a. Termen »kunskap» är både vag och mångtydig. För att undvika sammanblandningar mellan olika betydelser vill jag skilja mellan sådana företeelser som intuition, erfarenhet, färdighet och insikt å ena sidan och kunskap å andra sidan.

b. Intuition, erfarenhet, färdighet eller insikt kännetecknas av, att man kan ha dem utan att nödvändigtvis kunna formulera dem för sig själv eller andra.

Exempel: Livskriser kan leda till insikter. Något går upp för en. Men när någon frågar, vad det är, som har gått upp för en, är det inte säkert, att man kan förklara.

Man kan äga färdighet i att t.ex. spela ett instrument, spela fotboll, tillverka ett visst bruksföremål eller lösa matematiska problem utan att alltid kunna tala om, vad det är, man behärskar.

c. När det är tal om kunskap, gäller däremot kraven på formulerbarhet och kommunicerbarhet. Kunskap kräver intersubjektiv prövbarhet, som är möjlig, endast om kunskapen är formulerad på ett sådant sätt, att den kan meddelas.

Jag skall återkomma till detta krav på intersubjektiv prövbarhet och den normativa argumentering, som talar för det.

2. Distinktionen mellan ordet »kunskap» och ordet »kunskapsanspråk»

a. Med kunskap menas ibland kunskap i en absolut bemärkelse, ibland kunskap i en relativ bemärkelse. Kunskap i absolut bemärkelse avses, när man t.ex. går in för att vederlägga skepticism. Kunskap i absolut bemärkelse avses också, när man går in för att ange en sista absolut kunskapsgaranti som t.ex. gudomlig uppenbarelse, sinneserfarenhet eller förnuft som sista grund för kunskap.

För det mesta brukar man inte använda ordet »kunskap» i en sådan absolut bemärkelse, utan när man vill säga, att det är berättigat att hålla något för sant. Här avses kunskap i relativ bemärkelse, eftersom risken för misstag aldrig helt kan elimineras.

b. Om man nu särskilt vill betona, att det alltid är människor som håller för sant, så att man aldrig kan utesluta möjligheten till misstag, är det mera precist att i stället för kunskap tala om uppfattningar med anspråk på att vara kunskap. För korthets skull kommer jag att kalla sådana uppfattningar för kunskapsanspråk.

3. Kriterier på berättigade kunskapsanspråk

a. Ett kunskapsanspråk är berättigat, endast om det ingår i en teori, som är motsägelsefri och där det formulerats lagbundna relationer mellan utsagor om förväntade varseblivningar och utsagor om faktiskt inträffade varseblivningar. (Denna typ av teori kommer jag senare att kalla för hypotetiskt utformad teori.)

Exempel: Semmelweis' undersökning av orsakerna till barnsängsfeber.

Semmelweis, som var läkare på en förlösningssavdelning på ett sjukhus i Wien på 1840-talet, konstaterade, att en stor del av barnaföderskorna på den avdelning, där han arbetade, ofta insjuknade

i barnsängsfeber och dog. Den andra förlossningsavdelningen på sjukhuset och t.o.m. gatufödslar uppvisade lägre dödlighet än Semmelweis' avdelning. Semmelweis sökte en förklaring till denna skillnad och prövade en rad olika hypoteser. En tillfällighet ledde honom slutligen på rätt spår. En kollega till Semmelweis hade skadats av en obduktionskniv. Kollegan insjuknade och dog. Orsaken var blodförgiftning.

Likheten mellan blodförgiftningen och barnsängsfebern kom Semmelweis att anta att kvinnorna på hans avdelning dött av en liknande blodförgiftning som hans kollega. Läkarna och kandidaterna på Semmelweis' avdelning utförde nämligen ofta obduktioner, innan de gjorde sina undersökningar på förlossningsavdelningen och utan att ha desinficerat händerna.

Semmelweis antog att dödligheten i barnsängsfeber skulle minska om händerna noggrant desinficerades före undersökningarna. Denna åtgärd ledde omedelbart till en markant nedgång i dödsfallen på avdelningen.

b. Kraven på motsägelselfrihet och på att utsagor om förväntade varseblivningar på ett upprepbart sätt stämmer överens med utsagor om faktiskt inträffade varseblivningar, gäller även kunskapsanspråk i humanistiska discipliner. Om man t.ex. gör anspråk på att veta, hur en bestämd litterär text skall tolkas, dvs. uppställer en bestämd tolkningshypotes, måste denna tolkningshypotes prövas mot, huruvida däri formulerade utsagor om förväntningar på, hur i så fall texten bör se ut, stämmer överens med utsagor om, vad som faktiskt står och inte står i texten.

Exempel: Den egendomliga främmande passageraren, som i femte akten av Ibsens Peer Gynt plötsligt står bredvid Peer Gynt, har varit föremål för skiftande tolkningar. Jag nöjer mig med att anföra följande två:

a. Den främmande passageraren är Ibsen själv (Martin Svendsen).

b. Den främmande passageraren är djävulen (Albert Morey Sturtevant).

I valet mellan de olika tolkningshypoteserna blir bl.a. följande faktorer avgörande:

1. Är de konsekvenser, som tolkningshypotesen leder till, i överensstämmelse med de textdata som anförs?

2. Är dessa konsekvenser förenliga även med övriga textdata som inte anförs?

c. Följande två skäl talar för, att man bör acceptera de formulerade kraven på berättigade kunskapsanspråk:

1. Om dessa krav inte accepteras, är det svårt att se, hur man i så fall skulle kunna skilja mellan grundlösa spekulationer och berättigade kunskapsanspråk.

2. Om kraven accepteras, blir det möjligt att kombinera strävan efter intersubjektivet och sanning med strävan efter tolerans. Ingen kan nämligen då påstå sig äga den absoluta sanningen.

4. Distinktionen mellan kunskapsprocess och kunskapsresultat

a. De kriterier, som jag uppställt för att kunskapsanspråk skall kunna betraktas som berättigade, gäller resultatet av en kunskapsprocess, som är mycket sammansatt.

b. I den processen kan ingå flera moment som intuitioner, erfarenheter, färdigheter eller insikter av olika slag.

c. Distinktionen mellan kunskapsprocess och kunskapsresultat har beröringspunkter dels med den gamla distinktionen mellan ars inveniendi och ars demonstrandi, dels med distinktionen av färskare datum mellan context of discovery och context of justification.

För att kunna förtydliga hur kunskapsanspråk är ett resultat av en kunskapsprocess, krävs det att jag tar upp några vetenskapsteoretiska distinktioner.

II. Några vetenskapsteoretiska distinktioner

1. Den vetenskapsteoretiska debatt-situationen

a. Enligt 20- och 30-talets logiska empirism är teorier sammanfattande beskrivningar av omedelbart givna sinnesintryck. De i teorierna ingående begreppen anses vara antingen empiriska begrepp som direkt beskriver omedelbart givna sinnesintryck eller begrepp, som kan återföras på de empiriska begreppen (Schlick, den tidigare Wittgenstein).

b. Denna uppfattning har kritiserats som för trång. Det har visat sig att man kan införa en hel del användbara begrepp i teorier på annat sätt än genom empirisk beskrivning eller genom att återföra dem på empirisk beskrivning.

c. Den vetenskapsteoretiska fas, som följer på den tidiga logiska empirismen, kännetecknas av, att man finner det vetenskapliga språket bestå av både en empirisk och en teoretisk del. Med hjälp av vissa regler förbinder man de teoretiska termerna med empiriska beskrivningar på ett sådant sätt, att de teoretiska termerna kan tolkas empiriskt. Man accepterar endast sådana teoretiska termer, som genom att de är relaterade till empiriska beskrivningar möjliggör förutsägelser (Carnap, Hempel, Nagel).

d. Mot denna uppfattning har i sin tur anförts, att en sådan strikt uppdelning mellan empiriskt och teoretiskt språk inte kan upprätthållas. Inte ens de termer, som vi använder för att återge våra observationer, är rent empiriska termer utan ingår alltid i en teori. Detta innebär, att förändringar i teorin även får konsekvenser för observationsspråket (Feyerabend, Hanson, Putnam, Kuhn).

e. Bland försöken att komma ifrån en strikt uppdelning mellan empiriskt och teoretiskt språk, har Kuhns arbete »The structure of scientific revolutions» rönt den största uppmärksamheten. En av Kuhns viktigaste distinktioner är den mellan normalvetenskap och vetenskapliga revolutioner. Enligt Kuhn utvecklar

sig normalvetenskap alltid inom ramen för ett allmänt accepterat paradigm. Ett paradigm består av teorier, hänvisningar till typexempel, hur dessa teorier bör tillämpas, och anvisningar om accepterade metoder.

f. Genom att olika forskningsprogram grundas på olika paradigm, innebär förändring av programmet att paradigmet ändras. Kuhn kallar detta för vetenskaplig revolution. Förändringen är inte resultat av rationell argumentering utan av gestaltförändring och något som kan liknas vid omvändelse. Man vänder sig från ett paradigm till ett annat. Denna syn på vetenskapliga revolutioner har kritiserats för att legitimera irrationalism.

b. För att komma tillrätta med denna besvärlighet har den österrikiske, i München verksamme, vetenskapsteoretikern Stegmüller utvecklat ett s.k. strukturalistiskt teoribegrepp.

2. Stegmüllers strukturalistiska teoribegrepp

a. Enligt Stegmüller är det följande som förklarar, varför Kuhns syn på vetenskapliga revolutioner ger sken av att legitimera irrationalism.

Som jag redan har nämnt, utvecklas en normalvetenskap enligt Kuhn alltid inom ramen för ett allmänt accepterat paradigm. Paradigmet består av teorier, hänvisningar till typexempel, hur dessa teorier bör tillämpas, och anvisningar om accepterade metoder. Skillnaderna mellan olika forskningstraditioner har sin grund i, att man arbetar utifrån olika paradigm.

Denna uppfattning förknippar Kuhn med den traditionella uppfattningen, att teorier utgörs av ett deduktivt system av sats, där man utgår från några axiom och ur dem härleder resten. Resultatet av, att dessa båda uppfattningar förknippas med varandra, blir, att olika paradigm fungerar som absoluta gränser för olika satssystem.

Det är detta resultat, som enligt Stegmüller förklarar, varför övergången från

ett paradigm till ett annat hos Kuhn framstår som en irrationell övergång.

b. Enligt Stegmüller är det möjligt att komma till rätta med denna svårighet genom att hålla isär olika betydelser, som ordet »teori» kan ha. I en av dessa betydelser uppfattas teorier enligt Stegmüller inte som system av satser utan som strukturella begreppslika gestaltningar.

Olika gestaltningar är avgränsade från varandra genom olika uppsättningar av paradigmatiska tillämpningar. Dessa tillämpningar fungerar som ram, innanför vilken det utkristalliserar sig ett nätverk av strukturer, som man försöker fånga i begrepp.

c. Teorier av denna typ är inte falsifierbara. Misslyckade tillämpningar utsluter nämligen inte möjligheten, att nya och bättre tillämpningar upptäcks.

Exempel: Teorier av denna typ framträder t.ex., när man har att göra med övergången från en teori till en s.k. bättre teori. Sådana övergångar har man i övergången:

- a. Från ptolemeisk till kopernikansk astronomi
- b. Från aristotelisk till newtonsk fysik
- c. Från Lorentz' elektronteori till speciell relativitetsteori
- d. Från Newtons gravitationsteori till allmän relativitetsteori
- e. Från klassisk mekanik till kvantmekanik.

3. Skillnaden mellan strukturalistiskt utformad teori och hypotetiskt utformad teori

a. Strukturalistiskt utformade teorier är inte falsifierbara och därför varken sanna eller falska. De är mer eller mindre fruktbara förutsättningar för att kunna uppställa hypotetiskt utformade teorier.

b. Hypotetiskt utformade teorier måste däremot vara falsifierbara. Det är nämligen med hjälp av hypotetiskt utformade teorier, som man avgör, vilka kunskapsanspråk som är berättigade. För detta måste kunskapsanspråk kunna ingå i ett

satssystem, som på ett motsägelsefritt sätt innehåller formuleringar av lagbundna relationer mellan utsagor om förväntade varseblivningar och utsagor om faktiskt inträffade varseblivningar.

En hypotetiskt utformad teori kan emellertid avgöra, vilka kunskapsanspråk som är berättigade, endast om de formulerade lagbundna relationerna mellan utsagor om förväntade varseblivningar och utsagor om faktiskt inträffade varseblivningar också har sin motsvarighet i, att de förväntade varseblivningarna infriats genom faktiskt inträffade varseblivningar.

Inträffar andra varseblivningar än de teoretiskt förväntade är teorin, som den är utformad, därmed falsifierad. Verkligheten har visat sig vara av annan beskaffenhet än vad teorin påstått.

4. Förhållandet mellan strukturalistiskt utformad teori och hypotetiskt utformad teori

a. Så länge det inte finns några motinstanser mot formuleringarna av lagbundna relationer mellan utsagor om förväntade varseblivningar och utsagor om faktiskt inträffade varseblivningar, fungerar användningen av hypotetiskt utformade teorier gnisselfritt.

b. Om det därmed visar sig, att motinstanserna blir för många och för besvärliga, uppstår det så småningom ett behov av att uppställa en ny hypotetiskt utformad teori.

c. En viktig station på vägen mot detta mål utgörs av de strukturalistiskt utformade teorierna. De utgör det sammanhang, som är en förutsättning för att kunna uppställa hypotetiskt utformade teorier.

5. Min tillämpning av Stegmüllers strukturalistiska teoribegrepp

a. Jag skiljer, som tidigare sagt, mellan kunskapsprocess och kunskapsresultat. Det råder en viss parallellitet mellan denna distinktion och den mellan struktura-

listiskt utformad teori och hypotetiskt utformad teori. Strukturalistiskt utformade teorier är att se som ett led i kunskapsprocessen, medan hypotetiskt utformade teorier har sin huvudsakliga funktion i prövning av kunskapsanspråk och alltså framför allt är relaterade till kunskapsresultat.

b. Strukturalistiskt utformade teorier är att se som ett mellanled mellan hypotetiskt utformade teorier och ontologiska grundantaganden om verklighetens beskaffenhet, som alltid ingår i förutsättningarna för teoribildning och teoriprövning. Innehållet i dessa grundantaganden är naturligtvis icke höjt över all diskussion. Poängen här är endast, att sådana grundantaganden alltid föreligger.

c. Jag har här inte möjlighet att ta upp strukturalismen i alla dess olika utformningar utan nöje: mig med att hänvisa till följande distinktion mellan två huvudtyper av strukturalistiska teorier:

1. Strukturalistiska teorier kan vara mer eller mindre skickligt utformade rekonstruktioner av ett mer eller mindre intuitivt uppfattat struktursammanhang. Rekonstruktionerna kan vara av verbal eller icke-verbal karaktär.

2. Men strukturalistiska teorier kan också vara försök att begreppsligt gestalta ett nätverk av strukturer på ett sådant sätt, att det skall kunna bli möjligt att uppställa och pröva kunskapsanspråk med hjälp av hypotetiskt utformade teorier.

d. Dessa strukturalistiskt utformade teorier kännetecknas av, att de inte är formulerade utifrån något kategoriskt påstående om, att den och den strukturen existerar, utan utifrån strävan efter att upptäcka strukturer.

e. Jag tror, att vi människor är funtade på det sättet, att vi behöver tänka i strukturer för att överhuvud taget kunna formulera kunskapsanspråk om verklighetens beskaffenhet. Visar det sig, att kunskapsanspråken är berättigade, har vi därigenom större möjlighet att finna oss till rätta i tillvaron.

III. *Distinktionen mellan insikt och kunskap en gång till, men nu i relation till distinktionen mellan strukturalistiskt utformad teori och hypotetiskt utformad teori*

1. Förutsättningar för att kunna uppställa strukturalistiskt utformade teorier

a. Utifrån det intryck, som jag fått av mina idéhistoriska studier, men som jag i nuvarande läge inte kan belägga, förefaller det mig, som om innehållsliga impulser till konstruktion av nya strukturalistiskt utformade teorier i sista hand har att göra med den del av våra traditioner, där vi har de för alla människor gemensamma existentiella och kosmologiska livsfrågorna kring vad det innebär att vara människa, och vad det innebär att utgöra en del av ett ofantligt stort sammanhang.

Exempel:

1. Psykologiska teorier har inte sällan sin utgångspunkt i de djupa mänskliga insikter, som kommer till uttryck i t.ex. buddhistiska och kristna skrifter.

2. Vetenskapliga rön i t.ex. afrikansk örtmedicin kan spåras tillbaka till den roll, som medicinmannen spelar i den inhemska religionen.

3. De första grekiska filosoferna, som på ett avgörande sätt bestämt den vetenskapliga utvecklingen i västerlandet, utgick i sitt tänkande från de myter, som stod till deras förfogande.

b. För det mesta är det här fråga om intuitivt anade insikter, som kan komma till uttryck såväl i religiösa myter och berättelser som i t.ex. konst och skönlitteratur.

c. För att det av intuitivt anade insikter skall kunna bli prövbara kunskapsanspråk, måste följande två krav vara uppfyllda:

1. Insikterna måste kunna verbaliseras på ett sådant sätt, att de kan ingå i en strukturalistiskt utformad teori.

2. Denna teori måste i sin tur tillåtas att kunna ge upphov till hypotetiskt ut-

formade teorier, som man inte bara försöker bekräfta, utan som man också är beredd att underkasta falsifieringsförsök.

2. Ett ömsesidigt beroende av intuitivt anade existentiella och kosmologiska insikter och vetenskap

a. Det normalvetenskapliga arbetet som består i att uppställa och pröva hypotetiskt utformade teorier, förutsätter för sin verksamhet strukturalistiskt utformade teorier.

b. Strukturalistiskt utformade teorier har karakteriserats som begreppsliga gestaltningar av ett nätverk av strukturer, som utkristalliserat sig mellan föreliggande paradigmatiska tillämpningar.

c. Låt oss anta, att det förhåller sig så, att innehållsliga impulser till konstruktion av nya strukturalistiskt utformade teorier i sista hand har att göra med den del av våra traditioner, där vi har de för alla människor gemensamma existentiella och kosmologiska livsfrågorna. Det skulle då innebära, att vetenskap för att kunna föreligga som vetenskap, måste acceptera något, som ligger utanför den själv, nämligen intuitivt anade existentiella och kosmologiska insikter.

d. För dessa intuitivt anade insikter gäller i sin tur, att de för att kunna vara av betydelse för människors handlande, också måste acceptera något, som ligger utanför dem själva, nämligen vetenskap och det av följande skäl:

1. Om intuitivt anade existentiella och kosmologiska insikter skall kunna vara av betydelse för människors handlande, måste dessa insikter på något sätt ha något att säga om verklighetens beskaffenhet. För att kunna handla krävs det nämligen, att man på något sätt vet något om verklighetens beskaffenhet.

2. För att på något sätt kunna säga något om verklighetens beskaffenhet, måste de intuitivt anade existentiella och kosmologiska insikterna kunna ordnas in under något av följande två alternativ:

a. De måste kunna transformeras till

utsagor, som kan ingå i en hypotetiskt utformad teori, eller

b. de måste kunna verbaliseras på ett sådant sätt, att de kan ingå i en strukturalistiskt utformad teori.

IV. Några möjliga tillämpningar på religionsvetenskaplig forskning

1. Den placering man ger fenomenet religion i den grova skiss, som jag tecknat över kunskapsprocess fram till kunskapsresultat, får konsekvenser för, hur fenomenet religion uppfattas.

a. Om man i kunskapsfrågan tar hänsyn till, att det är fråga om just en process, är det möjligt, att se fenomenet religion ur flera synvinklar utan att för den skull försöka spela ut dessa olika synvinklar mot varandra.

b. Om man däremot i kunskapsfrågan inte tar hänsyn till, att det är fråga om en process, och dessutom absolutifierar en viss synvinkel, ur vilken man uppfattar fenomenet religion, riskerar man att hamna i ofruktbara vetenskapsgräl.

c. Om man i kunskapsfrågan tar hänsyn till, att det är fråga om en process, kan man se fenomenet religion ur t.ex. följande synvinklar. Listan gör inte anspråk på att vara fullständig.

1. Religion som uttryck för de för alla människor gemensamma existentiella och kosmologiska livsfrågorna och därmed förknippade intuitivt anade insikterna.

2. Religion som uttryck för ett struktursammanhang (t.ex. sociologiskt, ontologiskt osv.).

3. Religion som uttryck för något, som skulle kunna ge impuls till en strukturalistiskt utformad teori.

4. Religion som uttryck för direkt formulerade kunskapsanspråk, som underkastas prövning.

2. Beroende på, vilken typ av teori man närmar sig fenomenet religion med, får det konsekvenser för, i vilken utsträckning forskningsresultaten blir generaliserbara och prövbara.

a. Det blir svårt med prövbarheten, om man närmar sig fenomenet religion med en strukturalistisk teori av typen mer eller mindre skickligt utformad rekonstruktion av det struktursammanhang, som man säger sig ha sett, stannar där och absotifierar denna rekonstruktion.

b. Annorlunda förhåller det sig, om man antingen utifrån en sådan rekonstruktion eller direkt begreppsligt gestaltar ett nätverk av strukturer, som man säger sig ha sett i det religiösa materialet, i syfte att mot denna bakgrund uppställa hypotetiskt utformade teorier.

c. Min ståndpunkt är, att om religionsvetenskaplig forskning vill kunna komma med berättigade kunskapsanspråk, den då måste välja det senare alternativet.

d. Detta val måste sedan fullgöras ge-

nom att uppställa och pröva hypotetiskt utformade teorier om fenomenet religion i dess olika aspekter.

Avslutning

Dessa förslag till möjliga tillämpningar kan naturligtvis konkretiseras enbart i de olika religionsvetenskapliga disciplinerna. Jag tror, att ett accepterande av dessa förslag skulle kunna innebära en möjlighet, att på ett bättre sätt få ett grepp om det mångfacetterade fenomenet religion. En förutsättning torde dock vara, att man på det religionsvetenskapliga fältet arbetade mera tvärvetenskapligt.

Det förefaller mig inte omöjligt, att en del av de förslag, som jag formulerat, med erforderliga modifikationer skulle kunna tillämpas även i andra humanistiska forskningsdiscipliner.

Religionens betydelse för invandrarna i Sverige

AV PÉTUR PÉTURSSON

Inledning*

Den invandring till Sverige, som har ägt rum sedan andra världskriget, har gjort att Sverige inte längre är ett enhetligt land etniskt eller kulturellt. Idag utgör utländska och f.d. utländska medborgare ungefär 10 % av Sveriges befolkning.

Det var först på 60-talet som man i den allmänna debatten började tala om »invandrarproblem» och det var inte förrän på 70-talet som forskningen kring dessa problem började och då i liten skala.¹

Den religiösa problematiken har inte uppmärksammats speciellt av forskningen. Det främsta som har gjorts på detta område är den kartläggning av invandrarsamfundet som har gjorts av Religionssociologiska Institutet i Stockholm, främst i samband med officiella utredningar.²

Invandrarna tog naturligtvis med sig sina religioner som de på ett eller annat sätt försökte utöva i Sverige. Det är nu uppenbart att den största förändringen i det religiösa livet i Sverige under efterkrigstiden är just invandrarnas samfund

* Jag tackar deltagarna i Högre seminariet i religionssociologi vid Teologiska institutionen i Lund för deras kommentarer. Jag bär dock ensam ansvaret för de slutsatser som här presenteras.

¹ Öberg 1981 ger en översikt av forskningen om invandrare i Sverige. Widgren 1981 ger en översikt över invandrapolitikens tillkomst i Sverige. Schwarz 1966 tar upp den tidiga invandringspolitikerna och minoriteterna.

² Ejerfeldt 1984, Ståhl 1972, Kenney 1974, Jacobson 1974.

och trosgemenskaperna av andra kristna traditioner än den protestantiska och av de icke-kristna religionerna (Gustafsson 1981a: 75).

Statsmakten verkar inte i början ha räknat med att något så »exotiskt» som invandrarsamfund skulle vara av betydelse för invandrarna och ännu mindre att de skulle utgöra en del av den svenska kulturen. Invandrarverket som tillkom 1969 avböjde att syssla med invandrarnas religiösa frågor — inget aktivt ekonomiskt stöd kom förrän på 1970-talet och då endast i ringa utsträckning. Okunnighet och indifferens har karakteriserat det svenska samhällets möte med invandrarnas religioner. Jämfört med det stöd och den uppmärksamhet som de profana invandrarorganisationerna får i den svenska invandrapolitiken skulle man kunna dra den slutsatsen att religionen hade mycket liten betydelse för invandrarna — eller ungefär densamma som för svenskarna i allmänhet.

I denna artikel kommer jag att hävda att detta är en felaktig utgångspunkt. Jag menar att religionen är en signifikant faktor i invandrarnas situation, speciellt för utomnordiska invandrare som i regel kommer från länder där sekulariseringen inte har gått lika långt som i Sverige. Den officiella målsättningen gentemot invandrarna är att de skall bli fullvärdiga medlemmar i det svenska samhället. Jag kommer att hävda att invandrarnas religiösa organisationer är av största betydelse när det

gäller möjligheterna för invandrare att integreras (acklimatiseras) i det svenska samhället och kulturen, både för dem som är religiöst aktiva och för dem som till synes är ointresserade av religionen. Jag argumenterar för att invandrar-samfunden och deras ledare och präster har en nyckelposition när det gäller att förverkliga regeringens allmänna mål-sättningar från 1975 om jämlikhet, val-frihet och samverkan mellan invandrar-grupper och majoritetskulturen. Jag hävdar att de i längden är viktigare än invandrarnas profana organisationer där-för att invandrarproblemet på flera sätt är ett religiöst problem. Frågan om andra och tredje generationens invand-rare skall försvinna i majoritetsbefolk-ningen eller ha möjlighet att utveckla sin ursprungsidentitet i Sverige hänger nära ihop med invandrar-samfundens möjligheter att växa i den främmande jord som det svenska samhället fort-farande utgör för de flesta invandrare.

Invandrarnas samfund och det svenska samhället

Med invandrar-samfund menas här främst sådana trosgemenskaper som har tillkommit som en direkt följd av in-vandringen till Sverige.³ Den evangelisk-lutherska statskyrkan i Sverige, dvs. Svenska kyrkan, kan dock inte lämnas utanför problemet med invandrarna och deras religioner. På grund av den stora andelen lutheraner som invandrar kan man säga att Svenska kyrkan är den största bland invandrar-kyrkorna. De utgör omkring 60 % av invandrarna,

dvs. av utländska medborgare eller f.d. utländska medborgare bosatta i Sverige. Av de ca 800.000 invandrarna i Sverige är hälften medlemmar i Svenska kyrkan (L. Ejerfeldt 1983). Den överväldigande majoriteten av dessa kommer från de övriga nordiska länderna, främst från Finland. Ett antal utomnordiska ev.-lutherska nationalförsamlingar finns som inte tillhör Svenska kyrkan (t.ex. estniska, lettiska och ungerska).

Varken invandring eller närvaron av främmande trosbekännare är något nytt i Sverige. Vallonerna som invandrade på 1600-talet var katoliker och reformerta. I slutet av 1700-talet fick judar och kato-likervistas på vissa orter i riket och utöva sin religion, men inte missionera. Strax före det andra världskriget fanns omkring 5.000 katoliker i Sverige, av vilka hälften var svenska medborgare. Vid samma tid fanns det mindre än 1.000 ortodoxa trosbekännare, huvud-sakligen ryska immigranter. I början av 40-talet flydde omkring 35.000 män-niskor från de baltiska staterna, främst Estland, av vilka 5.000 var ortodoxa (Klasson 1973:125 f.). En del fortsatte sin vandring och 1959 fanns det endast omkring 3.000 ortodoxa från Estland. Vid samma tid fanns det ca 1.500 finska ortodoxa i Sverige (SOU 1963:39:238). År 1930 var antalet judar i Sverige enligt folkräkningen 6.650. På grund av kriget kom en del judar till Sverige som flyk-tingar. År 1951 var deras antal i Sverige omkring 13.000. Av dessa tillhörde drygt hälften de tre största församlingarna (i Stockholm, Göteborg och Malmö, Jacobson 1974:2 f.).

Invandrarna som har kommit till Sve-rige sedan andra världskriget har haft olika bakgrund och motiv. Detta gör att de har olika behov och förutsättningar att acklimatiseras i Sverige, och detta kallar på olika insatser från majoritets-samhällets sida. Endast en liten andel av invandrarna har kommit hit av reli-giösa skäl, dvs. flytt från sina hemländer på grund av att de förföljdes på grund

³ Av praktiska skäl har vi inte kunnat redogöra speciellt för alla invandrarreligioner. Det finns omkring 2.000 hinduer och samma antal bud-dhister. De senare är till största delen svenskar. Ca 80 % av de 3.500 sinovietnameser som kom till Sverige som flyktingar bekänner sig till kine-sisk religion. Här tillkommer svenska frikyrko-församlingar med stor andel invandrare (främst pingstförsamlingar och Jehovas vittnen).

av sin religion.⁴ Största invandringen beror på den arbetskraft som Sverige värvade under högkonjunkturen efter kriget och den invandring av anhöriga som har pågått sedan dess. Denna invandring pågick okontrollerad till 1967 då efterfrågan på arbetskraft minskade i Sverige. Efter det måste alla utomnordiska invandrare som inte kunde åberopa att de var flyktingar ha uppehålls- och arbetstillstånd ordnade före inresan till Sverige. Av ortodoxa invandrare finns de flesta bland greker och jugoslaver. Medlemmar av olika österländska kyrkor har fortsatt att invandra till Sverige som flyktingar. Katoliker från Polen, Italien, Spanien och Kroatien har tillförts de katolska församlingarna och medfört särskilda behov vad gällde religiös service på respektive nationalspråk. Flyktingar från Latinamerika på 70-talet har också varit döpta katoliker. Invandringen av muslimer började i liten skala vid mitten av 40-talet. Det var både flyktingar och arbetsökande, främst från Östeuropa. Under 60- och 70-talet har antalet muslimer ökat främst på grund av invandringen från Turkiet och Jugoslavien. Dessutom har smärre grupper från Iran, Marocko, Pakistan m.fl. länder invandrat (se Muslim i Sverige, s. 13).

Det måste framhåvas att alla siffror om invandrarnas religionstillhörighet är väldigt osäkra. Det är främst på frikyrkorådets vägnar att man har försökt göra uppskattningar. Antalet katoliker räknas i dag till omkring 140.000 (av vilka ca 70 % är medlemmar i någon katolsk församling). Antalet ortodoxa och östkyrkliga är ungefär 90.000 (av vilka ca 80 % är organiserade i församlingar) och muslimer mellan 30—35.000 (av vilka kanske 70 % är organiserade i muslimska tros-gemenskaper (Ejerfeldt 1981, 1984)).

Samtidigt med den tilltagande invandringen började organisationsmässigt en

⁴ Detta gäller främst assyrierna/syrianerna från Mellanöstern, polska judar och Ahmadiyahsekten från Pakistan.

radikal sekularisering av det offentliga samhället. Den inleddes med religionsfrihetslagen 1951 som innebar bl.a. att registrering av religionstillhörighet upphörde för alla som inte tillhörde Svenska kyrkan. För första gången var det möjligt att stå helt utanför alla trossamfund. Det blev en alltmera accepterad uppfattning att staten inte på något sätt skulle lägga sig i medborgarnas religiösa angelägenheter så länge de inte störde den allmänna ordningen. Man väntade sig att banden mellan stat och kyrka skulle upphöra inom kort och detta blev en av orsakerna till att man inte tog itu med frågan om invandrarsamfundens rättsliga ställning och andra praktiska problem i samband med deras rättigheter och skyldigheter. På 50-talet upphörde slutligen de nära band som hade knutits mellan den obligatoriska skolan och kyrkan. Kristendomsundervisningen, som barn tillhörande andra samfund hade varit befriade från, blev mindre konfessionell och byttes så småningom ut mot den allmänt orienterade religionsundervisning som tillsammans med kristendomen skulle omfatta andra religioner.

Man skulle kunna tro att sekulariseringen hade bäddat för och frambringat en pluralism som invandrarsamfunden kunde tillgodogöra sig för att på ett naturligt sätt växa på egna villkor in i den svenska kulturen. Denna åsikt har kommit till uttryck bl.a. i några av de undersökningar som har gjorts i samband med utredningsarbetet om relationerna mellan stat och kyrka (se t.ex. SOU 1972:36:49, proposition 1975:26:21 f.). Men Sveriges långa historia av kulturell och religiös enhetlighet sitter i fortfarande. Officiellt har jämlikhetsprincipen slagit igenom också när det gäller religionen, men det är sannolikt att det är det sätt på vilket den appliceras som gör att religionen bland invandrarna undervärderas och indirekt förtrycks på flera håll. Detta är relaterat till det sätt på vilket religionen utvecklades i själva Sverige.

Sekulariseringen innebar inte att enhetligheten försvann utan att religionen blev mindre synlig. Formellt försvann religionen successivt från den officiella sfären, i varje fall som en seriös och reglerande institution, och förvisades till den privata och subjektiva sfären. Här var 18- och 1900-talets dogmatiska strider mellan olika kristna grupper en pådrivande faktor. Det blev mer och mer uppenbart att den institutionella religionen inte kunde legitimera den sociala ordningen och solidariteten. Den religionsfrihet som infördes steg för steg från 1809 fram till 1951 har just gått ut på att befria individer och samhällets olika sektorer från de dogmer och läror som förut fungerade som förutsättning för den homogena kulturen i Sverige. Religion och institution har blivit skilda åt i stor utsträckning i det moderna välfärdssamhället Sverige — religiositeten har blivit anonym. Grunden för samhällsordningen skall nu vara »folket» och »demokratin». Enheten har bevarats och bygger i stor utsträckning på »likheten» som upplevs som gemenskapsfrämjande faktor och rationell princip. Denna princip ligger till grund för mycket av den offentliga byråkratin. Den svenska generositeten mot invandrarna ligger i att man bjuder dem att bli »sådana som vi». Vad mera kan man begära? Men häri ligger den »strukturella oförmågan» att ta invandrarna, deras identitet och situation på allvar. Ingenstans blir detta mer påfallande än i samband med invandrarreligionerna.

Svenska kyrkan är ett särskilt kapitel i detta sammanhang och relevant med hänsyn till invandrarreligionerna. Starka krafter, både kyrkliga och sekulära, ville få till stånd skilsmässa mellan stat och kyrka som en fortsättning av 1951 års religionsfrihetslag, och frågan har ständigt varit aktuell tills den blev avgjord med ett riksdagsbeslut 1983 som går ut på att behålla banden mellan stat och kyrka med en viss omorganisering på högre nivå, den viktigaste att kyrkan får ett visst självstyre. Det kan synas märk-

ligt att en stat som har frigjort sig totalt från varje beroende av kyrka och konfession vill fortsätta att ha en speciell relation till ett samfund, dvs. Svenska kyrkan. Det faktum att omkring 95 % av svenska befolkningen är medlemmar i denna kyrka är naturligtvis en stor del av förklaringen. Här spelar visserligen också det in, som utredningarna har kommit fram till, nämligen att det religiösa livet angår samhället och staten. Hårtill kommer också behovet av och känslan för enheten. Svenska kyrkan kan på grund av sin organisation geografiskt omfatta hela samhället och representera enhetlighet för majoriteten. Av kyrkans formella makt och kontroll finns nästan ingenting kvar, men just på grund av detta kan den stå över klyftorna i samhället och representera någonting som alla eller de flesta svenskar står för — svenskheten. Religionsstatistiken visar att största delen av svenskarna behåller medlemskapet i Svenska kyrkan av andra orsaker än konfessionella.⁵

Det är naturligt att fråga om inte Svenska kyrkans status som statskyrka är ett hinder för att invandrare av annan trosbekännelse skall få sin religiösa identitet erkänd och sina religiösa behov uppfyllda i Sverige. Eftersom Svenska kyrkan fortfarande handhar befolkningsregistret är detta en särskilt berättigad fråga. En del representanter för andra samfund har hävdad att religiöst likaberättigande och även religionsfriheten inte är garanterade så länge Svenska kyrkan är knuten till staten och därmed i vissa avseenden prioriterad. Man skulle kunna vänta sig att sådana

⁵ Göran Gustafsson diskuterar detta 1981a: 108 f. och 1981b: 269. Där påpekar han att det kan finnas en funktion som Svenska kyrkan fyller för samhället som ett uttryck för enhet och samhörighet. Denna dimension har kallats för »civil religion» i den nyare religionssociologiska forskningen. Lutherska världsförbundet anordnade förra året en konferens om ämnet »Civil religion in the Nordic Countries». Se LWF Studies, April 1984. De svenska bidragen har kommit ut i en speciell utgåva från Kyrkans Internationella Studieavdelning (Rapport nr 21 1984).

attityder grundade sig på antagonism samfunden. emellan. Men så verkar inte vara fallet. — Jag skulle vilja påstå att ingen annan till staten knuten institution i Sverige har visat så stor förståelse för invandrarnas (av olika kristna be-kännelser) religiösa behov som Svenska kyrkan. Förutom att större delen invand-rare är av evangelisk-luthersk be-kännelse och som medlemmar av Svenska kyrkan får en viss service på sina respektive modersmål upplåter Svenska kyrkan sina lokaler för andra kristna samfund. För flera av invandrarförsamlingarna har detta visat sig vara av stor betydelse för deras gudstjänstutbud. Svenska kyrkan utdelar även ekonomiska bidrag till andra samfund och har en egen in-vandrarnämnd och sekreterare som syssl-ar med invandrarfrågor.

Den nya centralstyrelsen som tillkom i samband med 1983 års beslut om relationerna mellan staten och Svenska kyrkan ger kyrkan ytterligare möjligheter till att ta initiativ när det gäller stöd till invandrarna.⁶ Det ekumeniska sam-arbetet har varit förutsättning för dessa insatser som kan väntas fortsätta och utvidgas. Sannolikt skulle samarbetet försvåras och kanske äventyras om Svenska kyrkan upphörde att vara stats-kyrka. Den skulle då tvingas inrikta sig i större utsträckning på sina egna med-lemmar och egna behov. Förbättringar av invandrarnas religiösa situation och invandrarsamfundens arbetsvillkor hör alltså inte direkt ihop med statskyrkans vara eller inte vara.

Religionen som en faktor i invandrarsituationen

Den ortodoxe prästen Christofer Klasson sade en gång inför ett nordiskt social-arbetsforum: »Jag vill gå så långt som

⁶ För närmare redogörelse för Svenska kyrkans arbete för invandrare, det ekumeniska sam-arbetet och statsbidrag till samfunden, se Sjö-ström 1977, 1983, Rantanen 1977, Ejerfeldt 1977 och SOU 1982: 49: 241 f.

att säga att det s.k. invandrarproblemet i grunden är ett rent religiöst problem.» Det är kanske inte något märkligt att en överarbetad präst i en expanderande in-vandrar kyrka kan ha den åsikten, men det ligger något mer djupgående i denna utsaga. Religion, identitet och etnicitet är på olika sätt integrerade i invandrar-nas medvetande. Klasson konstaterar:

»Just i utvandrarsituationen blir män-niskan . . . smärtsamt medveten om sitt andliga arv — ett arv som man trodde att man lämnat bakom sig. Bunden-heten vid det andliga arvet växer i stället med avståndet.» (Klasson 1977: 31)

I den internationella forskningen om migration har man uppmärksammat religionens roll som en faktor i in-vandrarnas situation (se Weaver 1979). — Förhållandena mellan religion och etnicitet när det gäller invandrarnas identitet har diskuterats bl.a. av T. L. Smith (1978). Han konstaterar att oavsett ursprung och ras tycks det vara en allmän företeelse att invandrargrup-per genom religiösa institutioner försöker föra vidare såväl nya kulturella värden som ursprungliga religiösa/et-niska värden. Han diskuterar de om-ständigheter som gör att antingen det etniska eller det religiösa draget blir dominerande.

Förhållandet mellan religion, etnicitet och identitet och de olika sociala och historiska faktorer som kan anses på-verka detta är av stort intresse för forskningen, men här skall vi gå när-mare in på det social-psykologiska pla-net. Det är denna dimension som Christofer Klasson kom in på när han påstod att invandrarproblemet i grunden är ett rent religiöst problem.

När social-psykologer talar om *socialisation* menar de de processer genom vilka individen utvecklar sin identitet som en medlem av samhället. Omvänt kan man också uttrycka det så att socialisation är överföringen till indi-viden av för gruppen eller samhället

betydelsefulla attityder, värderingar, kunskaper och färdigheter. Barnets utveckling från födelsen till vuxen ålder kallas för primär socialisation. Under den tiden är de närstående personerna i dess omedelbara närhet ytterst viktiga för identitetsutvecklingen, den bild barnet får av sig självt genom sitt umgänge med andra (som på fackspråk kallas »signifikanta andra»). Kärnan i denna process är *rollövertagandet*. Man ser på sig själv »med andras ögon» genom att överta deras roller, samtidigt som man lär sig samhällets normer, förväntningar och spelregler. Här har språket en avgörande betydelse.⁷ Barnet är totalt *beroende av de signifikanta andra* och det existerar inget verkligt alternativ till det som de står för. Relationerna till de närmaste är mycket känslomässigt laddade och grundläggande för den intellektuella såväl som den sociala utvecklingen. Man kan bokstavligen tala om att barnet föds in i en viss kultur, ideologi och religion.

När barnet har utvecklats och i sociologisk mening blivit en fullvärdig medlem av samhället har det absoluta beroendeförhållandet till de »signifikanta andra» släppt. Den fortsatta socialisa-

⁷ Rollövertagandet är ett grundläggande begrepp inom den skola som kallas för symbolisk interaktionism och härrör som mycket annat inom socialpsykologin från den amerikanske vetenskapsmannen och filosofen G. H. Mead (d. 1931). I hans bok *Mind, Self and Society* presenteras dessa begrepp. I sin bok *Kunskapssociologi* (svensk översättning 1979, originalet: *The Social Construction of Reality* utkom 1966) bygger Peter L. Berger och Tomas Luckmann rätt mycket på Mead (se speciellt s. 153 ff). I denna bok knyter de socialpsykologin till kunskaps-sociologiska problemställningar. Se också Berger 1966. Båda författarna har på sina håll utvecklat dessa tankegångar för att analysera religionen i det moderna samhället, Berger 1969, Luckmann 1974. För en redogörelse för dessa författares bidrag till den senare teoriutvecklingen inom religionssociologin, se Gustafssons artikel i STK 1971. Själva diskuterar inte Berger och Luckmann invandrarproblemen speciellt. Ofstad 1971 och Eitinger 1971 använder liknande begrepp i sina analyser av invandrar-situationen, men de tar däremot inte upp religionen som en del av problematiken.

tionen sker via interaktion, men motparten är inte längre i första hand några bestämda personer i den omedelbara närheten utan anonym och abstrakt, dvs. samhället. Man talar om de »generaliserade andra». Individens fortsatta socialisation — inläring av nya roller, idéer, attityder osv. kallas för sekundär socialisation och behöver inte innebära lika känsloladdade relationer som i den primära. Individens har en viss »frihet» och kan distansera sig i viss utsträckning.

Det är just i övergången från den primära till den sekundära socialisationen som vi kan hitta teoretiska ansatser som ger oss möjlighet till en djupare förståelse av invandrar-situation. Om vi renodlar framställningen kan man säga att invandrar-situationen innebär ett brott mellan den primära och den sekundära socialisationen. Den verklighet som invandraren ställs inför i det nya landet är han oförberedd på och ursprungsidentiteten får ingen bekräftelse i det nya samhället utan ifrågasätts hela tiden. Det som tidigare var självklara saker som man inte behövde ge en tanke blir plötsligt problematiskt. Det som man behöver lära sig som en fullvärdig medlem i det nya samhället följer inte naturligt och självklart av vad man tidigare har vuxit upp med och lärt sig. Det som händer är att man åter hamnar i en beroendesituation, liknande den som råder vid den primära socialisationen. Personer i ens omedelbara omgivning blir nu åter ytterst viktiga för anpassningen och assimilationen i det nya samhället.

När processen kräver en verklig om-daning av individens »hemma»-verk-lighet, följer den den primära socialisationen så nära som möjligt . . . Men även när det inte rör sig om en sådan omvandling blir den sekundära socialisationen känslomässigt laddad. (Berger och Luckmann (1979: 169).

Vid ankomsten till Sverige möter invandrarerna ett system och en kultur som

har svårt att möta dessa omedelbara behov för närkontakt när de skall börja den smärtsamma processen att rota sig i det nya samhället. De finner så småningom en ekonomisk och eventuellt social trygghet, men:

De fann också, att denna trygghet var kallt byråkratisk. Invandrarna från Sydeuropa, som varit vana vid personliga relationer med politiska och sociala myndigheter i sitt hemland, fann att i det välordnade Sverige var allt kallt opersonligt. Det blev för dem i förhandlingar med myndigheter inte längre fråga om att tala med en person, som man kände. Det blev i stället ofta en fråga om att skriva på papper inför en ointresserad tjänsteman. (Klasson 1977: 34).

Psykologen Binnie Kristal-Andersson har (1981) påpekat vilka uttryck denna situation tar sig på det individuella och personliga planet. Hon tar upp saker som främlingskap, ensamhet, saknad, identitetslöshet, rotlöshet osv.⁸

Detta är kärnan i det s.k. invandrarproblem som samhället så småningom börjat uppmärksamma och göra någonting åt — men inte förrän invandringen hade pågått för fullt i flera år. I slutet av 60-talet tillkom resurser för speciell språkundervisning för invandrare och deras barn fick begränsad rättighet till hemspråkundervisning. Statens invandrarverk kom till som ovan nämnts liksom invandrarbyråer i de invandratätaste kommunerna. Dessa åtgärder har som målsättning att underlätta invandrarernas anpassning till det nya samhället och ta hänsyn till deras egna förutsättningar. De som arbetar inom dessa institutioner är vägvisare (»signifikanta andra») in i den nya verkligheten. Invandrarorganisationerna är naturligtvis mycket viktiga i detta sammanhang och de har fått stöd från samhället för att kunna fungera effektivare som »signifikanta andra», dvs. som stöd för invandrarna gentemot det nya samhället. Bland invandrarernas egna

⁸ Se också Eitinger 1971.

organisationer är deras religiösa gemenskaper, kyrkor och samfund, speciellt viktiga. Som vi påpekat ovan aktualiserar själva invandrarsituationen rena själavårdsfrågor, de grundläggande värderingarna, de yttersta frågorna, meningen med livet osv. Många invandrare vänder sig hellre till en präst eller religiös ledare än att konsultera profana myndigheter, delvis eftersom detta är vanligt i den miljö från vilken de kommer (Ståhl 1975:5) och delvis därför att själva mötet med det nya samhället och kulturen aktualiserar religiösa frågor. Att religionen på detta sätt är viktig för invandrarna har uppmärksamats av forskare utanför Sverige. Migrationsupplevelsen lämnar sina spår i religionens emotionella och psykiska underlag. »Ofta i nära samband med imigrationens traumatiska upplevelse, möter man en period av teologisk tanke och reflexion» (Smith 1978, se Weaver 1979:8). Själasörjare bland invandrare har fått erfara religionens betydelse även för de invandrare som på ytan verkar likgiltiga inför religionen.

Under de första åren i det nya landet med dess ganska sekulariserade livsmönster upplever de (unga invandrare inte minst) ofta en känsla av frihet från de religiösa banden. Men bara efter ett par år ändras mycket ofta denna inställning. Genom att identifiera sig med livsmönstret i det nya landet finner invandraren att han förlorar sin identitet som människa. (Sjöström 1977:62)

Religionen kan bli ett hinder för invandrarernas anpassning i Sverige, den kan också vara en faktor i deras anpassning och integrering. Detta gäller inte bara för de »religiösa invandrarna» utan även för de andra — för de olika invandrargrupperna som helhet. Om t.ex. religionens referensramar är fixerade vid hemlandets förhållanden, språk, organisation osv. kan detta verka hämmande för hela gruppens anpassning — inte bara för dem som är religiöst aktiva. Invandrar-samfundens ledare och

präster har en nyckelposition som »signifikanta andra» när det gäller invandrar- nas bevarande av ursprungsidentiteten och anpassningen till svenska förhållanden. De arbetar som vägvisare mellan två kulturer. Invandrarsamfunden lider konstant brist på präster och de som finns har i regel en oerhörd arbetsbörda. Ändå måste flera utav dem söka sitt uppehälle från andra håll — t.ex. som hemspråkslärare (Ejerfeldt 1984). Det är tveksamt om det finns någon annan så liten grupp med en så strategisk betydelse när det gäller invandringspolitiken på lång sikt.

Att växa i främmande jord

Andra och tredje generationen invandrare kommer inom närmaste framtid att tilldra sig alltmer uppmärksamhet av dem som sysslar med invandrarfrågor. Det har redan påpekats från flera håll att denna grupp kan bli utsatt för speciella problem. Det kan gå så att de varken känner sig hemma i den svenska kulturen eller i den ursprungskultur som de inte har fått erfaras på samma sätt som föräldrarna. (Reinans 1981:51 ff.; Eitinger 1971:141 f.; Lithman 1981.) Den officiella invandrapolitiken är därför speciellt intressant med hänsyn till hur den tacklar dessa gruppers behov.

År 1975 antog riksdagen för första gången bestämda invandrapolitiska riktlinjer som skulle bygga på tre principer: Jämlikhet, valfrihet och samverkan.

- Jämlikhetsmålet innebär att invandrarna skall få samma möjligheter, rättigheter och skyldigheter som befolkningen i övrigt.
- Valfrihet innebär att invandrarna ges möjlighet att själva bestämma i vad mån de vill gå upp i svensk kulturell identitet eller bibehålla och utveckla sin ursprungliga identitet.
- Samverkan innebär att en ömsesidig samverkan bör komma till stånd

mellan invandrargrupper och majoritetsbefolkningen.

Det viktigaste att notera i detta sammanhang är att invandrarsamfunden och religionerna ändras och utvecklas i Sverige. För det första har invandrar- kyrkorna oftast rötter i en folkkyrko- liknande situation i sina hemländer och möter en helt annan situation som *minoritetskyrkor* i det svenska samhället. Redan detta är en betydande »religiös förändring» som innebär en förändring i fråga om den religiösa identiteten. Andelen andra och tredje generationen invandrare samt andelen medlemmar av *svenskt ursprung* kan vara av stor betydelse för invandrarsamfunden och hur den religiösa och etniska identiteten utvecklas. Inom samfunden finns ofta olika mer eller mindre tydliga *grupperingar* som står olika långt ifrån majoritetssamhället och dess kultur.⁹ Vilka som dominerar samfundens inriktning och image är också av betydelse. *Språket* har visat sig vara av stor betydelse för invandrarsamfunden och deras möjlighet att överleva i Sverige, speciellt är detta aktuellt för den ortodoxa kyrkan som är indelad efter nationalitet och språk. Särskilt intressant är den svenska ortodoxa kyrkan som kan vara förutsättningen för att den ortodoxa kyrkan fortsätter ha fäste bland andra generationen ortodoxa trosbekännare (Klasson 1977:35). Gudstjänstspråket är också aktuellt för den katolska kyrkans organisation (Brune 1983).

Internationell forskning visar att etnisk och religiös identitet kan bestå och utvecklas i de utvecklade industriländerna i större utsträckning än man tidigare trodde (se t.ex. Mol 1979:35). Invandrare kan ta upp språk, klädsel och andra yttre tecken på assimilering men behålla vissa »inre» egenskaper och sätt att tänka och uttrycka sig.

⁹ Kenney 1974 diskuterar detta i samband med katolikerna och Zitomersky 1982 i samband med judarna.

Feelings of ethnic solidarity, of ethnic identity itself, are seen to continue and to concretize themselves through various symbols, as for example, life style, the support of certain ethnic related causes (including »home» country orientation) or in an occasional religious attendance or use of particular religious symbols, despite a generally secular life. (Zitomersky 1982: 16.)

Man har också påpekat att även om andra generationen invandrare verkar att ha assimilerats och sekulariserats så har den tredje vänt tillbaka till »rötterna» och återupptäckt sin ursprungsidentitet. Olika historiska och politiska faktorer i ursprungslandet tillsammans med förhållandena i värdlandet bestämmer på vilket sätt religionen kommer till uttryck i den konkreta situationen. Detta är ett komplicerat förhållande som kräver detaljstudier för varje invandrargrupp för att klara upp. En författare konstaterar t.ex. att:

similar national origins can give rise to different religious experience; so can the same religious affiliation lead to different sectarian movements with ethnic characteristics. (Abramson 1979.)

Abramson och Mol argumenterar för att religion och etnicitet blir oberoende av varandra enbart i en kontext som karakteriseras av pluralism. I ett kulturellt homogent samhälle blir etnicitet och religion nästan synonyma.¹⁰ Forskning kring dessa och liknande frågor borde vara av intresse för dem som sysslar med invandrarfrågor, formulerar invandrapolitiken och ger bidrag till invandrarorganisationerna osv. Här finns en hel del att lära av den internationella forskningen.¹¹

¹⁰ Abramson 1979 och Mol 1979.

¹¹ Se ytterligare Smith 1978, Boardman 1979, Dashefsky 1971, Lavender 1976, Mol 1977. Zitomersky har i sin analys av judarnas situation i Sverige gjort hänvisningar till mycket av den aktuella internationella litteraturen inom migrationsforskningen i allmänhet.

Några förslag till åtgärder

I framtiden kommer vissa grupper invandrare att förlora sin ursprungsidentitet och försvinna in i majoritetsbefolkningen — och det behöver inte vara något fel med det. Andra grupper kommer att behålla en egen identitet men förhoppningsvis ändå bli en likaberrättigad och respekterad del av den svenska kulturen och samhället. För dessa grupper kommer invandrarsamfunden att ha en stor betydelse. För att målsättningen med invandrapolitiken, valfriheten, skall kunna realiseras måste en del åtgärder till från samhällets sida:

1) Många invandrarförsamlingar upplever en stor tillväxt på kort tid och därför måste de få ekonomiska bidrag för att klara utbyggnaden av religiös service. Vissa församlingar har problem på grund av att de är så små och andra på grund av det stora geografiska området som de täcker. Det finns exempel på att en och samma församling har hela landet eller en stor del av landet som sitt område. Präster och religiösa ledare får i så fall ägna stor del av sin tid åt resor. Vissa invandrarkyrkor får ekonomiska bidrag från sina hemländer men andra har inga sådana möjligheter. De senare blir då lidande och kan inte erbjuda sina medlemmar den service som de är vana vid i hemlandet och kanske ingen service alls. Det har visat sig att invandrarsamfunden i princip inte får någon hjälp med att få kontakt med respektive trosbekännare. Offentliga myndigheter har visat sig ovilliga att fråga efter och lämna uppgifter om invandrares religionstillhörighet till samfunden (Ejerfeldt 1984). Detta leder till att invandrarsamfundens beskattningsunderlag (församlingsavgift) är ytterst osäkert och många invandrare kommer inte i kontakt med sina kyrkor och församlingar i Sverige. I vissa fall är det möjligtvis riktigt att inte registrera invandrares religionstillhörighet (t.ex.

ifråga om dem som kan vänta sig förföljelser på grund av sin religion i sina hemländer) men som princip är detta högst egendomligt och försvårar invandrarsamfundens möjligheter att verka i Sverige. Ovan har vi visat att stor del av dem som man skulle förvänta sig bli medlemmar av de olika invandrarsamfunden inte blir det. En förbättring på detta område går att åstadkomma inom det nuvarande statskyrkosystemet. Detsamma gäller samfundens likaberättigande vad gäller statsbidrag.

2) För att invandrarnas religioner och religiösa behov skall kunna tas på allvar och bemötas med respekt och förståelse måste det till en ökad kunskap på detta område, utbildning i invandrarfrågor och religionsvetenskap på olika nivåer inom stat och kommun. Ökad kunskap skulle göra det möjligt för samhället och andra att komma in med stödåtgärder där de behövs mest.¹² I arbetslivet och skolan måste förståelsen för invandrarnas religiösa egenart och behov ökas. Man kan på detta område inte bara hänvisa till svenska religionsbegrepp och jämlikhetsprincipen när det gäller frågor som religiösa högtider, kostvanor osv. Här kan Sverige lära en hel del av andra invandrarländer i västvärlden.¹³ I sin brist på kunskap

¹² Här måste ett glädjande undantag nämnas, nämligen Socialstyrelsens broschyr *Inför döden* som innehåller praktiska anvisningar till sjukvårdspersonal om hur de skall bete sig och vilka åtgärder som krävs för att ta hänsyn till olika religiösa och etniska grupper i sjukvården i samband med döden. Här kan också nämnas en annan publikation av Socialstyrelsen: *I utlandet Sverige*, en presentation av kristna flyktingar från Mellersta Östern och Turkiet. Om Assyrierna har det skrivits en del, Knutsson 1982, Andersson 1983 och Arbetsgruppen för frågor rörande assyriernas/syrianernas situation i Sverige, slutrapport 1983. Invandrarverket har 1981 publicerat en rapport om muslimerna i Sverige och tillsammans med Sveriges frikyrkoråd har det givit ut några rapporter om andra invandrarsamfund.

¹³ Zitomerski 1983 har påpekat att även om religionsundervisningen i grundskolan skall vara saklig och objektiv upplevs den ofta av icke-

och förståelse undertrycker majoritetssamhället minoriteternas religiösa identitet och behov. För att anpassa sig till majoriteten »tvingas» invandraren mer eller mindre att förneka sina religiöst betingade värderingar och behov. Dessa kan, som vi har visat, vara mycket aktuella just för invandrarna. Det är högst sannolikt att bland de många som står utanför samfunden finns de som drar sig för att aktivt söka sig till dem på grund av att man inte på detta sätt vill eller vågar markera sin avvikelset.

3) Det ekumeniska arbetet måste byggas ut och breddas tillsammans med dialogen mellan de olika religionerna som finns representerade i Sverige. Det är i högsta grad angeläget för samhället att stödja detta arbete och det är fullt förenligt med demokratins grundläggande värderingar och den officiella invandringspolitiken. Ingen institution i Sverige har samma resurser när det gäller att göra verkliga insatser på detta område som just den etablerade ekumeniken. Den erkänner och respekterar olikheterna, men på samma gång arbetar den för samarbete och samförstånd.

Litteratur

Abramson, H. 1979: »Migrants and Cultural Diversity: On Ethnicity and Religion in Society» in *Social Compass* XXVI, 1 s. 5—29.

Andersson, Stefan 1983: *Assyrierna, en bok om präster och lekmän, om politik och*

kristna som kränkande för deras egna religiösa värderingar. Protestantiska åsikter och etiska värderingar presenteras på ett fördelaktigt och överlägset sätt, medan barn till ateister och icke-kristna får ingen eller mycket bristfällig undervisning i sina etiska livsåskådningar. I samband med religiösa högtider gynnar skolan klart lutheranerna (ett exempel är att i advent många lärare går med sina klasser till statskyrkan). Det är svårt att få barnen befriade från religionsundervisningen eftersom den enligt läroplanen skall vara saklig, objektiv och behandla andra religioner än den kristna och integreras med andra ämnen. Se också Hedin 1977, Bergstrand 1977, Norrman 1977 och Hjärpe 1977.

- diplomati kring den assyriska invandringen till Sverige*. Tidens förlag Stockholm.
- Arbetsgruppen för frågor rörande assyriernas/Syrianernas situation i Sverige, slutrapport. Arbetsmarknadsdepartementet, Stockholm 1982.
- Berger, Peter 1966: »Identity as a problem in the Sociology of Knowledge», i *Archiv. europ. sociol* VII, s. 105—115.
- Berger, Peter L. 1969: *The Sacred Canopy*; Elements of a Sociological Theory of Religion. Anchor Books, New York.
- Berger, P. och Luckmann, T. 1979: *Kunskapsociologi*; Hur individen uppfattar och formar sin sociala verklighet. Wahlström och Widstrand, Stockholm.
- Bergstrand, Rut 1977: »Att undervisa invandrarelever» i *Föreningen lärare i religionskunskap*, Årsbok IX s. 95—108.
- Boardman, D. 1979: »Religion as a Factor in the Adjustment of Immigrants: The Case of the Tokelau Island Community in the Wellington Area», i *Social Compass* XXVI, 1 s. 79—83.
- Brune, Ylva 1983: »Katolska kyrkan ett myller av språk och nationaliteter» i *Ny i Sverige* XII, 1 (utgiven av statens invandrarverk) s. 2—5.
- Dashefsky, Arnold 1972: »And the Search Goes On: The Meaning of Religio-Ethnic Identity and Identification», i *Sociological Analysis* XXXII, 4 s. 239—245.
- The Church and Civil Religion in the Nordic Countries of Europe*. Lutheran World Federation: Studies, April 1984.
- Eitinger, Leo 1971: »Immigranters psykologiska problem» i D. Schwarz (red.) *Identitet och minoritet*. Almqvist & Wiksell, Stockholm.
- Ejerfeldt, Lennart 1977: »Invandrare och ekumenik» i *Föreningen lärare i religionskunskap*. Årsbok IX, s. 150—153.
- Ejerfeldt, Lennart 1981: »Invandrar kyrkorna och jämlikheten» i *Invandrare & Minoriteter* 5—6/81.
- Ejerfeldt, Lennart 1983: »Religionsfrihet i invandrapolitiken?» i *Ny i Sverige* XII, 1 (utg. av statens invandrarverk) s. 8—10.
- Ejerfeldt, Lennart 1984: *Katolska, Ortodoxa och Österländska kyrkor på församlingsnivå*. Forskningsrapport Nr 180 Religionssociologiska Institutet, Stockholm.
- Gustafsson, Göran 1971: »Berger och Luckmann — nya vägar i religionssociologin» i *STK* s. 155—165.
- Gustafsson, Göran 1981a: *Religionen i Sverige, ett sociologiskt perspektiv*. Esselte Studium, Stockholm.
- Gustafsson, Göran 1981b: »Folkreligionen i det sekulariserade Sverige» i *Signum* VII, 9 s. 265—270.
- Gustafsson, Göran m.fl. 1984: *Civil religion*. KISA Rapport Nr 21 Augusti.
- Hedin, Christer 1977: »Invandrarna och religionen» i *Föreningen lärare i religionskunskap* Årsbok IX s. 111—127.
- Hjärpe 1977: »Problem för muslimska immigranter» i *Föreningen lärare i religionskunskap*, Årsbok IX s. 77—81.
- I utlandet Sverige*, en presentation av kristna flyktingar från Mellersta Östern och Turkiet. Socialstyrelsen, Stockholm.
- Inför döden, om hänsyn till olika religiösa och etniska grupper i sjukvården*. Allmänna råd från socialstyrelsen 1981:3.
- Invandringspolitiken, bakgrund*. Statens Offentliga Utredningar (SOU) 1982: 49.
- Invandringspolitiken, förslag*; Delbetänkande av invandrapolitiska kommittén. Statens Offentliga Utredningar (SOU) 1983: 29.
- Jacobson, Seth 1974: *Jude i Sverige*. Forskningsrapport nr 111, Religionssociologiska institutet, Stockholm.
- Kenney, William C. P. 1974: *Att vara katolik i Norden*, Forskningsrapport nr 110, Religionssociologiska institutet, Stockholm.
- Klasson, Christofer 1973: *Ortodoxa kyrkan*. Almqvist & Wiksell, Stockholm.
- Klasson, Christofer 1977: »Invandrarernas religiösa förhållanden» i *Föreningen lärare i religionskunskap*, Årsbok IX s. 31—43.
- Knutsson, Bengt 1982: *Assur eller Aram — språklig, religiös och nationell identifikation hos Sveriges assyrier och syrianer*. utg. Statens invandrarverk.
- Kristal-Andersson, Binnie 1981: »Mot förståelse av invandrarrens och flyktingens inre värld» i *Att leva med mångfalden*, en antologi från Diskrimineringsutredningen. Liber, Stockholm.
- Kyrkor och samfund i Sverige, omfattning och verksamhet*, 1958 års utredning kyrka-stat. Statens offentliga utredningar 1963: 39.
- Lavender, Abraham 1976: »Temporal Measures of Religious Identity: »Biological» Generation, »Cultural» Generation, or Migration Period?» i *Review of Religious Research* IIXX, 1.
- Luckmann, Thomas 1974: *The Invisible Religion*. Macmillan, New York, London.

- Lithman, Y. G. 1981: »Andragenerationen och ett flerkulturellt Sverige» i *Invandringen och framtiden*, red. E. M. Hamberg och T. Hammar. Publica, Stockholm 198—217.
- Mol, Hans 1977: *Identity and the sacred*. Macmillan, New York.
- Mol, Hans 1979: »Theory and Data on the Religious Behaviour of Migrants» i *Social Compass* XXVI, 1 s. 31—39.
- Muslim i Sverige — en undersökning av islamskt livsmönster. Utg. Statens invandrarverk 1981 (Tematerminsrapport från Teologiska institutionen i Lund).
- Norrman, Gudrun 1977: »Religion och samlevnad i grundskolans invandrarundervisning» i *Föreningen lärare i religionskunskap*, Årsbok IX s. 91—95.
- Ofstad, Harald 1971: »Identitet och minoritet» i D. Schwarz (red.) *Identitet och minoritet*. Almqvist & Wiksell, Stockholm.
- Om riktlinjer för invandrar- och minoritetspolitiken, *Proposition Nr 26*. Riksdagens propositioner 1975.
- Rantanen, Juhani 1977: »Kyrkan och invandrarna» i *Föreningen lärare i religionskunskap*, Årsbok IX s. 63—67.
- Reinans, Sven 1981: »Om den andra generationen» i *Invandringen och framtider* red. E. M. Hamberg och T. Hammar. Publica, Stockholm s. 51—70.
- Samhälle och trossamfund, slutbetänkande avgivet av 1968 års beredning om stat och kyrka, Statens offentliga utredningar (SOU) 1972: 36.*
- Schwarz, David (red.) 1966: *Svenska minoriteter*. Aldus/Bonniers, Stockholm.
- Sjöström, Hans 1977: »Svenska kyrkan och invandrarna» i *Föreningen lärare i religionskunskap*, Årsbok IX s. 51—63.
- Sjöström, Hans 1983: »Många Fädernas kyrkor i Sveriges land» i *Ny i Sverige* XII, 1 (utg. Statens invandrarverk) s. 14—17.
- Smith, T. L. 1978: »Religion and Ethnicity in America» i *American Historical Review* LXXXIII Dec. s. 1155—1185.
- Ståhl, Bo R. 1972: *Religiösa organisationer bland invandrare* — sammandrag av försök till kartläggning, del 1 Kristna samfund. Forskningsrapport nr 98 Religions-sociologiska Institutet Stockholm.
- Weaver, Dale 1979: *Religion och samhälle, tidskriftsöversikt: Religion och Migration*. Religionsociologiska institutet, Stockholm.
- Widgren, Jonas 1981: »Invandrapolitik och långsiktplanering» i *Invandringen och framtiden*, red. E. M. Hamberg och T. Hammar. Publica, Stockholm s. 25—50.
- Zitomersky, Joseph 1983: Religiös diskriminering i den svenska grundskolan. Diskriminerande anställningspraxis i den svenska högskolan. Föredrag vid European Research Committee Against Racism. Göteborg (manuskript, forthcoming).
- Zitomersky, Joseph 1982: *Approaches to the Study of the Jews as an Historical Minority in Sweden*. Lund (manuskript, forthcoming).
- Öberg, Kjell 1981: »Invandrapolitik och invandrarforskning» i *Invandringen och framtiden*, red. E. M. Hamberg och T. Hammar. Publica, Stockholm, s. 13—24.

Anton Fridrichsens bibelutläggning

En metodstudie

AV KARL JOSEF SUNDBERG

Bakgrund i klassisk hermeneutik

År 1936 började Svensk Exegetisk Årsbok utkomma, och intiativtagare var Anton Fridrichsen, professor i Nya Testamentets exegetik i Uppsala. Där publicerade han en uppsats av programmatisk natur om »realistisk bibelutläggning».¹ Den fick en väldig genomslagskraft, och det program som där lades fram kom att få stor betydelse. Det kan därför vara av betydande intresse att undersöka den bärande intentionen i nämnda uppsats och att sätta in den i ett vidare idéhistoriskt sammanhang.

En utgångspunkt har författaren själv gett redan i inledningen, då han för tankarna till metodfrågorna. Vi citerar början av uppsatsen: »Det är påfallande hurusom under de senaste åren de metodiska frågorna inom exegetiken ha vaknat till liv och blivit föremål för en livlig debatt». Och han har själv gett en riktpunkt, då han säger: »Hermeneutiken har åter kommit i brännpunkten av det vetenskapliga intresset».²

Avsikten med föreliggande undersökning är just att söka förstå Fridrichsens bibelutläggning utifrån hermeneutisk synpunkt. Vi skall ställa in den mot en hermeneutisk bakgrund.

Även om hermeneutiken har en lång historia med början i antiken och sedan under medeltiden, då den spelade en roll både inom juridiken och teologien, så

är det särskilt under det senaste seklet som den fått en central plats i det vetenskapliga metodtänkandet. Wilhelm Dilthey räknas som pionjär för denna tidsperiod, och vår framställning skall visa att hans metodiska tänkande haft avgörande betydelse för den exegetik varom här är fråga.

För Dilthey var hermeneutiken en metod, ett vetenskapligt sätt att arbeta med material från gångna tider, särskilt skriftliga dokument.³ I en tid som var starkt behärskad av naturvetenskaperna och deras metodik sökte Dilthey att ge åt människan och människostudiet en särskild plats i vetenskapernas sammanhang. Där räcker enligt Dilthey inte den naturvetenskapliga metodiken. I denna situation för han fram sin berömda distinktion mellan naturvetenskaper och andevetenskaper (humanistiska vetenskaper). De båda centrala verben — förklara och förstå — anger skillnaden mellan de båda vetenskaperna. Naturvetenskaperna registrerar sammanhangen i naturen och söker förklara den och de lagar som där råder. Andevetenskaperna arbetar på ett annat plan, varvid de söker förstå och tolka det för det mänskliga livet karakteristiska. Det är här hermeneutiken kommer in.

Dilthey sökte att åt andevetenskaperna

¹ Svensk Exegetisk Årsbok 1936, s. 20—30. Harald Riesenfeld kallar uppsatsen för »principdeklaration». (SEÅ 1953—54, s. 11).

² SEÅ 1936, s. 20.

³ Till Wilhelm Dilthey och hermeneutiken se G. Aspelin, Tankelinjer och trosformer. (Vår egen tids historia 6, Sthlm 1955); H. P. Rickman, Wilhelm Dilthey. (The Encyclopedia of Philosophy 2, London 1967); M. Furberg, Verstehen och förstå, Lund 1981; M. Furberg, Säg, förstå, tolka, Lund 1982.

ge en plats i vetenskapernas sammanhang som ur vetenskaplig synpunkt är lika säker som den som naturvetenskaperna anses ha. De senare arbetar med empirisk metod och hämtar sina objekt ur den för sinnen iakttagbara verkligheten. Var finner då andevetenskaperna de objekt, som gör det möjligt för dem att arbeta med en ur vetenskaplig synpunkt jämförbar metod? Denna centrala fråga besvaras av Dilthey så att andevetenskapernas objekt är de från människan kommande livsytringarna genom historien. Det är genom dem som människan avslöjar själslivet i funktion. De kan kallas »människoandens manifestationer».⁴ Det är dess manifestationer som är objekt för andevetenskaperna, varvid en empirisk metod kan användas. De kan vara av olika slag, ty människans möjligheter att i yttre mening tolka sina upplevelser kan skifta. Särskilt ägnade Dilthey intresset åt det i skrift dokumenterade. Den klassiska hermeneutiken inriktar sig mot det skriftligt givna och söker utan förutfattade meningar tolka det.

Här kommer nu metodfrågan in. För att anknyta till titeln på Fridrichsens programskrift: hur skall en realistisk bibelutläggning gå till?

Vi har redan sett att Dilthey använder ordet förstå (Verstehen) för att ange andevetenskapernas sätt att arbeta. Detta måste dock närmare preciseras, ty vårt ord »förstå» täcker inte hela den innebörd, som Dilthey ger åt »verstehen». Vårt svenska ord »förstå» har en kognitiv innebörd, som utesluter mycket av det som det här är fråga om. Vad det i den klassiska hermeneutiken gäller är nämligen att komma åt det som finns bakom det kognitiva eller som där är inneslutet. Det är fråga om en dimension som inte helt kommer till sin rätt på ett rationellt plan.⁵

Texter uttrycker vad människor har upplevt; i dem har alltså nedlagts erfarenheter. De tolkar andeliv och är dess

manifestationer, och detta kan inte åtkommas endast på intellektuell väg. Här fordras en annan metod och den heter inlevelse. Upplevelse kan åstadkommas endast genom just inlevelse.

Det gäller att söka bli samtidig med de människor som talar genom texten. Tidsavståndet bör alltså övervinnas. Att förstå en person i gången tid är att känna sig in i honom (»sich einfühlen»), i föreställningen sätta sig i hans ställe (»sich hineinversetzen») och åter genomleva hans erfarenheter (»nachvollziehen»)⁶.

Viktigt för förståelsen av F:s exegetiska arbete är att hans bibelutläggning har att klarlägga innehållet — i den betydelse som här har sagts — utan hänsynstagande till hur en senare tid uppfattar det utifrån sina föreställningar. F:s program är strikt vetenskapligt och historiskt inriktat. Som bakgrund finns den hermeneutik som kallats »Verstehensskolan med Dilthey som största namn».⁷ I anslutning till Marc-Wogau används här termen »klassisk hermeneutik».⁸

Den precisering som här har gjorts är viktig för att markera arten av den hermeneutik som här är aktuell. Därmed dras även en gräns mot en annan användning av ordet, då hermeneutik får en delvis annan innebörd. Efter detta sekels mitt och inte minst under de båda senare decennierna har hermeneutik blivit ett ofta använt ord, men som sagt med en annan betydelse. Det ligger nära att belysa detta med hänvisning till Krister Stendahl och dennes sätt att tala om hermeneutik. Det gäller särskilt hans uppsats om bibelsynen och kvinnan.⁹ Stendahl ger där en sammanfattande karakteristik av F:s exegetik med särskild hänsyn till den som möter i dennes senare skrifter. Därvid ansluter

⁶ Furberg 1982, s. 64.

⁷ Ib. s. 64.

⁸ K. Marc-Wogau, *Filosofisk uppslagsbok*, Lund 1984, s. 123.

⁹ K. Stendahl, *Bibelsynen och kvinnan*. (Kvinnan, samhället, kyrkan, Sthlm 1958).

⁴ Furberg 1981, s. 15.

⁵ Ib. s. 18 o. 21.

han sig till lärofaderns exegetiska program. Men det är inte där Stendahl använder ordet »hermeneutik» utan om strävan att lägga till rätta vad som i textutläggningen vunnits för tolkarens egen samtid, alltså att söka harmoniera det med den verklighetsbild och människosyn som finns hos de människor till vilka tolkaren vänder sig. Det är detta tillrättaläggande som Stendahl kallar hermeneutik, vilket är något helt annat än vad ordet betecknar i klassisk hermeneutik, där det som vi sett betecknar en vetenskaplig metod utan hänsyn till hur människor kan tänkas uppfatta det.¹⁰ Det är alltså hermeneutiken som vetenskaplig metod vi har som bakgrund till F:s bibelutläggning.

Realistisk bibelutläggning

I sin programmatiska uppsats gör F. avgränsningar åt olika håll. Det är framför allt två bibeluppfattningar som blir föremål för kritik. Först är det biblicismen, om vilken säges att den är död och att vägen dit är nedlagd. Felet med den säges vara att den förbiser historien. Biblicismen byggde på illusionen om bibelns litterära och dogmatiska enhet. I stället innehåller den historia, och såsom sådan uppvisar bibeln en stor mångfald både litterärt och religiöst. Därför kan biblicismens väg inte längre beträdas.¹¹

Den andra avgränsningen sker mot rationalismen i bibeltolkningen. Här ges en parallell med den klassiska filologien, vilken upplevde en enastående blomstring under senare delen av 1800-talet och ett stycke in i detta sekel. Men studiet rörde sig mest på det rent språkliga planet, och ofta kom man inte längre. »Det blev ingen verklig förståelse».¹² Nu hävdar F. att något liknande var det med bibelforskningen. Den

upplevde en utomordentlig blomstring under andra hälften av 1800-talet, och det hänvisas till en rad berömda forskare från Strauss till Harnack. Det blev dock ingen verklig förståelse av de bibliska texterna, ty i den mån som den filologiska interpretationen gick längre än till textkritik, realia och språklig kommentar, stannade den vid »en sval tidshistorisk-psykologisk betraktelse».¹³ Även mot vad som i programskriften kallas rationalism i bibelforskningen markeras alltså en gräns.

Efter dessa gränsdragningar vänder vi oss till det positiva programmet. Vad ligger i F:s uttryck »realistisk bibelutläggning»? Framför allt: vilken metod är det som bär upp detta program? Att metoden har med hermeneutiken att göra, det framgår redan av de inledande orden i uppsatsen. »Hermeneutiken har åter kommit i brännpunkten av det vetenskapliga intresset».¹⁴ Det säges vara påfallande hur de metodiska frågorna inom exegetiken har vaknat till liv och blivit föremål för livlig debatt. Detta gäller inte bara den bibliska exegesen utan även filologien och litteraturvetenskapen. Programmet formuleras så i klassisk hermeneutisk anda: »Vilken är den vetenskapliga uppgiften gentemot litterära urkunder från förflutna tider?»¹⁵

Innan vi går in på hur programmet utföres, bör något sägas om F:s inställning till den historiskt kritiska bibelforskningen. Svaret kan ges med hans egna ord: »Klart är att den kritiska bibelforskningen måste gå sin gång ledd av beprövade frågeställningar och metoder utan hänsyn till homiletiska svårigheter».¹⁶ De insikter som den historiskt kritiska bibelforskningen lett till, är i sig själva ofrånkomliga. Men — och här kommer något väsentligt — allt detta arbete är av vikt endast som ett genomgångsstadium. Exegetiken kan inte fylla sin uppgift endast genom att ta reda på fakta utan den är

¹³ Ib. s. 21.

¹⁴ Ib. s. 20.

¹⁵ Ib. s. 20.

¹⁶ Ib. s. 23.

¹⁰ Ib. s. 140. Jfr E. Sjöberg, Ib. s. 139.

¹¹ SEÅ 1936, s. 22.

¹² Ib. s. 21.

skyldig att förstå och tolka själva religionen, tron.¹⁷

Vad menas då med att förstå religionen eller tron? Hur skall ordet »förstå» här uppfattas? I vårt inledande avsnitt sades att detta är ett nyckelord hos Dilthey. Det avgränsar de humanistiska vetenskaperna mot de naturvetenskapliga. De vetenskaper som har människan och det mänskiga livet som objekt måste tränga fram till förståelse av dessa objekt. Men som här tidigare sagts är det svenska ordet »förstå» inte helt identiskt med det tyska »verstehen». Det är här fråga inte bara om ett intellektuellt begripande utan om något mer. För bibelutläggningens del har F. formulerat det så: »Uppgiften kan i allmänhet formuleras så: Det gäller att förstå dessa urkunder. Förståelse är all utläggningsändamål och därvid även dess existensberättigande. Men vad är att förstå? — Det är detta som har blivit ett problem för vårt släkte i motsats till en äldre tid. Vi uppleva på hermeneutikens gebit en del av de omkastningar, som överhuvudtaget prägla vår tidsålders andeliv. Även här, i utläggningen, bryter man med traditionen, den stora och strålande traditionen, och begär lidelsefullt att få vandra nya vägar. Vad är det fråga om?»¹⁸ Vad F. här åsyftar torde vara just den förskjutning i betydelsen av ordet »förstå», som här ovan antytts.

Uppgiften är att komma åt livet i de bibliska skrifterna. Vad där möter är trons liv, och det är det som skall åtkommas. Detta kan inte fångas in bara på en intellektuell väg. Här fordras en kunskapsväg som i klassisk hermeneutik kallas inlevelse.

För en sådan bör tidsavståndet i viss mening övervinnas. De bibliska skrifterna är — liksom andra skrifter från gången tid — historiska dokument. I Nya testamentet möter trons liv i urkyrkan. För att komma åt detta bör bibelutläggaren bli samtidig med de texter som studeras. F. säger: »Klart är att tids-

avståndet, den historiska och kulturella distansen, icke kan eller får trollas bort av någon utläggning: avståndet, perspektivet, är ju en väsentlig förutsättning för en historisk förståelse. Men avståndet kan och måste övervinnas om man vill förstå det förflutna, och endast detta förtjänar benämningen »förståelse.»¹⁹ Detta att tidsavståndet måste så långt möjligt övervinnas för den förståelse varom här är fråga, det är något centralt i den klassiska hermeneutiken.

En viktig förutsättning är att bibelutläggaren lämnar sina av den egna tiden präglade uppfattningar. Den exegetiska forskningens enda syfte är den historiska sanningen. »Men för att nå denna sanning måste också bibelvetenskapen icke bara anspänna alla sina krafter, utan även radikalt försaka alla egna dogmer, älsklingstankar och ideal och osjälviskt, intensivt hängiva sig åt sitt stoff».²⁰ Vad F. här åsyftar i talet om av den egna tiden präglade älsklingstankar, har han i samma skrift själv angett, då han talar om den liberala exegesens Jesusbild och säger att den icke var något annat än en inkarnation av sekelskiftets eget religiösa personlighetsideal.²¹ För en objektiv bibelutläggning måste sådant övervinnas och i stället bör nås en samtidighet med texten och dess konkreta situation.

För förståelse i hermeneutisk mening fordras inlevelse.²² Texter uttrycker vad människor upplevt; i dem har nedlagts erfarenheter. De tolkar andeliv och är dess manifestationer. Detta kan som sagt inte åtkommas endast på intellektuell väg utan för detta fordras inlevelse. Upplevelser, reflekterade i historiska dokument, kan åtkommas endast genom inlevelse.²³ Det gäller att återuppleva den historiskt givna texten och det liv som

¹⁹ Ib. s. 26.

²⁰ Ib. s. 25.

²¹ Ib. s. 26.

²² Ib. s. 26.

²³ Till termen inlevelse hos Dilthey se Aspelin 1955, s. 210 f.; Rickman 1967, s. 405; Furberg 1982, s. 64; K. J. Sundberg, Fädernas kyrka, Sthlm 1982, s. 49; Marc-Wogau 1984, s. 124.

¹⁷ Ib. s. 25.

¹⁸ Ib. s. 20.

där möter. Dilthey använder för detta verbet »nacherleben» men har även ordet »nachempfinden».

F. hade i ett skede anknytning till den religionshistoriska skolan.²⁴ Han talar själv om den betydelse som nämnda riktning haft för en djupare förståelse av bibliska texter. Detta är en viktig bakgrund till förståelse av F:s bibelutläggning. Han säger att den komparativa utgångspunkten mer och mer har skärpt religionshistorikerns sinne för den enskilda religionens egenart och inre sammanhang. Detta kan leda till »en lidelsefull vilja och obegränsad redobogenhet att lyssna till hjärtetslaget i varje religion». Han lägger till: »Det måste få sina konsekvenser även för bibelforskningen».²⁵

Vi har gjort en analys av F:s bibelutläggning så som den framträder i programskriften av år 1936. Vi har sökt arten av den metodik som där kommer till användning. Vi har fått orten för denna exegetik i förhållande till ett par ledande strömningar i tiden, nämligen biblicismen och vad F. kallar rationalismen. Positivt kan grundragen i F:s bibelutläggning anges på följande sätt.

Inriktningen är empirisk. Teologien är en empiriskt arbetande vetenskap, och det gäller även exegetiken. Den utgår från ett historiskt givet material som blir studiets objekt. Bibelns texter är historiskt givna skriftliga dokument, och i dem möter en historia. I Nya testamentet möter den urkristna kyrkan och livet i den. Texterna reflekterar detta liv, och uppgiften blir att gå in i dessa texter och tolka dem, så att detta liv träder fram för en senare tids läsare. Denna process har F. själv karakteriserat med termen »hermeneutik», och detta ord då uppfattat i dess klassiska mening.

Organisk bibelsyn

Det är en organisk bibelsyn som bär upp F:s bibelutläggning. Bibelns enhet är en fundamental tanke. Redan här möter samstämmighet med klassisk hermeneutik.

Enheten gäller särskilt Nya testamentet. Dokumentet framför andra till detta tema är uppsatsen »Nya Testamentets enhet» av år 1941.²⁶ Om denna uppsats har Riesenfeld sagt, att med den är »Fridrichsen inne på tankebanor vilka höra till det mest karakteristiska av vad han skänkt sina lärjungar och svensk teologi över huvud».²⁷

I den nämnda uppsatsen användes direkt uttrycket »organisk syn» på den bibliska skriftsamlingen.²⁸ Men tanken möter ofta och på olika håll i F:s författarskap. Så sker t.ex. i uppsatsen om »Jesus, Johannes, Paulus».²⁹

I uppsatsen av 1941 ställes temat fram mot bakgrund av tidigare strömningar i den exegetiska forskningen. Då är det dock inte så mycket fråga om biblicism eller rationalism utan om den religionshistoriska skolan. F. hade tidigare anknytning till nämnda skola men kom att fjärma sig från den. Den avgörande olikheten ligger just i frågan om bibeles enhet.³⁰

Enheten i F:s syn på Nya testamentet har framhållits av Lars Hartman, då han säger: »Here we should also bear in mind Fridrichsen's willingness to see a fundamental unity in the New Testament, in spite of its diversity».³¹

Inom den stora helheten finns dock delstrukturer. En sådan är Gamla Testamentet, vilket är av fundamental vikt för förståelse av Nya testamentet. I Kristuskeendet »fullbordar sig vad som tidigare

²⁶ SEÅ 1941.

²⁷ SEÅ 1953—54, s. 11.

²⁸ SEÅ 1941, s. 53.

²⁹ En bok om bibeln, Lund 1947, s. 150 o. 154.

³⁰ Stendahl 1958, s. 140.

³¹ Lars Hartman: New Testament Exegetics i Faculty of Theology at Uppsala University, AUU Uppsala University 500 Years, Vol. I, 1977, s. 58.

²⁴ Stendahl 1958, s. 140; A. Smith, Anton Fridrichsens kristendomsförståelse, Oslo 1976, s. 70.

²⁵ SEÅ 1936, s. 27.

förbereddes». ³² En övergripande aspekt möter i följande ord: »Det eviga ljuset faller från uppfyllelsen över hela släktets historia, röjer den dolda meningen i denna historia, men upphäver på samma gång historien». ³³ På en mycket central punkt visar sig hur F. använder Gamla testamentet, då han utifrån detta tolkar Jesu försoning. ³⁴

Det är dock delstrukturerna i Nya testamentet som särskilt fångar F:s intresse. Han använder gärna uttrycket »de nytestamentliga skriftgrupperna» för att markera där befintliga delstrukturer. Om dessa kan det sägas: »Vart och ett av dessa områden bildar ett avrundat, slutet helt, en totaläskådning. Och som helheter belyser och kompletterar de varandra». ³⁵

Det är tre »skriftsamlingar» eller »stoffområden» i Nya testamentet som F. särskilt dröjer vid. Det är de synoptiska skrifterna, de paulinska breven och de johanneiska skrifterna. De ger teologiska helhetsbilder. Det är viktigt »att det exegetiska detaljstudiet kompletteras av det bibelteologiska, som just vill arbeta fram helhetsbilderna i deras inre organiska sammanhang: Jesu synoptiska förkunelse, det johanneiska vittnesbördet, den mäktiga paulinska tankevärlden». ³⁶

Här visar sig F:s kritik av den »liberala exegetiken», vilken delade sönder och lyfte fram vissa bibeldelar med undanskjutande av andra. Särskilt nämnes sekelskiftets exegetik med rötter i upplysningen, där synoptikerna får en särställning. Intet kan klarare belysa den nya inriktningen hos F. än när han säger att de olika skriftgrupperna visar samma tro och ett enhetligt livsideal men med olika accent.

Nya testamentet hör till litteraturen och dess historia. F. talar om en historiskt given litteratur, »av vilken vi har en väsentlig del kvar i Nya Testamen-

tet». ³⁷ Denna litteratur ses inte som isolerad utan kan studeras under jämförelse med andra litterära former. Särskilt nära ligger jämförelse med annan orientalisk litteratur. Lars Hartman säger om evangelierna: »According to Fridrichsen one should rather regard the gospels in the same way as other oriental religious texts». ³⁸ Den redan tidigare nämnda empiriska utgångspunkten visar sig här åter.

Hur visar sig då i de följande skrifterna den metod som vi mött i programskriften av 1936? Först på så sätt att det gäller att göra rättvisa åt texten i dess egenart. Det gäller att låta den tala så som den står. Kritiken av den liberala exegetiken eller rationalismen, den vi mött i principdeklarationen, återkommer med stor skärpa i följande skrifter. Särskilt kan hänvisas till uppsatsen »Jesus, Johannes, Paulus» av 1947. ³⁹ Den inleds med en stor uppgörelse med sekelskiftets kristologi och då särskilt med Harnacks. Felet är att man tolkar den bibliska texten utifrån egna älsklingsidéer och får fram bilden av Jesus som förkroppsligande sitt eget personlighetsideal. ⁴⁰

I hermeneutisk anda säger F. att det gäller att lämna alla egna älsklingstankar och i stället göra sig samtidig med texten. Fridrichsen-lärjungen Krister Stendahl ger här bilden av den liberalteologiska exegetiken, då han säger att den »ofta visade sig oförmögen till deskriptiv och objektiv historisk forskning». Och han lägger till att orsaken var att dess tolkningsprinciper tilläts lägga materialet till rätta så att texterna inte gavs tillfälle att tala sitt ursprungliga språk. »Tillämpningen för vår egen tid byggdes in i exegetiken. Allt blir apologetiskt tillrättat». ⁴¹ Det är mot detta som den realistiska bibelutläggningen vänder sig och i stället låter texten tala i sin ursprungliga egenart.

Hur skall då arbetet med texten be-

³² SEÅ 1941, s. 51.

³³ Ib. s. 51.

³⁴ Försoningen och kyrkan i Nya Testamentet. (Den nya kyrkosynen, Lund 1945).

³⁵ SEÅ 1941, s. 50.

³⁶ Ib. s. 50.

³⁷ Ib. s. 43.

³⁸ Hartman 1977, s. 55.

³⁹ En bok om bibeln, 1947.

⁴⁰ Ib. s. 148 ff. o. 156.

⁴¹ Stendahl 1958, s. 143.

drivas? Hur komma fram till det som ur förståelsens synpunkt är det väsentliga? Först skall då sägas att inledningsfrågorna inte är oviktiga men de är inte centrala. F. ger konkreta svar till belysning av frågeställningen. Vem som kan vara en möjlig författare till Johannes-evangeliet är en fråga av intresse — säges det — och bör inte avvisas, men den är inte väsentlig för förståelsen av skriftens innehåll. Författarfrågan »är en tämligen underordnad fråga».⁴² I den för försoningsteologien centrala uppsatsen »Försoningen och kyrkan i Nya Testamentet» utgår F. från Efesierbrevet och inleder med att säga »Det är onödigt att här diskutera denna skrifts svårlösta inledningsfrågor».⁴³ Det gäller att komma fram till tolkningen. Eller med ytterligare ett exempel, i detta fall Paulus som »religiös personlighet». Det säges att studiet av Paulus som religiös personlighet, av hans »religion», har intet annat intresse än i den mån det underlättar förståelsen av vad han skriver, hans stil och tanke. Däremot har det inte något större intresse om man vill komma åt själva nerven, det centrala innehållet i det han skriver.⁴⁴

De nytestamentliga skrifterna är trovittnesbörd. Detta är något utomordentligt viktigt för förståelsen av F:s exegetiska program, för hans bibelsyn och för den realistiska bibelutläggningen. Själv säger han att texterna är »differentierade uttryck för tro, förkunnelse, kyrkoliv och teologi».⁴⁵ I ett annat sammanhang säges det: »Både synoptikerna och Johannes ger oss en Jesusbild, som ytterst går tillbaka på personlig iakttagelse, erfarenhet, upplevelse».⁴⁶ Det är samma historiska realitet som reflekteras och lever vidare i båda traditionsgrenarna. Stendahl har i sin översikt av F:s bibelutläggning talat om källornas karaktär av trovittnesbörd.⁴⁷

⁴² SEÅ 1941, s. 50.

⁴³ Den nya kyrkosynen 1945, s. 42.

⁴⁴ En bok om bibeln, 1947, s. 159.

⁴⁵ SEÅ 1941, s. 43.

⁴⁶ En bok om bibeln, 1947, s. 175.

⁴⁷ Stendahl 1958, s. 142.

Även här röjes släktskap med klassisk hermeneutik. Grundläggande för Diltheys verklighetssyn är hans livsfilosofi (*Philosophie des Lebens*), vilken utgör grund för hans hermeneutik.⁴⁸ Det gäller att komma åt livet i dess olika former så som det genom historiens gång är nedlagt i framför allt skriftliga dokument. Detta gäller även studiet av de bibliska texterna som trovittnesbörd.

Stendahl ger några ord som säger varom här är fråga: »Idealet blir att krypa ur sitt västerländska skinn och att återuppleva evangeliet såsom Petrus och Paulus och de namnlösa kristna och deras motståndare upplevde det».⁴⁹ Här talar om att de första kristna *upplevde Kristus* och hans evangelium och att uppgiften för en senare tid blir att *återuppleva* det. (Termen »återuppleva» är ur hermeneutisk synpunkt viktig).

Vad det enligt F. gäller är alltså att komma åt livet i de bibliska skrifterna. Vad där står är vittnesbörd och skall i enlighet därmed tolkas. Det gäller att i texterna komma åt det förflutna inifrån.⁵⁰ Endast ett arbete av denna art förtjänar benämningen förståelse. För detta fordras inlevelse. Så säges det redan i programskriften, och detta program bär upp även det fortsatta författarskapet.

Livet i de bibliska skrifterna bäres upp av människor, vilka där alltså särskilt kommer i blickfältet. F. säger att bibelforskaren skall söka vinna själsgemenskap med dem. Det gäller att vara medtänkande och medupplevande. Det skall ske strängt vetenskapligt metodiskt men samtidigt medkännande.⁵¹

Med en annan vändning kan det sägas att den exegetiska forskningen har som enda syfte att ta fram den historiska sanningen. För att nå detta fordras att komma utöver det filologiska, det textkritiska, det religionshistoriskt komparativa. Uppgiften blir i stället att lyfta fram livet i skrifterna.

⁴⁸ Rickman 1967, s. 403 ff.

⁴⁹ Stendahl 1958, s. 141.

⁵⁰ SEÅ 1936, s. 26.

⁵¹ Ib. s. 29.

Man skall arbeta med texterna så att man där kommer åt det förflutna som äkta liv. Vägen dit är som här redan sagts att återuppleva det som möter i texten. Med Diltheys termer: det gäller att ha förnåga av *Nacherleben* eller *Nachempfinden*.

En aspekt som i härvarande sammanhang inte är oväsentlig är den psykologiska. Psykologien har en central plats i den klassiska hermeneutiken. I sitt arbete i empirisk anda sökte Dilthey klarlägga det för människan unika, och detta drev honom till psykologien, som under 1800-talets senare del blev en vetenskap på modet.⁵² Det är i studiet av det mänskliga psyket han tar sin utgångspunkt för en forskning som vill göra rättvisa åt människan. Dilthey skiljer på själ och ande, varvid själen betecknar den psykiska funktionen, medan ande betecknar det innehåll som kommer fram av aktiviteten hos denna funktion. Vad som så nedlägges i skriftliga dokument blir objektet för studium i hermeneutisk anda. I sådant studium genombrytes psykologiens gräns och kunskap vinnes om andelivet. »Das Verstehen dieses Geistes ist nicht psychologische Erkenntnis. Es ist der Rückgang auf ein geistiges Gebilde von einer ihm eigenen Struktur und Gesetzmässigkeit».⁵³ Ett sådant citat från Dilthey kan föra tankarna till F. Det tidigare sagda om strukturer i den bibliska skriftsamlingen kan i det nu anförda få sin belysning. Det må även nämnas att F. räknade psykologien in bland de hjälpvetenskaper som bibelutläggningen behöver.⁵⁴

Från psykologien föres vi över till historien och den centrala plats som denna har i F:s bibelutläggning. De bibliska skrifterna är trosdokument, men »tron bygger på historien och omfattar den».⁵⁵ Eller med följande ord: »Tro är tro på evangelium med dess historiska fakta».⁵⁶

Dessa fakta ingår i ett historiskt skeende med Jesus i centrum. Det exegetiska arbetet har att fördjupa sig i denna historia genom att återuppleva den. Detta från Dilthey hämtade ord ger en nyckel till historiskt givna texter.

Den bibliska historien kan studeras ur tvänne aspekter. F. talar om inre historia och yttre historia.⁵⁷ Den senare innefattar politisk historia, social historia, kulturhistoria. Den yttre historien har samspel med de tidshistoriska omständigheterna.

Det avgörande är dock den inre historien. F. gör en tillbakablick mot bibeltolkningens historia och stannar särskilt vid F. Chr. Baur, som säges vara den förste som klart insåg och formulerade Nya testamentets religionshistoriska problem.⁵⁸ Därmed kom detta problem i focus. »Det var en ny upptäckt med oöverskådliga konsekvenser som man gjorde, när man fann att Nya testamentet har en historia — icke blott en kanonhistoria, utan även en inre historia».⁵⁹

Då är frågan: hur komma åt denna inre historia? Hur sker detta arbete ur metodisk synpunkt? Svaret har redan föregripits men skall här ytterligare markeras, först genom att ännu en gång ange de nytestamentliga skrifternas karaktär. De är uttryck för »tro, förkunnelse, kyrkligt liv och teologi, och allt detta fick sitt nedslag i en litteratur av vilken vi har en väsentlig del kvar i Nya Testamentet».⁶⁰ I Gamla testamentet är denna historia förberedd, och även skrifterna där ger en nyckel till förståelsen av den inre historien. Så är allt i den bibliska skriftsamlingen en enhet och ger som sådan den inre historien. Metoden för att komma åt denna inre historia är den som här tidigare nämnts. Det gäller att gå in i texterna och att återuppleva livet där. Inlevelse heter vägen till förståelse.

Denna inre historia har ett centrum, Jesus Kristus. »Nya Testamentets enhet» är alltså titeln på det i härvarande sam-

⁵² Sundberg 1982, s. 50.

⁵³ Ib. s. 50.

⁵⁴ SEÅ 1936, s. 29.

⁵⁵ En bok om bibeln, 1947, s. 162 f.

⁵⁶ Ib. s. 163.

⁵⁷ SEÅ 1941, s. 43.

⁵⁸ Ib. s. 44.

⁵⁹ Ib. s. 43.

⁶⁰ Ib. s. 43.

manhang mest centrala som F. har skrivit. Där möter enheten men inte mindre vad som skapar denna enhet. »Vart man än vänder sig inom Nya Testamentets område, möter man den grundläggande övertygelsen att något helt nytt har kommit med Jesus Kristus». ⁶¹ Det är inte fråga om en tidsperiod, som skall följas av en senare och sedan av ännu en osv. Den nya tiden med Kristus är kvalitativt ny, och detta är en genomgående tanke i hela Nya testamentet. »Vart man än vänder sig inom Nya Testamentets område, möter man den grundläggande övertygelsen, att med Jesus Kristus en ny epok har inträtt i världens liv och läge». ⁶²

Denna historia har även ett mål. Historiesynen är teleologisk, och detta telos är av överhistorisk art. Jesus Kristus är centrum i historien men också historiens övertidliga mål. »Vad som sker genom Kristus och hans apostlar är händelser i historien, men på samma gång uppenbarelser av ett överhistoriskt skeende. I

detta skeende fullbordar sig vad som tidigare förbereddes, det fullkomnas och går fram mot sin fulländning. Det eviga ljuset faller från uppfyllelsen över hela släktets historia, röjer den dolda meningen i denna historia och upphäver på samma gång historien». ⁶³

Lars Hartman har i en skrift om Nya testamentets exegetik i Uppsala med anledning av Universitetets 500-årsjubileum gett en karakteristik av F:s insatser som forskare och akademisk lärare. Där säges att han rörde sig över skilda fält och alltid var beredd till att arbeta med nya problemställningar. Men Hartman tillägger några ord, som i härvarande sammanhang är särdeles belysande: »Although Fridrichsen, both as a scholar and as an individual, was perpetually on the move, it seems that at the bottom of most of his work as scholar, debater, and as teacher there lay a particular understanding of history». ⁶⁴

⁶¹ Ib. s. 44.

⁶² Ib. s. 44.

⁶³ Ib. s. 51.

⁶⁴ Hartman 1977, s. 51.

LITTERATUR

De apostoliske fedre i norsk oversettelse med innledninger og noter. Redigert av Ernst Baasland og Reidar Hvalvik. 401 sid. Luther Forlag, Oslo 1984.

»De apostoliske fäderna» kallar vi en rad skrifter från de första generationerna efter apostlatidens slut. Själva begreppet är inte så gammalt — det skapades av J. B. Cotelier 1672 — och det har inte heller något fixerat omfång. Det är lättare att säga vad som inte hör dit. Till de apostoliska fäderna räknar vi inte den genre som kallas nytestamentliga apokryfer, inte heller de mera kända teologerna från 100-talets mitt (Justinus martyren, Melito eller Ireneus). Gränsen till apologeterna är flytande, och man räknar ibland någon eller några av dem till de apostoliska fäderna.

Till svenska finns det två översättningar: O. W. Lemkes från 1882 och Olof Andréns från 1958. Den sistnämnda är väl den enda som brukas idag men är redan starkt föråldrad, framför allt ur språklig synpunkt. Någon ny helöversättning av de apostoliska fäderna kan inte heller väntas i Sverige inom överskådlig framtid.

Också för vår egen del är det därför en glädjande nyhet att man på norskt håll har kunnat utarbeta en ny och fullständig översättning av de apostoliska fäderna med inledningar och noter. Det var i hög grad behövt, för någon översättning av skrifterna till norska har inte getts ut under detta århundrade. Nu får man en fullgod text med kommentarer som tar hänsyn till de senaste årtiondenas forskning.

Innan vi ser närmare på översättningen kan det vara av intresse att se vad samlingen omfattar i olika utgåvor. Lemkes översättning omfattande Klemens' första brev (från år 96), det s.k. Andra Klemensbrevet (en predikan från 100-talets början, de sju Ignatiusbrevens (vanligen daterade till år 110), Ignatius' martyrium (betydligt senare), Polykarpus' brev (o. 120—135), Polykarpus' marty-

rium (156 eller några år senare). Brevet till Diognetos (osäker datering), Barnabasbrevet (130-talets första hälft) och Hermas' Herden (slutredigerat o. 140). I Lemkes utgåva fanns inte Didache med (kanske från slutet av första århundradet); texten gavs ut först följande år av Philippos Bryennios.

I Andréns utgåva finns självklart Didache med, medan Ignatius' martyrium har utslutits, som i alla nyare utgåvor. Dessutom har han med de s.k. Papias-fragmenten (rester av ett verk från o. 130) och dessutom ett stycke av en apologi från år 125, det s.k. Quadratusfragmentet.

Den nu föreliggande norska översättningen har med alla de skrifter som finns i Andréns översättning och ytterligare två: Petrus' förkunnelse (*Kerygma Petrou*), ett slags apologi eller missionsskrift från 100-talets första hälft, bevarad enbart i fragment hos Klemens av Alexandria; dessutom Aristides' Apologi, daterad till tiden 138—147.

Bortsett från dessa tillägg är själva texten identisk med Andréns (enstaka läsarter ev. undantagna). Under de senaste årtiondena har inte heller några nya handskrifter kommit fram som kan ge anledning att revidera texttraditionen. Den mest iögonenfallande skillnaden är att Hermas' Herden har fått en genomlöpande kapitelindelning, som gör det lättare för läsaren att hitta rätt. Hos Andréns är den uppdelad på bokens tre avsnitt: Synerna, Liknelserna och Buden (de båda senare är på goda grunder sammanslagna till ett i den norska översättningen).

Det är omöjligt för mig att avgöra den norska textens stilistiska halt, men för en svensk läsare är den lättläst och flytande. Man har t.ex. på ett utmärkt sätt kunnat lösa upp de snåriga meningsbyggnaderna i Ignatiusbrevens. Det finns mycket litet att anmärka på mot återgivningen av den grekiska (och ibland latinska) texten. Bakom översättningen står ett team med sju medarbetare förutom de båda redaktörerna, och man har

säkert haft tillfälle till ömsesidig granskning av arbetet.

Naturligtvis finns det alltid ställen som en recensent skulle vilja se annorlunda översatta. Låt mig nämna två. I avslutningen av Didache (kap. 16) talas det om de tecken som skall föregå uppståndelsen och Herrens återkomst. Det första sägs här vara »det tegn at himmelen åpner sig» (f.ö. översatt på liknande sätt av André). Den grekiska texten har här *semeion ekpetascōs en ouranō*, »ett utsträckningens tecken på himlen». Som Wilhelm Bousset och Eduard Stommel har visat, är det sannolikt frågan om det kors, som enligt tidigkristen tro skall visa sig på himlen omedelbart före Kristi återkomst. *Eketasis* återkommer i tidigkristen litteratur just som beteckning på korset.

Från Ignatiusbrevet väljer jag det besvärliga ordet *thysastērion*, »altare». Det står på flera ställen i breven att den kristne skall vara »inne i altaret» (Ef. 5.2, Trall 7.2). Medan man på andra ställen översätter ordet med »alter», skriver man här »helligdommen». Svårigheten ligger inte i själva ordet altare utan i omöjligheten för oss att visualisera det symboliska uttrycket »att vara inne i altaret». Enligt min mening är det i ett sådant här fall bäst att bibehålla svårigheten och förklara den efter förmåga i en fotnot. Det ger läsaren tillfälle att själv reflektera.

De flesta av översättningarna och kommentatorerna är knutna till Menighetsfakulteten i Oslo, men en läsare som står i en helt annan teologisk tradition har ändå sällan anledning till att opponera sig. Det vittnar om utgivarnas måttfullhet och arbetets höga kvalitet. Det gäller både värderingen av Nya testamentet och av den följande traditionen. Visst tycks mig Klemens av Rom ha varit en något mera framträdande person än han görs till, och Papias är en opålitlig garant för evangeliernas äkthet, men sådant är i det stora hela småsaker.

Inte minst visar den nya översättningen hur nödvändigt det är att de klassiska språken (inte bara den av svenska biskopar omhuldade grekiskan utan också latin) hålls vid liv också i framtiden. Det är en smula genant, att vi tycks få allt svårare att själva kunna åstadkomma något liknande. För norska läsare är detta i varje fall ett standardverk, som utgivarna kan vara säkra på att det behåller sitt läsvärde en bra bit in i nästa årtusende.

Per Beskow

James M. Gustafson: *Ethics from a Theocentric Perspective. Volume Two: Ethics and Theology. 326 sid. The University of Chicago Press, Chicago and London, 1984.*

Härmed kan den aviserade andra delen av James M. Gustafsons magnum opus anmälas. (Den första delen uppmärksammades i SKT 4/84.) Vi kan konstatera fullbordandet av ett betydande arbete av en av samtidens ledande kristna etiker. Det är en ära för svensk teologi och en heder för Uppsala fakulteten att just denna vår få belöna svenskättlingen Gustafson med ett hedersdoktorat. Lunda fakulteten, där Gustafson för c:a 25 år sedan tillbringade ett studieår, må instämma i hyllningen!

I den första volymen fick vi alltså de grundläggande teologiska och kunskapsteoretiska premisserna för Gustafsons tänkande. I denna andra volym skulle nu följa den etiska tillämpningen. Den uppgiften har förf. sökt genomföra via följande uppläggning av framställningen.

Theocentric Ethics in Profile heter det första kapitlet. Grundackordet anges inledningsvis så: »The general answer to the moral question from a theocentric perspective is: we are to relate ourselves and all things in a manner (or in ways) appropriate to their relation to God.» — Längre fram konstaterar Gustafson att det finns två frågor, där han ger annorlunda svar än de flesta västerländska moralteoretiker. Den första lyder: »Vilket är det ändamål ('scope') hos helheten som vi måste ta med i beräkningen, såväl i dess rumsliga som tidliga dimensioner?» Den andra: »Gäller det vare sig deskriptivt eller normativt att helheten är till för vår skull, dvs. för mänsklighetens och/eller enskilda individers skull?» Frågor av denna mycket generella karaktär framstår naturligtvis lätt som tämligen innehållslösa för den som inte tar del av förf:s fylligare framställning. Men den etik som här ska framställas ska karakteriseras av »stor omsorg om det gemensamma bästa ('the common good'), det oundvikliga i moralisk tve tydighet ('moral ambiguity') och vissa genuint tragiska (etiska) val». Den tragiska karaktären hos många handlingar ligger i att det legitima fullföljandet av legitima syften leder till allvarliga förluster för andra, såväl människor som andra levande varelser, och ibland t.o.m. minskar möjligheterna för utvecklandet av framtida liv och framtida

mänskliga generationer. »Therein lie the reasons for anger with God.» Teocentrisk etik är som man ser ingen idyll. Det sista draget i cenna etik som lyfts fram i inledningskapitlet är betonandet av självförnekelsen, ja i ytterlighetsfall offer av sig själv. »Självförnekelsen följer från såväl den teocentriska fromheten som från den etik som fotats i Guds suveräna planerande.»

Det andra kapitlet heter Benchmarks from Theology och det tredje Benchmarks from Moral Philosophy. Jag ska inte fördjupa mig i dem här utan nöja mig med att omtala att Gustafson i det förra markerar sin position via en kritisk diskussion av huvudpunkter i den etiska helhetskonceptionen hos de fyra teologiska etikerna Karl Barth, Thomas av Aquino, Karl Rahner och Paul Ramsey. (Lägg märke till den tidsmässiga och konfessionella spännvidden!) I det senare kapitlet gäller jämförelserna i stället utilitarismen och Immanuel Kant.

Ett kort kapitel fyra har getts rubriken A Brief Transition och utgör förbindelselänken mellan de två delarna av denna volym. Två citat kan ge summan av vad som här säges: »*Man (individual persons, communities, and species) is a participant in the patterns and processes of interdependence of life in the world.*» (G:s kurs.) Och så detta: »The practical moral question from a theocentric perspective can now be slightly amended. What is God enabling and requiring us, as participants in the patterns and processes of interdependence of life in the world, to be and to do? The general answer can also be slightly amended. We, as participants, are to relate ourselves and all things in a manner appropriate to our and their relations to God.»

Denna volyms andra del ger så fyra exempel på behandling av konkreta etiska problemområden, där Gustafson får tillfälle att visa vart hans etiska och teologiska helhetskonception för honom. De fyra områdena är Marriage and Family, Suicide, Population and Nutrition samt Allocation of Biomedical Research Funding. Tillsammans ger dessa fyra diskussioner en god illustration av förf:s positioner. Här ska jag försöka kortfattat karaktarisera hans ställningstaganden.

Om många framställningar som diskuterar problemfältet »man och kvinna» gäller, att de kan lägga ner väldig energi på att överväga de för- och utomäktenskapliga frågorna, sexualitetens problem etc., men att de har väldigt lite att säga positivt om själva huvud-

stycket: konsten att leva tillsammans i äktenskap och familj. Här är Gustafson ett välgörande undantag, och det är lätt att förstå varför familjeetiken blir en god illustration till huvudtendensen i hans stora konception: att se till helheten, att tjäna varandra, självförnekelsen, det inbördes beroendet (»interdependensen»): »From a theocentric perspective, then, family and marriage are communities and institutions of extraordinary significance. In them we have our most intimate experiences of what is ultimately the divine ordering of life in the world. The quality of those experiences is formative for our religious and moral lives. They can be construed theologically and given generalized ethical significance. Marriage and family are 'schools' of theocentric piety and fidelity.»

Om familjelivet är en god positiv illustration av vår livsuppgift, blir självmordet en knutpunkt för dess tragik. Den religiösa dimensionen i denna tragik vill Gustafson karaktarisera med termen förtvivlan (»despair»). Liksom på andra punkter anstränger sig förf. också här att se realistiskt på frågorna: »There are conditions of the human spirit, not all of which can be laid to the accountability of the person, which can make suicide appear to be a good, if not a right, choice.» — »If I am correct that there are morally justifiable suicides, that datum has to be taken into account in piety and theology.» — Vår första plikt är visserligen alltid att försöka förhindra självmord; döden är irreversibel och därmed avslutas alla möjligheter för människan och gemenskapen.

Problemen om befolkningsökningen och försörjningen får en nyanserad och bred beskrivning. Här är det ju i sanning globala frågor det handlar om, och Gustafson kan väl illustrera betydelsen av att se till helheten. Följande passus summerar en huvudtendens i detta kapitel: »The general obligation based upon our participation in the patterns and processes of interdependence is that the production and distribution of food on the one hand and the size of the human population on the other ought to be correlated so as to avoid malnutrition and famine in any given generation and place, but also so as to avoid possible severe outcomes in the future. But, as I noted, no person or government has the power to control all the variables involved; for many reasons it is not desirable that any ought to have such power. Creating, sustaining, or limiting the numbers of human

beings are not ends in themselves.» — Att en sådan här position liksom Gustafsons allmänna filosofiska och teologiska premisser måste leda till en kritisk hållning till den officiella katolska kyrkans inställning till familjeplanering och födelsekontroll är klart.

Till sist frågorna kring biomedicinsk forskning och dess implikationer. Gustafson har arbetat aktivt med medicinskt etiska problem, men han beklagar att litteraturen börjar bli oöverskådligt stor och området en egen etisk disciplin. Det är inte svårt att hålla med om oöverskådligheten och att sucka över vår begränsning som etiker. Här bjuds dock en koncentrerad diskussion kring fyra slag av kriterier för denna forsknings tillväxt och tillämpning på lidande människor: medicinska, etiska, ekonomiska och politiska. Förf. visar hur ytterligt komplicerade ställningstagandena är och måste vara: »There is no single moral end to be the lodestar guiding medical research and practice.» Vi har ingen garanti att vi alltid kan träffa de rätta valen. Smärtsamma val och stundom tragiska måste ibland ske.

Vi har nått slutstenen i detta stora arbete, det avslutande kapitel som heter Conclusions. Ett citat från Miltons Paradise Lost bildar omkvädet i detta avsnitt: »So little knows Any, but God alone, to value right The good before him . . .» Här ger oss Gustafson en väl sammanhållen summering av vad hans teologi och etik innebär. Det saknas inte välriktad kritik mot andra positioner: »For theologians and pastors, in large numbers, to continue their work as if the Christian tradition could be separated from scientific interpretations of life, as if the theological school transmits the tradition and the university the secular culture, and as if lives of the laity were isolated from other ways of construing the world is at least shortsighted.» Andra exempel kunde citeras, t.ex. kritik mot lösliga kyrkliga uttalanden i aktuella etiska frågor. Vare nog sagt att vi här finner en position summerad, som innebär både gott mänskligt förstånd och god teologisk vishet.

* * *

Det torde ha framgått av mina anmälningar av Gustafsons bägge volymer att jag anser hans arbete vara väsentligt. Dess betydelse skulle kort kunna summeras så här:

1. Han hör till de teologer som har förstått att man för att skriva god teologi måste ha en solid filosofisk och kunskapsteoretisk bas.

Hans empiriska grundhållning är välgörande och nödvändig för den som vill meningsfullt kommunicera med vår samtid.

2. G. markerar klart sina premisser. Han kan den teologiska traditionen, men han glider inte oansvarigt fram genom den utan markerar distinkt avståndstaganden resp. avslutning.

3. G. har sett den samtida vetenskapliga kulturens fundamentala utmaning mot kristen tro. Det avgörande är inte därvid hur radikal man personligen anser sig tvingad att vara utan att som G. inta en välgrundad position gentemot såväl teologiska traditionalister som religionens föraktare.

4. Den s.k. teocentriska etiken innebär en sorts omvälvning av stora delar av västerlandets etiska tradition, som då får rubriceras som antropocentrisk. Någon kunde missuppfatta G. och tro att han menade sig kunna lägga Guds perspektiv på tillvaron (som t.ex. bibelfundamentalisterna tror att de kan). Men G. har äkta och insiktsfull anspråklöshet: vi har bara mänsklig kunskap, men som människor ska vi inte inbilla oss vara tillvarons centrum. Den konkreta diskussionen av de etiska problemområdena förankrar på ett välgörande sätt G:s stora teologiska vision i den mödosamma empiriska verklighet där vi lever.

Jarl Hemberg

Tryggve Kronholm: *Den verksamme Guden. Ett bidrag till Predikarens verklighetsuppfattning, speciellt hans teologi. 62 sid. Religio 4 Skrifter utgivna av Teologiska Institutionen i Lund.*

Med en suverän överblick över den aktuella forskningen kring Predikaren söker Tryggve Kronholm i det lilla häftet »Den verksamme Guden», som baserar sig på en gästföreläsning vid universitetet i Bergen 1980/81, sammanfatta vad han själv funnit vara de grundläggande dragen i Predikarens verklighetsuppfattning och teologi.

Predikarens bok upplevs som bekant av många som en alltigenom pessimistisk bok. I de mörkaste färger skildrar bokens författare tomheten, meningslösheten, lidandet och orättvisorna på jorden. Samtidigt möter här och var i boken uttryck för livsglädje och livsnjutning, så att Qohelet t.o.m. ibland setts som företrädare för epikureisk filosofi. En

forskare i vårt land, som för åtskilliga decennier sedan sökte komma tillrätta med denna dubbelhet i Predikarens bok, var Hugo Odeberg, som i sin »Qohaelaeth. A commentary on the Book of Ecclesiastes» (Uppsala och Stockholm 1929) hade en liknande målsättning som Krønholm, d.v.s. att söka finna tankesammanhanget i de till synes disparata och motsägande utsagorna i boken. (De väsentliga tankegångarna i Odebergs arbete återfinnes även i hans på svenska utgivna »En fast livsåskådning», Stockholm 1933.) Odeberg fann nyckeln till bokens förståelse i uttrycket »under solen», som enligt Odeberg anger begränsningen för den fåfänglighet som skildras och samtidigt innebär en antydning om ett högre liv. Detta högre liv kan enligt Odebergs Qohelettolkning levas redan här och nu, om människan i stället för att se efter resultatet tacksamt tar vara på livets ögonblick som gåvor mottagna ur Guds hand.

I många avseenden sammanfaller den tolkning av Predikaren som Krønholm nu lagt fram med Odebergs. Den delvis nya infallsvinkeln anges emellertid genom boktiteln »Den verksamme Guden». Sedan Predikarens mörka verklighetsuppfattning skildrats under rubriken »Ytstrukturen: livet under solen» framställs de andra tendenserna hos Qohelet under rubriken »Djupstrukturen: den verksamme Gudens hand». Vid sidan av den mörka bild som Qohelet förmedlar av verkligheten, möter vi enligt Krønholm en utpräglat teocentrisk åskådning, som ställer den gudomliga försynen i blickfältet, den verksamme Gudens hand, som hela tiden är i arbete mitt under det till synes helt meningslösa och orättfärdiga skeendet. Vid studiet av den på många sätt dystra bild som Qohelet tecknar av livet under solen, förbiser man enligt författaren ofta, hur mycket Qohelet har att säga om Gud. 32 gånger med artikel och 8 gånger utan artikel förekommer ordet »Gud», i de flesta fall i förbindelse med en utsaga om gudomlig aktivitet visavi människorna. Vid två tillfällen talas det om »Guds verk» och två gånger även om »Guds hand» (2: 24; 9: 1). Det är genom att få blicken öppnad för denna den verksamme Gudens hand som människan kan fyllas av livsglädje i den till synes meningslösa tillvaron. T.o.m. de dystra iakttagelserna av den mänskliga strävans resultatlöshet kan vändas i något positivt, om människan genom dessa iakttagelser bringas att ställa Gud i centrum i stället för det egna verkandet, så att hennes arbete blir präglat

av ro och glädje i stället för jäkt och ångslan.

Det är en synnerligen omfattande och gedigen forskning kring Predikarens bok som i skriften »Den verksamme Guden» presenteras i kortfattad och lättillgänglig form. Krønholms arbete har mycket att ge såväl åt den vanlige bibelläsaren som åt den av Qohelet specialintresserade forskaren.

Rune Söderlund

Agne Nordlander, *Korsets mysterium*, 157 sid. EFS-förlaget, Stockholm 1982.

I boken »Korsets mysterium» går Agne Nordlander rakt in i själva centrum av den kristna tron. För att kunna analysera boken, behöver vi till att börja med se något på det diskussionsammanhang, i vilket den hör hemma. Försoningens mysterium är ju något som kristna tänkare genom tiderna grubblat över. Det namn som man i första hand nämner, när det gäller teologiska interpretationer av försoningsläran, är givetvis Anselm av Canterbury. Vid sidan av den juridiska försoningslära, som vi möter hos Anselm och som blev helt dominerande inom den lutherska ortodoxin, löper genom teologihistorien också den tolkningslinje, som vi brukar benämna den subjektiva försoningsläran, som förbindes med sådana namn som Abaelard, Dippel, Ritschl och Waldenström. Att de waldenströmska synpunkterna rörande försoningen ingalunda fallit i glömska inom SMF, såsom man kanske trodde, att de hunnit göra, kan man lätt förvissa sig om genom att läsa tidskriften »Tro och Liv» nr 2 1983, som till stor del utgöres av ett försvar för Waldenströms synsätt mot Nordlanders synpunkter, trots att den senare i sin bok ej ens nämnt Waldenströms namn.

I stort sett ända fram till 1930 laborerade man i de flesta teologiska diskussioner enbart med alternativen objektiv-subjektiv försoningslära, varvid den objektiva var det samma som den juridiska. År 1930 utkom emellertid Gustaf Aulén med sin inom några år världsberömda bok »Den kristna försoningstanken», i vilken han, upptagande åtskilliga tankar från Billings »Försoningen» 1908, framställer det dramatiska försoningsmotivet som ett alternativ till såväl subjektiv som juridisk försoningslära. (Vid bedömningen av huruvida det verkligen är fråga

om ett nytt alternativ bör beaktas, att redan Waldenström med förkärlek talat om försoningen som en kamp- och segergärning, vilket också betonas på s. 7 i det nyssnämnda häftet av »Tro och Liv». Se även not 377 på s. 308—309 i Ernst Newman, *Den waldenströmska försoningsläran i historisk belysning*, Stockholm 1932.)

Auléns kritik av den juridiska försoningsläran hör enligt min mening ses i ljuset av lundateologins kontraponerande av agape och nomos. Om lagen skulle bli tillfredsställd genom Kristi satisfaktion, befann man sig inom nomosmotivet. Det utmärkande för agape ansågs bl.a. vara att »genombryta lagens gränser». Gud gör egentligen något i lagens mening otillåtet, när han upprättar gemenskap med den syndiga människan. Icke utan skäl har det talats om antinomistiska tendenser i lundateologin (Se S.v. Engeströms uppsats »Arvet från Albrecht Ritschl i den svenska teologin. Några synpunkter» i »Nordisk teologi. Idéer och män. Till Ragnar Bring den 10 juli 1955», Lund 1955, s. 187—209).

Auléns synpunkter på försoningen gav upphov till en livlig debatt såväl inom som utanför vårt lands gränser. Denna debatt har emellertid nästan helt förts inom den systematiska teologin och inte minst kommit att gälla, hur Luther bör inplaceras, om man utgår från det aulénska schemat. Vilken den bibliska försoningsuppfattningen är har däremot inte diskuterats lika mycket, en fråga som däremot stod i centrum i debatten kring Waldenströms försoningslära under 1800-talet. Det är på denna punkt Agne Nordlanders bok fyller ett tomrum, vilket gör den till en ytterst viktig bok. Som systematiker är författaren väl insatt i de senaste femtio årens diskussioner kring olika försoningsmotiv och har nu mot denna bakgrund velat teckna vad Bibeln själv säger om försoningen.

Liksom den urkristna predikan utgjordes dels av återberättande av vad som hänt med Jesus, dels av en tolkning av det som skett, är Nordlanders bok disponerad så, att man först får händelseförloppet i lidandehistorien och påskberättelserna framställt och analyserat, varefter huvuddelen av boken utgöres av en framställning av fem modeller, i vilka Nya testamentet självt tolkar detta skeende: offermodellen, återlösningssmodellen, kamp-segermodellen, försoningsmodellen samt förebildsmodellen. Boken avslutas med

ett kapitel om nutidsmänniskans relation till korsets budskap.

Trots att Nordlanders bok framför allt har prägeln av en lättfattlig genomgång av Bibelns olika sätt att framställa försoningen, är det fullt tydligt, att han samtidigt vill göra ett inlägg i den nyssnämnda debatten, i vilken man som sagt ofta försummat att gå direkt till de bibliska texterna. Hans intention är därvid att visa, att det »juridiska» synsättet verkligen har biblisk förankring, ja, att det rentav är det i Bibeln grundläggande, dominerande synsättet. Givetvis utesluter inte det juridiska synsättet, att försoningen också framställs som en kamp- och segergärning. Eftersom syndaskulden är den plattform, på vilken fördärvsmakterna bygger sitt herravälde, innebär satisfaktionen just som sådan en seger över fördärvets makter (Se härtill s. 107, 109—110 och 154 i Nordlanders bok! Jfr äv. S. von Engeström, *Luthers trosbegrepp med särskild hänsyn till försanthållandets betydelse*, Uppsala 1933, s. 102).

Samtidigt som Nordlander uppenbarligen är väl bevandrad i de diskussioner som förts om försoningen inom den systematiska teologin, har han inte heller försummat att mycket grundligt sätta sig in i de härmed sammanhörande exegetiska frågorna. Ej minst vill jag framhålla den förtjänstfulla, klargörande utredningen på s. 69—76 av den snårskog av problem som möter vid tolkningen av Rom. 3: 21—26. I det avslutande kapitlet visar Nordlander, att det rättsliga betraktelsesättet ingalunda är begränsat till judisk miljö, där skuldproblematiken var aktuell genom den mosaiska lagen, utan att ett rättsligt betraktelsesätt finns med i den urkristna förkunnelsen även när man vänder sig till hedningar (s. 147).

Samtidigt som författaren visar, att ställföreträdartanken har biblisk grund, söker han bemöta den invändning som går ut på, att det skulle vara omoraliskt av en domare att låta någon annan än den skyldige lida i den skyldiges ställe. (Se t.ex. Hemberg, Holte, Jeffner, *Människan och Gud*, Lund 1982, s. 12. För Anselm tycks det, menar författarna till »Människan och Gud», vara viktigare med skuldens och straffets storlek än med frågan, vem straffet drabbar.) Detta moraliskt betingade ifrågasättande av ställföreträdartanken bemötes av Nordlander så, att han anför en rad exempel på, att en människas lidande kan komma en annan människa till

godo. Detta försvar är egentligen inte särskilt slagkraftigt. Det är ju nämligen det *juridiska* ställföreträdarskapet som angripits och som författaren åtagit sig att försvara, men vad som exemplifieras med de exempel som författaren anför är något helt annat, nämligen att man kan lida och t.o.m. offra sitt liv *till förmån för* en annan människa. I denna mening kunde även t.ex. Aulén tala om Kristi lidande som ett ställföreträdande lidande samtidigt som han bestämt avvisade tanken, att Jesus i juridisk mening skulle ha lidit i människornas ställe. När Anselm själv, som ingalunda är likgiltig för vem som straffas, brottas med frågan, hur Kristus kan lida i människornas ställe, är den för honom centrala tankegången, att Kristus genom sin köttsliga släktskap med alla människor kan uppträda som deras representant, som den andre Adam, som sammanfattar i sig hela människosläktet. Anselm säger t.o.m. att anledningen till att de fallna änglarna inte kunde få någon frälsare var den, att änglarna inte är släkt med varandra såsom människorna är det. Förutsättningen för den anselmiska försoningsläran är alltså, att alla människor verkligen är släkt, att m.a.o. den s.k. monogenismen är den riktiga uppfattningen. Frågan om monogenism resp. polygenism har ju knappast diskuterats inom protestantisk teologi, medan frågan däremot grundligt bearbetats på romersk-katolskt håll (Se härtill L. Thunbergs artikel »Allt mänskosläktet av ett blod. Monogenismproblemet hos Karl Rahner» i STK 1973, s. 49—62). Nordlander har valt att inte ge sig in på denna komplicerade fråga, som ju även berör naturvetenskapens område, men i gengäld har alltså hans försvar för ställföreträdartanken ej kommit att handla om det som kritiken gällt.

Nordlander gör sig också skyldig till vissa inkonsekvenser som tycks bero på, att han vill söka göra framställningen mera acceptabel för anhängare av det aulénska synsättet genom att bibehålla så mycket som möjligt av den aulénska terminologin. Så har han t.ex. i en rubrik uttryckt vad som sker i återlösningen med orden: »Gud spränger lagen» (s. 89), vilket är en tydlig anspelning på, hur agape enligt Aulén och Nygren »genombryter lagens gränser». Med framställningen i övrigt stämmer sådana uttryckssätt dåligt, eftersom Nordlander just vill försvara det »juridiska» synsätt, enligt vilket lagen icke kan »sprängas» utan Guds kärleksgärning i Kristus i stället måste ske på ett sådant sätt, att Guds

stränga rättfärdighet tillgodoses. Strax innan nyssnämnda uttryck om lagens »sprängande» möter, heter det t.ex. på s. 87: »Guds heliga lag, förankrad i Guds väsen, ett uttryck för Guds heliga person, har överträtts. Den helige Guden ser aldrig mellan fingrarna med överträdelser. De finns inskrivna som årsringarna på ett träd. Skulden efterskänks inte, den måste betalas på något sätt, utplånas.» Liknande synpunkter kommer fram på s. 127 och s. 153—154. Hela poängen med den ovannämnda förtjänstfulla exegesen av Rom. 3: 21—26 är också att visa, att försoningen sker på ett sådant sätt, att rättsordningens ramar *icke* spränges.

Den nu framförda kritiken bör emellertid uppfattas som ytterst marginell. Bokens stora förtjänster dominerar helt. »Korsets mysterium» är samtidigt som den har en lättillgänglig form, ett tungt vägande inlägg i den teologiska debatten om försoningen. Tack vare kombinationen av enkelt framställnings-sätt och djupborrande innehåll lämpar den sig för användning i såväl församlingsarbete som akademisk undervisning. Så här ser en bok ut, som är skriven med gedigen exegetisk beläsenhet, systematisk medvetenhet, gott omdöme samt pedagogisk och stilistisk talang.

Rune Söderlund

Olof Svebilus: *Kort förklaring till Doktor Martin Luthers Lilla katekes framställd genom frågor och svar. Ny bearbetad upplaga. 108 sid. Bokförlaget Per Jonsson, Landskrona 1982.*

Den nyutgåva av Svebilus katekes, som föranstaltats av Per Jonssons bokförlag och hör hemma i Lutherska bekännelsekyrkans sammanhang, är av stort teologiskt intresse. För det första blir vi genom nyutgåvan påminta om vilka omfattande dogmatiska kunskaper som förmedlades till våra fäder redan i konfirmationsundervisningen. Som ett exempel kan nämnas, att Svebilus i utläggningen av »Fader vår» tagit med en så komplicerad sak som att ordet fader kan vara både en person- och en väsensbeteckning.

När jag påstår, att nyutgåvan är av stort teologiskt intresse, tänker jag emellertid inte i första hand på Svebilus katekes som sådan, vilken ju redan tidigare är känd, utan i stället på den bearbetning som nu gjorts.

Den rent språkliga bearbetningen är syn-

nerligen skickligt utförd och har åstadkommit, att 1600-talskatekesen i den nya språkdräkten gör ett fräschare intryck än 1878 års katekesutveckling. Man har emellertid inte nöjt sig med en språklig bearbetning utan på flera punkter företagit sakliga ändringar. I vissa fall, såsom vid utläggningen av de tio buden, handlar det om, att man velat föra in nutida frågeställningar och ge aktuella exempel (astrologi, abort, droger, pacifism, falskdeklaration etc.). I andra fall har man helt enkelt velat förtydliga Svebilii svar och säger då inget annat än vad denne säkert skulle ha instämt i. I åter andra fall innebär emellertid ändringarna, att man velat återvända från ortodoxi till reformation, medan det i något fall kan vara tveksamt, om det överhuvudtaget är en luthersk uppfattning som kommer till uttryck. Några exempel skall här ges på ändringar som företagits.

Ett exempel på ändringar av endast förtydligande art får vi i fråga 138, där man ansett det angeläget att få fram, att det, som Svebilii katekes säger om att Maria varit jungfru även efter Jesu födelse, ej innebär, att man skulle behöva tro på sempervirginiteten.

Ett tydligt återvändande till en mer reformatorisk ståndpunkt än den som representeras av Svebilii katekes får vi genom utläggningen av det tredje budet. Medan Svebilii katekes kan ge intrycket, att söndagen är en ny sabbat, har man i den nya katekesen betonat den frihet från sabbatsbudet, som Luther framhåller i Stora katekesen och Melanchthon i Aug. 28. »Vi är fria från att hålla sabbat en bestämd dag, men gamla testamentets sabbat är för oss en skugga eller förebild till den sanna sabbaten, som är själens vila i Kristus» (fråga 39).

Medan det i den pietistiska traditionen varit vanligt att tänka sig, att människan kan bedja redan i det uppväckta tillståndet, har man i den nya katekesen i full överensstämmelse med Luther framhållit, att bönen är ett *trons* samtal med Gud (177). I Svebilii katekes heter det, väl troligen med samma innebörd, att bönen är ett »ödmjukt och troget samtal med Gud», medan 1878 års katekesutveckling endast säger, att bönen är »vårt hjärtas samtal med Gud».

Inte minst i utkorelserän möter viktiga teologiska skillnader i förhållande till 1689 års katekes. Medan Svebilii katekes på frågan, vilka de utvalda är, svarar, att det är

de, vilkas beständighet i tron intill änden Gud har förutsett, heter det i den nya katekesen som svar på samma fråga: »Det är alla de, som på grund av Guds förutbestämelse av evighet blir saliga genom tron på Jesus Kristus» (173). Man har uppenbarligen velat undvika tanken, att förutbestämelsen skulle grunda sig på förutseendet, den tanke, som utvecklades inom den lutherska ortodoxin men som man t.ex. inom Missouri- och Wisconsinssynoden tagit klart avstånd ifrån. Överhuvudtaget är ju Lutherska bekännelsekyrkan starkt beroende av teologin inom dessa amerikanska synoder, vilken ej, såsom många kanske tror, innebär något försök att reprimera den luthersk-ortodoxa teologin under 1600-talet, utan snarare, åtminstone i många stycken, sammanfaller med den senreformatoriska syn, som varit förhärskande bland lutherska teologer ungefär vid tiden för Konkordieformelns avfattande.

Medan Svebilii katekes endast nämner dopet och nattvarden som det nya förbundets sakrament, nämner den nya katekesen, i likhet med Melanchthon i Apologin XIII, även avlösningen.

I avsnittet om skriftermålet i Lilla katekesen har man i nära anslutning till den i Konkordieboken införda latinska översättningen använt uttrycket »den broder, som vi skrifter oss för», medan däremot Svebiliius på motsvarande ställe har »Skriftedaren».

Medan Svebiliius beskriver avlösningen som »en tillsägelse och försäkran om syndernas förlåtelse, vilken sker av Ordets tjänare i Kristi stad» talar man i den nya katekesen uttryckligen om avlösningen som en förlåtelse: »Med avlösning menas, att Ordets tjänare, prästen, i Kristi ställe förlåter oss våra synder» (fråga 269). En förändring i motsatt riktning är det dock, att man i anvisningarna för skriftermål utelämnat frågan »Tror du, att min förlåtelse är Guds förlåtelse?», den fråga som Anders Nohrborg på sin dödsbädd undanbad sig.

Eftersom skriftermål för Svebiliius helt enkelt betyder syndabekännelse och enligt vad han uttryckligen säger är något som kan ske genom att människan i sin ensamhet suckar till Gud såsom David, Manasse och publiken gjorde, kan Svebiliius också tala om skriftermålet som något nödvändigt. I den nya katekesen omnämnes inte, att skriftermålet på detta sätt kan vara ett människohjärtas syndabekännelse inför Gud i ensam-

heten, och följdriktigt har man därför också utelämnat utsagan om skriftermålets nödvändighet.

I Swebilii katekes skiljes liksom i kyrkolagen 1686 mellan det större och det mindre bannet. Detta har ibland föranlett det missförståndet, att man i ortodoxin skulle ha återupptagit det större bann, som Luther t.ex. i Schmalkaldiska artiklarna (BSLK 456—457) ställt sig helt avvisande till. Vad Luther avvisade var emellertid ett bann, som innefattade världsligt straff, medan det större bann, som Swebilius åsyftar, är en sådan utslutning ur församlingens gemenskap, som innefattas i vad Luther kallar det lilla bannet. I den nya katekesen är missuppfattningarna utslutna, i det att man sakligt säger detsamma som Swebilius men utan användande av termerna stort och litet bann.

I fråga 290 har man undvikit den receptionistiska uppfattning, som kommer till uttryck i Swebilii katekes på motsvarande ställe. Man nöjer sig med att säga, att Kristus icke är närvarande utanför det av honom själv instiftade bruket (extra usum) och ger sedan genom frågorna 291—292 en vidsträckt definition av »usus».

Medan Swebilius kategoriskt förnekar, att brödet och vinet i nattvarden förvandlas till Kristi lekamen och blod, har man i den nya katekesen varit angelägen om att formulera sig så, att det endast blir den romersk-katolska transsubstantiationsläran som avvisas. Bakgrunden härtill är givetvis den, att man är medveten om att Luther själv (se t.ex. Bo Ahlberg, Laurentius Petris nattvardsuppfattning, Lund 1964, s. 153 eller Tom G. A. Hardt, Venerabilis et adorabilis eucharistia, En studie i den lutherska nattvardsläran under 1500-talet, Uppsala 1971, s. 118 eller Vilmos Vajta, Die Theologie des Gottesdienstes bei Luther, Stockholm 1952, s. 175 f.) och även Melanchthon (Apologin X) kan beskriva realpresensens inträdande som en förvandling.

Utän att direkt utsäga, huruvida man syftar på den första instiftelsen eller de nu lästa instiftelseorden, talar man i den nya katekesen om en *skapande* konsekration, vilket det ej finns någon motsvarighet till i Swebilii katekes. I den mån man avser den konsekration som nu sker, synes man ha lämnat den uppfattning, som kom till uttryck i *Biblicum* 1976 s. 146 ff. och innebar ett avstånds-tagande från Tom G. A. Hardts tro på en

genom prästens mun förmedlad kraftladdad konsekration.

Hur starkt man betonar det läromässiga kommer bl.a. till uttryck däri, att man i svaret på frågan, vilka som är ovärdiga nattvardsgäster (301), även nämner sådana som »inte tror och bekänner den rena evangeliska läran, i synnerhet att brödet och vinet i nattvarden är Kristi verkliga kropp och blod».

Till det ur luthersk synpunkt betänkligaste i den nya katekesen hör, att man i fråga 283 fört in Luk. 22: 19 som stöd för utsagan, att det endast är predikoämbetet som skall förvalta altarets sakrament. Som framgår t.ex. av Per Erik Persson, Kyrkans ämbete som Kristus-representation, En kritisk analys av nyare ämbeteologi, Lund 1961, s. 306 innebär detta egentligen en romersk-katolsk tolkning av ifrågavarande bibelord.

De sakliga ändringar som man gjort och som vi nu givit exempel på vittnar i allmänhet om en i våra dagar sällsynt dogmatisk medvetenhet. Samtidigt måste vi konstatera, att ändringarna är så många och så genomgripande, att det är helt oförsvarligt att ge ut den nya katekesen i Swebilii namn. Visserligen står det på titelbladet, att det är fråga om en ny bearbetad upplaga, men icke ens i något förord påpekas det, att ändringarna som företagits ofta ger en helt annan saklig innebörd än Swebilii text. Man måste räkna med, att många som inköper den nya katekesen gör det för att skaffa sig kunskap om vad som lärdes ut i katekesundervisningen på 1600-talet, vilket den nya katekesen är helt otjänlig att ge kunskap om. Däremot är den ett intressant aktstycke för den som vill få en kort sammanfattning av Lutherska be-kännelsekyrkans lära.

Rune Söderlund

Ingun Montgomery och Stein Ugelvik Larsen (utg.): *Kirken, krisen og krigen. Skrifter utgitt av Nordiskt institut for kirkehistorisk forskning*, 5. 396 sid. Universitetsforlaget, Bergen m.fl. orter 1982.

Det skall med en gång fastslås att det på många sätt är ett imponerande arbete om de religiösa förhållandena i de nordiska länderna under perioden 1930—1945 som nu, alltför långt efter utgivningen, anmäles i STK. Dröjsmålet är emellertid symptomatiskt

för hur lite »Kirken, krisen og krigen» uppmärksammas i Sverige; i grannländerna har boken tagits emot på ett helt annat sätt.

Den 400-sidiga volymen omfattar 36 uppsatser av 24 olika författare från de fem nordiska länderna. Det är nästan självklart att en viss ojämnhet kommer att präglä ett så brett upplagt arbete. En anmälan kan inte innefatta en detaljgranskning av alla eller ens flertalet av uppsatserna och en anmälare med kompetens för en sådan genomgång torde f.ö. vara svår att finna. Här kommer först en presentation av arbetet att ges tillsammans med några principiella synpunkter och sedan presenteras särskilt de svenska artiklarna.

I ett kortfattat inledningskapitel motiverar de båda utgivarna att man tagit upp skeendet under en så kort tidsperiod till så noggrann behandling och de redovisar också arbetsgången. De deklarerar att »avsikten med arbetet har varit att företa en generell och komparativ undersökning av förhållandet mellan kyrka och samhälle i Norden under en tidsperiod som hittills setts på som litet spännande i detta sammanhang» (s. 9). Detta är en mycket högt satt målsättning och om man bedömer arbetet efter hur man lyckats med att uppnå denna målsättning innebär det att man ställer stora krav. Anmälnaren finner att forskargruppen lyckats väl med att göra en »generell undersökning» medan däremot målsättningen att åstadkomma en »komparativ undersökning» endast delvis uppnås. Utgivarna är emellertid väl medvetna om svagheten för målsättningsdeklarationen följs av ett par starkt begränsande preciseringar. Den första, att »Projektet är dock inte genuint komparativt i betydelsen att problemställningen är exakt densamma från land till land», förefaller avsevärt mindre problematisk än den andra, att »Vår arbetsmetod har således fått begränsa sig till att vara komparativ endast i den betydelsen att den ställer samman teman från varje land i egna kapitel med korta introduktioner som påvisar likheter och olikheter» (s. 10). Till dessa introduktionskapitel finns det anledning att återkomma.

Boken tar upp sju olika temata som vart och ett i princip behandlas i särskilda kapitel om Danmark, Finland, Norge och Sverige, förutom i de nämnda introduktionskapitlen. Den första avdelningen redovisar »Kirkens struktur og identitet i et endret samfunn». Här saknas introduktionskapitlet

och det skulle kanske särskilt behövts en jämförelse just i detta bakgrundsavsnitt. Man kan emellertid förstå om ingen velat ta på sig att ge en komparativ analys på grundval av de föreliggande kapitlen, där de olika författarna löst sin uppgift på mycket skiljaktigt sätt. Man får således tre sidor om »Danmarks kirke mod baggrund af arven fra Grundtvig og Kirkegaard» och sjutton sidor om »Kyrkoorganisation och kyrkosyn. Svenska kyrkan under perioden 1929—1945».

Den kanske mest hanterliga och preciserade uppgiften har de författare haft som skriver om »Skolen — danning og uddanning. Kirkens eller samfundets ansvar?». Uppgiften kontrasterar mot den som de haft som tagit på sig att skriva om den teologiska utvecklingen under den aktuella perioden. Inom denna författargrupp har man lyckats samordna insatserna på ett sätt som förefaller ha varit unikt inom projektet. Författarna har kommit överens om att var och en behandla tre personer som gjorde en viktig teologisk insats under 1930- och 1940-talen. I görligaste mån skulle man ta med »en universitetsprofessor . . . , en framträdande talsmand fra kirkelivet, og sluttelig en person fra de sociale organisationer, kulturelvet eller de frikirkelige samfund . . . » (s. 103). Resultatet har blivit en intressant läsning där man framförallt vill framhålla Jens Holger Schørrings beskrivning av den danska Tidehvervsbevegelsen.

Olikheterna mellan de fyra länderna kommer klart fram i avsnittet om »30-tallets vekkelse, en reaksjon på krisen. Fornylse og kontinuitet». Medan det från danskt håll är naturligt att beskriva hur man inom de »gamla» väckelserörelserna, Indre Missionen och Grundtvigianismen, mötte 1930-talets ekonomiska och politiska situation får man i det — alltför korta — norska avsnittet möta två »nya» fenomen, dels Frank Mangs verksamhet i 1930-talets Oslo, dels Oxfordgrupprörelsen, som hade en helt annan framgång i Norge än i de övriga länderna, möjligen undantagandes Sverige. Problemkomplexet kyrka och arbetarrörelse, i praktiken de överallt växande socialdemokratiska partierna, har däremot fått en i stort sett likartad behandling av de fyra författarna.

En kanske inte alldeles adekvat avdelningsrubrik är »Fronten mot fascismen» eftersom man från samtliga länder kan redovisa många exempel på att den kyrkliga frontlinjen hade betänkliga svagheter. Fler-

talet av uppsatserna under rubriken är fakta-
späckade och intressanta. Särskilt fäster man
sig vid Stein Ugelvik Larsens redovisning av
relationerna mellan norsk kristenhet och in-
hemsk och internationell nazism före kriget.
Denna uppsats är kanske den bästa i hela
samlingen tillsammans med Torleiv Austads
redogörelse för det fortsatta händelseförloppet
i Norge — med den dramatiska ämbets-
nedläggningen bland prästerna påskan 1942
som kulmen — i avdelningen om »Kirken
under kriget». Både Larsen och Austad har
i andra sammanhang bedrivit djupgående
forskning med anknytning till de här på-
tagna uppgifterna och haft en stor kunskaps-
mängd att ösa ur.

Under rubriken »Selvstendig, isolert og
egenartet» får man en av Jónas Gisláson
skrivnen redogörelse för den isländska kyrko-
historien under den aktuella femtonårsperi-
oden. Framställningen visar på mycket som
är »egenartet», bl.a. den starka ställning som
spiritismen haft inom den isländska kyrkan
och det utdragna tillsättningsärendet som bli-
vit känt som »docentsagen». Framställningen
visar däremot inte entydigt på »isolering»;
snarare överraskas man ofta över hur paral-
lell utvecklingen i många avseenden varit på
Island i förhållande till det övriga Norden
trots det geografiska avståndet.

Med den uppläggning »Kirken, krisen og
krigen» har kan upprepningar inte undvikas;
man möter Eivind Berggrav och Ole Halles-
by i snart sagt alla avsnitten om Norge lik-
som Anders Nygren figurerar i flera av upp-
satserna om svenska förhållanden. En detalj-
anmärkning är att författarna ibland förut-
sätter att kunskapen i de andra länderna om
förhållandena i det egna landet är större än
vad de antagligen är. Det är t.ex. inte själv-
klart att man utanför Danmark har aktuellt
vad georgismen står för som ideologi eller
att man utanför Finland har målsättningen
med Olonetsexpeditionen klar för sig.

Sex av huvudavdelningarna inleds som tidi-
gare nämnts av korta introduktioner som
enligt programförklaringen skall påpeka lik-
heter och olikheter länderna emellan. I dessa
kapitel ligger enligt anmälares uppfattning
bokens svaghet. De olika författarna har löst
sina uppgifter på mycket olika sätt; ibland
är det just introduktioner man får ta del
av, ibland är det sammanfattande och jämförande
synpunkter som presenteras. Man
önskar att det genomgående varit uppsatser

av den senare typen och att de placerats
efter uppsatserna om de enskilda länderna.

Lennart Tegborg som skrivit om »Kyrka-
skola i nordiskt perspektiv» lycka; både ge
en internationell bakgrund till de nordiska
förhållandena och göra en komparation av
utvecklingen i de olika länderna; han fyller
därmed alla krav som läsaren kan ställa på
de mera övergripande avsnitten. Jens Holger
Schørrings introduktion till teologiavsnittet
ger endast en beskrivning av internationella
teologiska positioner under det tidiga 1900-
talet och den nordiska jämförelsen saknas
helt. Dock måste det konstateras att med den
individcentrerade uppläggning som artiklarna
i avsnittet har är det nästan omöjligt att göra
en komparation mellan länder och det är
onekligen lite av en paradox att de kapitel
som är mest parallella skall vara de som
ger sämst underlag för en jämförande fram-
ställning. I samband med omnämmandet av
kapitlet om »Teologisk reflektion og mellem-
krigsårenes samfundsproblematik» må det
också vara religionssociologen obetaget att
peka på att det upplevs som lite ovant att se
Max Weber inrangerad bland liberalteolo-
gerna.

Inledningen till väckelserörelseavsnittet
svarar Anders Pontoppidan Thyssen för.
Kapitlet är kort men hör till dem som både
ger en bakgrund och en syntes även om det
danska perspektivet är alltför dominerande.
Syntesen och komparationen saknas däremot
i det avsnitt Ingun Montgomery skrivit om
»Kyrkan och arbetarrörelsen» trots att de
följande fyra kapitlen i mycket tar upp lik-
artade frågeställningar. En tacksam uppgift
som förvaltats väl har Eino Murtorinne haft
då han skulle jämföra de nordiska kyrkor-
nas reaktioner på fascismen och deras rela-
tioner till tyskt kyrkligt liv under slutet av
1930-talet. En liknande kritik som den mot
Anders Pontoppidan Thyssen — fast mot att
förtecknet här är alltför norskt — kan man
rikta mot Stein Ugelvik Larsen som förfat-
tare till introduktionskapitlet om kyrkorna
under kriget men hans korta avslutande försök
att knyta samman innehållet i de föl-
jande kapitlen till ett framtidsperspektiv
måste nämnas. Detta avsnitt är ett fragment
av vad anmälares framförallt saknar i boken:
En jämförelse av den ställning som religio-
nen hade i de olika nordiska länderna då de
gick in i efterkrigsskedet och hur denna ställ-
ning speglades i uppfattningar om folkkyr-
kornas roll i samhället.

Avsnitten om Sverige i »Kirken, krisen og krigen» är Lennart Tegborg: »Kyrkoorganisation och kyrkosyn» och »Kyrka och skola i Sverige 1929—1945», Ingemar Brohed: »Den teologiska reflexionen i Sverige i förhållande till mellankrigstidens syn på samhälle, kultur och politik», Harry Nyberg: »Väckelserörelserna i 1930-talets Sverige», Nils Kristenson: »Två uppfattningar om samhällsansvar: kyrkans och socialdemokratins», Martin Lind: »En ideologikonfrontation. Kyrka och nazism i Sverige 1933—1945» samt Ingun Montgomery: »'Den svenska linjen är den kristna linjen.' Kyrkan i Sverige under kriget».

Inför ett par av dessa uppsatser måste anmälaren anföra vissa reservationer. Harry Nyberg är alltför svepande när han beskriver väckelserörelserna, t.ex. påståendena att »väckelsens folk» (inom Svenska kyrkan) under mellankrigstiden präglades av ett eskatologiskt perspektiv och att »väckelserörelserna (här=frikyrkorna) ser positivt på arbetarrörelsen . . .». Frikyrkligheten framställs också såsom a-politisk även om man kan »se förändringar» under 1930-talet; det frisinnade partiet omnämnes överhuvudtaget inte. Martin Lind bygger i hög grad på sin avhandling från 1975 då han skriver om kyrkan och nazismen i Sverige. Då han beskriver »pronazistiska ställningstaganden från kyrkligt håll» nämns Ivar Rhedin och de andra vanliga namnen med starkt konservativ teologisk åskådning. När artikeln skrevs hade det emellertid i åtminstone i två sammanhang, i Per Engdahls minnesbok »Fri-brytare i folkhemmet» (1979) och i en artikel av Lennart Ståhle i Tvärsnitt (1980: 1) framkommit, att sympatier för fascistiska rörelser också fanns i ett annat teologiskt läger, i det liberalteologiska med Emanuel Linderholm, som ofta framträdde vid Nysvenska rörelsens möten och som på olika sätt visade sin sympati för i varje fall en fascistisk ideologi. Påpekandet görs för att man så ofta påvisat den andra sidans »opålitlighet».

De svenska bidrag som positivt bör framhållas är framförallt de av Ingemar Brohed och Nils Kristenson. Ingemar Brohed — som dock aldrig motiverar sitt teologval — skriver instruktivt om Torsten Bohlin, Anders Nygren och Bo Giertz. Nils Kristenson försöker både att tolka den socialdemokratiska uppfattningen om kyrkan och ger i det sammanhanget ett miniporträtt av Artur Engberg och att redovisa den kyrkliga synen på

olika samhällsfrågor och -skeenden, och i det sammanhanget är det särskilt värdefullt att få en sammanfattning av Svenska kyrkans ställningstaganden i den stora debatten om befolkningsfrågan.

I många avseenden är »Kirken, krisen og krigen» en oerhört nyttig bok. Den är fakta-späckad, den sammanfattar primärforskning på olika områden, den ger en lättillgänglig orientering om skeendet i grannländerna. Att den är nyttig har anmälaren kunnat konstatera i samband med arbetet på en annan jämförande studie med de nordiska länderna som objekt. Anmälan här innebär alltså i viss mån stenkastning i glashus, och det är anmälarens förhoppning att någon av dem som varit engagerade i arbetet med »Kirken, krisen og krigen» med tiden skall få tillfälle att »ge igen» i STK:s spalter.

Göran Gustafsson

Lars Eckerdal—Bo Giertz—Roland Persson: *Västsvensk kyrka. Om nattvardsliv, undervisning och andaktslitteratur. 64 sid. Förlags-huset Gothia Göteborg 1984.*

När Göteborgs kyrkliga samfällighet 1983 fyllde etthundra år, firades detta bl.a. med en föreläsningsserie över temat *Västsvensk kyrka*. Tre av dessa föreläsningar har nu utkommit av trycket. Det har blivit tre ganska olika bidrag, såväl innehållsligt som stilistiskt och metodiskt.

Lars Eckerdal, som undersökt nattvardslivet i Göteborgs stift, tar inledningsvis upp den intressanta frågan om när man började tala om det speciellt »västsvenska», och finner att det var först på 1920-talet. I sin undersökning av nattvardslivet startar förf. sedan i 1600-talet för att gå fram till 1980. Det är det breda, historiska perspektivet som möter läsaren. Kontinuerligt ges exempel från stiftets olika församlingar och jämförelser med andra stift. Metoden kan kallas historisk-sociologisk. Flera fördomar om västsvenskt nattvardsliv i gångna tider raseras effektivt, samtidigt som förf. håller den kritiska distansen. Eckerdal har härigenom lämnat ett viktigt bidrag till utforskandet av ett försummat område inom Västsveriges kyrkohistoria, och detta i en lättillgänglig form. En föreläsning över ett så omfattande ämne kan inte rymma allt, och förf. har valt att lämna såväl den teologiska debatten i stiftet (ex.vis

M. E. Klingstedt) som frågan om nattvardens betydelse för det folkliga fromhetslivet. Han betonar som ett karakteristiskt drag nattvardens relativt sett starka ställning i kyrko- och fromhetslivet. Det är recensentens uppfattning att detta ännu mer markerat kan ledas tillbaka till Henric Schartau, som ju — förvånande för många — i ett av sina brev framhåller att endast den del av församlingen »hos vilka trosbegäret visar sig uti en oftare nattvardsgång» är »att anse såsom församling».

I Bo Giertz' kapitel om undervisningen saknas alla hänvisningar till den yttre, kyrkliga seden. Här möter inga statistiska belägg, som ju eljest inte är främmande för förf. Istället är det undervisningens innehåll som presenteras. Föreläsningen blir själv vad västsvensk katekesundervisning avsett att vara: uppbygglig just i sin kunskapsmeddelelse. Förf. betonar utifrån sin personliga erfarenhet sambandet med klassisk svensk katekes-tradition — »som sagt stod egentligen alltsammans att läsa i 1878 års katekes, fast ingen av oss hade förstått det». Den personliga tillämpningen av nådens ordning i västsvensk katekes-tradition blev till stor hjälp. Att 1878 års katekesutveckling i sin tur visar tydlig påverkan från schartausk tradition är en annan sak, som inte berörs här. Också i detta bidrag finns en kritisk distans — systemet kan för somliga människor bli en ny lag. Samtidigt som nådesordningen hjälper människor till att se »vad evangelium verkligen är i all sin ljuvlighet», kan den av andra uppfattas som en »åtgärds-kalender». Giertz slår fast att den gamla, utförliga undervisningen alltså behövs, men den får nu ges i predikan, bibelstudier och annan verksamhet. I konfirmandundervisningen ryms den inte längre: »Skolans totala omdaning har skapat ett andligt vakuum med en förfärande brist på elementär bibelkunskap, som först måste botas». På inget annat område torde skillnaden mellan förr och nu i västsvenskt kyrkoliv vara så stor som här.

I Roland Perssons presentation av västsvensk andaktslitteratur möter en tredje metod. Här är det böckerna som möter läsaren — inte vilka som lästes var, inte heller det gemensamma innehållsliga arvet, utan snarare det berikande i den historiska mångfalden. Ungefär en tredjedel av utrymmet ägnas Magnus Friedrich Roos. Förf. framhåller att man inte kan sätta likhetstecken mellan Roos och västkustkristendomen, och

han ser Roos' pietistiskt färgade bibelteologi som ett komplement till Schartaus mera ortodoxt dogmatiska framställning. Hos E. D. Heüman spårar författaren ett släktskap med den anglosachsiska traditionen. Alltifrån Edv. Rodhes biografi i Svensk Predikan III: 2, där det anges vara karakteristiskt att EFS gav ut Heümans betraktelser, har man försökt se tecken på lågkyrkligt inflytande i Heümans utveckling som homilet, utan att tillfredsställande kunna beskriva det genetiska sammanhanget. Recensenten vill här peka på Gottfrid Billings inflytande. Som Hilding Pleijel framhållit, uppehöll sig Billing, som själv ursprungligen var ett väckelsens barn, »ständigt, nästan envist vid mötet mellan en syndig själ och en barmhärtig Gud». Detta gäller också om Heüman. Den rosenianska påverkan kom, i den mån man kan tala om en sådan, via Billing.

Vidare kan noteras att medförfattaren Bo Giertz återkommer i detta avsnitt — nu som författare av andaktsböcker! I det avslutande avsnittet *Gud, författaren och läsaren* ställer Persson väsentliga frågor för framtida forskning. Hans bidrag innehåller många citat ur andaktslitteraturen, som levandegör mer än de tynger. En randanmärkning: biskop Rodhe blickade inte ut över svenska kyrkan vid något prästmöte på 1880-talet (s. 41) — han höll sitt första 1890.

Förlagshuset Gothia har med detta innehållsrika häfte tagit ett välkommet steg in på det kyrkohistoriska området. Som omslagstexten anger erbjuder den lilla boken »perspektiv på västsvenskt kyrko- och fromhetsliv igår och idag», och detta i en tilltalande utformning. För det återuppståndna historieintresset är smärre skrifter med nutidsanknutet, kyrkohistoriskt innehåll ett nödvändigt korrektiv till den ofta ytliga kyrkopolitiska debatten i pressen.

Anders Jarlert

Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie. 26. Bd. 1982. XV+264 sid. Herausgegeben von Konrad Ameln, Waldtraut Ingeborg Sauer-Geppert, Alexander Völker, samt 27. Bd. 1983. XVI+328 sid. Johannes Stauda Verlag, Kassel 1982 och 1984.

Årgången 1982 av *Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie* innehåller två huvudbidrag rörande de respektive ämnena. Klaus Meyer zu Uptrup framlägger synpunkter på litur-

gien i dess nära anslutning till katekesen: »Liturgie und Katechese.» Han framhåller som en sammanfattning att liturgi i begynnelsen var katekes. Nya liturgiska former, som visar sig kunna gripa de unga kan på så sätt ha en uppgift.

En utförlig redogörelse av Hans-Bernhard Schönborn behandlar julpsalmen i evangeliska psalmböcker under 1700-talet. Att julpsalmen här särskilt uppmärksammas hänger samman med att denna genre inom psalmdiktningen ännu alltjämt når ut över en större församlingkrets. På så sätt har den också sin särskilda betydelse, när ett representativt urval därur skall ge en bild av övergången mellan pietism och rationalism vid mitten av 1700-talet. Ett mycket stort antal psalmböcker har författaren här undersökt beträffande förekomsten av julpsalmer. I en annan artikel har Johannes Janota behandlat det i en avhandling från 1981 gjorda försöket att göra tyska julsånger av psalmkaraktär till något överskådligt genom att inordna dem i modeller, »modellhafte Typen». I avhandlingen, av M. Rössler, har utarbetats ett system med olika karaktär. Frågan ställes sålunda i ständig upprepning, varför en psalm har räknats till en viss grupp och inte till en annan, där den också kunde tänkas höra hemma. Företaget räknas därför som realistiskt.

Frågan om vari den nya dimensionen i förhållande till medeltiden bestod ifråga om Luthers psalmdiktning har ånyo tagits upp, här av G. Hahn som en språklig, germanistisk forskningsuppgift. Centrum i undersökningen utgöres av lutherpsalmen »Nun freut euch lieben Christen gmein», som exempel på Luthers »ordteologi» i evangeliets tjänst.

I en artikel, »Gleich wie das Gras», behandlar Konrad Ameln ett ställe i psaltarpsalmen »Nun lob, mein Seel, den Herren»: »Gleich wie das Grass von rechte» och dess senare omtolkningar. Man erinras om samma bildspråk i den svenska återgivningen i 1937 års psb. nr 16: »vi blomstra såsom gräsen.» K. Ameln har också omnämnt en rationalistisk psalmboksupplaga från Jena 1784.

Medeltiden i dess förhållande till reformationstiden är ett tema som ofta beröres i denna årgång. En tryckt återgivning av alla visorna i en annars mindre känd medeltidshandskrift recenseras av Christoph Petzsch. Han är känd bl.a. också som beskrivare av en viktig medeltida handsskriftsamling av visor, Das Lochamer-Liederbuch, som han

även här kan hänvisa till. Ur hymnologisk synpunkt har i båda fallen kontrafakturerna ett särskilt intresse.

En artikel av Robin A. Leaver redogör för Coverdale's psalmbok, »Goostly psalmes» med dess 41 psalmer på engelska, de flesta översättningar från tyskan, jämte deras melodier. M. Coverdale var en av de första engelsmän som tagit intryck från Luthers skrifter. Hans psalmbok måste, framhåller Leaver, ha utkommit 1535. Tidigare har den ansetts vara utgiven några år senare. Den blev förbjuden i England 1546 och finns nu blott i ett enda komplett exemplar. I samband med ordnande av en hymnologisk utställning i Oxford 1981 påträffades ett fragment av samma psalmbok, bestående av tre blad och i privat ägo. Innehållet i detta fragment med psalmers texter och melodier beskrives i denna artikel. Det härrör från psalmbokens inledande parti och visar inflytande från J. Klugs wittenbergpsalmböcker och särskilt från Luthers egna psalmer. Att döma av innehållet i dessa »Goostly psalmes and spirituall songs» reste Coverdale under åren 1530—34 genom Nordtyskland och kanske även genom Danmark och Sydsverige. Hans psalmbok visar släktskap med sådana, som trycktes i Rostock och Malmö.

Om den allra senaste tidens problem handlar K. H. Bieritz' undersökning av anspråken på gudstjänstens offentlighet hos en kyrka, som inte mer är folkkyrka. Det gäller kyrkan i DDR. Kyrkans framtida sociala gestalt är, förklaras det, här inte utredd. Ett anslag från 1980 i Wittenbergs slottskyrka citeras med dess uppgifter om de kyrkliga förhållandena i denna lutherstad, bl.a. att av dess 53.000 invånare 10.000 är evangeliska och 250 söndagligen deltar i gudstjänsten.

Årsboken 1983 inledes med en redogörelse av Karl Christian Felmy: »Was unterscheidet diese Nacht von allen anderen Nächten?» utgör överskriften. Frågan hade sedan länge ingått i firandet av den hebreisk-judiska påskalamshögtiden. Den ger anledning till en undersökning beträffande instiftelseberättelsen i eukaristien enligt Didache och Justinus, med konsekvenser för lära och praxis vid nutida nattvardsfirande.

En artikel, »Evangelische Katholizität» skildrar en romersk-katolsk liturgiforskare, Leonhard Fendt (död 1957). Tyska antifonsånger från senmedeltiden i en handskrift från Salzburg 1450—1480 beskrives av Walther Lipphardt. Det är det sista hymnolo-

giska arketet från denne framstående forskare. Han dog 1981. Ada Kadelbach redogör för »Das Husumer Hofgesangbuch» (Schleswig 1676). Om 1600-talets psalmdiktning, närmast Paul Gerhardts psalmer i deras tidigaste användning vid gudstjänsterna, handlar en uppsats av Chr. Bunnens, som också framhåller det oförminskade intresset kring P. G:s psalmer. Till en helt annan epok flyttas man genom en artikel av Ad den Besten, som bl.a. berör det hymnologiska sambandet mellan kyrkofäderna, ex. Prudentius »Kathemerinon», och reformationstidens andliga diktning.

Den icke minst här i Sverige mycket bekanta 1800-talspsalmen »So nimm denn meine Hände» är föremål för analys såväl beträffande texten som melodien. Evangelisches Kirchengesangbuch betecknar den såsom icke lämpad för allmän gudstjänst. Liknande bedömning kommer Waldtraut Ingeborg Sauer-Geppert till vid sin analys. Guds-bilden anses otydlig, människobilden betonar ensidigt svaghet och hjälplöshet. Även om-dömet av melodien blir därför negativt (av A. Marti) trots »relativ kvalitet». En teologisk analys av en psalm som denna, och W. I. Sauer-Geppert nämner också den pastoral-teologiska synpunkten, är det som i sista hand får fälla utslaget beträffande användbarheten. I förbigående kan tilläggas, utan

för ämnet, att psalmen i den svenska formen i 1937 års psalmbok (nr 331) och 1939 års koralbok föreslås oförändrad, bortsett från ändring av ett enda ord, i psalmkommitténs förslag 1981: att »länder» ändras till »vänder». Ändringen överensstämmer tydligen beträffande motivet med den nämnda kritiken av den tyska texten, att det gäller komma från det enbart och definitivt resignerande draget.

Den principiella frågan om ordets ställning i Luthers teologi är aktualiserad särskilt genom det litteraturvetenskapliga, germanistiska studiet. Den behandlas i en bok av G. Hahn 1981, »Evangelium als literarische Anweisung», för vilken K.-H. Bieritz i en artikel redogör. Ordet vid gudstjänsten får exempelvis genom psalmen »Nun freut euch, lieben Christen gmein», en ny roll, blir en »retorisk kommunikation» av evangeliet i nuet. En aktualisering av helt annat slag föreligger i den redogörelse av Konrad Ameln, som behandlar nytryck av gamla hymnologiska källor. De föreliggande banden, ur vilka här enstaka detaljer citerats, är liksom alla de föregående ovärderliga tillgångar för forskningen. Till detta bidrar också redogörelserna för de senaste årens litteratur i de båda ämnena samt register över inledande rader och personförteckning.

Allan Arvastson

NORDISKT PATRISTIKERPROJEKT:

Judendom och kristendom under de första sex århundradena

Det tidigare presenterade nordiska projektet (se *STK* 60/1984, 92 f.) fördes under sommaren 1984 ett steg vidare. Den 13—16 augusti hölls sålunda Forskarseminarium II på Løgumkloster Refugium (Danmark). Genom välvilja från rektor, professor Bent Noack, stod också Præstehøjskolens lokaler till seminariets disposition.

Projektets andra seminarium hade planlagts av följande arbetsutskott: docent Sten Hidal, Lund; professor Karl-Johan Illman, Åbo; professor Tryggve Kronholm, Stavan-ger; professor Mogens Müller, København (som ersatt professor Torben Christensen); samt førstelektor Oskar Skarsaune, Oslo. Som seminariets organisatör fungerade sognepræst Holger Villadsen, Nakskov.

Vid 1984 års forskarseminarium hölls elva arbets-sessioner med föreläsningar av inbjudna specialister och åtföljande diskussioner. Därvid fokuserades följande problemområden: »Jesus och Torah» av professor Birger Gerhardsson, Lund; »Paulus och Torah» av professor Jukka Thurén, Åbo; »Den nye pagt i Det nye Testamente» av professor Bent Noack, Løgumkloster; »Antijudaisme og antisemitisme i evangelierne?» av lektor Sigfred Pedersen, Aarhus; »Jødekristendommen — fiksjon eller historisk realitet?» av study director Ole Chr. M. Kvarme, Jerusalem; »Hellenisterna och urförsamlingen» av professor Edvin Larsson, Oslo; »Kampen om skriftförståelsen i det andet århundrede» av professor Niels Hyldahl, København; »Gnostisk skriftförståelse» av professor Søren Giversen, Aarhus; »Kampen mellan judendom och kristendom i de östliga provinserna under 3. århundradet» av docent Per Beskow, Lund; »Den petrinska traditionen och judarna» av docent Birger Olsson, Uppsala; samt »Heb-

ræeren', 'Syreren' og 'en vis hebræer' hos Euseb af Emesa. Nogle iagttagelser vedrørende bibeltolkning og brug af bibeloversættelser i tidlig antiokensk eksegesi» av rektor for Aarhus Universitet, dr. phil. Henning J. Lehmann.

I arbets-sessionerna deltog — förutom föreläsarna och arbetsutskottets ledamöter bl.a. sognepræst Karin Weinholt, København; professor Ragnar Leivestad, Oslo; res. kap. Torrey Seland, Trondheim; professor Magne Sæbø Oslo; och professor Helmer Ringgren, Uppsala.

Under seminariet sammanträdde också projektets arbetsutskott, speciellt för att diskutera arrangemang i förbindelse med projektets tredje och avslutande forskarseminarium 1985 samt frågor rörande projektets slutpublikation.

Arbetsutskottet beslöt därvid att det avslutande Forskarseminarium III hålles på Utstein kloster i Norge den 12—15 augusti 1985. Førstelektor Oskar Skarsaune utsågs att fungera som seminariets organisatör.

Beträffande projektets slutpublikation beslöts att denna utges i två volymer: volym 1 (1985) kommer att innehålla femton bidrag (specialföreläsningar), huvudsakligen de som faller inom ämnesområdena Gamla testamentet, den intertestamentala litteraturen, Nya testamentet och urkristendomen; volym 2 (1986) kommer att innehålla projektets övriga aderton föreläsningar, vilka spänner över perioden från Jerusalems fall år 70 e. Kr. fram till 6. årh. e. Kr. Arbetsutskottet utgör redaktion för projektredovisningens båda volymer.

En kort rapport rörande avslutningen av projektarbetet kommer att lämnas hösten 1985.

För arbetsutskottet:
Tryggve Kronholm