

Lutherjubiléet – i ekumeniskt perspektiv

AV VILMOS VAJTA

Som bekant betyder ordet *oikoumene* den bebodda jorden. Ordet har i nutida bruk blivit begränsat till de kristna kyrkorna och deras inbördes enhetssträvanden. Men den ursprungliga betydelsen bör fortfarande understrykas. Egentligen borde båda dimensionerna beaktas i samband med Lutherjubiléet. Då emellertid utrymmet inte tillåter en sådan utvidgning, skall tonvikten läggas på den interkonfessionella aspekten. Endast inledningsvis skall några korta antydningar ge en bild av Lutherjubiléets världsvida dimension.

1. Lutherjubiléet på fem kontinenter

Vill man fråga vad som har utmärkt Lutherjubiléet 1983 i jämförelse med tidigare år, så kan dess geografiska och internationella bredd utan vidare anses som något nytt. Luthers person och teologi blev uppmärksammade på fem kontinenter och i en omfattning som för 50 år sedan var otänkbar.¹

Det är ingalunda överraskande, att jubiléets geografiska centrum låg på de ställen, där Luther verkade. Men att den Tyska Demokratiska Republiken även som stat har lagt stor vikt vid att fira ett eget jubileum innebar säkerligen ett oväntat faktum.² Det medförde givetvis även en omvärdering av Luther, som endast för några år sedan befann sig helt i skuggan av Thomas Müntzer. En nyorientering inom den marxistiska Lutherforskningen har burit beaktansvärda

frukter och vore värd en egen utvärdering.³ Ur teologisk-kyrklig synpunkt är det emellertid betydelsefullt, att i de båda tyska staterna jubiléet bars även av församlingarna själva. Nu tillhör Luther visserligen på ett annat sätt kristenheten i Tyskland än i andra

¹ Vid den internationella Lutherforskarkongressen i Erfurt den 14–20 augusti 1983 var 250 Lutherforskare från hela världen församlade. Jubileumsårets mest betydande publikation blev ett internationellt samlingsverk av 42 forskare, som behandlar en viktig brist i litteraturen, nämligen problemet om den "äldre" Luther: Helmer Junghans (utg.), *Leben und Werk Martin Luthers 1526 bis 1546*. Berlin-Göttingen 1983, 1089 sid.

² Se: Martin Luther und unsere Zeit, Konstituierung des Martin-Luther-Komitees der DDR am 13. Juni 1983 in Berlin, u.ä. (med anföranden av Erich Honecker, Werner Leich bl.a.). Även: Martin-Luther-Ehrung 1983 der DDR, Arbeitstagung des Martin-Luther-Komitees der DDR am 29. Okt. 1982, u.ä. Jfr den viktiga intervjun med Erich Honecker: "Luther: Mitbeweger unserer Geschichte", i: Luth. Monatshefte, Hannover 1983, s. 452–456. – Även Västtyskland har organiserat en statlig Luther-fest i Worms den 30 okt. 1983. Se: Hans Weissgerber, *Die Luther-Feier geriet zum Staatsakt*, i: Luth. Monatshefte, 1983, s. 539–541.

³ Siegfried Bräuer, *Martin Luther in marxistischer Sicht von 1945 bis zum Beginn der achtziger Jahre*, Berlin 1983. En påbörjad marxistisk Lutherbiografi (Gerhard Zschäbitz, *Martin Luther. Größe und Grenze. Teil I (1483–1625)*, Berlin 1967, blev aldrig avslutad. Men Gerhard Brendler har till jubiléet utgivit en fullständig biografi, som representerar den nya marxistiska värderingen. – Det viktigaste officiella dokumentet med en marxistisk omvärdering av Luther är "Thesen über Martin Luther. Zum 500. Geburtstag" utarbetat av samhällsvetare på uppdrag av Akademie der Wissenschaften der DDR. Tryckt i tidskriften "Einheit", Berlin 1981, nr 9, s. 890–903. Rosemarie Müller Streisand och Rudolf Mau diskuterar dessa teser ur teologisk synpunkt i tidskriften *Die Zeichen der Zeit*, Berlin 1983, nr 7, s. 173–182.

länder. Men kontrasten t.ex. vid en jämförelse med de nordiska kyrkorna, där jubiléet inspirerades mera ovanifrån – genom vetenskapliga eller kyrkliga organ – är dock slående.⁴ Det var även annorlunda i de europeiska minoritetskyrkorna. Från de baltiska länderna i norr till Rumänien i söder har jubiléet varit en församlingarnas besinning på Luthers betydelse för dem. De västeuropeiska kyrkorna har gått ett steg längre än att endast utnyttja jubiléet till en bekräftelse av den egna identiteten. De har på många orter organiserat festligheterna tillsammans med den katolska kyrkan. Det överraskande var, att även rent katolska länder deltagit i Lutherjubiléet (Polen med seminarier över Luther, Spanien med utgivandet av Luthers verk, som vid bokmässan i Madrid närmast blev en religiös "bestseller").

Att Nordamerika efter närmast 20 års officiell dialog med katolsk teologi har organiserat omkring 26 teologiska symposier med representanter från olika konfessionella traditioner är väl knappast oväntat. Under jubileumsåret utkom även resultatet av dialogen om rättfärdiggörelseläran i ett konsensusdokument. Även i Nordamerika blev församlingarna ekumeniskt aktiva på lokalnivån.

Naturligtvis är den latinamerikanska kontinentens livliga intresse för Luther ett nytt fenomen. Mexico, Venezuela,⁵ Argentina, Brasilien har speciellt uppmärksammat jubiléet tillsammans med katolikerna.⁶ Särskilt i Brasilien är dialogen sedan många år tillbaka mycket livlig och har denna gång också resulterat i ett intensivt programutbud i massmedia. Den katolska teologiska högskolan "Johannes XXIII" har organiserat ett Luther-symposium i Lima (Peru).

Den tredje världen visade således på ett oväntat sätt aktivt intresse för Luther. På den afrikanska kontinenten tog detta intresse sig uttryck i radioprogram (10 sådana på 45 min var på Swahili-språket men även Madagaskar följde exemplet). På den asiatiske kontinenten har sedan många år Lutherseminarier hållits vid Gurukul-College i Madras/Indien. Förra året hölls det allasiatiska Luthersymposiet i Bangkok⁷ och detta skall uppföljas genom ett annat under 1984

på Filippinerna. I alla dessa fall konfronterar Luthers teologi med en helt annorlunda kontext än 1500-talets Europa. Det vore av denna anledning också intressant att redogöra för de problem, som där ställs i förgrunden. Ett faktum kan noteras: i Japan publicerades en festskrift av japanska teologer⁸ och efter avslutningen av en första samling av Luthers verk i 10 band påbörjades en ny serie. Sydkorea har kommit med ett första band av Luthers skrifter på koreanska och planerar en hel serie under de närmaste åren. Allt detta medför också ett teologiskt intresse, om vilket den japanske teologen Yoshikazu Tokuzen modigt säger, att det kunde medföra "att Luther på en eller annan punkt kunde bli bättre förstådd i Japan än i Västerlandet, där dessa synpunkter ofta lämnas obeaktade".⁹ Luther och den tredje världen är faktiskt ett fascinerande ämne och jag tvingas av utrymmesskäl lämna det utanför denna framställning.

2. Luther och den mellankyrkliga dialogen

Luthers liv och hans teologiska nyorientering har berört många problem i hans samtid. Givetvis blir för nutiden en av de vikti-

⁴ Föreläsningsserier har förekommit, t.ex. i Sverige, vid universiteten. Se: Luther idag. Åtta lundaföreläsningar, Religio 14. Lund 1983. KISA-rapport nr 15. sept. 1983, innehåller både förslag till ordning för högtidsgudstjänster samt föredragsunderlag för bruk i församlingarna. SKS har tagit upp "Martin Luther" i sin studieverksamhet med ledning av Gunnar Dahmén. Luther. I går – i dag och i morgon, Stockholm 1981.

⁵ Acción Eúcémica har utgivit en materialsamling "Literatura de habla castelana acerca de Lutero y la reforma", Caracas 1983, där även olika dokument av och om Luther ingår.

⁶ Informationerna i denna artikel (om inget annat anges) är hämtade ur LWI (= Lutherische Weltinformation), Genève, årg. 1983.

⁷ Papers presented at the Luther Studies Symposium II, Bangkok 1982 (= East Asia Journal of Theology, vol I, nr 1, Singapore 1983).

⁸ En sammanfattning av innehållet publicerades av Yoshikazu Tokuzen (utg.), Luther Past and Present. Collected Essays in the Anniversary of the 500th birthday of Dr Martin Luther, Seinbunsha 1983.

⁹ Hans-Christian Knuth–Christian Krause (utg.), Hat Luther uns erreicht? Antworten aus fünf Kontinenten, Hannover 1983, s. 60.

gaste uppgifterna att ompröva, i vad mån dessa fronter fortfarande existerar och i vad mån Luthers inspiration kunde bli av betydelse på ett nytt sätt för den i vårt århundrade så livaktiga mellankyrkliga dialogen. Ur denna synpunkt måste det ovannämnda asiatiska symposiet i Bangkok och den av det Ekumeniska Forskningsinstitutet i Strasbourg och Institutet för Europeisk Historia i Mainz anordnade konsultationen anses som de två väsentligaste teologiska initiativen i förberedelsen för Luther-jubiléet.¹⁰

a. Luther och catholicismen

Upptakten till Lutheråret skedde på ett överraskande sätt. Först förklarade påven Johannes Paulus II året 1983 som jubelår med därtill hörande avlat.¹¹ I sin audiens för de tyska biskoparna anknöt han den romerska kyrkans jubelår till Lutherjubiléet. Han menade, att det sistnämnda kunde skänka "en ekumenisk färg" åt katolikernas jubelår. Detta yttrande väckte ännu mer uppseende genom påvens anknytning till avlaten: "Det kunde inträffa, att avlaten, som ursprungligen ledde till kristenhetens splittning – och detta erinrar man sig under innevarande Lutherår – helt enkelt är tänkt att svara mot den grundläggande kristna sanning, som Trientkonciliet beskrev på följande sätt: 'Hela det kristna livet är en ständig bot'.¹² Nu är emellertid den citerade satsen den första av Luthers berömda 95 teser om avlaten och dess överensstämmelse med Luther kan således inte ifrågasättas. Men var påven medveten om citatets ursprungliga plats? Avlaten innebär nämligen för evangelisk teologi intill denna dag ett olöst problem på grund av motiveringen utifrån de överskjutande förtjänster, som presterats av helgonen och disponeras av påven. Inom katolsk teologi har botsakramentet självt blivit livligt omdiskuterat, inte minst bland teologerna och även vid den senaste biskopssynoden i Rom.¹³

Mindre problematiskt är påvens brev till enhetssekretariatets president, kardinal Willebrands. Daterat den 31 okt 1983 uttrycker påven sin önskan "att Lutheråret borde gestaltas i sann ekumenisk anda och

att Martin Luther själv borde komma till tals på sådant sätt, att de kristnas enhet främjas".¹⁴ Han hänvisar till Luthers "djupa religiositet . . . vilken drevs av en brinnande iver för frågan om evig frälsning". Visserligen har katolska teologer sedan länge önskat att den katolska kyrkan skulle gå längre än vad kardinal Willebrands sade om Luther i samband med Lutherska Världsförbundets generalförsamling i Evian (1970).¹⁵ Så har inte skett. Men orden kommer denna gången från påven själv, och däri ligger en viss större tyngd. Påvens rekommendationer av objektiv historisk forskning (utan hänsyn till vem som bär skulden för kyrkosplittningen) och av en fortsatt dialog är heller inga nyheter men kan dock uppfattas som en uppmaning till det redan pågående arbetet.

Just ur denna synpunkt är det väsentligt, att den gemensamma evangelisk-lutherska och romersk-katolska kommissionen publicerade ett uttalande med anledning av Lu-

¹⁰ Peter Manns – Harding Meyer (utg.). Ökumenische Erschliessung Martin Luthers. Referate und Ergebnisse einer internationalen Theologenkonsultation, Paderborn – Frankfurt a.M. 1983.

¹¹ "Aperite Portas Redemptori", i: Osservatore Romano den 22.1.1983.

¹² LWI, 1983, nr 8, s. 10. Jfr Osservatore Romano den 29.1.1983, s. 2. En dokumentation över "Heiliges Jahr und Ablass" är utgiven av Walter Schöpsdau i Schnellendienst I/1983 av Konfessionskundliches Institut, Bensheim den 21.4.1983. – Redan vid 450-årsdagen av Luthers 95 teser blev det problematiska i avlatspraxis livligt diskuterat. Se t.ex. Lutherische Rundschau, Stuttgart 1967, nr 3, med uppsatser av Per Erik Persson och Edward Schillebeeckx.

¹³ Senast René Merlé, Crise du sacrement de pénitence, i: Etudes, Paris 1983 s. 701–714 och i samma tidskrift Bernard Seshüé, Les indulgences. Problème oecuménique à nouveau posé ? 1983, s. 115–121. Om biskopssynoden se Alain Woodrow, Une majorité d'évêques souhaitent le développement des célébrations pénitentielles collectives i: Le Monde, Paris 1983, 23–24 okt., och dens., De la culpabilité à la réconciliation, Le Monde, 29 okt 1983.

¹⁴ Påvens brev finns publicerat i Kyrkans Tidning 1983, nr 48, s. 12.

¹⁵ Peter Manns, Das Lutherjubiläum als ökumenische Aufgabe, i: Ökum. Rundschau, Frankfurt a.M. 1981, nr 3, s. 310f. O. H. Pesch, Der "lutherische Luther" – eine katholische Möglichkeit ?, i: Manns – Meyer (anm. 10 ovan), s. 61.

theråret.¹⁶ Under rubriken "Martin Luther – vittne om Jesus Kristus" skildras vägen "från konflikt till försoning" (nr 1–6). Som en följd härav "träder nedärvida, av polemik präglade lutherbilder i bakgrunden på bägge sidor. Man börjar gemensamt uppfatta honom som ett vittne för evangelium, en lärare i tron och en uppfordran till andlig förnyelse" (4). Uttalandet anknyter till "Luthers kallelse till kyrkoreform, som var en kallelse till bot" (6). Vidare påminner man om kardinal Willebrands' tal i Evian (1970), där han karakteriserade Luther som "vår gemensamme lärare". Kommissionens uttalande konkretiserar detta och framhäver de punkter, där Luther som teologisk lärare har ett budskap till båda parter (26).¹⁷ Bannet mot Luther, vars upphävande sedan länge diskuterats, fick genom dessa preciseringar en mildrande förklaring och öppnade vägen för en dialog, där Luthers teologi fick en större möjlighet att visa på ett djupare innehåll.

b. Den katolska Lutherforskningens betydelse

Allt detta hade inte varit möjligt utan den Lutherforskning, som sedan Joseph Lortz' epokgörande bok "Die Reformation in Deutschland" slagit in på helt nya vägar.¹⁸ Lortz bildade skola inom katolsk reformationsforskning. Den kan jämföras med Lutherrenässansen inom evangelisk teologi (Holl-skolan och den skandinaviska Lutherforskningen). I mer än ett kvartsekel behärskade denna skola den katolska teologin. Först i den 3. Lutherforskarkongressens farvatten hördes en ny röst, som önskade komma "utöver Lortz".¹⁹ Det gällde primärt den alltför ensidiga förankringen och bristen på en systematisk upparbetning av Luthers teologi på katolsk sida. P. Manns, som var Lortz' medarbetare och blev hans efterföljare, bemötte kritiken²⁰ som efter 15 år numera blivit uppkärad. "Striden" är bilagd genom att en balans mellan historisk och systematisk Lutherforskning ömsesidigt accepterats som en uppgift, som måste utföras samtidigt.²¹ Viktiga publikationer av P. Manns (samt hans kritiska efterskrift till ny-

upplagan av Lortz' bok) och av O. H. Pesch har under Lutheråret bidragit till att fästa uppmärksamheten på den katolska Lutherforskningens framtida betydelse.

Denna forskning visar sig högaktuell, ty dialektiken i Luthers teologi mellan "katolska" och "reformatoriska" element aktualiseras på ett avgörande sätt för den mellankyrkliga dialogen. Medan Lortz och hans skola gett intrycket att acceptera endast sådana element i Luthers teologi, som ansågs vara "katolska", så frågar O. H. Pesch, om inte Luthers teologi i sin helhet kan anses som en "katolsk möjlighet". Problemet kunde formuleras så: vad är i Luthers teologi (i ursprunglig och icke-konfessionell mening) "katolsk", dvs. allmängiltig kristen tro, som överensstämmer med den gamla kyrkans apostoliska tro? Finns hos Luther kyrkosplittrande tendenser, ja även "heretiska" element, såsom särskilt Lortz velat göra gällande? P. Manns vill hålla samman det "katolska" och det "heretiska" på ett dialektiskt sätt och tolkar denna dialektik parallellt med Luthers "simul iustus et peccator".²² Därmed har emellertid sanningbegreppet fått en speciell definition. Om nämligen Luthers "simul" kan räkna med ett katolskt accepterande (Manns tycks resonera så), då kan sanningen själv inte bli formulerad på ett odialektiskt sätt. Begreppet "heretiker" för då också till missförstånd och apologetiska tendenser, som

¹⁶ Uttalandet publicerades i denna tidskrift i Lars Thunbergs översättning, 1983 nr 3, s. 139–143.

¹⁷ Se närmare O. H. Pesch, Hinführung zu Luther, Mainz 1982, s. 272–279.

¹⁸ Se min rec. av den nya upplagan i denna tidskrift 1983, s. 127–129.

¹⁹ O. H. Pesch, Zwanzig Jahre katholische Lutherforschung, i Luth. Rundschau, Stuttgart 1966, s. 392–406.

²⁰ P. Manns, Lutherforschung heute, Krise und Aufbruch, Wiesbaden 1967.

²¹ Se båda bidragen av Manns och Pesch vid teologkonsultationen (utg. Manns – Meyer, ovan anm. 10) över temat "Stand, Methode und ökumenische Relevanz der katholischen Lutherforschung" (15–66). Jfr även O. H. Pesch, Gerechtfertigt aus Glauben, Freiburg i.Br. 1982, 95–144, som "ett försenat svar" till Manns' bok (ovan anm. 20).

²² Manns – Meyer, s. 32 och 38.

egentligen inte ligger i linje med Manns' uppskattning av Luther.²³

O. H. Pesch är förespråkare för en "systematisk-ekumenisk" värdering av Luthers teologi. Även om han är villig att acceptera Manns' förklaring, nämligen att Lortz såg "det katolska" och "det heretiska" hos Luther oskiljaktigt förbundna, vill han dock hävda, att det finns möjligheter att göra en differentiering "som utan en 'paradoxalitet' av den på en gång 'katolske' och 'heretiske' Luther låter hans teologi vara en helhet, så att man kan anse honom som en 'katolsk möjlighet' samtidigt som man blir i stånd att också kritisera honom".²⁴ Pesch har genomfört denna grundsyn i sin bok "Hinführung zu Luther" och ville därmed undvika, att genom användningen av begreppet "heretisk" en dialog från början skulle bli omöjlig. Sammanfattande säger han: "Poängen i kontroversen om 'historisk' resp. 'systematisk-ekumenisk' Luthertolkning är faktiskt frågan, om det idag kan anses vara 'katolskt' som på sin tid (näml. reformationstiden) betraktades som 'icke-katolskt' och i så fall i vilken mening".²⁵ Just värderingen av occamismen kan tjäna som ett exempel på, att den vid Luthers tid gällande läran inte var "katolsk". Följaktligen låter sig frågan om vad som är katolskt resp. heretiskt inte lösas genom den historiska forskningens metod utan måste underkastas en systematisk analys. Däri måste man ge Pesch rätt. I annat fall skulle man nämligen råka in i en historiserande utvecklingsdogmatik som genom ett framåtskridande i sanningkunskapen kunde neutralisera den i olika tidsepo-ker evident bristfälliga läran.²⁶

Den katolska Lutherforskningen står idag inför den uppgift, som det katolska läroäm- betet vägrade ta upp i förhållande till Luther: nämligen att genomföra en konfrontation av Luthers teologi med den Heliga Skrift och den tradition, som genom kyrkans bekännelse står i överensstämmelse med denna. Naturligtvis måste också en evangelisk Lutherforskning vara medveten om att den teologiska forskningen på exegetikens och även lärotraditionens område konfronterats med nya problem under de gångna århundradena. Uppfattas uppgiften

på detta sätt, så blir Lutherforskningen i sann mening ekumenisk.

c. Den ortodoxa teologin och Luther

Lutherjubiléet har medfört en rad viktiga yttranden av ortodoxa teologer och kyrkomän. Inte endast officiella hälsningsord har formulerats²⁷ utan ortodoxa teologer har för första gången deltagit i Lutherforskarkongressen i Erfurt 1983. Dessutom har ortodoxa teologer yttrat sig om Luthers teologi i olika publikationer.

Det har hittills varit vanligt att vid mötet med företrädare för de båda traditionerna vissa historiska fakta ständigt har omnämnts. Så har skett även i samband med Lutherjubiléet.²⁸ Det väsentliga är emellertid, att jubiléet erbjöd en anledning för de ortodoxa att uppmärksamma Luthers teologi och fråga, vad hans teologiska insats har att säga till den ortodoxa teologin och kyrkan. Från ortodox sida beklagar man den bristande uppmärksamheten på Luther och intygar "att hans teologi kan ge viktiga impulser till den ortodoxa teologin".²⁹

"En intensiv sysselsättning från den ortodoxa teologins sida är idag säkerligen inte

²³ Manns, ibd s. 37–38 har karakteriserat Luther som "Vater im Glauben" (även vid många andra tillfällen).

²⁴ O. H. Pesch, i: Manns – Meyer, s. 49.

²⁵ Ibid, s. 53.

²⁶ Erwin Iserlohs ställningstagande till diskussionen mellan Manns och Pesch (i: Manns – Meyer, s. 78) kunde anföras som exempel. Iserloh har med mässofertanken som exempel relativiserat frågan om sann och falsk kunskap. Han menar, att även om katolsk teologi under reformationstiden inte var i stånd att ge ett rätt svar till Luther, så har den dock möjligheter att göra det idag, eftersom dåtidens kunskap var bristfällig. Till kritiken av Iserloh se också Johannes Brosse-der, *Das heutige katholische Lutherbild*, i: *Una Sancta*, Freising 1982, s. 290 f, även 285–288.

²⁷ Grusschreiben des hochheiligen Patriarchen Pimen zum Lutherjahr, i: *Stimme der Orthodoxie*, Berlin 1983, nr 8, s. 2 f.

²⁸ Archimandrit Augustin (Nikitin), *Orthodox-lutherische Beziehungen im Spiegel der Jahrhunderte. Zum 500. Geburtstag von Dr. Martin Luther*, i: *Stimme der Orthodoxie*, Berlin 1983, nr 6, s. 22-31.

²⁹ Viorel Mehedintu, *Martin Luther und die Ostkirche*, i: *Ökumenische Rundschau*, Frankfurt a.M. 1983, s. 301, jfr s. 292.

endast ett viktigt ekumeniskt desideratum utan dessutom en ännu olöst uppgift".³⁰ Allt detta kan lätt förklaras därigenom att Luther och reformationen hittills mest av ortodoxin ansågs vara en Västerlandets angelägenhet. Därtill kommer historiska omständigheter, som omöjliggjorde en närmare kontakt med den lutherska reformationen. Lutheråret gav nu anledning till viktiga initiativ. Dessa kunde bygga på mångåriga ekumeniska kontakter och även den för några år sedan påbörjade officiella bilateral dialogen mellan de båda kyrkorna. Det vore dock för tidigt att tala om en självständig ortodox Lutherforskning.

Man bör främst bemöda sig att bemöta det ortodoxa omdömet, att Luther "blev fången inom den begränsade romersk-katolska teologiska problematiken".³¹ Även om Luther primärt riktat sin kritik mot en västlig utveckling av den kristna läran, så har man dock upptäckt, att hans teologiska analyser innehåller väsentliga element, som den ortodoxa teologin bör uppmärksamma. Men ortodoxa teologer råkar in "i ett dilemma, som på sätt och vis alltid står i bakgrunden. Ty man kan svårigen lösgöra sig från föreställningen, att allt som leder till splittring och oenighet inom kyrkan är svårt att förena med den ortodoxa teologin".³²

Låt oss emellertid först ta de element i Luthers teologi, som ortodoxin kan bejaka. Man uppmärksammar, att Luther i sin disputation med Eck i Leipzig (1519) försvarat sig med att kalla den ortodoxa teologin som vittne. Primärt gäller det naturligtvis påvens universella jurisdiktion. Ännu idag är ortodoxin enig med Luther på denna punkt. Men man konstaterar också med tillfredsställelse, att Luther hade en positiv uppskattning av den österländska kristenheten. Han förebrådde påvedömet, att sådana förnäma kristna blivit avskurna från den västerländska kyrkan. Naturligtvis märker de ortodoxa, att Luther också hade kritiska synpunkter på förhållandet mellan Öst och Väst i synnerhet när det gällde primatet.³³ Viktigare synes emellertid för ortodox syn, att Luther orubbligt hållit fast vid kyrkans kontinuitet. För honom var ju den senare tidens "protestantiska" syn helt främman-

de. Han såg inget avbrott i kyrkans kontinuitet mellan apostlarnas dagar och sin egen tid, även om denna enhet med den gamla kyrkan ofta var fördold. Det uppskattas från ortodox sida, att Luther anknöt till de gammalkyrkliga bekännelserna och att han hade en positiv uppskattning av de fyra ekumeniska koncilierna.³⁴

Naturligtvis märker ortodoxa teologer, att enligt Luthers åsikt inte ens koncilier kan anses vara ofelbara. En djupare förståelse av dogmat som mysterium möjliggör emellertid för de ortodoxa att öppna sig för möjligheten att en terminologi kan variera, medan den dock talar om den enda sanningen.³⁵ Luthers teologi anses ligga i närheten av den kontemplativa meditationen, som för ortodoxa är ett pneumatiskt arv från kyrkofäderna.³⁶ Med denna omvärdering av Luthers teologi har man naturligtvis vunnit en viss frihet att i en dialog komma varandra närmare och ömsesidigt berika varandra. De kommande årens dialog får visa, i vad mån Lutherjubiléet här har kunnat lämna en varaktig inspiration.

Man kan med intressé iaktta hos de ortodoxa, att deras studier av Luther också medfört en viss självkritik. Således anser man att en uppskattning av Luthers teologi ofta skett som en självbekräftelse. Därmed kommer en viss apologetisk tendens från

³⁰ Johannes Panagopoulos, Die Orthodoxie im Gespräch mit Martin Luther, i: Weder Ketzer noch Heiliger. Luthers Bedeutung für den ökumenischen Dialog, Regensburg 1982, s. 175.

³¹ *Ibid.*, s. 182. Även Jaan Karmiris, Luther vu par un Orthodox, i: Episkopsis, Genève 1983, nr 287, s. 12. Jfr Basilios Stoyannos, Die Zwei-Reiche-Lehre Martin Luthers, i: Una Sancta, Freising 1983, s. 316-323.

³² Metropolit Johannes från Helsinki, i: Manns - Meyer, s. 169. Jfr J. Panagopoulos, o.a.a., s. 193 och Metropolit Emilianos, LWI, Genève 1983, nr 27, s. 8.

³³ V. Mehedintu, o.a.a., s. 294-297, även J. Panagopoulos, o.a.a., s. 178 f.

³⁴ Utförligt framställt i skriften "Von den Konziliis und Kirchen", 1539, WA 50, 509-624.

³⁵ Metropolit Damaskinos Papandreou i ett föredrag i Erlangen över "Luther und die deutsche Reformation in orthodoxer Sicht" enligt referat i LWI, Genève 1983, nr 32, s. 11.

³⁶ Metropolit Emilianos, i: LWI, Genève 1983, nr 29, s. 17.

ortodox sida till uttryck, nämligen "en hänvisning till den egna lärans riktighet".³⁷ Sådant skulle försvåra dialogen. Därför hara det stor betydelse för de ortodoxa själva, att Luthers "teologiska principer . . . ställer en rad frågor även till ortodoxin, bortsett från att dessa (principer) formulerades på grund av förhållanden, som härskade i dåtidens romersk-katolska kyrka".³⁸

Förmodligen har Luthers kritik av dåtidens kyrka och teologi inspirerat de ortodoxa att i sin tur ta upp problemet med teologins kritiska funktion gentemot kyrkan. "Just däri borde man se Luthers stora förtjänst, att han återupptäckt teologin som kritisk funktion inom kyrkan".³⁹ Samtidigt betonas dock att enligt ortodox syn måste en ständig växelverkan mellan teologi och kyrka föreligga. Luthers hänvisning till den gammalkyrkliga traditionen bevisar nämligen, "att hans kunskap om evangeliet inte beror på hans subjektiva omdöme".⁴⁰ Ortodoxa teologer ser nämligen med en viss oro, att den historiska utvecklingen "inom den protestantiska teologin vida överskridit (sc. Luthers ursprungliga intention) i det att den gjorde sig absolut, till självändamål och dessutom utvecklade sig som den sanna kristliga auktoriteten och som dess kriterium. Mot en sådan från kyrkan lösgjord och autonom förståelse av teologin har ortodoxin kritiska betänkligheter".⁴¹ Men detta förhindrar inte en positiv värdering av teologins roll hos Luther. Man kan t.o.m. finna självkritiska ortodoxa röster: "Vem kunde förneka, att även inom den ortodoxa kyrkan borde några nödvändiga och även oundvikliga reformer genomföras".⁴²

Något oförstående står dock ortodoxa teologer inför Luthers hårda kritik mot påvekyrkans hierarki. Att den är förståelig först mot bakgrunden av hierarkins vägran att acceptera den evangeliska förkunnelsen undgår lätt ortodoxa iakttagare. De kan i sin tur inte tänka sig reformer i kyrkan utan hierarkins medverkan. Därför betraktas Luthers skarpa kritik mera som en principiell position. Där ser de ortodoxa sig själva i förbund med den katolska kyrkan. Luthers reformprogram innehåller enligt deras mening "subversiva krafter . . . (och har) ut-

över polemiken mot den katolska kyrkans felutvecklingar även ifrågasatt den odelade kyrkans struktur och tradition".⁴³ Naturligtvis ligger i detta omdöme en gemensam fråga från katolsk och ortodox sida till Luthers teologi. En förståelse kan endast vinnas, ifall situationen på reformationstiden betraktas som en verklig nödsituation, som medförde "ett pneumatiskt genombrott".⁴⁴ En sådan möjlighet borde också den ortodoxa teologin finna förståelse för, eftersom den ger en grundläggande livgivande roll åt den Helige Andes ingrepp i kyrkans liv.

d. Reformerta och anglikaner under Lutherjubiléet

Det vore önskvärt att i det följande också utvärdera Lutherjubiléets teologiska inflytande på de övriga reformatoriska samfunden. En överblick visar emellertid, att materialet inte är så rikligt som i de här ovan refererade sammanhangen. Det betyder inte, att Lutherjubiléet skulle gått spärlost förbi de övriga samfunden. När det gäller de reformerta kyrkor som lever tillsammans med lutherska kyrkor har ju dessa på grund av århundradenas gemenskap även deltagit i Lutherårets firande. Men endast i Holland har reformerta teologer gjort sig mödan att genom eget teologiskt arbete utforska Luthers teologi och dess betydelse för deras kyrka. I två band har de utgett samlade

³⁷ V. Mehedintu, o.a.a., s. 300.

³⁸ *Ibd.*, s. 294.

³⁹ J. Panagopoulos, o.a.a., s. 94f. Även Mehedintu, s. 302–307.

⁴⁰ V. Mehedintu, *ibid.*, s. 303f.

⁴¹ J. Panagopoulos, s. 195.

⁴² Mehedintu, s. 303.

⁴³ J. Panagopoulos, s. 192, även J. Karmiris (ovan anm. 31, s. 11).

⁴⁴ I rapporten från den evangelisk-lutherska/romersk-katolska kommissionen om "Evangeliet och kyrkan" (den s.k. Malta-rapporten) säges: "Dessutom finner de katolska ledamöterna det argumentet värt att överväga, att de lutherska kyrkornas ämbete har uppstått genom ett pneumatiskt genombrott i en nödsituation" (cit. enl. Örjan Wikmarks översättning i: Lars Thunberg – Per Erik Persson, *Evangelium och kyrka*, Stockholm 1974, s. 91, nr 63).

studier. I det ena har reformerta och lutherska teologer samarbetat och behandlat olika systematiska ämnen.⁴⁵ I det andra har medlemmar av den stränga kalvinistiska riktningen behandlat Luthers teologi.⁴⁶ Fenomenet är i och för sig av största intresse. Dock har jag inga möjligheter att här redovisa resultaten av dessa studier. Kanske har det förekommit att reformerta teologer intresserat sig för Luthers teologi även på annat håll. Så har ju faktiskt skett vid den internationella Lutherforskarkongressen i Erfurt.

Några intressanta händelser kan dock rapporteras från England. Det är välkänt, att anglikanerna knappast ägnat större intresse åt Luthers teologi och reformationen i Tyskland.⁴⁷ Vid en teologisk konferens i England hösten 1983 visade det sig emellertid, att en anglikansk teolog, Robin Leavers, är en av världens främsta experter på Luthers psalmdiktning (inklusive den musikaliska sidan).⁴⁸ Han kommer inom den närmaste tiden att utge Luthers psalmer i tvåspråkig upplaga. Han har också visat livligt intresse för Luthers liturgiska reformer och har medverkat till att Luthers Formula Missae och Deutsche Messe användes vid olika tillfällen i samband med Lutherfirandet i England. Formula Missae genomfördes t.o.m. på latin och med predikan av den kände metodistiske Lutherforskaren Gordon Rupp. Det egendomliga inträffade, att medan på olika håll (liksom också i Sverige) särskilda gudstjänstordningar utarbetats för att användas vid firandet av Lutheråret, så har man i England tagit fram Luthers egna gudstjänstordningar och prövat dem i nutida församlingsgudstjänster. – Den lilla lutherska kyrkan i England har vid högtidlighållandet för första gången kunnat hälsa ärkebiskopen av Canterbury i sin församling i London. Ärkebiskopen talade vid detta tillfälle om Luthers och reformationens inflytande i England. Givetvis betyder sådana tecken ett växande intresse för Luther också i England. I Oxford, Cambridge och Birmingham undervisar tre lutherska teologer i Luthers och reformationens teologi och historia. Vid olika andra universitet har intresserade vetenskapsmän gjort betydande

insatser för att göra Luther känd, bland dem professor James Atkinson vid Sheffield-universitetet.⁴⁹ Den sistnämnde stod också för en utställning i raden av många hundra runt om i världen till minnet av Luther.

3. "Framåt till Luther!"

Anders Nygren formulerade efter kriget detta slagord, som borde ha aktualitet ännu idag efter Lutherjubiléet.⁵⁰ "Framåt till Luther!" skulle motverka en tendens, som ville se Luther endast som en förgången tids historiska gestalt och hans teologi som tidsbestämd. Under den svenska Lutherforskningens "blomstringstid" blev detta ord en maning till att utforska Luther som vägvisande teolog för framtiden. Inte minst genom den ekumeniska rörelsens dynamiska framsteg efter kriget skulle Luthers teologi bli en betydande inspiration till förnyelse och till hjälp för manifestationen av enheten i Kristi kyrka. Men den svenska Lutherforskningen har sakta slumrat in. Inte ens Lutherjubiléet har kunnat väcka den ur sömnen. I jämförelse med vad som skett i

⁴⁵ J. T. Bakker – J. P. Boendemaker (utg.), *Luther na 500 jaar*, Kampen 1983.

⁴⁶ K. Exalto – W. van't Spijker – C. Graafland, o.a., 's Gravenhage 1983. Studierna presenterar historiska relationer mellan Luther, Strasbourg, Zwingli, Calvin samt några för reformert teologi väsentliga dogmatiska frågor (predestinationen, boten, Ordet och Anden, läran om de båda rikena etc.).

⁴⁷ Tidskriften "Churchman", London 1983, nr 2, innehöll viktiga bidrag till Luthers teologi (bl.a. om kardinal Newmans och high-churchteologins tolkning av Luthers rättfärdiggörelselära som en "misinterpretation"). Jfr R. A. Leaver, *The Doctrine of Justification in the Church of England*, Latimer Studies 3, Oxford 1979.

⁴⁸ Utom uppsatsen i ovan nämnda tidskrift om "Verba testamenti versus canon" se också hans studie om "Music as preaching", Latimer Studies 13, Oxford 1982.

⁴⁹ Se särskilt hans studie "Luthers Beziehungen zu England", i: H. Junghans (ovan anm. 1), s. 677–687 och 969–972.

⁵⁰ I ett anförande vid LVF:s första världsmöte i Lund, i: *Proceedings of the LWF Assembly*, Philadelphia 1948, s. 140. Så även i Hannover 1952, i: *Offizieller Bericht* (utg. av Carl E. Lund-Quist) Hannover 1952, s. 50.

den övriga teologiska världen är det svenska bidraget knappast märkbart.⁵¹ Ännu idag väntar man på ett kraftfullt initiativ till att utge Luthers skrifter på svenska och göra dem tillgängliga för en allmänhet, som inte längre har kunskaper ens om Luthers grundläggande skrifter.⁵² I en situation, som ropar efter teologisk och kyrklig förnyelse har Lutheråret knappast framkallat annat än vilseledande tidningsartiklar, några artiklar för fackteologer och endast ett värdefullt försök att i massmedia ge "en liten katekes" till "det enkla folket" (som Luther skulle kalla det).⁵³ En utvärdering av Lutherjubiléet borde därför också aktualisera Nygrens maning "Framåt till Luther!" Ty det finns en ofantlig andlig rikedom bortom den ofta kritiserade polemiske Luther och den "lutherdom", som endast tycks ha blivit kvar i folkets minne i stället för den genuine, sanningssökande, evangelieförkunnande reformatorn.

Det märkliga i dagens situation är, att impulserna till ett frimodigt Lutherstudium kommer från den tredje världens evangelisationsbehov, som kräver nytt tänkande i en ny kontext – och från katolikerna, som efter Andra Vatikankonciliet utan officiella hinder kan gå till en saklig Lutherforskning. Katolikerna tycks upptäcka det friska, befriande, allmängiltiga budskapet hos Luther. De förstår möjligheterna till en tillämpning av Luther i en tid, då den sekulariserade omvärlden (inte minst i de av den senare lutherdomen influerade länderna) visar en skygghet och söker efter andra förnyelsekällor.⁵⁴ P. Manns har kanske inte helt obefogat varnat för en "Lutherfobi" inte minst i den s.k. lutherska teologvärlden.⁵⁵ Även om Luther har svar på en hel del frågor, som oroar dagens människor, så kommer man dock inte att förstå honom om man inte vill lyssna till det centrala i hans budskap. Har man lyssnat på honom där, så kommer hans kristendomstolkning också att belysa en mängd problem, som mänskligheten brottas med idag. Ett sådant "framåt-till-Luther-program" är tyvärr trots många goda initiativ ännu bland de desiderata som Lutherjubiléet aktualiserar.

Den officiella ekumeniska rörelsen har

endast lågmält yttrat sig om Luther. Kyrkornas Världsråds generalsekreterare har i en kort artikel talat om sitt personliga möte med Luther genom förmedling av metodistfäderna, bröderna Wesley.⁵⁶ Även vid världsmötet i Vancouver har han hänvisat till Luther liksom vid avslutningsfesten av Luther-jubiléet i Tyskland. Men det blev återigen kardinal Willebrands, som fann några förlösande ord av ekumenisk betydelse beträffande Luther. Med påvens citerade brev som fullmakt har han som det vatikanska enhetssekretariatets president vid den avslutande gudstjänsten för Lutherjubiléet i Leipzig skildrat Luther som "på en gång förespråkare för Gud och människorna".⁵⁷ Han förklarade, att katolska kyrkan var beredd till ett gemensamt vittnesbörd med lutheranerna. Han hävdade t.o.m. "att Martin Luther är närvarande inte endast i de evangeliska kristnas liv utan i kristenhetens

⁵¹ Se dock: Carl Axel Aurelius, *Verborgene Kirche. Luthers Kirchenverständnis . . .*, Hannover 1983. – Artiklar om Luthers teologi ingick i olika nummer av Svensk Kyrkotidning under året 1983, i denna tidskrift nr 3, 1983 och i *Tro och liv*, nr 6, 1983.

⁵² Den enda (delvis) nya översättning som sedan årtionden ur Luthers skrifter föreligger på svenska är Carl-Axel Aurelius, *Martin Luthers företal till Bibeln*, Stockholm 1983.

⁵³ Greta Hofsten – Gustaf Wingren, *En liten katekes*, Stockholm 1983.

⁵⁴ Hans L. Martensen, *Luther und die Ökumene heute – Beitrag aus katholischer Sicht*, i: *Weder Ketzer noch Heiliger*, Regensburg 1982, s. 201–222 intygar detta. Dessutom är P. Manns, *Martin Luther*, Freiburg i.Br. 1982, liksom O. H. Pesch, *Hinführung zu Luther*, Mainz 1982, talande exempel på katolsk öppenhet för Luthers teologi.

⁵⁵ P. Manns, *Das Lutherjubiläum . . .* (ovan anm. 15) karakteriserar "Lutherfobin" såväl inom den katolska som i den "lutherska" världen och kommenterar den sistnämnda: "Aber was soll eine Kirche tun, wenn sich in ihre 'Memoria' die spezielle 'Luthervergessenheit' mit der allgemeinen 'Geschichtslosigkeit' der Menschen paart? . . . Armer Vater Luther, es steht also auch nicht gut um dein Jubiläum in der Kirche, die deinen Namen in Wappen führt" (s. 305).

⁵⁶ Philip Potter, *Die ökumenische Bedeutung Martin Luthers*, i: *LWI, Genève* 1983, nr 45. I sitt tal vid Lutherfirandet i Worms lär han också berört några teologiska frågor, särsk. betr. Luthers bibelöversättning och -utläggning (cit. i *Luth. Monatshefte*, Hannover 1983, s. 545).

⁵⁷ Refererad i *LWI, Genève* 1983, nr 49, s. 7.

hela oikoumene". Om Luther som "gemensam lärare" inte skall förbli tomma ord, så bör inte minst de, som vårdar Luthers arv, acceptera Willebrands erbjudande om en "kritisk läroprocess". En sådan innebär ett engagemang på alla nivåer, där dock teologer bör ta initiativ och erbjuda nödvändig studiehjälp.

Låt mig avsluta med en information. Påven Johannes Paulus II besökte den 11 december 1983 den evangelisk-lutherska församlingen i Rom. Kanske är denna historiska händelse en symbolisk markering av Luthers betydelse liksom ett uttryck för påvens egen önskan att använda detta år i enhetens tjänst.⁵⁸ Ty det är första gången i historien som en påve deltagit i en "luthersk" församlings gudstjänst med lovsång och förböner. Likaså har det aldrig tidigare hänt att en påve predikat i en "luthersk" församling. En sådan erfarenhet har emellertid inte

kunnat ske utan en lång förberedelsestid, där *teologin* har spelat en avgörande roll. Även om besöket enligt påvens och församlingens önskan endast bör ges en lokal betydelse, har det dock ett symbolvärde för hela kristenheten. Luther har under hela sitt liv längtat efter och manat att påven skulle förkunna evangeliet. Efter århundraden kan vi kanske med en ny förhoppning ge oss in på vägen "framåt till Luther"!

⁵⁸ Församlingen i Rom underströk, att besöket hade en uteslutande lokal betydelse. Motiveringen var nödvändig på båda sidor för att undvika ekumeniska resp. inomkatolska missuppfattningar. Se: IDL (= Informationsdienst für lutherische Minderheitskirchen in Europa), Budapest 1983, nr. 12, s. 12. En utförlig redogörelse för besöket och utvärdering av dess betydelse finns i LWI Genève 1983, nr 52, s. 12-14 (i den tyska upplagan). Kompletterande informationer i den engelska upplagan av LWI Genève 1983, nr. 49, s. 3-7.

”De fattigas hermeneutik”

Den kunskapsteoretiska nyansatsen i ”Third World Theologies”*

AV PER FROSTIN

Kristenhetens etniska struktur har ändrats radikalt under 1900-talet eftersom antalet kristna i Tredje världen¹ har ökat kraftigt. Kristendomens tyngdpunkt har förskjutits från norr till söder. Sedan 1981 är vita människor en minoritet i kristenheten, enligt religionsstatistikern David Barrett.² Kristendomen är – skulle man kunna säga – inte längre ”den vite mannens religion”.

Denna förändring är inte bara av religionsstatistisk utan också av teologisk betydelse. I Tredje världens kyrkor skapas nya former av teologi. Det har ofta hävdats att de nya kristendomstolkningarna, trots alla inbördes olikheter, har ett väsentligt drag gemensamt: en kunskapsteoretisk nyansats som innebär en ny teologisk metodologi. Syftet med denna uppsats är att i en västerländsk kontext söka tolka innebörden i denna kunskapsteoretiska nyansats och kortfattat diskutera hur den kan prövas. Denna uppgift är av särskilt intresse – menar jag – när teologisk metod intensivt diskuteras i Sverige, i all synnerhet som denna metoddebatt hittills ignorerat den icke-vita majoritetens kristendomstolkningar.³

Av pedagogiska skäl kommer jag att inleda beskrivningen av ”Third World Theologies” med en fallstudie från Sydafrika. Ett sådant konkret exempel kan förhoppningsvis förtydliga de abstrakta frågeställningar som det här är fråga om. Uppsatsen kommer därmed att få följande disposition:

- En fallstudie: metoddebatten i ”Black Theology” i Sydafrika.
- Reflexionen över den kunskapsteoretiska

nyansatsen inom ”Third World Theologies”.

- Diskussion av kriterierna för en sådan nyansats.

Makten att definiera

”Black Theology”⁴ uppfattar sig själv som en sydafrikansk variant av befrielse-teologin. Frågan om de svartas politiska, ekonomiska, kulturella och andliga befrielse står i focus. I detta sammanhang är en aspekt av den kulturella befrielsen av särskild betydelse, nämligen befrielse från den västerländ-

* Bearbetad version av rapport till sjunde nordiska systematikerkonferensen i Köpenhamn jan. 1983 med rubriken ”Människorna, makten och metoderna. Några synpunkter från metoddebatten i ”Third World Theologies”.

¹ ”Third World” är i detta sammanhang inte i första hand ett geografiskt utan ett ideologikritiskt begrepp. Afrika, Asien och Latinamerika kommer på tredje plats när det gäller makt – efter det kapitalistiska Väst och det kommunistiska Öst. Till ”Third World” räknas därför också t.ex. etniska minoriteter i USA. Uttrycket har samma ideologikritiska innebörd i ”Third World Theologies” som gör anspråk på att representera en ”Theology from the Underside of History”. Cf G. H. Andersson & T. F. Strandskv. *Third World Theologies* (Mission Trends No. 3), New York 1976, s. 1 f.

² D. Barrett (red), *World Christian Handbook*, Oxford 1982, s. 9.

³ Se t.ex. G. Wingren, *Tolken som tiger*, Stockholm 1981 och A. Jeffner, *Vägar till teologi*, Stockholm 1981.

⁴ Med ”Black Theology” avses här och i fortsättningen denna teologis utformning i Sydafrika.

ska teologins⁵ universella anspråk. Detta anspråk uppfattas som ett rasistiskt försök att dominera kristna från andra kulturer, dvs. en form av intellektuell maktutövning.

Frågan om makt spelar en mycket central roll i "Black Theology" – liksom i "Third World Theologies" över huvud – som framgår av det välkända slagordet "Black Power". När frågan om makt prioriteras beror det emellertid inte på en längtan efter makt över andra människor. Tvärtom. De svarta teologerna kritiserar den vita, kapitalistiska kulturen därför att den bärs upp av en hunger efter makt över andra, enligt deras mening. I Västerlandet, menar man, blir makt ofta liktydigt med makt *över* någonting, makt över andra människor eller makt över naturen. Kolonialismen och apartheidpolitiken tolkas som exempel på en sådan makthunger.

När de svarta teologerna talar om "Black Power" menar de att makt är någonting som måste delas, därför att del i makten är en integrerande del av människovärdet. "Black Power" innebär alltså inte att man byter roller inom en oförändrad maktstruktur så att de svarta skulle få makt över de vita, i stället för den motsatta situationen idag. Med enfaset betonas att målsättningen är att förändra själva maktstrukturen så att de hierarkiska relationerna av över- och underordning i det kapitalistiska "världssystemet" ersätts med ett samhälle, där makten delas i en anda av jämlikhet och ömsesidighet.⁶ Frågan om makt måste emellertid prioriteras i en värld av ojämlikhet. Endast så kan man tydliggöra den faktiskt existerande ojämlika fördelningen av makt.

"Black Theology" uppfattar sig som ett uttryck för en svart medvetenhetsfilosofi – "Black consciousness" – där man särskilt analyserar olika former av kulturellt förtryck. Denna prioritering motiveras utifrån en samsyn mellan den kulturella och den politisk-ekonomiska frigörelsen. Om de svarta sydafrikanerna kan frigöra sig från den kulturella fångenskapen blir de en så stark politisk kraft att deras krav på ekonomisk och social rättvisa inte längre kan nonchaleras. "The greatest ally of the oppressor is the mind of the oppressed", hävdar man.

I denna paroll ligger en uppmaning att inte längre låta sig definieras av den vita kulturen. Ofta upprepas ett resonemang av följande typ: Hittills har de vita definierat oss och vi har därmed blivit främlingar inför oss själva och i förhållande till varandra. Förutsättningen för frigörelse är att vi vågar definiera oss själva. De svarta teologernas kritik av den västerländska vetenskapliga metodologin och av västerländsk teologi är en aspekt av denna kulturella frihetskamp. Jag skall här redogöra för två exempel på en sådan kritik, hämtade från två av de ledande företrädarna för "Black Theology", nämligen den lutherske biskopen Manas Buthelezi och den anglikanske biskopen Desmond Tutu, ordförande respektive generalsekreterare i South African Council of Churches.

Etnografisk eller antropologisk metod

Buthelezis distinktion mellan etnografisk och antropologisk metod är ett viktigt bidrag till metoddebatten i "Third World Theologies".⁷ För att förstå denna distinktion är det nödvändigt att känna till diskussionsläget i "Black Theology".

⁵ För den som lever i Första världen kan det verka förvånande att Tredje världens teologer talar om "den västerländska teologin" i singularis. Det finns ju viktiga motsättningar inom denna. Bakom en sådan generalisering ligger emellertid en fundamental erfarenhet: När kristna i Tredje världen kommit samman för att diskutera sina erfarenheter av västerländsk teologi har de upptäckt en stor samstämmighet, oavsett om de mött den i form av katolsk eller protestantisk mission. Det finns vissa gemensamma drag i dessa erfarenheter som gör att skillnader som ur västerländskt perspektiv kan vara fundamentala får en underordnad betydelse i kritiken av "den västerländska teologin" i Third World Theologies.

⁶ Se t.ex. A. Boesak, Farewell to innocence. A Socio-Ethical Study on Black Theology and Black Power, New York 1977, s. 46–71 som har underrubriken "On Power".

⁷ M. Buthelezi, Ansätze Afrikanischer Theologie im Kontext von Kirche in Südafrika (i I Tödt (red), Theologie im Konfliktfeld Südafrika. Dialog mit Manas Buthelezi (Studien zur Friedensforschung Band 15) Stuttgart München 1976, s. 111–132; M. Buthelezi, Towards

När svarta teologer beskriver ”the white power structure” ger de en bild av den som markant avviker från självförståelsen i vår del av världen: De uppfattar inte de västerländska samhällena som speciellt demokratiska eller jämlika. Tvärtom, hävdar de, är organisationsformen i Väst ganska auktoritär och individualistisk, uppbyggd i form av en pyramid, där det i regel sitter en ensam människa – oftast en vit man – i toppen. Kunskapsproduktionen präglas också av en ojämlikhet mellan å ena sidan experter som talar om hur det förhåller sig och å andra sidan de många människor som är hänvisade till experterna för att få kunskap.

Kritiken av den västerländska individualismen får en särskild udd genom minnet av det egna för-koloniala, kulturella arvet med dess kommunalistiska samlevnadsformer där gemenskapen i släkt och by var samhällets hörnsten. Det för-koloniala samhället uppfattas visserligen inte som ett ideal som man vill återupprätta (här skiljer sig ”Black Theology” från Senghors *négritude*) men det rymde väsentliga, mänskliga värden som gick förlorade genom den västerländska kolonialismen, menar man. Bymötet, *indaba*, där man lyssnade på varandra och samtalade, används som en symbol för en beslutsform och en kunskapsproduktion som bygger på ömsesidiga relationer mellan människor.

Buthelezi:s beskrivning av den etnografiska metoden anknyter till den ovannämnda synen på Västerlandets kunskapsproduktion som en hierarkiskt organiserad verksamhet. De vita vetenskapsmännens möte med afrikanerna präglades av ojämlikhet. I kraft av sin överlägsna vetenskapliga skolning ansåg de västerländska forskarna sig ha rätt att ange vad som är typiskt afrikanskt. Buthelezi illustrerar denna ståndpunkt med ett citat från belgaren Placide Tempels, känd som radikal antropolog genom sitt banbrytande arbete om ”bantu-filosofi”:

It is we (Europeans) who will be able to tell them (Africans) in precise terms, what their inmost concept of being is. They will recognize themselves in our words and will acquiesce saying, ‘You understand us, you know us completely, you “know” in the way we “know”.’⁸

Citatet visar, menar Buthelezi, de västerländska forskarnas syn på afrikanerna. Han är kritisk mot detta avpersonaliserade kunskapsideal där ”the human factor recedes to the background”.⁹ Opersonliga data och abstrakta idéer (t.ex. världsbilden) blir viktigare än de konkreta människorna eftersom de förstnämnda storheterna är ”static entities which form something which can be located, studied and described”.¹⁰ I detta kunskapsideal – skulle man kunna säga – blir afrikanerna av betydelse endast som medel, inte som människor. Detta abstrakta intresse för ”an ethnographic reconstruction of the African past” ger emellertid en falsk bild av verkligheten, hävdar Buthelezi bestämt. Vad de västerländska forskarna kallar ”the true African” finns bara i deras handböcker, inte på Johannesburgs gator, menar han. Jag tolkar hans kritik av ”den etnografiska metoden” så här: I den västerländska forskningen har den vite mannen tagit sig rätten att definiera afrikanen.

Even when it comes to those things associated with the African ‘worldview’, one gets the impression that these are in effect objective entities that lie outside the Africans. Some curious student can study these and then go back to the African and ask: ‘Is this not the way you think?’ Then the African will courteously echo the expected answer: ‘You understand us; you know us completely.’¹¹

Buthelezi beskriver sin egen metod som antropologisk. Av beskrivningen framgår att han därmed inte åsyftar detsamma som universitetsämnet ”antropologi” som med Buthelezi:s terminologi kan betecknas som etnografiskt. Utgångspunkten för den antropologiska metoden är ”Africans themselves”.

Indigenous Theology in South Africa (i S. Torres & V. Fabella (red), *The Emergent Gospel. Theology from the Underside of History*. New York 1978) s. 56–76. I anslutning till A. L. Kroeber definierar Buthelezi etnografi som studium av ”the cultures of non-literate peoples”.

⁸ Buthelezi, *Towards Indigenous Theology*, s. 59, 67.

⁹ *Ibid.*, s. 67.

¹⁰ *Loc. cit.*

¹¹ *Ibid.*, s. 68.

... The point I have been arguing here is in essence that the problem of indigenous theology in Africa primarily consists not so much in what the content of that theology must be (ethnographical approach) as in its *causa efficiens*, the Africans themselves (anthropological approach).¹²

Kriteriet på en svart teologi är att den skapas av "a post-colonial person", inte av "a colonial person" who is the object of 'domination' by other people", hävdar Buthelezi.¹³ Jag tolkar honom så här: *Kriteriet för "Black Theology" är inte i första hand en viss typ av idéinnehåll utan en viss typ av sociala relationer.* Svart teologi kan bara skapas av människor som inte är dominerade av "den vite mannen". Detta sätt att definiera en teologi skiljer sig ju markant från de kriterier som brukar användas i västerländsk teologi. Jag menar att det är av fundamental betydelse att observera denna skillnad om man vill förstå den kunskapsteoretiska nyansatsen i "Black Theology" och "Third World Theologies" överhuvud taget.

Kunskapsteori och hegemoni

I diskussioner med skandinaviska kolleger har jag vid ett flertal tillfällen mött resonemang av följande typ: Det är intressant att kristna i Tredje världen skapar nya former av teologi men förutsättningen för att jag skall kunna diskutera med dem är att de formulerar sin kritik på ett sätt som jag kan acceptera som vetenskapligt. Detta villkor för samtal kommer jag här att kalla för hegemoni-kravet.

När de svarta teologerna kallar sin teologi för "Black Theology" så sker det i medveten protest mot hegemoni-kravet. Ett exempel på en sådan kritik är Tutus föreläsningsserie i Tyskland 1973–74 där han hävdade:

Die Schwarze Theologie (ist) eine Zurückweisung des stillschweigenden Anspruchs des weisen Mannes, seinen Werten und Masstäben ipso facto universale Gültigkeit zu geben. Dieser Anspruch wird kaum jemals ausdrücklich formuliert, sondern wird als zur Natur der Sache gehörig

angesehen. Schliesslich braucht man über Selbstverständlichkeiten nicht zu reden. Was der Westen mit geradezu akademischer Exzellenz verfügt hat, wurde gewöhnlicherweise auch allgemein akzeptiert. Die Tagesordnung unseres Lebens ist viel zu oft vom weissen Mann festgelegt worden. Wir hatten ein Spiel zu spielen, dessen Regeln vom weissen Mann festgesetzt wurden, und in dem er oft auch noch die Rolle des Schiedsrichters übernahm. In seiner recht übertriebenen Angst vor den eigenen Gefühlen hat der westliche Mensch den Grundsatz aufgestellt, dass man, um wahrhaft wissenschaftlich zu sein, zurückhaltend, unemotional, distanziert und objektiv zu sein habe. Beim Versuch, diese im Westen so hoch eingeschätzten Ziele zu erreichen, haben wir unsere eigene Natur verzerrt und fanden, dass etwas mit den so erreichten Resultaten nicht stimmte. Gott hat uns so gemacht wie wir sind, ein Volk, das sich seiner gottgegebenen Gefühle nicht schämt. Unser wissenschaftliches Vorgehen muss Raum schaffen für Subjektivität, für Engagement, für die intuitive Erfassung einer Sache, die für die veräusserlichte Objektivität des Nicht-Engagierten kaum greifbar ist.¹⁴

Syftet med denna kritik är inte att göra teologin mindre kritisk, hävdar Tutu med emfas för sina tyska åhörare. Syftet är att bana väg för en kulturell befrielse genom att inte låta sig definieras utifrån. Kritiken riktas därför inte bara mot de västerländska akademikernas arrogans utan också mot de svarta sydafrikaner som okritiskt accepterat de kategorier som utformats i maktens centrum. De vetenskapliga och de ekonomiska relationerna liknar varandra åtminstone på en punkt: metropolen bestämmer och de som befinner sig i maktens periferi lyssnar.

Too many of us have been brainwashed effectively to think that the Westerner's value system and categories are of universal validity. We are too concerned to maintain standards which Cambridge or Harvard or Montpelier have set even when these are utterly inappropriate for our situations. We are still too docile and look to the metropolis for approval to do our theology, for

¹² Ibid, s. 73.

¹³ Ibid, s. 65.

¹⁴ D. Tutu, *Versöhnung ist unteilbar*, Wuppertal 1977, s. 18 f.

instance, in a way that will meet with the approval of the West.¹⁵

Kritik för rasism riktas inte bara mot de vita sydafrikanerna utan mot alla vita som uppfattar sin kunskapsteori, sin vetenskapssyn och sin teologi som universellt giltiga. "The ethnic genius in that part of the world (Europe)" kännetecknas av "a sense of spiritual and racial pride, arrogance and condescension".¹⁶ Denna kritik bygger på en tankegång i "Black Theology" som är av central betydelse för att förstå den sydafrikanska fallstudiens roll i denna framställning: De svarta teologerna hävdar att förhållandet mellan vita och svarta i Sydafrika återspeglar förhållandet mellan i-land och u-land på global nivå. Sydafrika uppfattas som en mikrokosm där man kan studera de globala maktstrukturerna eftersom landet inom sig rymmer både i-land (de "vita" områdena) och u-land (Bantustans).¹⁷ Denna tankegång har viktiga konsekvenser för synen på västerländsk teologi: Den uppfattas till största delen som en dimension av "the white power structure", liksom den vita teologin i Sydafrika.

EATWOT

Den metodiska nyansatsen i "Black Theology" har många paralleller på andra håll i Tredje världen. Det mest representativa uttrycket för dessa nyansatser finns i *The Ecumenical Association of Third World Theologians* (EATWOT), en såvitt jag vet unik struktur i teologihistorien. I EATWOT har ett stort antal teologer från skilda konfessioner och olika kulturer mötts i regelbundna, många gånger konfliktrika och intensiva, debatter som på ett avgörande sätt påverkat deras teologiska utveckling. Gemensamt för dessa teologer är att de är förankrade i lokala "folk rörelser" som framgår av de båda ovan nämnda exemplen, Tutu och Buthelezi. EATWOT har därmed fått en stor betydelse för den teologiska diskussionen i hela Tredje världen. Den konferens som ledde till att organisationen bildades 1976 i Dar es Salaam har beskrivits som

"teologins Bandung". Liksom den konferens som hölls i Bandung 1955 blev utgångspunkt för en Tredje världen-identitet inom politiken så har Dar es Salaam-mötet fått en motsvarande funktion inom teologin.

Efter mötet i Dar es Salaam har EATWOT anordnat tre regionala konferenser som fått stor betydelse i förbundet av en regional, teologisk identitet i Afrika (Accra 1977), Asien (Wennappuwa 1979) och Latinamerika (São Paulo 1980). Den första femårsperiodens arbete sammanfattades vid ett möte i New Delhi 1981.¹⁸

Metodfrågorna har hela tiden haft en mycket central plats i EATWOT:s arbete. Det är ingen överdrift om man påstår att rörelsens identitet finns i den metodiska nyansatsen. Redan i Dar es Salaam fanns en omfattande kritik av västerländsk teologi och en plädering för "a radical break in epistemology".

¹⁵ D. Tutu, *African Theology and Black Theology* s. 64 (i K. Best (red), *African Challenge*, Nairobi 1975).

¹⁶ *Ibid.* s. 57. Citatet är ursprungligen hämtat från J. Underwood.

¹⁷ Se t.ex. Boesak a.a. s. 148 f.; S. Biko, *Black Consciousness and the Quest for a True Humanity*, s. 36 f. (i B. Moore (red), *the Challenge of Black Theology in South Africa*, Atlanta 1973).

¹⁸ Föredrag, slutkommunikéer etc. finns samlade i en volym för varje konferens: *Dar es Salaam 1976*: S. Torres & V. Fabella (red), *The Emergent Gospel. Theology from the Underside of History*, New York 1978; *Accra 1977*: K. Appiah-Kubi & S. Torres (red), *African Theology en Route*, New York 1979; *Wennappuwa 1979*: V. Fabella (red), *Asia's Struggle for Full Humanity: Towards a Relevant Theology*, New York 1980; *São Paulo 1980*: S. Torres & J. Eagleson (red), *The Challenge of Basic Christian Communities*, New York 1981; *New Delhi 1981*: V. Fabella & S. Torres (red), *The Irruption of the Poor*, New York 1983. Alla slutrapporterna (inkl. Genève-dialogens) finns i *Herausgefordert durch die Armen, Dokumente der Ökumenischer Vereinigung von Dritte-Welt-Theologen 1976-1983*, Freiburg 1983.

Uppenbarligen kan man hos företrädare för andra religioner i tredje världen finna en delvis likartad kritik av den etablerade, västerländska metodologin. Håkan Törnebohm har fäst min uppmärksamhet på likheterna mellan materialet i denna uppsats och de intervjuer som han, Ibrahim Ahmed Omer och Tore Nordenstam genomförde 1981 med en rad muslimska lärare vid universitetet i Khartoum, Sudan, nämligen Dr Ahmed Nasr, Dr Sayed Hurreiz, Dr Ibrahim Omer och Dr El Hadi Abdel Samad Abdallah (stenciler).

We reject as irrelevant an academic type of theology that is divorced from action. We are prepared for a radical break in epistemology which makes commitment the first act of theology and engages in critical reflection on the praxis of reality of the Third World.¹⁹

Enligt min mening blir en analys av "Third World Theologies" missvisande om man inte beaktar den kunskapsteoretiska revolutionen, *epistemologica ruptura*, för att använda den latinamerikanske befrielse-teologen Jon Sobrinos expressiva uttryck. Denna revolution innebär emellertid inte en total brytning med den västerländska kunskapstraditionen. Kontinuitet och diskontinuitet syns kanske tydligast om man skiljer mellan en mikro- och en makronivå. På makronivå finns det fundamentala skillnader i val av kriterier och i den kunskapsteori som man utgår från. Om man däremot studerar den exegetiska, historiska och systematisk-teologiska argumentationen på mikronivå finner man, enligt min mening, att på denna nivå överväger kontinuiteten. Denna hypotes kan formuleras som en bild: Om man ser teologier som mosaik-bilder så finns diskontinuiteten mellan västerländsk teologi och "Third World Theologies" i valet av mönster medan kontinuiteten finns i det förhållandet att man i båda fallen i stor utsträckning använder samma sorts mosaikstenar (även om samhällsvetenskapligt material och samhällsvetenskapliga metoder spelar en väsentligt större roll i Tredje världens teologier).

EATWOT:s metodologiska grundsyn presenterades på ett för västerlänningar avpassat sätt i dialogen mellan Första och Tredje världens teologer i Genève 5–13 januari 1983, arrangerad av organisationen. Dialogens program var utformat som en process, omfattande tre etapper. Den första etappen och utgångspunkten för dialogens reflexion var deltagarnas konkreta erfarenheter av kamp mot förtryck. Varje delegat hade före dialogen skrivit "a case history" om de egna erfarenheterna i kampen för befrielse. Två frågor var särskilt väsentliga i dessa rapporter:

- (1) Who are the ones struggling? How are they struggling, what for, against whom, with whom?
- (2) What theology is emerging from their struggle and how is it being articulated (language and literary form used)?²⁰

Dessa rapporter analyserades i dialogens andra etapp, dels sociologiskt (för att kunna jämföra olika former av samhällsanalys), dels teologiskt-hermeneutiskt. Den tredje etappen innebar "Theological Reformulation", dvs. innehållslig nyformulering av teologin, utarbetande av en teologisk metodologi och en bestämning av teologernas roll i kampen för befrielse, på grundval av den andra etappens sociologiska och hermeneutiska analys (detta omfattande arbete har naturligtvis bara påbörjats).

"De fattigas hermeneutik"

Vad innebär då den kunskapsteoretiska nyansatsen i EATWOT? Två uttryck är särskilt belysande, "the hermeneutics of the poor" och "a theology from the underside of history".²¹ Båda uttrycken utgår från en skillnad mellan två perspektiv, de rikas och de fattigas eller "uppifrån" och "nerifrån". Den kunskapsteoretiska nyansatsen innebär att man väljer det sistnämnda perspektivet, de fattigas perspektiv från historiens undersida.

Om man skulle översätta den kunskapsteoretiska nyansatsen till västerländska kategorier (vilket ju inte är alldeles riskfritt) så skulle man kunna beskriva den så här:

¹⁹ Torres & Fabella, *The Emergent Gospel* s. 269. Jfr s. x och G. Gutierrez, *Two Theological Perspectives: Liberation Theology and Progressivist Theology*, *ibid.*

²⁰ Plan for the 1983 Dialogue Between First and Third World Theologians (stencil) s. 3. Dialogens metod etc. beskrivs i P. Frostin, *Bortom reaktion och anpassning*, SMT nr 2 1983, s. 66–74 samt i P. Frostin, *Dialogen mellan Första och Tredje världens teologer*, STK 1983 s. 143 f.

²¹ Det första uttrycket var ett nyckelbegrepp i afroamerikanen James Cones presentation av EATWOT:s metod vid Genève-dialogen, det andra uttrycket är bl.a. underrubrik på rapporten från Dar es Salaam-mötet.

”Third World Theologies” står för en kunskaps-sociologisk ståndpunkt i den epistemologiska diskussionen om kunskapens uppkomst och uppbyggnad, dess metoder och giltighet. Till skillnad från den individualistiska synen på kunskap hos t.ex. Descartes och Kant hävdar de med stark emfas kunskapens sociala karaktär så att kunskaps-sociologin kan sägas ersätta kunskapsteori av klassisk västerländsk typ med rötter i Platons dialog ”Theaitetos”. Denna *epistemologica ruptura* kan karakteriseras i fyra punkter som visar på nyansatsen i detta synsätt genom att ta upp frågeställningar som inte varit centrala i västerländsk diskussion om kunskapsteorin (möjligen med undantag av frågan om praxis):

- Teologins kontextualitet
- Dialektiken mellan teori och praxis
- Solidaritet med de fattiga
- Idolatri som kunskapshinder

Hävdandet av *teologins kontextualitet* innebär ett avvisande av alla kristendomstolkningar med universella anspråk. Målsättningen är att teologin skall vara relevant i en given kontext. Kravet på relevans innebär emellertid inte ”uncritical accomodation” utan en kritisk, ”profetisk” relation till texten.²²

I praktiken innebär kravet på kontextualitet en förpliktelse att analysera sin egen roll i olika sociala motsättningar. Analysen av motsättningar är alltså en huvuduppgift som framgår av Genève-dialogens tema: ”Doing theology in a divided world”. I denna rubrik ligger ett dubbelt påstående som är väsentligt för förståelsen av ”Third World Theologies”: (1) Den värld som vi lever i kännetecknas av djupgående motsättningar. (2) Uppgiften att ”göra teologi” kan bara lösas inom ramen för en analys av dessa eftersom teologens kunskap präglas av hans/hennes plats i detta kraftfält. (Utrymmet tillåter tyvärr inte en presentation av den mångfacetterade och djupgående diskussionen om förhållandet mellan olika motsättningar, där man anknyter till marxism, feminism, asiatisk spiritualitet med rötter i buddhismen, förkoloniala kulturer etc).

Analysen av motsättningar skulle kunna

beskrivas som en form av ”medvetandegörande” (Freire). Det är inte fråga om att utestänga t.ex. den som är en vit, västerländsk man från möjligheten att delta i det teologiska arbetet. Däremot måste han enligt detta synsätt lära sig analysera hur hans teologiska arbete påverkas av att han är vit, västerländsk, man etc. Tankegången kan konkretiseras genom att anknyta till den inledande fallstudien om Sydafrika: Enligt ”de fattigas hermeneutik” är en vit sydafrikansk teolog präglad av apartheid-samhällets rasmotsättningar också i sitt teologiska arbete även om (och inte minst, om) han inte analyserar sin roll i detta system.

Dialektiken mellan teori och praxis är en annan central punkt i ”a new epistemological approach”, hävdar Sergio Torres, EATWOT:s förste generalsekreterare och nuvarande vice ordförande:

The traditional way of knowing considers the truth as conformity of the mind to a given object, a part of Greek influence in the western philosophical tradition. Such a concept of truth only conforms to and legitimizes the world as it now exists.

But there is another way of knowing the truth – a dialectical one. In this case, the world is not a static object that the human mind confronts and attempts to understand; rather, the world is an unfinished project being built. Knowledge is not the conformity of the mind to the given, but an immersion in this process of transformation and construction of a new world.²³

Latinamerikanen José Miguez Bonino tar upp denna dialektik i en provokativ och djupgående diskussion om hermeneutik, sanning och praxis. I anslutning till ”the Johannine emphasis on ’doing the truth’” och begreppet *ord* i GT och NT hävdar han (liksom Assmann och Gutierrez) att

... there is no truth outside or beyond the concrete historical events in which men are involved as agents. There is, therefore, no knowledge ex-

²² Torres & Fabella, *The Emergent Gospel*, s. xi.

²³ S. Torres, *Opening Address* (i Torres & Fabella, *African Theology*), s. 5.

cept in action itself, in the process of transforming the world through participation in history.²⁴

”Third World Theologies” kan genomgående beskrivas som en teologisk reflexion över praktikens erfarenheter. Sydafrikanen Allan Boesak uttrycker det så här: ”The black experience provides the framework within which blacks understand the revelation of God in Jesus Christ. No more, no less”.²⁵

Solidaritet med de fattiga är en aspekt av den kunskapsteoretiska nyansatsen som lätt kan missförstås i en västerländsk, akademisk kontext. Förhållandet till de fattiga uppfattas i västerländsk teologi vanligtvis inte som en kunskapsteoretisk utan enbart som en etisk fråga. Den kunskapsteoretiska betydelsen av förhållandet till de fattiga är emellertid en hörnsten i den nya teologiska metodologi som nu växer fram i ”Third World Theologies”. Solidariteten med de fattiga är ”teologins hermeneutiska ort”, för att använda ett vanligt uttryck. I rapporten från EATWOT:s första konferens skriver Torres:

Herein lies the originality of this book and the emergent theology it represents. It proposes to develop scientifically a theology that speaks with the voice of the poor and the marginated in history.²⁶

Den teologi som utarbetas utifrån ”de fattigas hermeneutik” har alltså vetenskapliga anspråk. Det är inte fråga om att förkasta ”the scientific tools of theology” utan att ”use the scholarship of academic theology” för att formulera de kristnas teologi i Tredje världen.

Kanske kan denna tankegång förtydligas genom att på nytt anknyta till den sydafrikanska fallstudien. När en vit accepterar apartheid-samhällets gränser så innebär det enligt ”de fattigas hermeneutik” inte bara att han handlar etiskt fel utan också att han berövar sig själv möjlighet till kunskap. Samma kritik riktas mot ”the theology of the western world” från bl.a. Boesak:

Behind the reality of the theology of liberation and the challenge it poses for the Christian church are realities hitherto anxiously ignored by the theology of the western world – the realities of rich and poor, of white and black, of oppressors and oppressed, of oppression and liberation from oppression. Until now, the Christian church had chosen to move through history with a bland kind of innocence, hiding these painful truths behind a façade of myths and real or imagined anxieties.²⁷

Den fjärde punkten, som behandlar spiritualitetens metodologiska betydelse, är kanske den viktigaste men också den mest provocativa och svårtillgängliga för dem som skolats i traditionen från Kant och Schleiermacher. Denna tradition bygger på en dikotomi mellan teoretiskt och ateoretiskt som är främmande för ”Third World Theologies”, där spiritualitet och teoretisk reflexion ses som en helhet.

In our methodology, practice and theory, action and reflection, discussion and prayer, movement and silence, social analysis and religious hermeneutics, involvement and contemplation, constitute a single process.²⁸

Jag har här valt att sammanfatta den omfattande och mångfacetterade diskussionen om spiritualitet och metodologi under rubriken *idolatri som kunskapshinder*. Även här kan den sydafrikanska situationen vara belysande. Svarta teologer som Boesak och Buthelezi förklarar de vitas okunnighet om den svarta majoritetens livsvillkor med hänvisning till idolatri. Denna centrala tankegång i Black theology kan sammanfattas så här: När de vita fäster sina hjärtan vid avgudar som etnisk identitet, ekonomisk position

²⁴ J. Miguez Bonino, *Doing Theology in a Revolutionary Situation*, Philadelphia 1975, s. 88.

²⁵ Boesak a.a. s. 12.

²⁶ Torres & Fabella, *The Emergent Gospel* s. ix.

²⁷ Boesak a.a. s. 3.

²⁸ Citatet är ursprungligen från Samuel Rayan men återges av EATWOT:s nuvarande generalsekreterare Virginia Fabella i hennes redogörelse för New Delhi-mötet i Fabella & Torres, *The Irruption of the Poor* s. xvii.

och ”nationell säkerhet” så avskärmar de sig från den fattiga majoritetens verklighet. Kort uttryckt: Idolatrin förblindar. Boesaks analys av den sydafrikanska rasideologin har därför karaktären av uppmaning till *metanoia* som för honom är en religiös, etisk och kunskapsteoretisk omvälvning. Omvändelse innebär alltså inte bara ett nytt förhållande till Gud och ett nytt etiskt mönster utan också ett nedbrytande av kunskapshinder.

Omvändelsens kunskapsteoretiska betydelse betonas också i ett av de mest uppmärksammade bidragen vid Wennappuwa-konferensen, författat av jesuiten Aloysius Pieris från Sri Lanka. Han beskriver (i anslutning till Sobrino) ”*ruptura epistemologica*, scripturally founded in the Transcendence of the Crucified God” som ”death-resurrection experiences”.²⁹ Korsets väg är ”the basis of all knowledge” hävdar han och pläderar för ”a bipolarity between secular knowledge and spiritual wisdom”.³⁰

Dessa djärva formuleringar är en medveten kritik av en teologi ”revolving in a Kantian orbit” eftersom ”the Kantian attempt to ‘liberate reason from authority’ paved the way to a theological preoccupation with harmonizing ‘faith with reason’.”³¹ Pieris menar uppenbarligen att den västerländska teologin kapitulerat inför den kapitalistiska rationaliteten, ”the capitalist technocracy”, och i denna kapitulation ser han ett dubbelt svek, mot Gud och mot de fattiga. ”The subtle undermining of religious values which capitalist technocracy generates in our cultures . . . pollutes religion by betraying it to Mammon”.³²

Teologins kapitalistiska fångenskap

Valet mellan å ena sidan tron på Gud och solidaritet med de fattiga, och å andra sidan den kapitalistiska rationaliteten är en genomgående frågeställning i ”Third World Theologies” och fundamentet för deras kritik av västerländsk teologi: Genom att harmonisera tron med en kapitalistisk rationalitet tvingas tron in i en Prokrustes-bädd och

den kapitalistiska maktutövningen över de fattiga legitimeras.

Utmaningen i detta synsätt framstod tydligt i en av de fränaste debatterna mellan västerländsk teologi och ”Third World Theologies”, en diskussion mellan Niebuhr-lärjungen Thomas Sanders från USA och den brasilianske befrielse-teologen Rubem Alves. Sanders öppnade debatten genom att kritisera befrielse-teologin för att vara alltför beroende av en marxistisk samhällsuppfattning och pläderade i stället för ”Christian Realism” i Niebuhrs efterföljd.³³ Alves replikerade att den senare uppfattningen inte är ideologiskt neutral utan bygger på ”silent agreements” med positivism och pragmatism.

And when we say this, we are saying that the traditional ways of doing theology must recognize their ideological bias, their rather unambiguous relationships with colonialism, racism, and economic exploitation. We believe that your theology to a great degree – although it does not want to recognize this – is part of cultural imperialism.³⁴

Det är alltså inte bara den västerländska teologin som kritiseras för att dölja sin samhörighet med makten bakom en fasad av förment neutralitet. Samma kritik riktas mot västerländsk teknik och vetenskap överhuvudtaget. Utifrån sitt kunskapssociologiska perspektiv hävdar Alves att frågan om vetenskapens eventuella neutralitet endast kan avgöras genom en analys av dess faktiska funktion i samhället. En vetenskapsteoretisk diskussion bör alltså inte starta i forskarnas mer eller mindre idealiserade självförståelse utan med frågor som: Vems intressen företräder forskarna? Vem

²⁹ A. Pieris, *Towards an Asian Theology of Liberation: Some Religio-Cultural Guidelines* s. 90 (i Fabella, *Asia's Struggle*).

³⁰ *Ibid*, s. 87.

³¹ *Ibid*, s. 90.

³² *Ibid*, s. 82.

³³ T. Sanders, *The Theology of Liberation: Christian Utopianism* (i *Christianity and Crisis*, September 17, 1973) s. 167 ff.

³⁴ R. Alves, *Christian Realism: Ideology of the Establishment* (*ibid*), s. 173 ff.

är det som beställer forskning? Vem är det som använder forskningsresultaten? Svaret på de här frågorna pekar på sambandet mellan forskningen och "those who have political and economical power", menar Alves. I anslutning till den tyske kunskapssociologen Max Scheler pekar han på sambandet mellan nutida vetenskap och kapitalism. Det är ingen tillfällighet att dessa båda fenomen uppstod samtidigt. Bakom båda finns ett gemensamt intresse: "the will to dominate, the will to control, the will to manipulate".³⁵

Inom ramen för denna uppsats finns det inte utrymme att närmare presentera och diskutera argumentationen bakom denna kritik. För en diskussion av kriterier i debatten mellan västerländsk teologi och "Third World Theologies" är det emellertid viktigt att konstatera att den västerländska vetenskapliga metodologin inte uppfattas som ideologiskt neutral och förutsättningslös av den andra parten. När befrielse-teologerna pläderar för "teologins befrielse" (Segundo) beror det på att de uppfattar den västerländska teologin som en fånge i det kapitalistiska samhället genom att den är anpassad till en teknokratisk metodologi. Annorlunda uttryckt: Kritiken riktas inte främst mot västerländsk *teologi* utan mot "the dominant values, institutions and structures of a world system established by the West" (Genève 1983). Kritiken mot västerländsk teologi är sekundär. Den kritiserar för att ha anpassat sig till detta "världssystem".

"The white man's burden"?

Efter denna kortfattade översikt av "Black Theology" och den kunskapsteoretiska nyansatsen i EATWOT kommer jag avslutningsvis att diskutera hur man kan pröva kritiken från "Third World Theologies".

Som framgår av ovanstående framställning rör det sig om en mycket djupgående kritik, baserad på omfattande påståenden. Att försöka diskutera alla dessa påståenden här vore meningslöst. Inom ramen för denna uppsats kan jag bara ta upp *en* frågeställning och även den måste behandlas kortfat-

tat. Den ur logisk synpunkt mest grundläggande frågan vid mötet mellan västerländsk teologi och "Third World Theologies" är, enligt min uppfattning, frågan om motsättningarna och deras betydelse för kunskaps-teorin. Jag skulle vilja formulera denna fråga så här: Finns det så djupgående motsättningar i den värld som vi lever i idag, att de väsentligt påverkar det vetenskapliga arbetet bl.a. inom teologin? Här skiljer jag mellan två olika svar.

(1) Det finns inga motsättningar som är så djupgående att de leder till skilda vetenskapliga metodologier. Den metodologi som används vid västerländska universitet är neutral i förhållande till de motsättningar som finns av livsåskådningsmässig, social, kulturell, politisk och ekonomisk natur.³⁶ Den är en metateoretisk mötesplats som inte diskriminerar någon grupp. Om man väljer denna ståndpunkt innebär det att man kommer att uppfatta den metodologiska nyansatsen i "Third World Theologies" som obefogad. Den bygger i så fall på ett missförstånd: Dess företrädare har inte förstått att den västerländska vetenskapstraditionens metodologi faktiskt är neutral. Därmed faller också de viktigaste punkterna i den kritik av västerländsk teologi som ovan refererats. Jag tolkar hegemoni-kravet som ett uttryck för denna uppfattning. Om den västerländska vetenskapstraditionen är neutral och universellt giltig kan man kräva att också de som bor i Tredje världen accepterar den.

(2) Motsättningar inom ett samhälles maktstruktur påverkar den vetenskapliga metodologin. En viktig dimension i prövningen av metoder är därför att analysera deras funktion inom ramen för dessa motsättningar (t ex kapital – arbete, man – kvinna. vit –

³⁵ R. Alves, On the Eating Habits of Science (i Faith and Science in an Unjust World. Vol 1 Plenary Presentation, Geneva 1980; rapport från WCC-konferensen med samma titel 1979).

³⁶ Jfr A. Jeffners uttryck "ein von Lebensanschauung unabhängigen metatheoretischen Platz der Begegnung" i Art. Dogmatik II, Theologische Realenzyklopädie, Band IX. 88, rad 7-8.

svart, rik – fattig). Den ojämna fördelningen av makt påverkar alltså också det vetenskapliga arbetet. Enligt denna ståndpunkt finns det ingen metodologi som är neutral i förhållande till samhällets maktstruktur. Utifrån teologiska kriterier hävdar företrädarna för "Third World Theologies" att man bör välja en metodologi som svarar mot solidariteten med dem som har minst makt.

Hur prövar man dessa ståndpunkter? Vilka kriterier kan man använda? Här anser jag att det är väsentligt att peka på en frestelse i den västerländska kunskapstraditionen. Vid sekelskiftet hävdade som bekant Rudyard Kipling, att det var "the white man's burden" att civilisera "infödingarna" i andra världsdelar. Även om få uttrycker sig så rättfram idag finns det många exempel på hur västerländska teologer i mötet med kristendomstolkningar i andra kulturer uppfattat kunskapsteori och vetenskaplig metodik som "the white man's burden". Jag instämmer i Tutus tidigare refererade ståndpunkt: Diskussionerna mellan västerländsk teologi och "Third World Theologies" blir ojämlika om "den vite mannen" ensidigt fastställer spelreglerna och dessutom uppträder som domare. Dynamiken i en debatt bryts naturligtvis sönder om den ene debattören ensidigt fastställer spelreglerna och dessutom uppträder som domare i debatten.

I diskussionen mellan "Third World Theologies" och västerländsk teologi kan man alltså inte använda den västerländska, vetenskapliga metodologin som självklar norm utifrån antagandet att den är allmängiltig och neutral. Då förutsätter man vad som skulle bevisas. I stället måste man söka samtalsregler som ger parterna möjlighet att mötas på jämlika villkor.

Sådana regler behövs inte bara i mötet mellan Första och Tredje världen utan också för en diskussion inom Första världen. Även i det västerländska samhället finns det grupper som framför en kritik som påminner om den kunskapsteoretiska nyanansatsen i "Third World Theologies". Ett exempel är sociologen Rita Liljeströms kritik av "utbildningssystemets struktur" och av kunskapsideal som enligt hennes uppfatt-

ning lett till att manlig hegemoni bevarats i stora delar av den akademiska världen. Det finns olika former av kunskap som är knuten till olika roller som tilldelas skilda grupper av människor, hävdar hon. Genom "kunskapssystemets manligt-teknokratisk-byråkratiska uppbyggnad" premieras den typ av kunskap som svarar mot den manliga könsrollen (det handlar ju här om förvärvade och inlärdade roller, inte om genetiskt betingade egenskaper). Liljeström menar att en jämlikhet mellan män och kvinnor måste innebära att man vågar "ifrågasätta de kulturella normer som definierar begåvning" och att man söker "ett helt nytt kunskapsideal".³⁷

Liknande uppfattningar har spelat en central roll i det europeiska förberedelsearbetet inför dialogen med EATWOT där kristna som är aktiva i kvinno-, arbetar- och miljö-rörelserna i stort sett bejakat den kunskapsteoretiska nyanansatsen i "Third World Theologies", bl.a. genom att hävda:

A dominant theology can always pretend to universality. The victims of such a theology (women, blacks, poor, etc) have a double fight on their hands – to challenge the basis and assumptions of the so-called universal theology and to divest themselves of the habit of accepting, as if it were part of the given order of things, the inferior status ascribed to their insights.³⁸

Demokrati och kunskapsteori

Hur skall man kunna avgöra om västerländsk teologi och dess vetenskapliga metod är förutsättningslös eller präglad av sin plats i de sociala motsättningarna? Jag kommer här att kortfattat argumentera för en demokratisk diskussion, baserad på jämlikhet och

³⁷ R. Liljeström, Den förnekade kvinnligheten (i Vår Lösen 1975, s. 396 ff.).

³⁸ Citat ur rapporten från de europeiska arbetsgruppernas förberedelsekonferens inför Genève-dialogen i J. v. Nieuwenhove & G. Casalis, Towards a Dialogue with Third World Theologians, Nijmegen 1982 (offset) s. 179. Motsättningarnas roll behandlas också i P. Frostin, Towards a Swedish Theology of Liberation (Ibid, s. 142–163).

ömsesidighet, som en väg till svar på denna fråga. Frågan om motsättningarnas betydelse för det vetenskapliga arbetet bör, enligt denna uppfattning, avgöras genom en demokratisk diskussion, där de grupper som eventuellt diskrimineras får tillfälle att redovisa sina erfarenheter och synpunkter. I denna diskussion bör forskare ej uppfattas som experter utan de olika former av insikt som finns hos olika grupper av människor bör uppfattas som jämlika så att varje grupp av människor får rätt att definiera sig själv.

Valet av demokrati som utgångspunkt i en sådan diskussion är enligt min mening ett fundamentalt etiskt val som man inte kan bevisa men som man kan argumentera för, bl.a. genom att hävda att den som bejaktar en demokratisk människosyn också bör tillämpa den i de sociala relationerna mellan forskare och allmänhet. Denna ståndpunkt kommer jag här att närmare utveckla genom en tentativ diskussion om förhållandet mellan människosyn och kunskapsteori, i anslutning till Rita Liljeströms ovan refererade kunskaps sociologiska resonemang:

I ett klassamhälle tilldelas människor olika roller med olika grader av status och inflytande. Deras kunskap och erfarenheter bygger till stor del på deras verksamhet inom dessa roller och formuleras också inom denna ram. Den kunskap som formuleras inom ramen för den traditionella, manliga könsrollen är annorlunda än den kunskap som formuleras inom ramen för den traditionella, kvinnliga könsrollen. De svartas kunskap får en annan struktur än de vitas i ett ras-segregerat samhälle eftersom de tilldelas olika roller. Om kunskapsteorin formuleras så att en viss grupps kunskap anses vara högre och mer giltig legitimeras denna grupps maktställning. Den grupp som har den förment högre kunskapen får då makt att definiera andra grupps roll i samhället. En kunskapsteori som beskriver abstrakt, teoretisk kunskap som en högre form av kunskap har p.g.a. de traditionella rollerna gynnat män mer än kvinnor, vita mer än svarta. De missgynnade grupperna har tvingats formulera sina erfarenheter och insikter på de gynnade gruppernas villkor.

Detta samband mellan människosyn och

kunskapsteori innebär att valet av människosyn också påverkar valet av vetenskaplig metodologi och utformningen av sociala relationer mellan forskare och allmänhet. Det finns enligt detta synsätt ett systematiskt samband mellan människosyn, kunskapsteori, vetenskaplig metodologi och sociala relationer i kunskapsproduktionen. Detta samband kommer jag här att beskriva kortfattat genom att schematiskt skilja mellan två typer av människosyn, en elitistisk och en demokratisk.

En elitistisk människosyn innebär att vissa sociala grupps kunskap anses "högre" än andras. De som har den högre formen av kunskap bör pröva värdet i andras insikter. Jag anser att Platon – för att nämna ett exempel som konkretion – företrädde en sådan uppfattning när han hävdade att de lägre samhällsklasserna var ur stånd att nå högre former av kunskap, eftersom det manuella arbetet inte endast deformerade deras kroppar utan även förvirrade deras själar. En sådan människosyn svarar mot en kunskapsteori som anser att den abstrakta och teoretiska kunskapen är en högre form av vetande än konkret kunskap. Denna kunskapsteori svarar i sin tur mot en vetenskaplig metodologi, där det är en enkelriktad kommunikation mellan experterna och allmänheten. Om teoretisk kunskap är högre och klarare än konkret kunskap så har de som sysslar med teoretisk kunskapsproduktion inte någon särskild anledning att lyssna på sådana människor som har en lägre och mer oklar form av kunskap.

En demokratisk människosyn skulle i korthet kunna beskrivas så här: Varje människa har insikter och erfarenheter som är oersättliga i den samhälleliga kunskapsproduktionen. Om vissa människors möjligheter att bidra till denna produktion avskärs så innebär det inte bara ett förnekande av dessa människors mänskliga värdighet utan också en förlust för de andra människorna. Forskning som en systematisk och specialiserad form av kunskapsproduktion innebär, hävdar jag, inte en högre form av kunskap med makt att definiera andra samhällsgrupps insikter utan är ett bidrag till den samlade kunskapsproduktionen, med sin egen

art och sina speciella förtjänster, liksom andra samhällsgruppers insikter. Denna människosyn svarar mot en kunskapsteori som betonar värdet i olika typer av kunskaper. Den vetenskapliga metodologin bör därför utformas så att forskare inte betraktar andra människor enbart som objekt utan också får möjlighet att lära av dem.

Frågan om den västerländska teologins vetenskapliga metodik är förutsättningslös eller bestämd av teologernas plats i de sociala motsättningarna kan alltså, enligt detta synsätt, ej avgöras genom en inom-akademisk diskussion utifrån traditionella kriterier om idéer och metoder. Det första kravet på en ståndpunkt i denna fråga är att den bygger på en lyhörddhet i förhållande till de grupper som är relativt maktlösa och eventuellt diskrimineras av de etablerade metoderna. Det grundläggande kriteriet i denna prövning är alltså ett krav på en viss typ av sociala relationer, nämligen relationer präglade av jämlikhet och ömsesidighet, mellan forskare och allmänheten. Detta kriterium kallar jag här för demokrati-kriteriet.³⁹

Makten och metoderna

Vilka synpunkter skulle komma fram i en demokratisk diskussion mellan forskare och allmänhet om frågan: Finns det så djupgående motsättningar i den värld som vi lever i idag, att de väsentligt påverkar det vetenskapliga arbetet bl.a. inom teologin?

Det är naturligtvis omöjligt att ge ett definitivt svar på förhand. Jag menar emellertid att det är synnerligen sannolikt att de som har minst makt i en sådan diskussion skulle hävda att även metoderna för kunskapsproduktion påverkas av den existerande maktstrukturen. Jag bygger denna bedömning på följande skäl:

Först och främst finns det en sky av vittnen från maktens periferi i Tredje världen som i olika sammanhang framfört en sådan kritik av etablerad metodologi. Ovan har jag nämnt några exempel som lätt skulle kunna mångfaldigas. Här har jag av metodiska skäl refererat till tryckta källor men i muntliga diskussioner med människor i

Tredje världen har jag mött i stort sett samma uppfattning (men ofta formulerad i relation till konkreta erfarenheter). Och många västerlänningar som arbetat i u-länder har gjort samma iakttagelse, ett exempel är Lesslie Newbigin som påpekar kulturmötets betydelse för ökad självkänedom.

If a 'world perspective' has anything to contribute to the re-shaping of theological training in this country, I suggest that it may be chiefly at the point of helping us to be aware of the unexamined assumptions which underlies most of our contemporary English theology. I believe that English theology is to a dangerous extent encapsulated within a particular culture, and that it may be the role of our partners in other areas of the world to make us aware of this.⁴⁰

Vad är det för "unexamined assumptions" som tydliggörs i mötet med andra kulturer? Newbigin tänker här främst på "the modern scientific world-view" som fått en mytologisk funktion i engelsk teologi enligt hans uppfattning.

Sambandet mellan makt och vetenskaplig metodologi syns emellertid inte bara i u-land. Jag menar att även från maktens periferi i Första världen kan man höra kritik mot anspråket att den etablerade vetenskapliga metodologin är neutral i förhållande till samhällets maktstruktur.

Syftet med dessa synpunkter är inte att ersätta en debatt utan tvärtom att understryka hur angeläget det är att frågan om makten och metoderna verkligen blir föremål för en bred demokratisk diskussion.

³⁹ E. Almén kommenterar i STK 1983, s. 95, min rapport till systematikerkonferensen. Han finner diskussionen om demokrati-kriteriet "allmänt sympatisk" men kritiserar mig för att först beskriva en "kunskapsteoretisk konflikt" och "sedan krypa ur det teoretiska resonemanget". Denna kritik bygger på en missuppfattning (mähända inspirerad av en kantiansk dikotomi mellan teoretiskt och praktiskt förnuft). Demokrati-kriteriet är visserligen ett etiskt val men i detta sammanhang av intresse genom sin kunskapsteoretiska betydelse, som en väg (den enda framkomliga, enligt min mening) till svar på frågan om motsättningsarnas betydelse för kunskapsteorin.

⁴⁰ L. Newbigin, *Theological Education in a World Perspective* s. 9 (i *Ministerial formation*, Nr 4, 1978. Programme on Theological Education, WCC (offset)).

Samtidigt vill jag därmed också förtydliga den (ny)orientering som ligger i demokrati-kriteriet: I sin forskning måste forskaren för att kunna bedöma sina metoder lyssna inte bara på dem som har mest utan också på dem som har minst makt (i praktiken innebär detta att han måste anstränga sig särskilt att lyssna på människor i den sistnämnda gruppen, eftersom de har svårast att göra sina röster hörda).

Metodernas relativisering

Vilka konsekvenser får demokrati-kriteriet för etablerade vetenskapliga metoder? Det innebär en relativisering men inte ett upphävande. Om man uppfattar olika människor och olika kulturer som jämställda och eftersträvar ett samtal dem emellan, baserat på ömsesidighet, så är det naturligt att västerländska akademiker i detta samtal bidrar med den västerländska, vetenskapliga traditionen utan att fördenskull uppfatta den som en absolut norm.

Innebörden av en sådan relativisering skulle jag vilja beskriva i anslutning till uppsalafilosofen Lars Bergströms diskussion av objektivitetsproblematiken i samhällsvetenskaperna. Till skillnad från många andra vetenskapsteoretiker nöjer sig Bergström inte med att måla upp ett ideal utan diskuterar också hur detta fungerar i praktiken. Han kommer därför till det kanske i förstone överraskande resultatet att "det finns relativt goda möjligheter att uppnå objektivitet, men att önskvärdheten av detta är ganska tvivelaktig".⁴¹ Denna slutsats blir begriplig om man reflekterar över vilka konsekvenser ett strängt krav på objektivitet i betydelsen intersubjektiv prövbarhet skulle kunna få. Det skulle bl.a. kunna ha

den effekten att samhällsvetare tenderar att negligera många viktiga och intressanta men metodologiskt svårbemästrade problem för att i stället koncentrera sig på rent datasamlade eller på sådana problem som kan behandlas med väletablerade experimentella eller statistiska metoder. Många samhällsvetenskapliga hypoteser och teorier kan antagligen vara både teoretiskt och praktiskt fruktbara trots att de inte uppfyller stränga krav på intersubjektiv prövbarhet.⁴²

Denna relativisering av kravet på intersubjektiv prövbarhet innebär emellertid ingen metodisk slapphet.

Jag är emellertid ändå benägen att hävda att man bör ställa ganska stränga krav på intersubjektiv prövbarhet i samhällsvetenskaperna – åtminstone i de fall där man inte kan ge goda argument för att nöja sig med svagare krav, vilket man antagligen kan i många fall.⁴³

Dessa båda citat ger tillsammans en beskrivning av vad jag menar med relativisering av vetenskapliga metoder. Å ena sidan bör vetenskapliga metoder inte ges en absolut giltighet, å andra sidan bör man ej överge etablerade metoder utan att kunna ge goda argument. När jag anger demokratin som ett grundläggande kriterium innebär detta att jag uppfattar den som ett sådant argument. Om det visar sig att kravet på intersubjektiv prövbarhet tillämpas på ett sådant sätt att det förhindrar maktlösa grupper att artikulera sina erfarenheter och insikter i en dialog med vetenskapsmän så menar jag att detta krav måste omprövas och underordnas kravet på en demokratisk diskussion.

"Moderniteten" ifrågasatt

Även om en diskussion om förhållandet mellan makt och metoder har betydelse för alla vetenskapliga discipliner menar jag att den är av speciellt intresse för systematisk teologi genom den specifika roll som den etablerade metodologin har där.

Ända sedan upplysningen har förhållandet mellan de bibliska texternas *då* och förkunnelsens *nu* varit ett centralt problem i västerländsk teologi. Detta problem har haft sin källa i medvetenheten om skillnaderna mellan de tankeformer som de bibliska författarna utgick från och de som präglar nuet. De senaste seklernas systema-

⁴¹ L. Bergström, *objektivitet*, Stockholm 1972, s. 122.

⁴² *Ibid.*, s. 117.

⁴³ *Loc. cit.*

tiska teologi kan till stor del beskrivas som försök att översätta det bibliska budskapet till nu-situationen.

Utifrån denna frågeställning blir det ett centralt teologiskt problem hur man bestämmer vad som är karakteristiskt för nuet. Många teologer uppfattar uppenbarligen nuets tankeformer som en relativt motsägelsefri storhet. De antar – explicit eller implicit – att den etablerade vetenskapliga metodologin är representativ för nuet. Denna uppfattning kan förklaras med att denna metodologi svarar mot ”moderniteten”,⁴⁴ den i det kapitalistiska samhället härskande rationaliteten. I praktiken innebär detta, enligt min uppfattning, att ”moderniteten” så som den uttrycks i den etablerade vetenskapliga metodologin kommer att fungera som ett centralt kriterium för den systematiska teologin.

Denna uppfattning syns tydligast, menar jag, hos de teologer som klart redovisar sin uppfattning om nu-situationen. Hos Rudolf Bultmann är det således uppenbart att man kan tala om en monolitisk syn på nuet. Teologins uppgift var för honom att göra det bibliska budskapet förstäligt för ”den moderna människan” som då beskrevs utan några differentieringar mellan olika kulturer eller klasser.⁴⁵ Jag menar emellertid att en i stort sett lika odifferentierad syn på nuets tankeformer möter i många andra teologiska riktningar, som också utgår från att den etablerade vetenskapliga metodologin är representativ för nu-situationen.

Men är nu-situationen verkligen så enhetlig och motsägelsefri? Som framgår av min diskussion om makt och metoder menar jag att så ej är fallet. I en diskussion om vetenskapliga metodologier menar jag – liksom företrädarna för ”Third World Theologies” – att det är väsentligt att uppmärksamma motsättningen mellan dem som har och dem som inte har makt. Jag skall här förtydliga denna ståndpunkt med ett exempel. Jag anser att det finns ett samband mellan den etablerade vetenskapliga metodologin och samhällets maktstruktur som bl.a. kan uttryckas med lundahistorikern Birgitta Odéns kommentar om samhällsvetenskaplig metod.

Dominansen för det positivistiskt-analytiska paradigmet inom samhällsvetenskaperna kan återföras till det teknokratiska, internationaliserade samhällets behov av administrativt användbar, prognosvärdfull kunskap för planering inom växande statsbyråkratier och för manipulering av de globala problemen inom multinationella företag och imperier.⁴⁶

Inom ramen för denna uppsats kan jag inte argumentera för denna uppfattning men jag redovisar den här för att visa hur fundamental frågan om sambandet mellan vetenskaplig metodologi och makt är för den systematiska teologin, eftersom ”moderniteten” ofta fungerar som kriterium i det teologiska översättningsarbetet. Om Odéns beskrivning av förhållandet mellan ”det positivistiskt-analytiska paradigmet” och maktstrukturen är riktig så är det ganska fatalt om teologin anpassar sig till detta paradigm i tron att nu-situationen är enhetlig och att detta paradigm därför är en nödvändig ram för det teologiska översättningsarbetet. Kort uttryckt: Citatet visar att den teologiska metoddebatten inte kan blunda för kritiska frågor om förhållandet mellan makt och metod.

Med denna tankegång vill jag inte ifrågasätta den hermeneutiska uppgiften, att översätta kristendomens budskap från ”då” till ”nu”. Jag menar däremot att det är nödvändigt att i detta hermeneutiska arbete uppmärksamma de motsättningar som finns i nu-situationen och analysera hur de påverkar den vetenskapliga metodologin.

⁴⁴ Till begreppet ”modernitet” se C. Davis, *Theology and political society*, Cambridge etc. 1980, kap 2 om ”The acceptance of modernity”; P. Berger, *Facing up to Modernity*, New York 1977; J. Glebe-Møller, *Politisk dogmatik*, Århus 1982. Glebe-Møllers framställning är ett exceptionellt tydligt exempel på en teologi där ”moderniteten” är ett centralt teologiskt kriterium. Det är emellertid anmärkningsvärt att Glebe-Møller samtidigt anknyter till den latinamerikanska befrielse-teologin (Sobrin, Gutiérrez, Boff), uppenbarligen utan att observera att här finns ett metodologiskt vägskäl: *epistemologica ruptura* i ”Third World Theologies” innebär en fundamental kritik av ”moderniteten”.

⁴⁵ P. Frostin, *Politik och hermeneutik*, Lund 1970.

⁴⁶ B. Odén, På vad beror humanioras kriser? SvD 1981-03-12.

Utifrån demokrati-kriteriet skulle jag vilja hävda att en av de viktigaste uppgifterna i den systematiska teologins metoddebatt är att skaffa sig en så bred kunskap om de

maktlösa erfarenheter att det blir möjligt att kritiskt bedöma "moderniteten". Den teologi som glömmet de fattiga blir "modernitetens" fånge.

”För stolt att se en annan sona”

Om försoningsmotivet i svensk skönlitteratur med särskild hänsyn till Strindberg

AV OLLE HELANDER

Under påverkan av stoicismen, upplysningen och liberalismen utvecklades under 1800-talet en individualism, som är dömd att kollidera med den kristna försoningsläran: människan vill själv ta ansvaret för sina handlingar.

Hos *en* författare blir denna konfrontation dramatiskt krisartad. Robust och samtidigt överkänsligt sårbar utkämpade Strindberg en gigantisk kamp med Gud. Denna i gammaltestamentliga former utkämpade strid slutade med en kapitulation: att träta med Gud är lönlöst, ”mot Gud har vi alltid orätt”. I sin nöd närmade sig Strindberg sin barndoms läseri i dess rosenianska utformning och fick frid – så långt det nu för honom var möjligt.

Kampen mellan den humanistiska och den nytestamentliga människouppfattningen kan inte skildras utan att Strindberg ställs i centrum. Men innan han kom in i bilden, var kampen redan i full gång.

1. Den stolta människan

I ”Frithiofs saga” spetsar Tegnér till en provokation, lagd i baldersprästens mun: ”Vad själv du brutit gäldar ingen ann för dig.” (Tjugofjärde sången) Och mot slutet av 1800-talet faller Heidenstam in i mönstret: ”Jag är för stolt att se en annan, skuldlös sona vad jag förbröt. Jag är för mild att se på kristuspannan den törnekrona, som åt

mig sig knöt . . . vad jag förbröt . . . det falle på mitt liv, mitt minne, som skall dömas.” (”Ensamhetens tankar”, ur ”Vallfart och vandringsår”, 1888) Det är samma provokation riktad mot den kristna försoningsläran.

Att ifrågasätta människan, hennes värdighet och hennes förmåga att själv styra sitt liv och vara sin egen herre är en känslig sak, inte minst på 1800-talet, de stolta individernas århundrade. Människans självkänsla hade vuxit efter det naturvetenskapliga genombrottet på 1500- och 1600-talet. Paradoxalt nog. För vad var det som hände, när jorden degraderades till en liten potekula i världsrymden? Människan blev liten, förkrossande liten i ett svindlande stort universum. Samtidigt blev hon stor: hon hade ju upptäckt att hon var liten. En intellektuell bragd! Ett nytt synsätt bröt igenom, drastiskt åskådliggjort genom att uttrycket ”av Guds nåde” byttes mot ”av folkets nåde”. Kungadömet och samhällets lagar fick en annan ursprungsbeteckning. Så stärktes folkets och därmed enskildas självkänsla. En attitydförändring initierades.

Gud ifrågasattes. Han tilldelades krympande maktbefogenheter, blev bara en skapargud på distans som hos deisten Voltaire eller avskaffades helt som hos de ateistiska encyklopedisterna. Upplysningen gick segrande fram.

Med sin nyförvärvade självkänsla ansatte människan den kristna tron. Den reducerades till ett minimum, lagom för att inte störa

människan i hennes självtillit. Första trosartikeln störde minst. En skapargud kunde tolereras. Värre gick det för andra trosartikeln. Den klövs mitt itu. Människan Jesus, förebild och lärare, bejakades. Men inte Jesus, Guds son. Därmed föll hans frälsningsverk, försoningen, och samtidigt tredje trosartikeln, som handlar om frälsningstilläggen. Swedenborg illustrerar tydligt denna trosreducering: han avvisade treenigheten, försoningen och rättfärdiggörelsen genom tron.

Det kunde vara en viktig uppgift att beskriva i vilken utsträckning denna trosreducering slagit igenom hos svenska författare som Tegnér, Fredrika Bremer, Almqvist, Runeberg och Selma Lagerlöf och därvid tagit sig uttryck i en förändrad självkänsla hos dem. Utrymme för en sådan genomgång saknas emellertid här.

Samtidigt med att kristendomen som religion reducerades, hände något annat. Den kristna moralen utsattes för kritik och avvisades som livsfientlig (se t.ex. S. Ek, "Kellgren", 1965, sid 265 ff.). Ett tomrum uppstod och måste fyllas. Man sökte sig till antiken och letade. Creutz blev epikuré. När han i "Atis och Camilla" (1761) utropar: "du för all din möda vinner, blott den äran till att leds ihjäl", så är tolkningen enkel: att säga nej till den sexuella frestelsen är meningslöst. Pietisten Creutz protesterar mot sin egen pietism. Den dionysiska strömningen löper vidare över Bellman, Heidenstam ("Vallfart och vandringsår") fram till Artur Lundkvist.

För vårt syfte är en annan etik av större intresse nämligen den stoiska. Creutz' skaldebroyer Gyllenborg läste Marcus Aurelius och "några böcker av Seneca". Han säger själv att han blev "en fullkomlig stoicus till tänkesätt" (Schück och Warburg, "Illustrerad svensk litteraturhist. III", 1927, sid 449). I "Vinterkvädet" hyllar han manliga dygder och utropar: "Du land, som varit hjältars moder, bli aldrig trälars usla bo." I "Världsföraktaren" heter det: "jag kan ej smickra, hyckla . . . ej krypa för en hög." I sin karakteristik av Karl XII väljer Tegnér en stoisk formulering: "I med- och motgång lika, sin lyckas överman."

Götiska förbundet blev ett tillhåll för stoiska tänkesätt. Geijers odalbonde och viking är båda i lika hög grad självständiga och frihetsälskande idealgestalter. Odalbonden får formulera ett nyckelord: "vare herre och dräng den det kan. Men jag står helst på egen grund och är helst min egen man."

Runebergs fänrikar hör till "ett folk, som frös och svalt och segrade tillika" – inte olik de hellener, som Fröding hyllar i "Ur Anabasis". Dessa har genomgått hårda öden – "hunger, frost och efterblivna döda" – men de kan ändå "glädja sig och höja sig till mera ädla ting än sorgen över nöden".

Runebergs bonde Paavo uthärdar hungersnöd och barkbröd inte bara av yttre nödtvång utan sedermera också för att kunna bistå en svältande nästa. Stoisk jagetik förenar sig med kristen nästanetik.

En paradox rymmer Runebergs "Döbeln vid Jutas". Här har inte som hos Tegnér och Heidenstam stoltheten sista ordet. Efter en vunnen seger står han upprätt inför sin Gud:

Må slaven för sin Gud i stoftet ligga:
jag kan ej krypa, har ej lärt att tigga,
jag söker gunst ej och begär ej lön,
jag vill blott glad inför ditt anlet stanna
med eldat hjärta och med upprätt panna,
det är min manliga, min fria bön.

Gudsrelationen, coram deo, är tydligt profilerad. En ödmjuk tacksamhet inför den Högste, all god gåvas givare, är väl förenlig med en rak rygg och ett tryggt självförtroende.

Hos Döbeln är vi långt från hybrismotivet. Han följer en väg utstakad av Gud och trotsar inte – inte som Frithiof eller Kung Fjalar. Hybrismotivet, som förutsätter en kamp mellan två viljor, ligger vid sidan av vårt ämne. Det handlar om hur den övermodige krossas, när han går sin egen väg i strid med gudomen. Den som avvisar försoningen däremot, han stänger sig själv ute från en erbjuden välsignelse, vilket givetvis kan ske i trots det också.

1800-talet är något av trotsarnas århundrade. Viktor Rydberg hyllar Prometheus och översätter Goethes Faust. Nietzsche fick efterföljare i Sverige, bl.a. Strindberg och Fröding. I Nietzsches efterföljd gör Fröding

med sitt graaltänkande ”eine Umwertung aller Werte” och rubbar därmed radikalt förutsättningarna för försoningen. När gränsen mellan ont och gott suddas ut, förlorar försoningen sin mening.

De skönlitterära exempel som ovan anförts torde tillsammans visa, hur en attityd växer fram som leder till att den kristna försoningsläran ter sig som en outhärdlig provokation. Den fria, starka, självständiga människan värjer sig. En kollision är oundviklig.

I själva verket är konflikten gammal. På frågan ”Kan människan i egen kraft bli rättfärdig inför Gud?” svarar Jesus, Paulus, Augustinus och Luther nej, medan deras dialogpartner fariséerna, Pelagius och Erasmus svarar ja. Exempelen är hämtade från teologihistorien men kan kompletteras med material från litteraturhistorien.

En särställning intar Strindberg. Vad svarar han på frågan? Både ja och nej. I konfrontationerna mellan å ena sidan det kristna budskapet om skuld och försoning och å andra sidan det antika arvet, som upplysningen och liberalismen tar upp och enligt vilket människan är fri och själv kan ta ansvar för sitt handlande, intar Strindberg en nyckelställning. Medan Tegnér och Heidenstam avvisar den kristna försoningstanken, kommer ett märkligt omslag hos Strindberg. I sin reaktion genomlöper han hela skalan från en hånfullt avvärjande till en positivt bejakande hållning.

Med sin såriga självkänsla och sin ovilja att råka in i ett beroendeförhållande kunde Strindberg till en början inte godta försoningen: ”Det skall vara svaga själar, som behöver en syndabock, på vilken de blott behöver kasta sina brott och synder för att sedan lägga armarna i kors och vänta på saligheten.” (1, 48; siffrorna hänför sig till Strindbergs samlade skrifter, utgivna av J. Landquist, 1912–21, band och sida). Detta uttalande från ungdomen kan kompletteras med ett från infanotiden (de sista åren på 1800-talet): ”Sedan mer än ett år förföljs jag av Frälsaren, som jag icke förstår, och vars hjälp jag ville göra överflödigt genom att bära mitt kors själv, om möjligt vore, på grund av en återstod av manlig stolthet, som

finner något motbjudande i fegheten att kasta sina fel på en oskyldigs skuldror” (28, 338).

2. Den förkrossade människan

Den hållning, som denna stolta deklARATION, helt i linje med Tegnér och Heidenstam, speglar, ledde Strindberg in i en kris, vilken han redovisar i en hänsynslös syndabekännelse (28, 297). Från ”Blå böckernas” tid (1906–12) finns ett uttalande av mera principiellt slag: ”Nu har man höjt fordringarna och vill rensa allt ogräs bort. Det man förr fann naturligt såsom: avund mot en medtävlare, hämnd på en fiende, högmod i medgången, glädje över en fiendes nederlag, en liten nödlögn, finner man avskyvärt. Men när det inre fortfar att vara lika ont, så tycker man sig slutligen vara en stor hycklare och blir förtvivlad . . . Vem tröstar då? Religionen bara bekräftar, att man är en hycklare och medmänniskorna ta det som ett faktum. Det är den rena förtvivlan! Vad kommer sedan? Nåden! Och man får klart för sig, att allt är nåd, på nåder. Och att man till och med levat på nådebröd, som man trott sig ha förtjänat” (47, 640).

Under den förödmjukande självvranssakan, som ovanstående är ett exempel på, vaknar Strindberg till insikt om att Kristus ”är den ende, som kan göra allt vårt onda ogjort, vilket vi ej själva kunna med aldrig så mycket ånger och penitens . . . han ensam förmår plåna ut den skuld, som icke kan betalas” (30, 223; jfr 29, 108–109).

3. Den förlossade människan

Hur sker detta? Strindberg ger en drastisk förklaring: ”Vad Kristi återlösningsverk beträffar, så kan du väl fatta det genom en analogi. Du minns, när du hade skulder, så att det sprangs i din dörr hela dan och du måste ut tidigt på morgonen för att undfly dina fordringsägare. Slutligen fruktade du ditt rum så, att du icke vågade gå hem och sova. Du satt på en bänk i en park, och sade till dig själv: detta är helvetet. Då kom en

man, som kände dig; han betalade dina skulder, och du kallade honom din frälsare" (46, 39). Resonemanget återkommer på ett annat ställe: "Om du har ådragit dig en skuld som du icke kan betala, så lider du fasligt av det; räntorna växer, omsättningarna fordrar ny borgen, och du ser konkursen nalkas. Då kommer en rik man i din väg och betalar din skuld för dig. Det är satisfactio vicaria" (41, 202).

Inga andra ord av Strindberg förefaller mig vara så förbisedda som dessa citat. De är att betrakta icke endast som en beskrivning utan också som en personlig bekännelse. Inte ens Sven Stolpe, som annars är uppmärksam på religiös problematik, beaktar i sin monografi "August Strindberg" (1978) detta avgörande belägg för Strindbergs både personliga och teologiska genombrott. Stolpe påstår, att Strindberg "aldrig ett ögonblick tar Kristus och hans försoningsverk på allvar" (a.a. sid 158). Texterna talar ett annat språk.

Jakob Kulling ("Spjärna mot udden", 1950) anför visserligen "betalningsanalogien" ovan (a.a. sid 101 och 106), men han nöjer sig med att karakterisera den med orden: "den klart kristna evangeliskt lutherska ståndpunkt, som Strindberg framlägger i 'Blå boken'" (a.a. sid 106) – en vag formulering, som öppnar sig för flera alternativa tolkningar. En precisering är nödvändig: det är rosenianismen, och endast den, som är tillämplig. I den har Strindberg sina rötter.

Detta visar Nils Norman med sin doktorsavhandling "Den unge Strindberg och väckelserörelsen" (1953), som på ett utomordentligt klagörande sätt analyserar rosenianismen i Strindbergs barndomsmiljö. Hur väl fångar inte Norman rosenianismens centrala frälsningsuppfattning, när han talar om den överväldigande kraft, som syndakänslan "måste ha för att hos den frälsnings-sökande kunna skapa en sann, om all egen förtjänst misströstande längtan efter frälsning" (a.a. sid 237). Se härom också Stockenström, "Ismael i öknen", 1972 och min recension i STK nr 2 1974.

I sin banbrytande doktorsavhandling "Strindbergs infernokris" (1950) har Gun-

nar Brandell primärt ett syfte: att hos Strindberg studera "en själslig omställningsprocess av genomgripande art" (a.a. sid 5). Denna process har både religiösa och moraliska aspekter och kan inte beskrivas, utan att religiösa och teologiska termer används. I inledningen diskuterar författaren med Herrlin och Lamm omvändelsens innebörd. Men han gör inte den distinktion mellan moralisk och evangelisk omvändelse, som för hela den fortsatta framställningen är helt avgörande, i drastisk förkortning fokuserad i en fråga: skall jag själv betala mina skulder eller gör Kristus det? Detta är en fråga, som Strindberg själv intensivt tar ställning till under många år av sitt liv. Den är också i hög grad aktuell i Strindbergs barn- och ungdomsmiljö, där den rosenianska formen av läseri dominerar. Brandell beskriver detta, men det egendomliga är, att när han möter det i några uppsatser av Strindberg, så känner han inte igen det (se nedan). Denna oklarhet i ansatsen blir en belastning i fortsättningen.

Enligt Strindbergs moders testamente (lättast tillgängligt i Knut Lundmark "Strindberg", 1948) vill Kristus, att vi "skola avkläda oss 'allt eget' och bliva ödmjuka, så att vi tycka oss komma blott som 'nakna' och 'förtappade' och tigga om förlåtelse" (a.a. sid 84). I en av de uppsatser, som Strindberg författade 1864, heter det i testamentets anda: "Den sanna lyckan består i att hava frid med Gud i sitt hjärta genom medlaren Jesus Kristus. Man kan icke känna denna frid förrän man insett sig vara den störste av alla syndare och därpå flyr till sin frälsare för att i honom finna återlösning. Vad vi äro dåraktiga, som stöta ifrån oss lyckan" (18, 142). Om uppsatserna säger Brandell, att de "inte ger många hållpunkter för att bestämma arten av Strindbergs läseri" (a.a. sid 17). Tvärtom bär uppsatserna en omissskänlig roseniansk prägel.

I en intressant formulering sätter Brandell problemet på sin spets: "I den envist fasthållna relationen brott – straff ligger det som hindrade Strindberg att någonsin bli en verklig läsare" (a.a. sid 18). Vad betyder detta påstående? Förslagsvis detta: *Om* Strindberg avvisar Kristus och kräver att

genom lidande själv få betala sin skuld, ja, då kan han inte vara läsare i roseniansk mening. Förutsättningen är emellertid oriktig. Strindberg erkände ju sin vanmakt att icke kunna ”göra ogjord en dålig handling” (30, 223) och lät Kristus betala skulden. Därmed kan han gott räknas som läsare efter det rosenianska mönstret. I strid med vad Strindberg själv säger, påstår Brandell, att Strindberg ”aldrig vågade lita på försoningen” (a.a. sid 18). Samma uppfattning redovisar Björn Meidal i Från profet till folktribun. (1982, sid 170). I en recension (Svensk litteraturtidning nr 2, 1983) säger Sven Rinman: ”Meidal berör inte den rosenianska väckelsesteologin, som han (Strindberg – min anm.) mötte i ungdomen och som satte förblivande spår i hans människo- och livsuppfattning ända till slutet. Den åberopas uttryckligen i Religiös renässans men framställs där som övervunnen, vilket den långtifrån var.”

Både Brandell och Meidal kolliderar med huvudtesen i denna artikel: att Strindberg bekände sig till den rosenianska försoningsläran, sedan han misslyckats i sitt försök till en moralisk/lagisk omvändelse. (47,640 och 53,264).

Men hur kom Strindberg fram till denna hållning? Hans verk ger besked. Det hade varit spännande att i Brandells sällskap steg för steg få följa Strindberg på hans vandring fram till slutet under den tid, då han kämpar med temat brott-skuld-skuldbetalning och mer och mer ger upp sitt motstånd.

Under infernotiden läste Strindberg Gamla Testamentet och identifierade sig med vissa gestalter. Tillsammans med Jakob brottades han med Gud och tillsammans med Job trätte han med Gud. Trätan gällde, om skuld och straff avvägs i rättvisa proportioner (28, 349; jfr Brandell a.a. sid 120). Strindberg måste ge sig, medveten om att ”mot Gud har vi alltid orätt” (29, 349). Skulden kan inte bortförklaras och måste betalas.

Verk att diskutera i sammanhanget vore t.ex. ”Advent” (1898), ”Påsk” (1901), ”Kronbruden” (1902), ”Syndabocken” (1906), ”Bjälbo-Jarlen” (1909). De illustrerar vad Strindberg i klartext säger, när han

efter mycken vånda och mycket inre motstånd bryter upp från den stolta attityd av självtillräcklighet, som profileras av bl.a. Tegnér och Heidenstam och som Strindberg under 1800-talet identifierade sig med.

Sin tidigare kritiska inställning ger han nu en bakläxa. Han kallar det dåraktighet att försöka ”förklara bort Guds stora underverk i försoningen” (47, 616). Han säger sig visserligen inte kunna ”fatta eller förklara försoningsläran med offerdöden” men tillägger: ”Detta är icke ett fel i läran utan en brist hos mig, och jag har icke rätt att förneka faktum, därför att jag icke förstår det . . . Detta är icke offret av mitt förnuft utan av mitt bondförstånd och min högfärd” (46, 39).

4. Strindberg motsäger sig

Mot tesen i denna artikel, att Strindberg bekände sig till den rosenianska försoningsläran, kan med goda skäl hävdas, att han motsäger sig. Av särskilt intresse är de texter, där han öppet redovisar sin vacklan. I ”Legender” talar Strindberg med två tungor, en läkares och sin egen. Läkaren säger: ”Man kan icke göra om det som en gång är gjort, man kan icke omintetgöra en enda dålig gärning: därav kommer ens förtvivlan. Då är det Kristus uppenbarar sig: Han ensam förmår utplåna den skuld, som icke kan betalas, åvägbringa undret och avlyfta samvetets och självförebårelsens börda. Credo quia absurdum, och jag är räddad.” Strindberg svarar: ”Men det kan icke jag; och jag föredrager att betala mina skulder själv genom lidande” (28, 315).

I den inre dialog, som Strindberg för med sig själv på ett språk, som på ett typiskt sätt är hans eget, hans egen stämma, står de två alternativen tydligt mot varandra: Kristus eller människan betalar.

Som en inre dialog kan väl också en scen i ”Till Damaskus” uppfattas. Modern säger: ”På knä för den korsfäste. Endast han kan göra det ogjort.” Den okände svarar: ”Nej, icke för honom. Om jag tvingas göra det så tager jag tillbaka . . . sedan” (29, 109).

I ”Legender” kallar Strindberg Kristus

”pinaren”, som han tar avstånd från i samband med ”barndomens helvete med dess eviga ofrid” (28, 389). I ”Spöksonaten” (1907) är Kristus den oförsonlige straffaren i en värld utan nåd. I ”Legender” berättas om det personliga mötet med Kristus i Luxembourgsträdgården. Nu är denne en vän, som nalkas Strindberg i syfte att ”lyfta honom till ett högre liv” (28, 329). Från ”Blå böckernas” tid härrör denna bekännelse: ”När jag kallar mig kristen, så är det därför att jag bekänner Kristus som en makt, en kraftkälla, ur vilken jag genom bönen hämtar styrka att tämligen bära livets vedermodor” (46, 215). Ovan anförda textavsnitt är inte bara ett tecken på Strindbergs vacklan, utan de markerar en rörelseriktning, en beredvillighet att acceptera Kristus som försonaren – han kallar t.o.m. försoningen ett faktum (46, 215).

Vare sig Strindberg bejakar eller avvisar försoningen är en sak klar: han räknar inte på allvar med ett annat alternativ, inget, som så övertygande adekvat utgör en lösning på skuldens problem. Satisfactio vicaria i dess rosenianska utformning passar som hand i handske.

Det gör däremot inte en upplevelse, som Strindberg presenterar, enligt vilken ”allt det onda, som man gjort, allenast är en dröm. Sålunda utplånas samvetsaggen i och med handlingen, som icke har blivit begången! Det är en återlösning, frälsning!” (28, 316). Denna skenlösning, denna flykt, är ju inget allvarligt alternativ till Kristi skuldbetalning. Lika litet är de platoniska/nyplatoniska idéerna i skissen ”Armageddon” (54, 145–163).

Människan kan förvisso inte ersätta eller överflödiggöra Kristi försoningsverk. Men vissa människor får uppdraget att i Kristi gemenskap genom tåligt buret lidande försona vad andra brutit: ”Många människor följa Kristi föredöme och lida för mänskligheten (47, 704). Det gäller Kilo i ”Svarta fanor”, Curt i ”Dödsdansen”, Max i ”Götiska rummen”, Magnus Eriksson i ”Folkungasagan”, Eleonora i ”Påsk”, Libotz i ”Syndabocken” och Kersti i ”Kronbruden”. I ett brev till Siri von Essen (1875) framställer Strindberg sig själv i egenskap av diktare

som ”ett slags Kristus”.

Detta synsätt, så karakteristiskt för Strindberg, utgör en utomordentligt åskådlig utvidgning av hans försoningstänkande och samtidigt en bekräftelse på dess centrala betydelse för honom både som människa och diktare.

Om det är så, att försoningen är en nödvändig och outhärlig tillgång för mänskligheten, så måste misstanken, att den inte ägt rum, vara ytterst besvärande. Detta är också ett problem för Strindberg: ”Om Gud offrat sin son för mänskligheten till försoning, borde försoning och paradissisk ro ha infunnit sig på jorden, men så är icke förhållandet . . . det andra årtusendet blev bättre, mycket bättre; och det tredje skall kanske sluta med en fullständig försoning mellan mänskligheten och Gud” (46, 159). Texten har tolkats som ett bevis för att Strindberg skulle avvisa försoningen. Men texten är inte entydig. Den slutar med en hoppfull framtidsvision, som tar udden ur tvivlet i början.

Strindbergs bekymmer är tydligen, att skeendet på vertikalplanet (”Gud har offrat sin son”) inte haft förväntade följder på horisontalplanet. Vad kan detta bero på? Strindberg ger själv svaret: ”Jag har tagit korstecknet och bär en medalj, som jag fått vid Sacré Coeur i Montmartre. Men korset är för mig symbolen av tåligt burna lidanden och det är ej vårdtecknet att Kristus lidit i mitt ställe, ty det får jag nog ombesörja själv. Jag har till och med uppkastat en teori som så: då vi otrogna icke mera ville höra talas om Kristus, överlämnade han oss åt oss själva, hans satisfactio vicaria upphörde, och vi fingo ensamma dragas med vårt elände och vår skuldkänsla” (28, 388).

Strindberg avvisar här satisfactio vicaria såsom onödig (han vill betala själv), men när satisfactio vicaria upphör och skulden kvarstår, blir människans tillstånd eländigt. Satisfactio är alltså inte onödig. Vid sidan av satsen ”satisfactio vicaria upphörde” använder Strindberg andra formuleringar för att illustrera de vådliga konsekvenserna av att avvisa Kristi försoning. I ”Tjänstekvinnans son” heter det: ”Vad vi äro dåraktiga som stöta ifrån oss lyckan” (18, 142) och i ”Till

Damaskus” heter det: ”Du vill icke ha honom lidande för Dig, så lid själv” (29, 119).

Förklaringen till att försoningen inte fått förväntade följder (46, 159) är alltså, att människorna ”icke ville höra talas om Kristus” (28, 388). Försoningen ligger fast, skulden är betald. Men vad hjälper det, om människan inte tar emot erbjudandet? I ”Till Damaskus” möter oss Den Okände i ett tillstånd av missmod. Han vågar inte lösa ut ett rekommenderat brev, därför att han tror, att det är ett kravbrev. Men när han ändå till sist gör det, visar det sig innehålla en penningssumma, som sätter honom i stånd att betala sina skulder. Symboliken är genomskinlig: vill man bli skuldfri, måste man ta emot erbjuden hjälp. Gång på gång får tesen, att Kristi försoning enligt Strindberg är den enda adekvata lösningen på skuldens problem, på olika sätt sin bekräftelse.

I Strindbergs skönlitterära och andra produktion intar försoningen en dominerande plats (se bl.a. Graal 1977, nr 2 sid 11 ff).

Den uppfattas som en avgörande tillgång för mänskligheten och för den enskilde (46, 159; 46, 173; 48, 1035–1036) och som ett centrum i alla religioner (54, 341–42).

Också för Strindberg personligen tycks den ha haft en central betydelse att döma av några notiser. På dödsbädden tryckte han bibeln till sig med båda händerna och sade lågt: ”Allt är försonat” (Kulling, a.a. sid 112).

På Strindbergs gravsten skulle enligt hans önskan stå: *Ave crux spes unica*. Vad och vem Strindberg åsyftade, kan det inte råda någon tvekan om. Med de orden, helt främmande för de båda olympierna Tegnér och Heidenstam, hade Strindberg slutgiltigt lagt ned vapnen inför Kristus, den korsfäste försonaren.

Genom historien ekar med ömsesidiga provokationer dialogen mellan företrädarna för en nytestamentlig och en humanistisk människouppfattning. Dialogen är omistlig och måste få fortsätta.

LITTERATUR

Leif M. Michelsen: *Boken om begynnelsen. Kommentar till Första Mosebok. Svensk övers. av P.-E. Ragnarsson. Bibelbiblioteket 14. 332 sid. EFS-förlaget, Stockholm, 1982.*

I och med Michelsens kommentar föreligger det nu på det svenska språkområdet två relativt utförliga kommentarer till 1 Mosebok. Tidigare har *Verbum* givet ut Björndalen m.fl.: *Första Mosebok*. Stockholm 1970. 320 sid. Den senares målgrupp var teologie studerande, någon målgrupp finns däremot inte angivet för Michelsens kommentar men av innehållet att döma är den snarare skriven för dem som förlagen brukar kalla "vanliga bibelläsare". Detta begränsar också författarens möjligheter att diskutera intressanta exegetiska problem. Andra frågeställningar, främst sådana som vanliga bibelläsare kan tänkas ställa, får större utrymme. Allmänt kan boken beskrivas som upplyst konservativ men framställningen har också klara apologetiska drag. Förf. är väl förtrogen med de mest betydelsefulla arbetena om 1 Mosebok t.ex. de av G. von Rad och framförallt C. Westermann. Den upplyst konservativa prägelns visar sig i att källsöndringshypotesen accepteras men att den inte får några konsekvenser vad det gäller tolkningen av texterna. Patriarkernas historicitet försvaras, Michelsen påstår att Wellhausen och Gunkels tvivel på deras existens går stick i stäv mot senare tids forskning vilken gett ökat tilltro till de bibliska källorna. Denna historieskrivning kan vara rätt endast om man med senare tids forskning avser Albright och hans lärjungar. I övrigt tycks forskningen i Tyskland och USA i allt högre grad idag stödja Wellhausen, vilken hävdade att patriarkberättelserna mera berättar om hur man trodde när de skrevs ned, än om patriarkernas tro och liv. För att vara en kommentar som inriktar sig till "vanliga bibelläsare" återfinns glädjande nog mycket religionshistoriskt jämförelsematerial. Men för att läsaren inte ska tveka om vad han eller hon ska tro, påpekar förf att vi då rör oss utanför den "israeliska uppenbarelseens område". Vad det gäller kommentarerna till enskilda

versar tycks de mig vara väl avvägda. Michelsen har givet oss en intressant kommentar där inte endast exegeten talar utan också apologeten och homiletten.

Bengt Karlgren

Michael E. W. Thompson: *Situation and Theology: Old Testament Interpretations of the Syro-Ephraimite War. Prophets and Historians Series vol 1. 179 sid. The Almond Press, Sheffield, 1982.*

Föreliggande bok är en något omarbetad version av förf:s doktorsavhandling vid universitetet i Sheffield. Boken handlar som också titeln helt riktigt anger, inte i första hand om de egentliga krigshändelserna utan om tolkningar av dessa. I det GT:liga materialet återfinns tre 'säkra' källor till kunskap om det syriskt-efraimitiska kriget (Syrien/nordriket Israel mot sydriket Juda (omkring 733 f.kr.)). Dessa är dels profeten Jesajas ord i Jes 7:1 ff, dels de båda historieverkens skildringar 2 Kon 16 och 2 Krön 28. Dessa texter anger själva att de handlar om det syriskt-efraimitiska kriget. Förf:s granskning av andra texter i GT ger emellertid vid handen att fler texter bör relateras till dessa krigshandlingar, nämligen Jes 6:1-9:6, 17:1-11 och framförallt Hosea 5:8-7:16 (så redan A. Alt). Hoseatexten utgör en viktig pusselbit eftersom den representerar en tolkning av händelserna från nordriket Israels utgångspunkt. Något oväntat är det kanske då att finna att de båda historieverkens skildringar (skrivna i Juda under eller efter exilen) väl stämmer med Hoseas ord. Profeten Jesaja hade å sin sida "goda" förbindelser med kung Ahas (Juda) och framförde en del av sina profetord direkt till kungen. De Jesajaord som finns bevarade om kriget tillhör de mera kända bibelorden från GT: Immanuelsutsagorna, löftet om en fridsfurste och Jesajas kallelse. Det är dessa välkända profetord som vållat förf. största besväret vad det gäller vilken eller vilka tolkningar av händelserna

som de representerar. Thompsons analyser och slutsatser innehåller inga revolutionerande upptäckter men visar att han förmått göra självständiga ställningstaganden även när det gällt så omskrivna texter som dessa. Något tveksam är jag emellertid till en av hans slutsatser, nämligen den att profeten inte försökt påverka kung Ahas politiskt/militära beslut. För Jesajas ord 'Om I icke haven tro, skolen I icke hava ro' (Jes 7:9) saknar förvisso inte politiskt innehåll. Jahves löften om Sions okränkbarhet som Jesaja med sina ord vill påminna Ahas om visar, att religion och politik inte kan skiljas så klart åt i GT som västerlänningar av idag gör. Att Jesajas ord enbart skulle avse en kallelse till Ahas att bli en medlem av den utvalda resten, de trogna, gör orden i Jes 7:7 till nonsens 'De skall inte lyckas, det skall inte ske' (att Jerusalem erövrats). En viktig del i tolkningarna av krigshändelserna är givetvis det urval av fakta som görs. Här visar sig historieverken ge en mera komplicerad bild av krigshändelserna än profeten Jesaja erbjuder. I historieverken handlar det mera om en serie attacker mot Juda av Edom, filisteer, Syrien och Israel. Förf argumenterar, som jag kan förstå helt riktigt, för att det deuteronomistiska historieverkets skildring är mera trovärdig i detta avseende än Jesajabokens. Däremot är de båda historieverkens negativa omdömen om Ahas och hans regeringstid efterhandskonstruktioner (OBS profeten Jesaja nämns ej av dem – men han stödde ju fel part!). Enligt historieverken är kriget mot Juda ett Jahves straff över Ahas för hans onda gärningar. I bibeln blandas således olika tolkningar av samma historiska händelser. En del av dessa tolkningar är enbart möjliga genom att viktiga fakta medvetet utelämnas. Förf. är att gratulera till en intressant och i många stycken väl genomförd avhandling.

Bengt Karlgren

Hans Biesenbach: *Zur Logik der moralischen Argumentation. Die Theorie Richard M. Hares und die Entwicklung der Analytischen Ethik.* 342 sid. Patmos Verlag, Düsseldorf, 1982

I tyskspråkig teologisk etik finns för närvarande ett ökat intresse för den analytisk-filosofiska traditionens etik. Romersk-katolska moralteologer, tex Bruno Schüller, hör till dem som mer än lutherska tagit upp impulser från denna etik. Det är därför ett tidens tecken att det nu i serien *Moraltheologische Studien* med just Bruno Schüller som utgivare utkommit ett ambitiöst och

omfattande arbete om den analytisk-filosofiska traditionens etik. Författare är den unge Hans Biesenbach, enligt omslaget tidigare knuten till Tübingens universitet, Fachbereich Evangelische Theologie, och f.n. församlingspräst.

I sin nuvarande utformning är boken en kompromiss mellan två ansatser: å ena sidan en handboksartad introduktion till den analytisk-filosofiska traditionens viktigaste etiska litteratur och företrädare för tyskspråkig läsekrets, å andra sidan en mer ingående analys av Hares etik. Till detta kommer författarens intresse att relatera sina nyvunna insikter till vad han ser som den teologiska etikens metod och innehåll, vilket sker särskilt i ett avslutande kapitel, som innehåller en rad till formen Wittgenstein-inspirerade teser.

Med rätta tar Biesenbach sin utgångspunkt i Moores antinaturalistiska och intuitionistiska etik och fäster på sedvanligt sätt uppmärksamhet vid dennes berömda och diskuterade formulering angående det antagna naturalistiska felslutet. Enligt Moore är ju "godhet" en odefinierbar och icke-naturlig egenskap, som den enskilde får kunskap om via intuitionen. Naturalistisk etik begär misstaget att definiera "god", tex så att "godhet" översätts till "lust" utan att något av innebörden anses gå förlorad. En av W. Frankena och andra diskuterad fråga är hur detta förmodade logiska misstag förhåller sig till den främst sedan Humes formuleringar diskuterade relationen mellan fakta och moraliska värderingar. Enligt en tolkning av det naturalistiska misstaget är dess innebörd detsamma som att från vara-påståenden dra slutsatser till böra-påståenden. Enligt Biesenbach, som inser mångtydigheten hos Moore, rör det sig, utan närmare precisering, om "samma problem".

Biesenbach ger sedan en knapphändig genomgång av den logiska empirismen och de tidigare emotivisterna för att snart komma till Ch. Stevensons typ av emotivism. Förf. antar, måhända med goda skäl, att den analytiska etikens tidigare anknytning till den logiska empirismens verifikationskriterium kan ha förhindrat fortsatt intresse inom tyskspråkig etik. Då har den senare dock bortsett från utvecklingen: ett av Stevensons syften var, som framhålls av förf., att i viss mening vederlägga den logiska empirismens meningskriterium vad gäller etiska påståenden och att ge dessa en plats i rationella resonemang.

Därefter följer en översikt i tre stora kapitel av "Ordinary Language Ethik", dvs. sådan etik som har det vardagliga språkbruket som främsta studieobjekt, för övrigt i så hög grad att kritiker frågat, om detta språkbruk inte också kommit att

bli normerande. Bakgrunden i "Ordinary Language Philosophy" ges: Wittgensteins Philosophische Untersuchungen, Ryle och Austin. De tre första etikerna som tar intryck av detta är St. Toulmin, J. Urmson och P. H. Nowell-Smith. Hos Toulmin märks enligt förf. hur det moraliska uppfattas som ett genuint språkspel inom det rationella språkets område.

Den som imponerat mest på Biesenbach är utan jämförelse R. M. Hare. Enligt denne är som bekant etiska påståenden preskriptiva – och inte deskriptiva. Det preskriptivas enklaste form är imperativen; i den etiska naturalismen reduceras enligt Hare imperativen till rena indikativ. Hare är dock intresserad av det gemensamma i indikativen och imperativen. Båda har en gemensam betydelse, som Hare kallar frastikmomentet, att skilja från det särskiljande sk neustikmomentet. Gentemot den logiska empirismens uppfattning att etiska påståenden är meningslösa menar Hare att empirismens verifikationskriterium till dels uppfylls av det frastiska momentet. Varje preskriptiv sats har således ett deskriptivt betydelseelement (frastik), men det som gör satsen moralisk är dess preskriptiva premiss (neustik). Biesenbachs enda kritiska invändning mot Hare är att det egentligen inte finns någon särskild indikativ neustik-del, bara en imperativ. I viss mening blir därför Hares nya termer överflödiga.

Efter en diskussion om universaliseringsprincipen och dess ev. värdenneutralitet samt om Hare och utilitarismen kommer förf. slutligen in på den nyare sk deskriptivismen med företrädare som Kurt Baier, Max Black, John Searle och Philippa Foot. I anslutning till Hare, som enträget framhåller den "logiska klyftan" mellan fakta och värderingar, söker Biesenbach avslöja dolda preskriptiva premisser i deskriptivisternas försök till närmanden till en naturalistisk etik.

Boken mynnar ut i ett kort avsnitt om det som varit ett genomgående tema, nämligen just frågan om hur relationen mellan det empiriska och det värderande i moraliskt språk skall förstås. Förf. avslutar med att ställa den viktiga frågan om även logiska regler som brugsregler för vardagsspråket bör förstås som deskriptiva eller preskriptiva. Han lämnar klokt nog frågan öppen.

I terminologiskt avseende råder ofta förvirring i etisk litteratur. Biesenbach vill anbefalla termen "moral" för en individs mer eller mindre oreflekterade normer och "ethos" för motsvarande hos en grupp. "Etik" är däremot liksom "moralfilosofi" en mer genomtänkt och systematiserad normbildning. Härmed finns egentligen

ingen "kristen etik" men väl en "kristen moral" och en "teologisk etik". "Metaetik" borde enligt förf. hellre benämnas "metamoral" eller ännu bättre "analytisk etik" för att anknytningen till analytisk filosofi skall bli klar. Titeln på boken borde väl egentligen varit "Zur Logik der ethischen Argumentation" om Biesenbach skulle varit konsekvent i sitt språkbruk.

Biesenbachs diskussion angående relationen mellan analytisk och teologisk etik är på sätt och vis den delvis undanträngda poängen i hela hans framställning, eller snarare, hans eget bidrag till debatten. Hans uppfattning framgår av följande premisser och slutsats: (1) Analytisk etik är helt neutral i förhållande till normativ etik. (2) Teologisk etik är normativ. Slutsats: (3) Analytisk etik är neutral till teologisk etik och ej någon "konkurrent"; snarare bör den förra bidra till att skapa klarhet inom den teologiska etiken. Med "klarhet" förefaller förf. avse framför allt vad han särskilt fäst sig vid hos Hare: skillnaden mellan deskriptiva och preskriptiva sats.

Båda premisserna är givetvis kontroversiella. I en exkurs (s 199 ff) visar förf. medvetenhet om att *den första premissen* har diskuterats ganska ingående. Bland annat har det föreslagits att Hares teori bör uppfattas preskriptivt, dvs. som ett förslag om hur man *bör* argumentera i moraliska frågor: förf. avvisar dock detta. Enligt min mening är förf. alltför tvärsäker i sin första premiss: det beror i hög grad på vilken nivå man lägger resonemanget på.

Det bör också observeras att det förekommit en diskussion om i vilken mån Hares etik till slut hamnar i en etisk subjektivism. Principiellt kan dennes resonemang alltid föras tillbaka till några yttersta premisser, som den enskilde avgör sig för i det moraliska valet. Frågan är, om inte Hare kunde fått ut mer av vad det vardagliga språkbruket avslöjar om relationen mellan den enskildes ställningstagande och de i språkbruket fungerande värderingarna.

Det är något förvånande att Biesenbach aldrig tycks ha ifrågasatt sin *andra premiss* om den teologiska etikens (kristna) normativitet. Här slår förf.:s vetenskapliga bakgrund klart igenom. Kanske blir det ett uppslag för en kommande avhandling i samma miljö att gå ett steg längre och hävda att den teologiska etikens preskriptiva premisser – som förf. uppfattar dem – måste medföra antingen att denna blir en rent konfessionell sysselsättning eller att premisserna får avskaffas så att teologisk etik blir rent analytisk. Så har uppfattningen varit i de första skedena av mötet mellan analytisk och teologisk etik t.ex. i skandinavisk miljö. Numera har den positionen

ofta övergivits till förmån för tesen att etiken (även den teologiska) mycket väl – under vissa betingelser – kan vara normativ. Men innan Biesenbach och dennes generationskamrater hinner dit, kommer mycken möda att gå åt.

Om de båda premisserna är diskutabla, ter sig *slutsatsen* inte längre lika självklar som hos förf. Till vissa delar är den riktig, till andra delar mer diskutabel.

Biesenbach har presterat en visserligen ofta mycket översiktlig men likväl värdefull presentation av analytisk etik för tyskspråkiga etiker. I fråga om Hares etik är presentationen mer penetrerande. Förf. visar stor beläsenhet och blick för väsentligheter. Stilen utmärks vanligen av klarhet och stringens. Hans arbete kommer säkerligen att få betydelse för den fortsatta utvecklingen av relationen mellan analytisk och teologisk etik bland tyskspråkiga etiker.

Göran Bexell

Martin Luther: *Freiheit und Lebensgestaltung. Ausgewählte Texte*, hg. von Karl-Heinz zur Mühlen. 246 sig. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1983.

”Frihet” har blivit ett huvudord i nutida tolkning av kristendomen. Därmed avses inte bara, att det finns en särskild riktning, som fått sitt namn därav, utan även att man i vidare sammanhang än befrielseteologins brukar beteckna det kristna evangeliets innehåll som frigörelse. Frågan är vad man förstår därmed och vad termen frihet betyder i detta sammanhang. I föreliggande arbete har Karl-Heinz zur Mühlen samlat en rad representativa Luther-texter till temat den kristna friheten, och kommenterat dem. Det har skett på uppdrag av Luther-Gesellschaft, den organisation, som bl.a. utger Luther-Jahrbuch och tidskriften Luther.

Den kända traktaten om en kristen människas frihet 1520 bygger bl.a. på tankar som ursprungligen växte fram i samband med Luthers utläggning av Psaltaren. Den första här presenterade texten, hämtad från kommentaren till Ps. 14,1 visar klart denna förbindelse mellan Operationes in Psalms och frihetstraktaten.

Kanske är det för en nutida läsare överraskande, att Luther förbinder friheten med dopet. Bl.a. i skriften om kyrkans babyloniska fångenskap talar han om ”die Freiheit der Taufe”. Därav framgår, att han med frihet i detta fall inte menar känslan av frihet eller en frihet från yttre tvång utan något som sammanfaller med själva

tron. Detta utvecklas närmare i den nästan samtidigt utgivna traktaten om en kristen människas frihet. Den återges här i en nyöversättning från den latinska versionen, utförligare och klarare än den tyska, som är den som vanligen återges i nutida översättningar.

Den kristna friheten hade, så som reformatörerna tolkade den, en bestämd konsekvens i det yttre, nämligen friheten från munklöftena och andra tvingande föreskrifter i de angelägenheter som rörde frälsningen. Detta kan bl.a. illustreras genom skriften De votis monasticis 1521, som här återges in extenso i tysk översättning.

Frihetsproblematiken kommer tillbaka i uppgörelsen med Erasmus och sättes i skriften De servo arbitrio 1525 in i hela gudslärans och antropologins sammanhang. Talet om den kristna friheten står ingalunda i motsats till det som Luther säger om den trålbundna viljan utan hör i stället nära samman därmed. Visserligen förnekar han viljans frihet, men den ”trålbundenhet”, som utmärker den av Guds Ande behärskade människan, är från en annan sida just den frihet, som hör tron till och varom han talat i frihetstraktaten. Ett utdrag ur skriften De servo arbitrio 1525 finns därför med i denna samling, bl.a. just det ställe som talar om ”fångenskapen” under Guds Ande som en ”kunglig frihet”.

Utgivaren avslutar verket med en efterskrift vari han jämför Luthers frihetsbegrepp med de olika nutida epokenas idéer om friheten, upplysningstidens borgerliga och nutidens politiska. Han stannar inte vid att påvisa de djupgående differenserna utan visar också, att den frihet som på olika sätt kan gestaltas i det yttre i grunden blir tom och intetsägande, om den inte på djupet är förbunden med en inre, samvetets frihet. Vad som ytterligare borde belysas är vad den dialektik mellan frihet och bundenhet, som är klart angiven i frihetstraktaten, betyder vid en jämförelse mellan reformationens och nutidens frihetsbegrepp.

Bengt Hägglund

Mereth Lindgren: *Att lära och att pryda. Om efterreformatiska kyrkmålningar i Sverige cirka 1530–1630. 320 sid. 256 illustrationer. Kungl. Vitterhets-, historie- och antikvitetsakademien 1983*

En avhandling värd att uppmärksammas av den teologiska forskningen är Mereth Lindgrens ”Att lära och att pryda”, som framlades vid konstvetenskapliga institutionen vid Stockholms universitet 1983. Avhandlingen är naturligtvis i första

hand konstvetenskaplig men den teologiska dokumentationen är betydelsefull. Författaren kartlägger här målningar från reformationseklet i det dåvarande svenska området och analyserar och grupperar dessa stilistiskt. Vidare söker hon klarlägga de ofta komplicerade förlageförhållandena och fastställa karaktären av den evangelisk-lutherska kyrkans framväxande ikonografi samt relationen mellan dess bildprogram och medeltidskyrkans. Beroendeförhållandet mellan konstvetenskap och teologi aktualiseras i avhandlingen på ett påtagligt och positivt sätt. Ur teologisk synpunkt har författaren valt en spännande och intressant period i kyrkans historia. En av huvudfrågorna är: för den "nya" reformatiska läran med sig förändringar i kyrkokonsten? Vilka nydaningar sker på ikonografiens område? Men perioden kompliceras av ytterligare en principfråga: är det överhuvud tillåtet att ha bilder i kyrkorummet? Hur skall bildförbudet i GT tolkas? Inte minst vid mitten av 1500-talet vacklar den "lutherska" kyrkan när det gäller bildfrågan. Gentemot Rom söker den hävda sin egenart men samtidigt söker den avgränsa sig mot Zwingli och Calvin. Intressant är att se hur denna spänning ger vissa utslag i kyrkokonsten.

Det efterreformatiska kyrkomåleriet i Norden har enligt författaren inte blivit föremål för forskning i någon högre grad. När det gäller själva kyrkomålningarna har man främst att orientera sig på det lokalhistoriska planet. Ideologiska aspekter på reformationstidens konst behandlas av bl.a. Armin Tuulse och P. G. Hamberg, men den svenska reformationens bildsyn har från teologiskt håll inte blivit föremål för någon mer systematisk undersökning. När det gäller Luther och övriga utländska reformatorers syn på bildkonsten anknyter författaren till de befintliga undersökningarna av Rogge 1912, Buchholz 1928, von Haebler 1957, Campenhausen 1960 och som huvudkälla ett större och nyare arbete av Margarete Stirm: "Die Bilderfrage in der Reformation" 1977. Stirm analyserar dock främst första hälften av 1500-talet medan Lindgren främst uppehåller sig vid den senare hälften av 1500-talet. Luthers bildsyn sammanfattar författaren med ett citat ur WA 18, 80, 7 f.: "zum ansehen, zum zeugnis, zum gedechtnis, zum zeychen" och ansluter sig överlag till den forskning som framlagts av Stirm. Enligt Stirm har bildfrågan inte haft någon större teologisk betydelse för Luther. För Luther hade bilden främst pedagogisk och psykologisk betydelse samt estetisk. Denna "lutherska" syn får också bestämma titeln på denna avhandling om det svenska kyrkomåleriet under reformationseklet

"Att lära och att pryda". Författaren skriver: "Kyrkomålningarna har således en klar funktion: att i så vacker yttre form som möjligt precika Guds ord för de fåkunniga. Att lära och att pryda är alltså två för kyrkokonsten väl förenliga begrepp, som slutligen kan sammanfattas i orden i Bälunge kyrkas valvkrön "Soli Deo Gloria" – "ät Gud allena äran"."

Avhandlingen begränsas till tiden cirka 1530–1630, alltså till tiden fr.o.m. Västerås riksdag 1527 och ett sekel framåt. Motiveringen till periodens avslutning 1630 kan synas vagare, men författaren nämner här en viss avmattning när det gäller kyrkomåleriet. Tidpunkten skulle emellertid kunna motiveras även utifrån en annan synpunkt: nämligen Barockens inträde och den därmed rikhaltiga konst som nu sprids inom den protestantiska kyrkbildningen – kanske främst genom den omfattande pietistiska uppbyggelselitteraturen. Genom pietismen och senare herrnhutismen skulle ju bilden få en fast förankring i fromhetslivet även på protestantiskt område (som introduktion, se N.-A. Bringeus "Bildlore" 1980).

I första avdelningen behandlar författaren bakgrund och yttre förutsättningar. Först skisseras – som nämnts – Luthers, Zwinglis och Calvins bilduppfattning och sedan följer en analys av de svenska reformatorernas bildsyn. Av intresse är här främst Laurentius Petri. Olaus Petri tycks endast en gång ha uttalat sig om bilder: "Så är och thet aff menniskios lärdom ath sådana hws warda wigd, Teslikes kyrkio prydning medh altare, belete, måålning, liws for belete som nw tilgåår . . ." Även om uttalandet enligt författaren inte kan tolkas fullt så negativt som Hamberg gör, så möter vi hos Olaus Petri heller inte den positiva syn på bildernas undervisande värde som hos Luther och Laurentius Petri. Laurentius Petri var ärkebiskop 1531–1572 men det bör kanske noteras, att det egentligen först är 1566 i "Om Kyrkiostadgar och Ceremonier" och Kyrkoordningen 1571 som han närmare uttalar sig om bildbruket. Den viktiga frågan för Laurentius Petri är den principiella: är det tillåtet att ha bilder i kyrkorummet? Någon mer ingående teologisk behandling av bildfrågan som sådan finns inte hos Laurentius Petri. I "Om Kyrkiostadgar och Ceremonier" – vilken författaren refererar – beskrivs först den oroliga situationen vid reformationens början på 1520-talet. Situationen är lugnare under 1560-talet men nu angriper Djävulen under en annan täckmantel, nämligen genom "några som för stoor andelighet och wijsheet alt förächta, och beskryia oss för uppenbara Papis-ter", dvs sakramenterarna. Laurentius Petri

delar upp de ceremonier som varit i bruk "hoos the Christna under Pávan" i tre kategorier: a) de som absolut inte kan undvaras i en kristen kyrka b) de som man gott kan bruka, men som man dock skulle kunna vara "skadalöst föruthan" och c) de som är direkt skadliga och därför skall avskaffas. Kyrkokonsten kommer här att behandlas under b). Laurentius Petri argumenterar här utifrån S. Gregorius i samtida bildapologier ofta citerade yttrande: "Quod legentibus scriptura, hoc idiotis pictura cernentibus". Mängden av i sig goda ceremonier har dock förmerkat evangeliets "trösteliga läro". Efter att ha vänt sig mot de katolska missbruket vänder Laurentius Petri sig mot den kalvinska åskådningen. Han svarar här att man i en evangelisk kyrka kan ha kvar bilder av följande skäl: 1) man har här en rätt uppfattning om dessa ting 2) ingenting i ett kristet samhälle skall gå oskickligt till som i Münster 3) den kristliga friheten och 4) det ligger ett värde i bilder och ceremonier. Nova Ordinantia 1575 är något utförligare än KO 1571 när det gäller bildkonsten. Bilder och målningar kan man ha i kyrkor om de är väl utförda och har något att säga menigheten. Bilder som är förenade med vidskepliga bruk från folkets sida skall tagas bort men förvaras i sakristian. Om inga missbruk föreligger kan även finnas bilder föreställande Maria och de heliga martyrerna och bland helgonen nämns särskilt S. Göran och S. Kristoffer. I Uppsala mötes beslut 1593 berörs inte frågan om bilder. I avhandlingens första avdelning behandlas också regenternas inflytande på kyrkokonsten samt de ekonomiska förutsättningarna, konstnärer och de grafiska förlagornas roll. Periodindelningen i själva materialgenomgången bygger på regenterna och jag refererar därför innehållat här i samband med andra avdelningen.

I andra avdelningen – materialbehandlingen – genomgås kyrkomålningarna kronologiskt i följande perioder: 1) 1520–1530 2) 1540–1570 Gustav Vasas och Erik XIV:s tid 3) 1570–1592 Johan III:s tid 4) 1592–1611 Karl IX:s tid och 5) 1611–1632 Gustav II Adolfs tid. Att göra en periodindelning efter just regenterna är motiverat. Spänningen eller ambivalensen inom "lutherdomen" mellan Rom å ena sidan och kalvinismen å den andra märks nämligen hos de olika regenterna och kan i vissa fall avläsas i måleriet under resp. period. Författaren nämner här, att Gustav Vasas reduktion av kyrkokonsten var av rent ekonomisk natur även om den gavs en religiös förevändning, medan ett starkt kalvinskt inflytande märks under Erik XIV och senare under Karl IX. Ett mer "katolskt" inflytande märks

däremot i mellanperioden under Johan III. Erik XIV:s intresse för bildkonst var visserligen påtagligt – han hade bl.a. inköpt grafiska blad och illustrerade böcker – men under 1560-talet blomstrade också en stark kalvinsk propaganda. Erik XIV kom bl.a. genom Dionysius Beurheus i kontakt med kalvinsk teologi. Teologiskt sett är Erik XIV typisk för sin tid eftersom mitten av 1500-talet överlag kan betecknas som en lutherdomens "kris" när det gäller bildfrågan. Den av författaren endast nämnde företrädaren för reformert bildsyn, generalsuperintendenten Niels Palladius i Lund, kan belysa detta. Denne ger 1557 ut sin "Commonefactio de vera invocatione dei et de vitandis idolis" med företal av Philip Melancthon. Ytterligare en latinsk utgåva kommer 1563 samt nu även en tysk. Bilduppfattningen hos Palladius är typiskt reformert men Palladius betecknas dock vanligen som luthersk teolog (så av bl.a. den reformerte Abraham Scultetus). Palladius kom att få en viss betydelse i den kontinentala bilddiskussionen och kan således också förmodas ha varit känd även bland svenska teologer.

Under Karl IX:s tid har de olika riktningarna i den kontinentala bilddiskussionen konsoliderat sin syn på bilder och den lutherska kyrkobilddningen har nu tagit ställning för bildbruk. Som mer avgjord kalvinist kan därför Karl IX betecknas. Författaren behandlar här, att Karl IX 1601 anställde den kalvinske prästen Theodoricus Micronius som hovpredikant, och att i samband med ett rådsmöte i Örebro 1608 bruket av bilder blev aktuellt för Karl IX. Karl IX formulerar nu själv sin syn på bilder. Bilder kan inte betecknas som adiafora eftersom bruket är förbjudet i Bibeln och för att klargöra detta citerar Karl IX en rad argument från Bibeln, kyrkofäder och koncilier; argument som anfördes från reformert håll. Kyrkorna i Karl IX:s hertigdöme har ofta en dominerande ornamentala utsmyckning i motsats till övriga svenska områden där figuralmåleriet dominerar. Hälften av de kända målningssviterna i Södermanland utsmyckades med enbart ornamentik, t.ex. Bettna kyrka.

När det gäller de svenska regenterna kan det vara komplicerat att finna en mer tillförlitlig sekundärlitteratur. Litteraturen här färgas ofta av den konventionella svenska historieskrivningen. Därför är det tacksamt att notera författarens medvetenhet här och finna en anslutning till främst den källkritiska skolan. Detta gör att synen på reformationsskelet blir balanserad, inte minst när det gäller förhållandet till och brytningen med romersk-katolsk lära och praxis. Framför allt den konventionella bilden av Johan

III vederlägges och den mera nyanserade uppfattning som redan framlagts av kyrkohistorikern J A Hammargren 1898 kommer fram i avhandlingen. Johan III är ju förutom Laurentius Petri av stort intresse när det gäller bildfrågan. I avhandlingen konstateras att Johan III inte var enbart amatörteolog utan verkligen beläst, främst beträffande kyrkofäderna under de första 600 åren av kyrkans historia. Till denna period hänvisade han oupphörligt och intensivt. Han önskade återuppliva det enligt hans mening goda och riktiga tillstånd i vilket kyrkan befann sig under de första sex århundradena. Brevväxlingen, som Johan III inledde med påvestolen 1578 och som har tolkats som ett utslag av hans "kryptokatolicism" och ett försök att svekligt återföra Sverige till Rom, visar sig vid ett källkritiskt studium ha haft en annan innebörd. Vad Johan syftade till tycks vara en reformerad ekumenisk kyrka. Vad man här kan tillägga är att Johan III i denna "ekumenik" ingalunda är unik. Den tycks snarare representera en riktning inom lutherdomen under senare delen av 1500-talet. Men jag hoppas senare kunna återkomma till denna riktning och tendens i samband med en undersökning av bl.a. J. Arndts teologi. Under Johan III:s tid tillkommer några av de mer intressanta målningarna, t.ex. de birgittinskt influerade målningarna i Vadstena (med Johan III som donator), i Morkarla 1584 och i Skäfthammar 1590. Som författaren framhåller hade Gustav II Adolf inget personligt intresse för kyrkomålningar, men hans tid blev trots det en expansiv period för kyrkokonsten.

Viktigast i avhandlingen är naturligtvis själva genomgången av målningarna. Här erbjuds läsaren en god guidning i de aktuella kyrkorna. Utifrån denna genomgång av målningarnas bildprogram och ikonografi kan man göra en del intressanta teologiska iakttagelser. Man märker hur konsten ständigt återspeglar tidens teologiska tänkande. Det medeltida influerar fortfarande – eller ånyo! – måleriet. Så omfattar t.ex. bildprogrammet i Morkarla rent medeltida motiv som den heliga släkten, livshjulet och Petri korsfästelse. Men som jag nämnt ovan behöver detta inte ses som en blott rest från medeltiden utan snarare som ett uttryck för den fördjupning av medeltida tankar som nu äger rum. Apokalyptiska motiv återspeglar ofta tidens eskatologiska och astrologiska föreställningar och här begagnar författaren sig av H. Sandblad "De eskatologiska föreställningarna i Sverige under reformation och motreformation". I Glanshammar möter vi tretalsspekulationer i målningar daterade 1589. Bildprogrammet har här sin utgångspunkt i Tre-

enighetsframställningar, sedan följer de tre teologiska dygderna etc. Man kan alltså nu i symboliska och allegoriska framställningar märka tidens mystik och mer spekulativa teologi. I Bältinge kyrka möter vi en personifikation av de fyra elementen och jag kommer här att tänka på sambandet med fysikoteologien som just under 1600-talet fick en viss renässans. När det gäller målningarna i Bältinge är vidare det antagna inflytandet från Kärnten av intresse eftersom man även hos en del teologer kan spåra ett inflytande härifrån. I Vårdsberg finner författaren en djupare symbolik i bildframställningen, ej olik Ripas "Iconologia". När det gäller dominansen av GT'liga motiv påpekar författaren med hänvisning till Ingvar Kalm "Studier i svensk predikan under 1600-talets första hälft" hur dogm och förkunnselse går hand i hand med bildframställningen. Målningarnas typologi överensstämmer med typologien i samtida predikolitteratur etc.

Den intressanta frågan i avhandlingen är emellertid den ovan nämnda: Visar den nya reformatiska läran sig i motivval etc.? Att kalvinismen kommer att påverka utsmyckningen i restriktiv riktning är naturligt, inte minst när det gäller figuralmåleriet. Men hur påverkas det måleri som utföres inom den till bilden mer positiva lutherdomen? Enligt författaren har forskare ofta sökt utläsa ett markant evangeliskt bildprogram ur målningar från reformationstiden och gjort sig skyldiga till vissa överdrifter. Överlag kunde reformatörerna överta det medeltida bildprogrammet. Även Maria och helgon som S. Kristoffer och S. Göran accepterades i den lutherska ikonografien. Men författaren hävdar vidare att man heller inte utan urskiljning har övertagit det medeltida bildprogrammet utan man "har prövat traditionen, behållit det för en evangelisk kyrka brukbara och förkastat det övriga". Så har man t.ex. ersatt ett sådant motiv som Gregorii mässa i öster med Kristus på korset för att utmärka det heliga väderstrecket. I Sorunda har man sökt skapa ett evangeliskt bildprogram som speglar Kristi verk. I Edsbro möter vi vissa av reformationstidens nydaningar. På Matteus- och Lukasbilderna uppträder här ytterligare en person, en ung man i reskläder och toppig mössa, förmodligen syftande på evangeliets budbärare. Den korsfäste Kristus, flankerad av Abrahams offer och kopparormen, har t.ex. av Hamburg betecknats som central evangelisk ikonografi eftersom den här sammanställningen målades av Lucas Cranach i Wittenbergs stadskyrka. Men denna typologi har enligt författaren alltid varit central i den kristna kyrkan. Överlag kommer författaren till den slutsatsen att förändringarna

är små och obetydliga. Den nyorientering inom ikonografien man noterar under reformationsskicket är ofta gemensam för både den katolska och lutherska kyrkobildningen.

En stor del av Mereth Lindgrens forskning har ägnats åt att fastställa förlagor till målningarna. Det är komplicerat och här ligger en värdefull forskningsinsats. Att känna till förlagor är viktigt med tanke på både stil och datering men även när det gäller själva ikonografien. Den "protestantiska" konsten kan sägas börja samtidigt med reformationen och då som illustrationer i de olika reformatorernas skrifter. Kyrkomålningarna under det första reformationsskicket i Sverige utgöres till största delen av "förstoringar" av bokillustrationer och grafiska blad. Så har man att söka förlagor framför allt i tyska bibelutgåvor, postillor, katekeser och bönböcker. Men även förreformatoriska skrifter har använts som förlagor till en del målningar. Viktiga förlagor är även Jost Amman, Virgil Solis, Johan Bocksperger och Tobias Stimmer.

Denna avhandling är rik på konstvetenskapliga, historiska och teologiska fakta och väcker intresse för vidare forskning. Den är värdefull för såväl konstvetaren som historikern och teologen. Men den är också värdefull för alla som har intresse för våra kyrkomålningar och deras budskap. En fin hjälp här är bilagorna och registren. Slutligen kan sägas att den även är givande när det gäller förståelsen av reformationsskicket överhuvud och utgör ett gott underlag till ekumeniska samtal mellan företrädare för katolsk och evangelisk bekännelse.

Bengt Arvidsson

Hans Wahlbom: *Husförhöret under regressionsperioden i Lunds stift. Bibliotheca historico-ecclesiastica Lundensis XII. 231 s. Almqvist och Wiksell International, Stockholm 1983.*

Samlingarna vid Kyrkohistoriska arkivet i Lund har visat sig vara mycket användbara för forskare som är intresserade av att belysa hur den kyrkliga seden förändrats. Hittills är det främst det ursprungliga materialet, de upptecknade intervjuerna från 1940- och 1950-talen med personer som kunde lämna upplysningar om lokala kyrkliga förhållanden före och kring sekelskiftet, som fått ligga till grund för avhandlingar och annan forskning. Det mera systematiska och fullständiga frågelistematerialet från de båda senaste årtiondena ligger däremot fortfarande i stort sett obearbetat.

Hans Wahlbom fogar sig med sin avhandling om Husförhöret i Lunds stift under regressionsperioden (Titeln kan missförstås; arbetet handlar inte om vad som skedde med husförhöret under en allmän tillbakagångsperiod i stiftet utan vad som skedde med husförhöret under husförhörets tillbakagångsperiod) till den grupp forskare som utnyttjat det material som tillskapats genom den första LUKA-listan. Hans Wahlbom använder emellertid materialet delvis på ett annat sätt än tidigare forskare. Han har begränsat sig; det är endast uppteckningarna från Lunds stift som intresserat honom och denna begränsning är sannolikt klok. För det område som intresserar honom får han nära nog fullständig täckning av församlingarna och han undgår den utglesning av observationerna som man drabbas av om man försöker beskriva förhållanden i t.ex. hela Götaland med hjälp av detta material. Han har också använt datateknik vid bearbetningen av materialet. Med ledning av svaren på husförhørsfrågan i LUKA-listan har han tagit fram inte mindre än ett femtiotal variabler som har att göra med hur husförhöret anordnades enligt olika uppgiftslämnare. Alla har naturligtvis inte gett upplysningar som är relevanta vid alla variablerna men kodningen visar hur oerhört rikt materialet är. Alla de tillskapade variablerna redovisas sedan inte i framställningen och man kan fråga om inte författaren gått alltför långt i fullständighet vid kodningen av svaren. Vid ett pionjärbete som detta är det dock naturligt om man gör en del misstag. Kanske har han inte gjort någon tidsvinst jämfört med om han gjort en konventionell manuell bearbetning av materialet. När rutiner för ett arbetsmoment saknas kan det bli så, men detta bör inte vändas mot vare sig författaren eller tekniken utan får betraktas som "läropengar" som innovatören får stå för. Man kan hoppas att han med tiden i samband med annan forskning kan få tillbaka dessa "utlägg". Man kan också hoppas att han vid bearbetningar av liknande slag kommer att mera fullständigt utnyttja de möjligheter som den nya tekniken erbjuder; som det nu är har ett stort arbete lagts ner utan att samförekomsten av olika moment vid husförhören alls undersökts och det är just om man vill klarlägga sådan samförekomst som utbytet av datasättningen av materialet blir störst.

Redovisningen av hur husförhöret var utformat och förändrades utgör den tredje – och dominerande – avdelningen i Hans Wahlboms avhandling. Innan han kommer till bearbetningen av LUKA-materialet har han i en första avdelning preciserat husförhörets kyrkorättsliga innebörd och i en andra avdelning presenterat de

allmänna samhälleliga och religiösa förhållanden i Lunds stift under andra halvan av 1800-talet. Man får således en bild av vilken spridning de inom- och utomkyrkliga väckelserna hade, av hur den allmänna folkundervisningen utvecklades och, inte minst viktigt, av hur stiftsledningen såg på den i upplösning varande husförhörsseden och i vad mån biskoparna aktivt sökte motverka denna upplösning.

I huvudavdelningen ägnar sig inte Hans Wahlbom så mycket åt att beskriva regressionsförloppet för husförhörsseden. De i liknande studier vanliga kartbilderna saknas därför helt i framställningen. (Dessutom saknas en översiktskarta över kontrakten i Lunds stift och detta är irriterande för den läsare som inte har lokalkännedom.) Bakom frånvaron av regressionskartor ligger flera överväganden. Dels framhåller författaren att regressionsförloppet var mycket snabbt under perioden närmast före sekelskiftet; om detta är ett vägande motiv kan diskuteras. Dels framhåller han att uppgifter inte finns för alla församlingar och att detta kunde påverka kartbilderna; detta förefaller anmälnaren vara ett starkare skäl att avstå från kartor än vad författaren själv anser och anmälnaren skulle i det sammanhanget gärna sett en diskussion av vad mängden uppteckningar från enskilda församlingar har för betydelse för resultaten. Är t.ex. uppteckningar från samma församling rörande samma tidsperiod alltid i överensstämmelse med varandra, är det m.a.o. sannolikt att en företeelse, i detta fall husförhöret eller element inom detsamma, är lättare att belägga i en stor församling med många uppteckningar än i en liten församling med endast några enstaka uppteckningar? Som metodiskt förtjänstfullt måste det framhållas att författaren försöker kontrollera sitt materials tillförlitlighet genom att för ett stickprov jämföra LUKA-sagesmännens uppgifter med uppgifter om husförhörsförekomst och -närvaro ur ämbetsberättelser och visitationsprotokoll.

I stället för att ge en allmän bild av husförhörssedens tillbakagång koncentrerar Hans Wahlbom sig på att beskriva husförhörssedens utformning och redovisa variationer i dess tillbakagång genom att ta upp olika delmoment av densamma. Han beskriver således noga hur husförhören inleddes och avslutades, vilken omfattning psalmsång, bön och tal hade vid sammankomsterna. Han granskar vilka förhörsmomenten var, om man uteslutande hade katekesförhör eller om det också förekom förhör i biblisk historia. I sammanhanget behandlas också förekomsten av innan- och utanläsning och om man får belyst hur skolväsendets utbyggnad negativt påverkade be-

hovet av ett innanläsningsmoment vid husförhören. Det borgerliga samhällets behov av husförhör genom att dessa inte bara innebar en kontroll av religiös kunskap utan också hade en administrativ betydelse genom att man förde mantalslängder och lämnade flyttningsanmälningar uppmärksammas i ett särskilt kapitel. Ytterligare en funktion hos husförhöret, den sociala funktionen, tas upp i ett kort kapitel om förekomsten av traktering efter förhören och om vilka som fick närvara vid detta moment. Ett tungt vägande avsnitt är det om deltagare och förhörda. Författaren finner att vad han kallar husbönderna var den bärande gruppen vad gäller deltagandet och därmed också uppehållandet av seden, men han hävdar också att denna grupp alltid kompletterades med andra grupper, växlande mellan skiftande miljöer. Avslutningsvis behandlas två olika försöka att "rädda" husförhöret, det ena att tonar förhörsdelen och låta sammankomsterna glida över i bibelförklaringar utan krav på kunskapsredovisning från de närvarandes sida och det andra att flytta husförhören från hemmen till kyrkorna eller skolorna.

Man får alltså en belysning av många olika aspekter på husförhöret i denna avhandling. Ibland blir framställningen oöverskådlig och det kan vara svårt att foga samman alla detaljer till en helhetsbild av husförhörets ställning och utformning i olika delar av stiftet. Till detta bidrar inte bara frånvaron av kartor utan också att mängden av positiva belägg inom ett område för olika element aldrig relateras till hur många uppteckningar det finns från området. Man får t.ex. veta (s 76) "att Medelstad och Frosta (uppvisar) de flesta beläggen för psalmsång, 35 resp. 31. Även Luggude ligger högt med 27 men Albo och Järrestads och Ljunits och Herrestads näst lägst med åtta vardera och lägst kommer Oxie med sju". Detta säger egentligen inte så mycket när man inte får veta hur många uppteckningar med uppgifter om husförhör det finns från resp. kontrakt; det kunde ju vara så att av de uppteckningar som finns från Luggude nämner hälften psalmsång medan endast en tredjedel av uppteckningarna från Frosta gör det. Läsaren lämnas helt i okunnighet om detta och några tabeller, där förekomsten av några av de mest centrala elementen presenterats som relationstal, hade varit på sin plats.

Som redan tidigare nämnts har inte författaren helt utnyttjat de möjligheter som den använda tekniken ger. Då man läser om de olika elementen i husförhörsseden frågar man sig hur de sammanhänger med varandra; var katekesförhör och förhör i biblisk historia alternativ till varand-

ra eller förekom de på samma ställen, hade husförhöret en annan innehållsmässig utformning där man länge fortsatte med förändret av husförhörslängder, sammanhänger förekomsten av traktering med vilka förhørsgrupperna var, var det i samma församlingar som man både sökte förnya husförhöret genom att göra om det till bibelförklaringar och flyttade husförhöret från hemmen osv.? Sådana frågor skulle lätt kunna besvaras efter den grundbearbetning som materialet underkastats och man skulle då kanske ha fått en uppfattning om förekomsten av och spridningen av olika "husförhørsstrukturer". En sådan bearbetning skulle också ytterligare ha belyst det som författaren kallar "den regression som äger rum inom själva husförhöret" (s 75).

Även om avhandlingen inte innehåller några kartor så har ett rumsligt tillbakagångsförlopp föresvädat författaren och han finner att husförhörsseden bl.a. bevarades längre i delar av Blekinge än på andra ställen. Man önskar att han inte bara hållit sig till kontrakt och områden utan också mera ingående belyst husförhöret i olika bebyggelsemiljöer. Han ställer visserligen jordbruksråden med olika struktur mot varandra men det hade varit intressant att se något om husförhöret i städerna och i de framväxande industri- och stationsområdena. Men kanske var seden bruten i dessa miljöer redan före den period som LUKA-uppteckningarna främst belyser?

Det finns naturligtvis också en del smådetaljer i avhandlingen som man kan vända sig emot. Författaren är ibland tämligen vag i sitt skrivsätt, t.ex. "tillkommer säkert" "sannolikt" och "tycks" på tio rader (s 117), och framställningen störs också något av ett flitigt användande av inte helt vedertagna förkortningar i den löpande texten som "kommit till användn.", "kompl. till uppteckningarna" och "s.å..".

Hans Wahlboms undersökning av Husförhöret under regressionsperioden i Lunds stift redovisar inga märkliga eller revolutionerande forskningsresultat. Den penetrerar ett material och den ökar kunskapen om den gamla kyrkliga sedens försvinnande. Att foga en ny pusselbit till den ännu ofullständiga bilden av hur den stora religiösa samhällsomvandlingen skedde under 1800-talets sista del och att göra detta genom att visa på nya och bättre vägar för användningen av ett stort och ännu långt ifrån färdigbearbetat material, det må vara ett bra sätt att fullgöra det gesällprov som en avhandling för doktorsexamen är avsett att utgöra.

Göran Gustafsson

Vad är människovärde? Temaarbete vid teologiska institutionen Uppsala, ht 1982. Av; Matz Antesten, Torbjörn Burvall, Leif Eliasson, Stig Eriksson, Mats Johansson, Sture Lundberg, Gunilla Lundberg Björk, Henrik Rydberg, Aivy Ulvebring.

"Människovärde" är ett ord som nästan aldrig förekommer i dagligt tal. Det hör hemma i seriösa diskussioner om livsviktiga frågor, som angår oss alla. Det är ett ord med tyngd och med maximal tyngd. Har man hänvisat till människovärdet så har man därmed spelat ut trumfset och sedan blir frågan bara den om man har spelat ut det i otid.

Ordet hör hemma i seriösa diskussioner om livsviktiga frågor och i sådana diskussioner kan man röra sig på tre olika plan: ett empiriskt plan, ett värderingsplan och ett livsåskådningsplan.

Man kan inte grunda sin moral på det man har kommit fram till på det empiriska planet. Man kan inte gå från ett vara till ett bör. Däremot kan man stötta sina värderingar och moralprinciper med antaganden av livsåskådningsmässig art, vilka då också kan ge motivation till att leva i enlighet med normerna och värderingarna.

Då man talar om "människovärde" rör man sig alltid på ett värderingsplan, ett etiskt plan. Det säger själva ordet "värde". Vanligen rör man sig också på ett livsåskådningsplan. Vissa antaganden om människan och tillvaron, vilka inte är helt empiriskt verifierbara finns här med.

Jag skulle nu vilja hävda att vad gäller ordets moraliska innebörd så är enigheten mycket stor och vad gäller det livsåskådningsmässiga innehållet så råder stor oenighet och oklarhet så som det faktiskt fungerar i den aktuella debatten.

Det är detta som gör att ordet "människovärde" samtidigt är så användbart och kan bli så problematiskt. Å ena sidan vet man mycket väl vad man själv och andra menar med det. Å andra sidan är man ganska oviss om vad man egentligen resonerar om.

I värsta fall kan man då lockas att förutsätta enighet där ingen enighet finns och att se stora och svårartade problem där man i själva verket är helt överens.

I en av sina sista essayer "Om människovärde" föreslår Ingemar Hedenius att man ska använda ordet som en renodlat moralisk term. Det är ett praktiskt och ett radikalt förslag. Det är väl heller inte förvånande att ateisten Hedenius här vill kasta den livsåskådningsmässiga barlasten över bord, då den så ofta har varit av religiös-kristen karaktär.

Det är ett radikalt och praktiskt förslag, men

knappast genomförbart. Det är ju ändå både naturligt och önskvärt att människor söker integrera sina moraliska värderingar med sin livsåskådning och att detta då också kommer till uttryck i språkbruket. En renodlat moralisk terminologi kan väl vara användbar i etikstudiet och vid universiteten, men ute i vardagslivet och den allmänna debatten kan den knappast fungera.

Bättre är nog att söka fixera den moraliska innebörden i ordet "människovärde", där enigheten verkar vara mycket stor. Sedan kan man låta ordet fungera både med ett fast (moraliskt) och ett flexibelt (livsåskådningsmässigt) innehåll under förutsättning att man är medveten om att det fungerar så. Givetvis kan man också – med varierande grad av optimism – sträva efter att uppnå enighet vad gäller det livsåskådningsmässiga innehållet, men att kräva en grundläggande enighet här innan man anser sig kunna använda ordet på ett meningsfullt sätt vore oklokt.

Hedenius vill bestämma ordets moraliska innebörd genom att hänvisa till vad man brukar kalla "de mänskliga rättigheterna". Ett annat sätt är att söka formulera en människovärdesprincip, som får bli en grundläggande moralprincip och grunden för talet om de mänskliga rättigheterna – och detta kan nog vara ett föredra.

I sin skrift "Etik och jämställdhet" formulerar Ragnar Holte principen att "varje människa bör behandlas med en elementär respekt och hänsyn". Det kan vara ett förslag. I varje fall skulle nog snart sagt varje människa som på allvar talar om och hänvisar till människovärdet vara beredd att skriva under på den principen.

Så skulle en sådan princip kunna sägas utgöra det fasta innehållet i ordet "människovärde" i den betydelsen att en person som använder sig av det ordet därmed har gjort klart att han ansluter sig till en sådan princip. I en situation där olika ideologier och livsåskådningar konfronteras (och pluralismen här verkar bli alltmer betydande) och där det samtidigt verkar alltmer angeläget att få till stånd ett konstruktivt samtal och samarbete över alla tros- och konfessionsgränser inför vår tids brännande sociala problem, förefaller det mig mest rimligt att arbeta med en sådan målsättning: Att på grundval av den moraliska enighet som faktiskt finns i vår kultur söka fixera den moraliska innebörden i ordet "människovärde" och skapa medvetenhet om att ordet kan ha både ett fast (moraliskt) och ett flexibelt (livsåskådningsmässigt) innehåll.

"Vad är människovärde?" heter en skrift som en grupp teologistuderande i Uppsala har arbetat fram under den s.k. tematerminen och även gett ut i bokform. Man gör här en bred idéhistorisk

översikt där såväl bibeln som Vivekavanda, såväl den helige Augustinus som Friedrich Nietzsche finns med. Man har också försett sig med en avancerad analysapparat, som man förstår att använda sig av. Jag ska nu inte ägna mig åt att diskutera urvalet av skrifter och tänkare som presenteras och tas upp till behandling. – Kanske hade framställningen vunnit på att man hade begränsat sig till några få filosofer och representativa verk, som hade fått en mer utförlig behandling. – Inte heller ska jag ge mig in på frågorna om författarna har förmått göra materialet full rättvisa och om deras analysmetod alltid har varit ägnad att lyfta fram de verkligt intressanta poängerna. Det jag ska uppehålla mig vid är det som hela framställningen syftar fram till, då författarna kommer med ett eget förslag till hur man ska använda ordet "människovärde" och formulerar en människovärdesprincip.

De rör sig – mycket riktigt – både på ett etiskt plan och ett livsåskådningsplan. De vill "utforma en egen teori om människovärdet" med "utgångspunkt i antropologien", som de själva uttrycker det. Gränsen mellan de olika planen blir dock här omärklig – eller man skulle kanske kunna uttrycka det så att den raderas ut, då man ansluter sig till en värdeteori och värdeontologi av bestämt slag. Resonemanget tycks vara följande: Man utgår från ett antagande av livsåskådningsmässig art. Det förhållandet att människan har vissa egenskaper – att hon är en reflekterande varelse, att hon är autonom och att hon är en värde-eftersträvarare (samt eventuellt andra egenskaper) – ger henne en viss kvalitet, en viss bestämd karaktär. Den kan i sig inte beskrivas som en egenskap, men den är något annat och mer än summan av de olika egenskaperna. Den finns hos varje människa, eftersom dessa egenskaper finns hos varje individ åtminstone embryonalt. Den kan vara av olika grad och den utvecklas och fullkomnas allteftersom de olika egenskaperna utvecklas. Denna speciella kvalitet hos människan kan också eller endast beskrivas som ett egenvärde. Den kan benämnas "människovärdet".

Denna lära om människan måste utvecklas närmare och den verkar ha sina problem. Framför allt kan man fråga sig varför författarna ser sig nödsakade att anta att människovärdet växer i och med att de olika egenskaperna som sammantagna konstituerar detta utvecklas. Är inte ett sådant antagande och en sådan lära om ett föränderligt människovärde en onödig komplikation, som måste dra med sig intrikata problem? – Antag att en eller ett par av de aktuella egenskaperna utvecklas mycket långt samtidigt

som en annan förblir outvecklad eller t.o.m. tillbakabildas. Hur går det då med människovärdet som konstitueras av dem sammantagna. Ökar eller minskar det eller förblir det oförändrat?

Författarna går vidare: De vill hävda att de egenskaper som konstituerar denna kvalitet hos människan som kan benämnas "människovärdet" också är de egenskaper som är av avgörande betydelse för att en människa ska kunna uppnå det tillstånd som kan benämnas "lycka". Än mer: ju mer utvecklade de egenskaperna är dess större möjligheter har hon att bli en lycklig individ.

Detta är verkligen ett djärvt påstående. I synnerhet som författarna inte ens antyder att det kan diskuteras. Detta är ju i själva verket ett av de klassiska problemen och ett av de klassiska motiven i världslitteraturen: Den självständiga, medvetna, reflekterande och moraliska människan som just då hon är trogen mot sig själv och utvecklar sig själv som sådan driver sig själv mot en tragedi och slutligen går under.

Man kan väl uttrycka det så att författarna ansluter sig till en optimistisk tradition och människosyn. Men de kunde då ha kostat på sig några ord om detta och varför. För detta är en avgörande punkt i deras resonemang.

Nu vill de också beteckna lyckan som ett egenvärde och den människovärdesprincip de slutligen kommer fram till är följande: Alla människor har inte lika (människo)värde och bör därför behandlas så att deras (människo)värde och därmed de nödvändiga betingelserna för lycka maximeras.

Denna princip (som kan bilda grundval för en renodlad effektetik) innehåller som synes egentligen två principer. Där har vi en människovärdesprincip och en lyckoprincip och dessa kan mycket väl komma i konflikt med varandra. Även om man, som författarna gör, förutsätter att den som höjer sitt människovärde därmed också ökar sina förutsättningar att bli lycklig, kvarstår ju faktum, att de yttre förhållandena måste ordnas på ett bestämt sätt, för att man faktiskt ska kunna uppnå lyckotillståndet och att det här kan komma till konflikt mellan olika individer och grupper.

Här har författarna gjort det för enkelt för sig, då de låter en enhetlig formulering skymma undan ett fundamentalt problem och ersätta redovisningen och bearbetningen av detta.

Det verkligt allvarliga kommer dock när de antyder en lösning genom att säga att de vill "sätta lycka som ett högre egenvärde än människovärdet". Jag vill tolka dem så att de här menar att lyckotillståndet är slutmålet, något som

man kan eftersträva först sedan man gett alla lika möjligheter att maximera sitt människovärde. Författarna uttrycker sig emellertid på ett sådant sätt och så ogarderat att man faktiskt kan tolka dem så att de menar att lyckoprincipen slår ut människovärdesprincipen då de kommer i konflikt med varandra. – Vi har en individ eller grupp A som har utvecklat sitt människovärde och sina möjligheter att bli lycklig mycket långt och så en individ eller grupp B som har mycket dåliga förutsättningar för att alls kunna utveckla de egenskaper som sammantagna ger dem människovärde och gör det möjligt för dem att bli lyckliga. Är det då inte tillåtet eller t.o.m. plikt att offra eller nonchalera B för att helhjärtat kunna satsa på att A faktiskt ska kunna uppnå lyckotillståndet?

Här öppnas då dörren på vid gavel för just den typ av krass lyckomoral och övermänniskofilosofi som alla som på allvar använder sig av ordet "människovärde" vill bekämpa. Förhåller det sig i själva verket inte så att talet om människovärdet och hänvisandet till ett lika människovärde brukar fungera som en spärr mot ett sådant tänkande och typ av moral och att det är just detta som ger ordet "människovärde" en sådan tyngd och gör det så dyrbart för oss?

Nej, jag vill inte tolka författarna så att de vill bana väg för en sådan lyckomoral. Bort det! Dessvärre förefaller det dock möjligt att tolka dem så att deras skrift kan missbrukas på det sättet.

De har utfört ett ambitiöst och intressant arbete och kommit med ett självständigt förslag till hur man kan använda sig av ordet "människovärde" och till en människovärdesprincip. Till sist styrker de mig ändå i min uppfattning att det nog är lugnast och bäst att söka formulera en människovärdesprincip på grundval av den moraliska enighet som faktiskt finns i vår kultur – där man också verkar vara tämligen ense om att tala om ett lika människovärde hos alla – och sedan tillåta och vara vaken för att de mest skiftande föreställningar och antaganden av livsåskådningsmässig art kan vara knutna till detta ord.

Kristina Nilsson

Diskussionsinlägg

Troslärans kriterier

Ett genmäle

1982 utgav jag tillsammans med Jarl Hemberg och Anders Jeffner boken "Människan och Gud. En kristen teologi". Samma år utkom Bengt Hägglunds "Trons mönster. En handledning i dogmatik. Båda böckerna anmäldes av Per Erik Persson i STK nr 1/1983. Anmälnaren betecknade det som "något av en händelse att efter en lång tids stiltje på området två av universitetsteologer författade översikter av den kristna trosläran samma år utges i Sverige". Med hänsyn till den stiltje som rått när det gäller inte bara författande av trosläror utan också diskussion av troslärens kriterieproblem kan det kanske vara motiverat att här gå in i fortsatt diskussion av de frågor anmälnaren aktualiserar. Jag kommer inte mer än i förbigående att ta upp Hägglunds bok utan koncentrerar mig på kritiken av vår egen framställning. Jag går inte in på tolkningen av olika loci utan koncentrerar mig på metod- och kriterieproblemen.

Vi författare till "Människan och Gud" söker kombinera uppgiften att beskriva det kristna trosinnehållet med en diskussion av huruvida detta trosinnehåll kan tänkas referera till något verkligt eller inte, något som man med gott intellektuellt samvete kan ansluta sig till. Det har varit mycket vanligt också i klassiska trosläror att kombinera dessa två uppgifter, och varje sökande människa som med öppet sinne nalkas den kristna tron vill, föreställer vi oss, både veta vad kristen tro går ut på och vilka skäl det kan finnas att ta den på allvar.

Som bekant valde de klassiska lundateologerna Aulén och Nygren att skilja ut behandlingen av sanningsfrågan från dogmatiken, som skulle ge en rent deskriptiv framställning av trosinnehållet. Jag konstaterar med viss förvåning att både Hägglund och Persson tydligt håller fast vid detta gamla lundensiska synsätt. Auléns och Nygrens skäl att avföra sanningsfrågan var att den inte gick att lösa vetenskapligt. Men Nygren gick i varje fall inte helt förbi den utan företog i sin religionsfilosofi en omformulering av problemet varigenom det enligt hans uppfattning blev vetenskapligt hanterbart, dvs. i form av giltighetsfrågan. Det vore intressant att veta om Persson och Hägglund håller fast även vid den gamla lundensiska religionsfilosofin, eller om de har någon alternativ filosofisk lösning på den kristna

trons sanningsfråga, eller om de företräder en ren fideism.

Persson tycks inte ha varit tillräckligt observant på att vissa argument i vår bok hänför sig till sanningsfrågan snarare än till innehållsfrågan. När vi t.ex. säger att den av Jesus förmedlade gudsuppenbarelsen "är den vi erfarit som särskilt tydlig", så är detta för oss ett (kanske banalt, men ändå) skäl att bejaka kristusuppenbarelsen framom skilda utomkristna uppenbarelsformer. Det går alltså inte att här med Persson invända att vi i stället för ett personligt ställningsagande hade bort hänvisa till den ställning Kristus rent objektivt har i kristet sammanhang som "den definitiva gudsuppenbaren". Det gör vi ju också! Nämligen i vår deskriptiva framställning av vad uppenbarelse innebär i de bibliska skrifterna. Men från en objektiv framställning av de uppenbarelseanspråk som knyts till Kristi person i NT kan man inte sluta att detta anspråk är sant.

En annan förväxling gör sig Persson också skyldig till, nämligen mellan "trosnorm" och tolkningskriterier. I början av vår bok har vi ett mycket komprimerat parti som kan betraktas som ett slags "naturlig teologi". Det går ut på att argumentera för gudstrons möjlighet, och i detta sammanhang för vi in vad vi kallar en "trosnorm" som är ett rent kunskapsteoretiskt kriterium och som säger att både empiriska iakttagelser och vad vi kallar transcendenserfarenheter bör betraktas som kunskapsgrundande. Denna trosnorm åberopas på några få ställen ytterligare i boken, och då just när vi diskuterar frågor som vetter mot den naturliga teologin: skapelsetron, och vad man i klassisk teologi kallade "den allmänna uppenbarelsen". Men vi säger uttryckligen (s. 23 f.), att vi utifrån denna trosnorm och därmed samordnade resonemang visserligen kan komma fram till möjligheten av en gudstro, men däremot inte till kristen tro som överlägsen andra (och än mindre då till att bland olika kristna trostolkningar kunna välja ut någon som den rätta.) Det är alltså direkt fel när Persson påstår att vårt skäl att tillmäta kristusuppenbarelsen avgörande betydelse utgörs "av en prövning utifrån 'trosnormen'".

Samma förväxling ligger bakom Perssons sammanfattande omdöme om vår troslära som "rationalistisk". Persson motiverar sitt omdöme med att enligt oss "består tolkningskriteriet av en före arbetet med trosläran konstruerad 'trosnorm'. Man ställer aldrig frågan om vad som utifrån den kristna trons egna förutsättningar skulle kunna sägas utgöra det för denna säregna och därmed kunna fungera som något slags 'norm'." Än en gång: "Trosnormen" för vår

”naturliga teologi” har främst den ganska defensiva uppgiften att avvisa en empiristisk verklighetsuppfattning utan utrymme för gudstro. Den kan därför inte rimligen påverka vår kristendomstolkning i någon speciellt ”rationalistisk” riktning. I själva utläggningen av den på den bibliska uppenbarelsen baserade kristna tron inför vi *tre helt nya kriterier*, nämligen identitetskriteriet, erfarenhetskriteriet och integrationskriteriet (s. 50 ff.). Persson nämner relativt erkännansamt våra överväganden här, men det tycks ha förbigått honom att det är på dessa tre kriterier, och inte på ”trosnormen” i kap. 1, som hela den följande framställningen i boken vilar. Persson nämner inte ens vårt första kriterium. *Identitetskriteriet* är annars just ett kriterium av det slag som Persson efterlyser men påstår att vi *inte* använder oss av. Detta kriterium har till uppgift att garantera att den i nuet framställda kristna tron blir identisk med den som ursprungligen uppenbarades och som är centrerad just i Kristi person.

Därmed faller också Perssons påstående att våra kriterier inte ger Kristi person den centrala betydelse för kristen tro som tillkommer honom. Kritiken tar sig bl.a. det egendomliga uttrycket att kritisera oss för att kapitlet om ”Kristi person och verk” kommer först som nr 6 i vår bok. Vi är dock inte de första som valt att placera ett kapitel om den inkarnerade Kristus *efter* kapitel om skapelsen, synden och det onda. Men det betyder inte att Kristi roll i kristen tro har negligerats fram till det kapitlet! Kristi person får en helt avgörande roll redan i kap. 2 om uppenbarelsen, det kapitel där vi införde våra tolkningskriterier för hela den följande framställningen. Det heter där bl.a.: ”För kristen förståelse möter alltså Guds uppenbarelse primärt i Jesu Kristi person, i hans ord och gärningar.” (s. 34) Den utsagan är grundläggande för hela vår bok och tillämpas genomgående i vår användning av identitetskriteriet.

Persson kommenterar däremot *integrationskriteriet*, som säger att det vi tar till oss genom uppenbarelsen måste integreras med ”vad vi genom vetenskap och forskning vet om oss själva och den omgivande världen”. Persson är inte avvisande, men frågar sig ”om inte en nyansering här är nödvändig. Så som detta kriterium här framställs kan texten aldrig få en kritisk funktion gentemot andra verklighetsuppfattningar”. Här emot måste jag bestämt framhålla att vi *inte* tänkt oss integrationen som en envägsprocedur där vetenskapen alltid har sista ordet. Bl.a. är det nödvändigt att skilja väl underbyggda vetenskapliga resultat från mer eller mindre spekulativa

”verklighetsuppfattningar” vilka inte sällan framträder med vetenskapliga anspråk. Vi framhåller uttryckligen s. 55 att det finns ”falska vetenskapsanspråk, som i likhet med den av Paulus bekämpade ’världsvisheten’ ... kan uppträda som konkurrent till kristen tro ... t.ex. ... en reduktionistisk människo- och världsbild ... Integrationsstråvan måste här ta sig uttryck i att en sådan verklighetstolkning kritiseras och avvisas.” Jag har utförligare diskuterat våra tolkningskriterier i min bok ”Människa, livstolkning, gudstro”, 1984, kap 7. Jag skiljer här mellan två slags användningar av ett vetenskapskriterium i tros läran: som reduktionskriterium, vilket jag avvisar, och som integrationskriterium, vilket jag bejakar.

Så till sist något om vetenskapens roll och begränsning när det gäller tros läran. Persson konstaterar att vårt arbete ställer anspråket att utgöra ”en kristen teologi”, varinom skäl ges för de ståndpunkter vi intar och kritik övas mot alternativa ”teologier” med anspråk på att vara ”kristna”. Persson menar nu att detta anspråk står i ”egendomlig inre motsägelse” till vår deklaration att det slutliga valet av ståndpunkter i tros läran ofta inte är av vetenskaplig karaktär utan för in ”moment av personlig avgörelse”.

Det är svårt att inse, att här föreligger en motsägelse. Detta skulle förutsätta att personliga ställningstaganden ”skulle ske oberoende av något slags för andra tillgänglig argumentering”, vilket vi förvisso aldrig hävdade – tvärtom! Det skulle vidare förutsätta att varje rationell argumentering för en ståndpunkt är att betrakta som vetenskap. I Uppsala har vi ingående sysslat just med frågan på vilka intellektuella villkor man kan ansluta sig till en tro eller livsåskådning och hur man kan argumentera för den. Eller ta i stället ett politiskt ställningstagande. Om ett sådant ska framstå som trovärdigt måste det givetvis underbyggas med goda skäl. Men en med rationell argumentering underbyggd plädering för en viss politisk ståndpunkt är inte detsamma som en statsvetenskaplig undersökning.

Det skulle föra alldeles för långt att här rulla upp ett mer ingående resonemang om frågan vetenskap och tros lära. Och eftersom jag nyligen publicerat en bok som utförligt diskuterar denna fråga med utgångspunkt i en rad allmänt vetenskapsteoretiska ställningstaganden tillåter jag mig hänvisa till den: den redan nämnda ”Människa, livstolkning, gudstro. Teorier och metoder inom tros- och livsåskådningsvetenskapen”, Doxa, Lund 1984.

En liten reflexion dock. Kan inte Persson hålla med mig om att det är anmärkningsvärt, att alla

kända framställningar av kristen tro på olika sätt speglar den trosvariant som är utmärkande för respektive författare och ev. den fromhetsriktning som vederbörande står i. Ett slående exempel är den bok som Persson recenserar samtidigt med vår: Bengt Hägglunds "Trons mönster". Den framställer reellt ett slags gammalkyrklig, lutherskt-ortodox variant av kristen tro – och att ett sådant alternativ framställs kan i och för sig vara värdefullt – men usurperar för denna variant med orätt beteckningen *den kristna tron* i bestämd form. Persson är kritisk mot Hägglunds bok men inser inte att grundfelet ligger i det falska vetenskapliga anspråk den framträder med. Det är helt uppenbart att det "trons mönster" varom Hägglund talar endast utgör "mönster" för hans egen trosvariant men projiceras in i det generella fenomenet *den kristna tron*.

Hägglund och Persson står tydligen båda kvar i traditionen från Aulén och Nygren, vilka pläderade för möjligheten att rent vetenskapligt beskriva *den kristna tron*. Att jag inledningsvis uttryckte min förvåning över detta förhållande beror på att denna ståndpunkt otaliga gånger har vederlagts. En vetenskaplig översikt över den kristna tron, med beaktande av dess många varianter i historia och nutid, är naturligtvis möjlig att genomföra (jfr Wrede, *Trons värld*, 1983), men en sådan översikt får inte karaktär av troslära.

Visst kan man argumentera för både ett trängre och ett vidare vetenskapsbegrepp inom teologin. Nyare vetenskapsteoretisk debatt har framhållit det delvis illusoriska i en gången tids objektivitetskrav (och den form i vilken Aulén och Nygren uppställer objektivitetskravet drabbas av den kritiken). Man har framhållit att forskare ofta låter sina tolkningar mer eller mindre styras av olika slags "paradigm". Det blir då en viktig vetenskaplig uppgift att så långt möjligt avslöja, redovisa och verbalisera sådana paradigm.

Ett minimikrav för att en troslära skulle kunna betraktas som vetenskap, utifrån ett vidare vetenskapsbegrepp, kunde vara att vederbörande författare så fullständigt som möjligt redovisade förutsättningar av detta paradigmatiske slag. Utifrån ett sådant vidare vetenskapsbegrepp skulle "Människan och Gud" kunna betraktas som vetenskap. Hägglunds bok skulle däremot inte stå sig inför vare sig detta vidare vetenskapsbegrepp eller det snävare som vi tillämpar i vår bok. Skälen att till sist ändå stanna vid detta snävare vetenskapsbegrepp har jag redovisat i min bok från 1984.

IN MEMORIAM

Nils Ehrenström

När professor Nils Ehrenström den 14 januari 1984 gick ur tiden avslutades en livsgärning, som mer än de flesta stått i världsekumenikens tjänst.

Efter teologiska studier och prästvigning i Uppsala sändes Ehrenström av Nathan Söderblom 1930 till Genève som medarbetare vid det där nyinrättade ekumeniska socioletiska institutet. Där deltog han intensivt i förberedelserna för och senare i arbetet inom Kyrkornas världsråd. Fram till 1954 ledde han rådets studieavdelning. Samtidigt byggde han upp Nordiska ekumeniska institutet i Sigtuna och var dess direktör 1940–42. För sina redan då sällsynt framstående insatser inom det ekumenisk-teologiska arbetet förlänades han 1950 av teologiska fakulteten i Lund teologie doktorsgraden honoris causa.

Genom att Ehrenström 1955 kallades till förste innehavare av en ordinarie professur i ekumenik i Boston, USA, kom hans fortsatta arbete för ekumenikens sak att bli lärarens. Efter pensioneringen 1969 återvände han först till Schweiz, där hans eminenta kunnande togs i anspråk för forskningsuppgifter inom Kyrkornas världsråd. Som ingen annan kände han såväl översiktligt som i detalj de senaste årtiondenas mångförgrenade bilaterala samtal mellan kyrkofamiljerna – ett exempel utgör hans artikel "Kyrkorna i bilaterala dialoger" i denna tidskrift 1977.

I samband med att han 1981 återvände till Sverige donerade han sin synnerligen värdefulla samling av ekumeniskt material till Lunds teologiska fakultet till nytta för framtida forskning (det är tillgängligt vid avdelningen för Kristendomens historia). Karakteristiskt för Nils Ehrenström var att han ännu som åttioårig i Malmö med sin smittsamma entusiasm för ekumeniken initierade en studiegrupp kring Faith and Order-rapporten "Dop, nattvard, ämbete".

Hans minne bevaras i tacksamhet av många inom världens alla kyrkor och hans exempel sporrar till fortsatt arbete för den kyrkans enhet, som han levde för och hoppades på.

Per Erik Persson