

Narrativ teologi

Berättelsens teologi och berättelsens verifikation

AV RAGNAR BRING

Termen "narrativ" hermenevtik är ju tämligen ny men har sista tiden blivit använd både på katolskt och protestantiskt håll på bibelförståelsens område. En orsak därtill torde vara, att den bibelkritik, som begagnar vanliga profanhistoriska metoder och tänkesätt visat sig kunna bli ofruktbar för den, som inte bara önskar historiska detaljkunskaper om förgångna händelser och tänkesätt utan som frågar efter vilken relevans, vilken betydelse bibliska berättelser haft och alltjämt kan ha. Birger Gerhardsson har i "Ur Nya testamentet" skrivit: "Exegeten måste givetvis fråga efter den historiska 'sanningen' i bibelns olika uppgifter om att det och det inträffat. Hans primära uppgift är emellertid att försöka förstå och klarlägga vad texterna är och vill ha sagt. Vid detta arbete får han ofta anledning att göra reflexionen att en envis fixering vid historicitetsfrågan nästan alltid blockerar förmågan att adekvat uppfatta vad textens upphovsman vill ha sagt, ja ofta nollställer textens 'budskap'" (sid. 116). Liknande iakttagelser har nog många gjort. Bibelteologi och religionsfilosofi liksom systematisk teologi har ibland sökt rycka ut till hjälp, men någon enhetlig metod för att förstå textens budskap har inte antagits allmänt. Om jag förstått intentionerna i "narrativ" teologi rätt, försöker den bl.a. att avhjälpa denna brist. Den utgår från konstaterandet, att de bibliska skrifterna till stor del utgöres av berättelser, och den behandlar berättelserna i den form som källforskning och historisk undersökning lämnat dem. Men i stället för att efterforska bakomliggande händelser histo-

riskt frågar den efter vad berättelserna själva haft och nu kan ha för relevans för dem som hör dem. Man stannar inte vid den forskning, som en rent historisk metod gjort nästan allrådande utan söker utnyttja andra sätt att forska, varvid man sökt inspiration av kontinental spekulativ filosofi, inte minst av Hegels tänkande och de traditioner som utgått därifrån. Man frågar då inte främst efter bakom berättelserna liggande händelser utan riktar uppmärksamheten på vilken betydelse berättelserna som sådana haft, vilken tro som ligger bakom dem och orsakat dem samt vad de skapat fram för en livshållning. Bibeln är ju inte skriven såsom profan historia utan som uttryck för tro och förkunnelse. Och det har ju då intresse att förstå den så, som den är menad.

Bibelkritik i allmänhet och fundamentalism anses väl vanligen som motsatser. Men i grunden är de två alternativ, vilka "narrativ" bibelförståelse ser som lika missvisande, då man sett att frågan gäller själva budskapet i bibelns berättelser. De framstår nämligen då som två motsatta former av "informativ" bibelförståelse, vilken går ut på att meddela en viss historisk kunskap. Både bibelkritik och fundamentalism riktar blicken på förgångna händelser och tänkesätt, som antingen anses såsom från nutida synpunkt osanna, då de vittnar om livsuppfattningar som synes oss orimliga, eller som, trots detta, måste försanthållas; båda meddelar ett och samma kunskapsinnehåll — skillnaden är, om detta förnekas såsom sant eller om det godtages som något man nödgas tro på trots dess prägel av att vara meddelanden

om osannolika händelser eller om förlegade tänkesätt.

Fundamentalismen synes anta en teoretisk kunskap, som dock anges vara av övernaturlig art. Den "narrativa" bibelförståelsen åter avvisar, om jag fattat dess intentioner rätt, hela den frågeställning, vari det är fråga om en teoretisk kunskap. I stället frågar den efter *vilken betydelse* en biblisk berättelse haft och har såväl i gången tid som i nutiden. Man betraktar den som en förkunnelse, som måste skapa fram tro och bestämma en viss livshållning, denna må grunda sig på händelser som kan beskrivas anorlunda än i berättelsen eller ej. Det viktiga är den tro, den visshet om Guds handlande, som ligger bakom berättelsen och som i det närvarande skapar fram stärkt tro och präglar livsföringen.

Bibels berättelser får därför för en "narrativ" förståelse betydelse inte genom en verifiering på vanligt historiskt sätt utan genom deras relevans för tro och livsföring, för vilka de står såsom riktningsgivande symboler. Då bibels berättelser talar om befrielse från förtryck och nöd, inneslutes däri, att de inte bara en gång givit detta, utan att de ger sådant i nuet till dem som rätt tar emot det budskap de innehåller. De skänker i det närvarande det de talar om. (Så sker också t.ex. vid nattvarden enligt luthersk bibelförståelse. Och man inte bara talar om att Gud velat ge förlåtelse för synden utan denna ges som en gåva i nuet.) Förstår jag rätt vad man ofta inlägger i den "narrativa" förståelsen av berättelserna, hör det till deras egenart att skänka det de talar om. Skulle man begagna de termer som A. Nygren använder i sitt arbete "Meaning and Method", kunde man uttrycka detta så, att det, som kan konstateras som en sanning genom verifikation, tillhör det "teoretiska meningssammanhanget", under det att den förståelse, som ser en berättelse som något, som är aktuellt nu i det närvarande och skänks åt människan, tillhör det "religiösa". Det är alltså på tal om "narrativ" och "informativ" syn fråga om objekt som ses såsom tillhörande olika meningssammanhang. Och "narrativ bibelförståelse" vill se sammanhanget i det som berättas så, som det är

menat i bibeln och som en aktuell förkunnelse, inte bara som ett omtalande av tidigare, historiskt verifierbara händelser. För "narrativ" förståelse ligger *tolkningen* av det berättade innesluten i berättelsen själv. Händelsen hör till Guds ingripande i historien, till frälsningshistorien. Därmed hör den samman med en annan historiesyn än den vetenskapliga.

Detta gäller redan skapelseberättelserna i bibeln. Om dessa förekom vid sekelskiftet en sorglustig strid, just därför att man, såsom från något självklart, utgick från att de måste fattas informativt, såsom meddelanden av kunskap i historisk, resp. naturvetenskaplig mening. Då Darwins teori om utvecklingsläran slagit igenom, menade man på kulturradikalt håll, att därmed den bibliska skapelseberättelsen visat sig vara en värdelös primitiv legend, under det att man på somligt kristet håll ville försvara denna såsom innehållande en korrekt naturvetenskaplig och historisk framställning. Därför trodde man inom fundamentalistiskt inställda kristna kretsar, att utvecklingsteorien var oriktig. Från både detta och från kulturradikalt håll utgick man alltså från, att bibels berättelser skulle förstås "informativt".

Man skulle kunna säga, att just från sådana misstag skulle en "narrativ" bibelförståelse i den betydelse, denna ovan tagits, kunna rädda oss. Då man avvisade bibels berättelse om skapelsen såsom en värdelös legend, hade man visserligen rätt i att hävda den biologiska riktigheten av utvecklingsläran, men ofta förleddes man till en kulturoptimistisk syn med implikationer av inte bara ohållbart slag utan ibland med ödesdigra följder för livsförståelsen, t.ex. tron på den starkares naturenliga rätt att förtrycka eller utrota den svagare.

Bibeln missuppfattas, om den förstås informativt, i detta fall naturvetenskapligt; den förstås då felaktigt så som då ett poem eller en symbol fattas såsom en konkret kunskap. Man går då miste om den livs-sanning som skapelseberättelsen i bibeln vill meddela och som gör den meningsfull. Att uppfatta den som vanlig historisk kunskap gör den irrelevant för nutida liv och är att

helt misskänna den. Men den innehåller ett budskap av grundläggande betydelse för kristen livsförståelse.

I *skapelseberättelserna* göres klart, att människan inte själv är jordens herre utan att hon skall förstå sig själv såsom förvaltare med ansvar för den värld hon lever i. Hon sägs ha som mål något långt större än ett kort, förgängligt jordeliv, nämligen delaktighet i Guds eviga liv. Hon levde enligt framställningen såsom ett barn, i frihet och oskuld.¹ Men till detta liv hörde, att hon måste leva i överensstämmelse med dettas natur och inte själv söka bli egenmäktig och utnyttja det givna till egen förmån. Hon fick inte "äta av kunskapens träd", inte själv söka råda över tillvaron, över det som var gott och det som var ont. Hon finge alltså inte själv tro sig mäktig att avgöra vad som var gott och ont och därmed, såsom Gud, råda över tillvaron. Hon hade att förstå sig som skapad och Gud som skapare och Herre. Det som givits henne fick hon inte utnyttja egoistiskt; i så fall blev hon inte längre den i paradiset oskuld levande människan, som växte till mot full delaktighet i Guds liv, utan fick leva under helt andra villkor. — Detta kan ses som ett meningsfullt religiöst poem, en sådan myt, som innehåller en långt djupare sanning om människan än all kunskap om världens ursprung. Berättelserna ligger på annat plan än varje information av sådant som hör teoretisk kunskap till.

Syndafallsberättelsen säger, att detta oskuldens liv blivit destruerat genom människans olydnad mot villkoret för att kunna leva rätt däri.² Därför har vi nu att utgå från vad som gäller ett destruerat liv. Människan kan inte själv återställa det skadade livets förutsättningar. Det är inte mer sådant som det var före avfallet från den omedelbara tillhörigheten till Gud, i naturlig lydnad för honom. Men hon förblir en av honom skapad varelse och lever i hans skapade värld, vilken dock, även den, destruerats genom hennes olydnad och självhävdelse. Enligt berättelsen om syndafallet sökte frestaren att förleda människan att bryta mot villkoret för livet i paradiset genom föregivandet, att hennes kunskapsinhämtande (hennes "ätan-

de av kunskapens träd") skulle göra henne lik Gud i makt och evigt liv. Men motsatsen blev resultatet. Hon fick ett begränsat, timligt liv, som ledde till en oundviklig lekamlig död, och hon fick ständigt leva under faror och hot. Hennes kunskap ledde till ett herravälde över natur och omgivning av egoistiskt slag, som kunde utnyttjas i dödan-dets, förödelsens och förtryckets tjänst. Oskuldens liv under mottagande av allt från Gud och under vandring mot fullt deltagande i hans liv utbyttes mot ett liv under onskans hot eller välde och i ständig kamp för tillvaron. — Men efter avfallet fick människan ett löfte om en ny skapelse, där döden skulle övervinnas. Gud skulle sända en "ny Adam", en typ för den rätta människan, som skulle rädda henne från dödens och onskans övermakt, vilket dock blott kunde ske genom att denne själv tog på sig konsekvenserna av avfallet och i sig och sitt liv övervann den lekamliga dödens fasa samt framförallt fördömden och evig död. Han skulle så övervinna alla olydnadens följder.

I väntan på löftets uppfyllelse skulle ett utvalt folk få mottaga från Gud en lag, som i någon mån kunde upplevas också av andra folk som uttryck för rätt. Denna skulle begränsa det ondas makt; den utgjorde en konsekvens av det förhållande till Gud, som skapats genom hans räddning av det utvalda folket ur förtryck. I den lagen infördes senare en livsregel för det utvalda folket med angivande av den djupaste inriktningen i livet (Deut. 6: 4 f.), vilken livsregel innefattar ett sådant förhållande till Gud, som kunde helt fyllas blott av den utlovade frälsaren. Den gav uttryck åt hel hängivenhet åt Gud

¹ Jämför hur Irenaeus tolkade innebörden av människans skapelse och hennes liv i urtillståndet: som ett barn, som hade att växa upp till mognad (se G. Wingren, *Människan och inkarnationen* enligt Irenaeus, Lund 1947, s. 49 ff.).

² Framställningen av hur skapelse- och syndafallsberättelserna (liksom Jesu jungfrufödelse och uppståndelse) kan tolkas återger inte av mig kända "narrativa" utläggningar utan är mitt eget tolkningsförslag. Jfr min artikel i *STK* 1960, s. 73 ff., samt min utläggning av Pauli tolkning av lagen i *GT*, *STK* 1969, s. 101—115.

och total tillhörighet till honom i hjärtats inställning och i bruket av allt man rådde över på jorden.

Så kan antydas, hur man skulle kunna tolka syndafallsberättelsen "narrativt". Det ligger då i berättelsernas natur, att de inte kan verifieras på vanligt historiskt sätt. Bibelns berättelser om Israels ökenvandring och räddningen ur det egyptiska förtrycket handlar om *Guds* ingripande i historien, alltså om sådant som kan *tros*, men som inte kan *bevisas* ha den i bibeln angivna innebörden, då man ju i sammanhang med historisk vetenskap inte kan foga in tanken på ett gudomligt ingripande. Men berättelsen om befrielsen ur Egypten grundlägger ett livsmönster, då troheten mot den livsinriktning, som hade uttryckts i lovsången över Guds befriande av folket, fick kämpa mot trolöshet däremot, när vandringens fysiska påfrestningar kom slaveriet att framstå såsom bättre; man hade ju då tillgång till föda, man njöt av "Egyptens köttgrjor".

Tron på Guds hjälp och räddning ur faror och förtryck stöder sig aldrig på bevis eller historisk verifiering av händelser; dessa kan inte vetenskapligt fastställas bero på gudomlig hjälp. Beviset vill *äga*, råda över sanningen, utan tro. Därför hör paradoxen samman med tro. Att vilja bevisa Guds gärningar eller över huvud hans existens för bort från trons område. Bevis vill lägga förhållandet till Gud under vad Luther kallade "förnuftets" område. Sökande efter bevis och verifiering av Guds gärningar är en flykt bort från tron på dessa, och det förhindrar, att man upptäcker dem såsom *Guds* gärningar. Reaktionen vid tro blir inte behovet av verifiering utan *lovsång*. Efter räddningen vid Röda havet följer också i Ex. 15 berättelsen om Mose och folkets lovsång, följd av Mirjams och kvinnornas sång till pukor och under dans. Över huvud är reaktionen i bibeln, efter upptäckten av Guds överväldigande gärningar, lovsång.

För NT:s del är det uppenbart, att dess budskap om Kristus inte kan verifieras på rationellt historiskt sätt. En profet från Nasaret uppträdde, vilken till slut blev avrättad av romarna. Han korsfästes, så som romarna

brukade förfara med underkuvade, som kunde beskyllas för att hota deras välde eller lugnet i imperiet. Detta kan sannolikt verifieras. Men att denne, så som bibeln gör gällande, var Messias, fast han kom på ett sätt, helt motsatt det som väntades av Messias, alltså att han trots detta var Guds Son, Herren, som kom med det utlovade gudsriket, det kan aldrig verifieras på historiskt sätt. Judarna gjorde honom oren redan genom att utlämna honom till orena hedningar. Att man yrkade på hans korsfästande sammanhänge sannolikt också med att han då blev hänförd till dem, som "upphängdes på trä" och så blir lagda under Guds förbannelse (jfr Deut. 21: 22 f.). För kristen tolkning kom detta att innebära, att han tog på sig den förbannelse, som följde av världens synd (Gal. 3: 13; 2 Kor. 5: 21). Han fördes ut utanför stadporten, liksom "kropparna av de djur, vilkas blod översteprästen bär in i det allra heligaste till försoning för synd, brännas upp utanför lägret" (Hebr. 13: 11 f.); detta var den kristna tolkningen av t.ex. Lev. 16: 27 f.

I kristen tolkning gottgjorde den "siste Adam" (1 Kor. 15: 45; jfr Rom. 5: 12 ff.) genom sin lydnad den förste Adams olydnad. Allt detta var den tro, som betygas i NT, men dess fakticitet ligger utanför all möjlighet av historisk verifiering — det är inte fråga om ett vanligt historiskt händelseförlopp utan om Guds gärningar i historien. Genom dessa gavs en ny, paradoxal tolkning av det som omtalas i GT. NT kan över huvud ses såsom en nytolkning av GT, vilken emellertid är paradoxal. Därför kan den alltid motsägas. Reaktionen på upptäckten, att Gud ingripit genom underbara händelser, är, som sagt, aldrig försök till verifikation, utan lovsång. Man kan observera lovsångerna i Exod. 15, Magnificat (Luk. 1: 46 ff.) eller lovsångerna på pingstdagen, sedan vissheten brutit igenom, att Gud låtit Jesus uppstå och därmed fullbordat och avslöjat meningen med sina ord i GT; jfr också Petri tal i Apg. 2, som bekräftar Jesu uppståndelse och vad därefter följde, men inte genom historisk verifikation utan genom en ny tolkning av utsagor i GT. — Men det ligger i sakens natur, att denna tolkning kan mot-

sågas; den uttrycker tro men inte ett bevisbart vetande. En motsatt tolkning av GT är alltid möjlig. Men trons visshet upplevs som djupare än sådant som görs sannolikt på historiskt vetenskapligt sätt. Ett "informativt" sätt att söka förstå bibeln ligger på det historiska vetandets plan. Ett "narrativt förstående" ligger på trons, förkunnelsens.

Berättelserna, förstådda "narrativt", har just denna möjlighet att tolkas på olika sätt. De återges i bibeln med en bestämd tolkning, men denna kan aldrig verifieras rationellt; den innesluter också möjlighet till tvivel och förnekelse. En informativ bibelförståelse avser verifierbar, entydig kunskap. Försöken i arbetet "Bibelsyn och bibelbruk" att förklara Jesu uppståndelse såsom rationellt sannolikt, såsom vanliga händelser kan vara, genom en hänvisning till att den inte falsifierats genom att man uppvisat den döda kroppen, innebär inte bara en absurd historietolkning utan principiellt, att man betraktar uppståndelsen som ett naturmirakel, alltså "informativt", och därmed förnekar uppståndelsen såsom den framställs i bibeln: såsom Guds väldiga, för människosläktet avgörande frälsningsgärning, hans uppenbarelse av den "nya, utlovade tidsålderns" begynnelse, av det nya förbundet, hans uppenbarelse av det liv, som är evigt och innesluter Guds oförgångliga rättfärdighet.³ — "Vi vet, att Kristus, sedan han uppstått från de döda, icke mer dör; döden råder icke mer över honom. Ty hans död var en död från synden en gång för alla men hans liv är ett liv för Gud" (Rom. 6: 9 f.). Detta har intet med verifiering att göra.

Det "narrativa" sättet att förstå bibeln har möjlighet att ge mening åt sådant som kan verka orimligt eller meningslöst, såsom att Gud i Kristus försonade världen med sig själv (2 Kor. 5: 19). Den "informativa" tolkningen måste framställa försoningen antingen såsom ett överseende av en föga nogräknad Gud eller som en rättsligt fattad satisfaktion. I intetdera fallet bjuder en lära om försoningen någon avgörande anstöt. För "narrativ" förståelse därav är den däremot paradoxal, för vanligt rättstänkande ofattlig och anstötlig. Den sträcker sig till syndare, där intet motiv för förlåtelse synes före-

ligga. Den både klargör synden i dess fördömliga art och ger förlåtelse, som skapar om människan till något nytt.

Numera erkännes allmänt, att de synoptiska evangelierna inte är biografier i vanlig mening. Det som skildras är Guds gärningar genom hans Son, den inkarnerade. Man måste ge akt på hur de börjar i den form de redigerats: Matteus' och Lukas' evangelier med förhistorier, som inte kan verifieras, och Markusevangeliet, som favoriserades av liberal teologi som grund för en biografi, börjar ju: "Detta är begynnelsen av evangelium om *Jesus Kristus*." (Och Kristus, Messias, var den av Gud utlovade räddaren, *hans Son*.) Därigenom har det följande fått ett förtecken, som ingen rationell historisk biografi har.

Förhistorierna till Matteus och Lukas innehåller ju berättelserna om "*jungfrufödelsen*". Denna missuppfattas, *både* om den fattas som en tillagd legend *och* om man ser den som ett naturmirakel, som skall på fundamentalistiskt sätt försanthållas. Evangeliernas egen tolkning kunde sägas bäst framgå genom "*Magnificat*" i Luk. 1: 46 ff. Där nydiktar Maria Hannas lovsång i 1 Sam. 2. Hanna skildrar Herrens underbara gärningar; han dödar och gör levande, han för ned i dödsriket och upp därifrån, han gör fattig; han gör också rik, han ödmjucar, men han upphöjer också; han upprättar den ringe ur stoftet; ur dyn lyfter han den fattige upp. . . — Maria ger nu denna lovsång en ny aktualitet. Hon ser den uppfylld och tillämpar den på sig själv såsom en Guds underbara gärning med henne. Så kan "*jungfrufödelsen*",

³ Jämför H. Cösters kritik av Bibelsyn och bibelbruk i Berättelsen befriar — teologisk hermeneutik, Karlstad 1980, s. 50 ff. med min tidigare kritik av den i Bibelbruk använda metoden (STK 1970, s. 74 ff.). I Cösters arbete har jag sökt finna vissa konsekvenser av ansatser och tendenser i tidigare teologi. Så synes mig vissa synpunkter hos Luther (t.ex. hans kritik av rabbinernas bibeltolkning) delvis gå i samma riktning som senare "narrativ" bibelförståelse sökt sig in på. Dessutom kan skillnaden mellan ett narrativt och ett informativt förstående av bibelberättelser föra tankarna till det sätt, varpå A. Nygren skiljer mellan "religiöst" och "teoretiskt" meningssammanhang (jämför A. Nygren, *Meaning and Method*, kap. X).

såsom en gudsgärning, väl ses såsom ett Guds under, såsom alla gudsgärningar, men den prisas inte som ett naturmirakel utan som ett Guds ingripande i historien, liksom han ingripit i Hannas liv och hört hennes bön enl. 1 Sam. 1—2. I båda fallen föranleder detta en lovsång till Gud, som handlat och så visat sin aktiva närvaro. Man kan jämföra ”Magnificat”, Marias lovsång, med Kristushymnen i Fil. 2: 5—11. Där lovprisas Jesu gärningar alltifrån hans frivilliga självtublottelse i inkarnationen. Kristus såg inte tillhörigheten till Gud, i jämställdhet med honom, på egoistiskt sätt som en besittning. I motsats till Adams avfall, som skedde i brist på förståelse för Guds kärleks natur, avstod Kristus från sitt gudomliga liv hos Gud för att såsom syndiga människors like, ja såsom en tjänare, ta på sig konsekvenserna av avfallet från Guds kärleks väg i lydnad genom att låta sig dömas och dö på ett kors som en slav, och, judiskt sett, som en av Gud förbannad. Därför lät Gud på förnedringen upphöjelse följa och gav honom del av gudsnamnet. — Här anges Guds kärleks innebörd och konsekvensen av denna ”agape”.

Det är typiskt för bibeln att tala om Gud som den handlande, den verkande. Främmande för bibeln är däremot senare västerländsk spekulation om hans existens, om Gud som en ”prima causa”. Frågan om Guds existens blir, heter det i Gerleman-Johnsons bok ”Ur Gamla testamentet” (1970, sid. 23), i skapelseberättelsens sammanhang en absurditet. — Man kunde tillägga: då det sägs, att Gud ’finns’, ligger i ordet ’finns’ inte den betydelse, som då vi talar om att något ’finns’ i timlig mening. Man tar vid tillämpningen av ordet ’finns’ alltså detta i två olika betydelser. Detsamma gör man då man vid ordet berättelse menar att en sådan förutsätter en händelse: man tar ’händelse’ i två olika betydelser, dels såsom en tilldragelse i timligt sammanhang och med timliga orsaker, som kan verifieras, dels som ett led i Guds handlande, hans ingripande i historien, något som aldrig kan verifieras utan som, då det konstateras, blott kan föranleda en lovsång till Gud. Med A. Nygrens terminologi i ”Meaning and Meth-

od” hör ordet ’händelse’ i förra betydelsen till det historisk-teoretiska meningssammanhanget, i senare betydelsen till det religiösa. Tolkningen av bibelns berättelser i förra fallet kan sägas vara en informativ, i senare en narrativ förståelse.

Om man söker förstå bibelns framställning av *Jesu uppståndelse*, är det viktigt att skilja på en narrativ och en informativ förståelse.

I rationalistisk historisk bibelutläggning har framställningen av uppståndelsen väl vanligen förklarats såsom grundad på visioner, som ansetts kunna förklaras psykologiskt eller enligt den (historiskt orimliga) hypotesen att han varit skendöd. Följer man bibelns berättelser, finner man orden om en ny, utlovad tidsålder eller ett nytt förbund. Därtill hör tron på uppfyllelsen av det löfte som i GT var förbundet med Guds gärningar från syndafallet och utgivningen av lagen. Löftet inneslöt en återställelse av allt som gått förlorat genom avfallet från Gud. Med detta sammanhänger den nytestamentliga synen på att lagen aldrig kunde rätt uppfyllas i den ”gamla tidsåldern”.

Bakgrunden till berättelserna om Jesu uppståndelse är ju lärjungarnas förtvivlan och hjälplöshet, då allt, som de hoppats på, vänts i sin motsats. På olika sätt förvandlades denna förtvivlade hopplöshet till en jublande visshet om uppståndelsen. Och formen för denna blev inte en historisk verifikation i rationell-historisk mening, utan en plötslig klarhet över att allt som hänt var ett fullbordande av GT:s vittnesbörd om vad som skulle hända Guds Messias, hans lidande tjänare. Såsom alltid vid trons visshet, var det man trodde på inte rationellt entydigt utan dubbeltydigt. Jesu kors, hans upphängande på trä, kunde tolkas som Guds förbannelse över honom — men kom att i nytt ljus betyda, att han tog Adams (människosläktets) förbannelse på sig och så förde Guds liv och välsignelse till ”de många”. Paulus tolkar senare i 2 Kor. 5 skeendet såsom Guds försonande av världen med sig. Förnedringen, som kunde tolkas som motsatsen till allt man väntat av Messias, framstod i ny tolkning av GT:s utsagor som vägen till den verkliga upphöjelsen. Det ljus som föll

över händelserna och som man förut inte förstått (jfr Lukas' skildring av hur den uppståndne hänvisade till Skriften för lärjungarna på väg till Emmaus, kap. 24, 25 ff.) utlöste — såsom alltid Guds underbara ingripande i livet och historien genom sina befrielse-, sina frälsningsgärningar gjorde — en ny klar trossyn. Detta skildras av Lukas vid berättelserna om pingstdagens upplevelser, vilka Petrus klargjorde just genom hänvisningar till Skriften — detta var som sagt genomgående det kristna sättet, varigenom meningen i en händelse ådagalades. Man kunde på sätt och vis väl säga: detta sätt att "verifiera" vad som hänt hör till den narrativa bibelförståelsen, inte till den informativa

Man bör observera, att Luther betonade, att berättelsen om Jesu uppståndelse missförstås, om den fattas så, som Lasarus', resp. Jairi dotters eller ankans sons i Nain uppväckelse från döden. Dessa uppväcktes till ett förlängt jordiskt liv. Jesu uppståndelse betydde Guds nyskapelse (den tomma graven kan kanske i evangelierna bäst förstås som att Gud skapade en ny kropp, förvandlade den jordiska till en himmelsk kropp, sådan som Paulus talar om i 1 Kor. 15, lik den jordiska men tillhörande Guds eviga liv). Uppståndelsen innefattade höjdpunkten av Guds gärningar från världens skapelse till den nya skapelsen (frälsningen), kommen till jorden genom Kristus. Paulus tolkar dess betydelse bl.a. i orden: "En har dött för alla, alltså har de alla dött. Och han har dött för alla, på det att de som lever inte mer må leva för sig själva utan leva för honom som har dött och uppstått för dem" (2 Kor. 5: 14 f.). Uppståndelseberättelserna förbinder uppståndelsen med dess mening, att den skedde "för oss", för världen. Därigenom kunde uppståndelsen få som konsekvens "Guds barns härlighet", varpå hela skapelsen väntar (Rom. 8: 19 ff.). Informativt fattad blir bibelns berättelse om uppståndelsen orimlig, narrativt (i den betydelse vi här tagit ordet) får den mening. Den visar också sin relevans genom att ge livet mening.

* *
*

Narrativ teologi behandlas av en rad teologer i ett av *B. Wacker* 1977 utgivet samlingsverk, "Narrative Theologie?". Bland författare i detta verk må från katolskt håll särskilt nämnas E. Schillebeeckx; från protestantiskt håll har H. Zahrnt bidragit med artikeln "Entwurf einer neuen Erfahrungstheologie", vari han bl.a. säger: "Hatte sich das 19. Jahrhundert von der Religion als beherrschendem theologischen Thema weg und der Historie zugewandt, so kündet sich heute ein neuer Weg in der Theologie an; er führt von der Historie *weiter* zur Religion, d.h. zu einer Theologie, die auf historische Forschung und deren Ergebnisse zwar nicht verzichten kann, in der die Rolle der Historie als Lehrmeisterin des Glaubens aber ausgespielt ist und ihre Funktion nur noch darin besteht, mitzuteilen, was einst geglaubt worden ist" (sid. 52).

I Sverige har *Henry Cöster* tecknat den filosofiska bakgrunden till en narrativ teologi i den av nya, överraskande synpunkter fyllda artikeln "Kristen gudsföreställning — ett bidrag till dialogen mellan kristendom och marxism" (Fören. Lärare i religionskunskap. Årsbok 1978). Därefter har han utgivit det både hermeneutiskt och religionsfilosofiskt orienterade arbetet "Berättelsen befriar — Teologisk hermeneutik", Karlstad 1980. Kännedom om dessa skrifter får förutsättas vid en svensk diskussion om de för bibelförståelse viktiga synpunkter, som nu kan bli aktuella. Jag har här blott kunnat från vissa synpunkter peka på vad som enligt min mening kan förbindas med "narrativ" teologi. — Man bör enligt min mening ge akt på, att ordet "befrielse", som Cöster mest använder med utgångspunkt från dialogen mellan kristendom och marxism, kan återföras på sammanhang med det allmänna begreppet "frälsning". I denna mening har det mest begagnats ovan. I samband med anknytningen till äldre teologi, kunde observeras, att flera av Luther betonade synpunkter kan komma till sin rätt på nytt sätt genom den narrativa teologiens tänkesätt, så t.ex. genom synen på förlåtelsen såsom en *i det närvarande* konkret given gåva, inte bara ett meddelande om dennas möjlighet. Och Luthers ofta som svärförståelig fattade

tanke på "realpresensen" i nattvardselementen av det, som instiftelseorden berättar om, blir naturlig. Vid mottagandet av nattvards-elementen får kommunikanten inte blott del av symboler utan av realiteter. Både romerska och zwinglianska utläggningar av nattvards sakrament framstår som "informativa"; båda meddelar kunskap, den romerska om en mirakulös förvandling av nattvardselementen, varför de också reserveras för tillbedjan. Den zwinglianska informerar om vad en gång skett, vilket man får erinra sig. För Luther förbindes Ordets realitet med nattvardselementen, så att kommunikanten blir delaktig av, vad Kristus utgivit för oss, i och genom nattvardselementen. Den narrativa förståelsen av instiftelseorden synes kunna innesluta, att Kristi lekamen och blod skänkes oss "i, med och under bröd och vin".

* *
* *

Det må observeras, att vad som ovan sagts om omöjligheten av verifiering av vad som syftar på Guds gärningar inte gör en rent historisk undersökning av texterna överflödig. En sådan ligger ofta till grund för det narrativa bruket av berättelserna. Denna, som innefattar texternas rätta ordalydelse, deras språk, tradition och redaktion m.m., kan samarbeta med den narrativa tolkningen men kan inte själv ensam ses såsom en uttömmande tolkning. En rent historisk och en narrativ förståelse av texterna är två, varandra kompletterande undersöksmetoder, vilka tillsammans kan ge en enhetlig bild av vad som förkunnas i bibeln. Just om vardera av dessa metoder fullföljes från dess egna utgångspunkter, kan de samverka. Man kan tänka på hur man i Chalcedon 451 vid svårigheten att bestämma en rätt förståelse av Kristi mänskliga och gudomliga natur präglade de kända formlerna: utan sammanblandning och förvandling oupplösligt och oskiljaktigt förenade. Något liknande kan här gälla historisk textbearbetning och narrativ förståelse av texternas budskap. A. Nygren har i *Meaning and Method* (sid. 296) på liknande sätt bestämt förhållandet mellan teoretiskt och religiöst meningssamman-

hang; en integrering dem emellan förutsätter ett konsekvent förstående av varderas integritet.

Som från början av denna artikel betonades, har ofta den rent historisk-kritiska forskningsmetoden ensidigt bestämt bibelförståelsen.⁴ Man kan säga, att den narrativa teologien försökt avhjälpa denna ensidighet. Cöster har på intressant sätt pekat på att en bakgrund till ensidigheten i historisk-kritisk bibelforskning kan finnas i dominansen, särskilt hos oss och i anglosachsiska länder, av analytisk filosofi, medan en spekulativ filosofisk tradition, som varit vanlig på kontinenten, mer gynnar sådant tänkande, som nu framställts inom narrativ bibelförståelse (Cöster, *Kristen gudsföreställning*, sid. 90). Han har därmed givit en religionsfilosofisk bakgrund till denna.

Mer i allmän känsla av hjälplösheten bland präster och praktiska bibeluttolkare startades i vårt land, främst genom Anton Fridrichsens och Anders Nygrens energi, serien *Tolkning av Nya testamentet*, som började utkomma 1944. Man inriktade sig där inte på översättningsfrågor och exegetisk-historiska problem utan just på sådant som med Gerhardssons o.a. ord lätt nollställs, då man ensidigt koncentrerar sig på historiska och tekniskt exegetiska frågor, nämligen texternas budskap. I nämnda serie har systematisk och exegetisk teologi fått samarbeta för att ange vad bibelböckerna i NT vill säga och vad som varit relevant för de första läsarna men också kan vara det för oss. I detta har inte någon filosofisk bakgrund för metoden diskuterats (en sådan kunde för Nygrens del sägas långt senare ha presenterats i hans prolegomena till en vetenskaplig teologi och religionsfilosofi: "Meaning and Method", 1972, som i år avses utkomma på svenska). Tydligt är, att en religionsfilosofisk bakgrund för metoderna vid bibelförståelse är viktig. I Tyskland kan detta märkas på många håll, inte minst där

⁴ Jämför också mina artiklar i *STK* 1959, s. 21 ff.; 1961, s. 1 ff.; 1969, s. 1 ff.; 1970, s. 74 ff., särskilt s. 89; 1978, s. 9 ff. Se därtill också mina uppsatser i *Studia theologica* 1966, s. 1 ff och 1971, s. 21 ff.

existensfilosofien infört nya aspekter på verklighetsförståelse, vilken annars gärna bestämts av naturvetenskapliga resp. analytisk-filosofiska synpunkter.

Ett viktigt bidrag till frågan om den historiska metodens problem har givits genom Bengt Hägglunds beaktansvärda artikel "Traditionsforskningen och den historiska metoden" (Vetenskapssocieteten i Lund, 1974). Han utvecklar där, hur man inom tysk filosofi sökt övervinna den historiska forskningens ensidiga beroende av naturvetenskapliga metoder och låta förståelsens problematik i "Geisteswissenschaftsaften" komma till sin rätt. Han påpekar att Spinoza (som ju dock tillhör den kontinentala spekulativa traditionen) kan ses som en föregångsman till den rent historiska metoden, men att denne därvid hade sinne för denna metods begränsade räckvidd. Det funnes t.ex. i bibeln partier, som inte kan förstås med denna metod, i varje fall inte såsom sanna.

Hägglund hänvisar nu särskilt till det för nutida hermenevtik viktiga arbetet av H. G. Gadamer "Wahrheit und Methode".

Denne menar, att tolkningen själv är en del av det undersökta traderandet och så tillhör en traditions "verkningshistoria". Han pekar på sambandet mellan texttolkning och andra mänskliga aktiviteter, t.ex. konsten. Han vill ge en metodlära för förståendet av erfarenheten av verkligheten. Han är därvid kritisk mot all historicerande tolkning, särskilt mot Schleiermachers psykologiserande tolkningsregler. Själv menar G., att tolkningen har att förmedla ett objekts meningsinnehåll (Sinngehalt), som manifesteras i språket. Historieforskningen ingår själv i den kontext, där traditionen spelar en verksam roll. Modern historisk forskning är inte bara forskning utan *förmedling* av en tradition. Texten skapar själv förståelse hos den som tolkar. Tillämpningen (applikationen) blir då en integrerande del av all hermenevtik. Tolkningens medium blir språket. En tradition som tolkas betecknar ett objektivt meningsssammanhang, i vilket tolkaren insättes, och språket blir *ett* med den sak som förmedlas till tolkaren. Världen framställer sig själv i språket. — Gadamer vill emellertid därmed inte sätta den historisk-kritiska

metoden ur spel, men den måste infogas i ett sammanhang av flera olika vetenskapliga arbetssätt. — Liksom narrativ bibelförståelse ser alltså Gadamer den begränsning i räckvidd, som den historisk-kritiska metoden har. Denna måste kompletteras för att inte ge en ensidig bild av objektet för undersökningen. Likaså måste en analytisk filosofis verklighetsförståelse kompletteras med andra synpunkter för att inte bli felaktig.

Trots alla olikheter, t.ex. i fråga om metafysikens innebörd m.m., kunde man säga, att Gadamers kritik av ensidigheten och anspråken på tillräcklighet i historisk-kritisk textförståelse liksom i analytisk filosofisk verklighetsuppfattning har en viss affinitet med narrativ teologi och även i viss mån med Nygrens prolegomena till en religionsfilosofi. Denne står emellertid kritisk både mot absoluthetsanspråk i analytisk verklighetsförståelse och mot metafysiska tendenser inom spekulativ filosofi samt även mot existensfilosofi; denna hamnar i vad Nygren kallar sammanblandning mellan skilda meningssammanhang och därmed i, med Nygrens terminologi, meningslös metafysik. Nygren förbinder vetenskaplig humanistisk med naturvetenskaplig forskning, då båda får exakthet genom objektiv argumentering och så blir korrekta vetenskaper.

Det är skäl att ge akt på att N. gör en bestämd skillnad, som verkar mindre markerad i narrativ teologi, nämligen mellan själva bibeltexten såsom förkunnelse (som tillhör det religiösa meningsssammanhanget) och förståelsen därav (som tillhör det teoretiska, fast det återger sammanhanget i bibeltexterna i deras religiösa mening). Detta innebär minst av allt, att bibelförståelsen enligt N. är färdig med en historisk-kritisk framställning och textanalys. Tvärtom lägger N., inom den vetenskapliga tolkningen av sammanhanget i bibeltexterna, den största vikt vid den idéhistoriska, resp. motivhistoriska undersökningen. Denna är vetenskaplig, men försiggår på ett djupare plan och har en annan utgångspunkt och större omsikt än en blott filologisk-kritisk tolkning. Undersökningen av "motiv", resp. "grundmotiv", i bibeln liksom i den kristna idéhistorien blir fixerad i sin egenart genom

sin bakgrund i Kants kategorilära, i hans "transcendentala" metod (jfr *Meaning and Method*, sid. 213 ff.). Och den representerar en högsta form av historisk vetenskap. De *undersökta motiven* tillhör däremot ett ateoretiskt meningssammanhang, liksom konst och etiska åskådningar; var och en av dessa andliga aktiviteter bildar sitt eget meningssammanhang med självständiga utgångspunkter. Det är för N. av största betydelse att vart och ett meningssammanhang inses ha sin egen integritet och därför blott kan förstås från dess egna utgångspunkter. Men *förståelsen* antar inte det undersökta meningssammanhangets karaktär. Liksom musik- eller konsthistoria är olika former av vetenskap, fast deras objekt tillhör ateoretiska meningssammanhang, finns en "kategorial" skillnad mellan teologien, såsom *förståelse* av kristen religion, och kristendomen själv; teologien har just att vetenskapligt *förstå* kristendomen i dess egenart, resp. de grundmotiv, som en historisk kristendomsform kan utgöra en syntes av. Dessa tillhör det religiösa meningssammanhanget.

Särskilt viktigt är att undvika "scientism" (se N:s beskrivning därav på ställen i *Meaning and Method*), som anges i sakregistret). Denna betyder den falska absolutifiering av vetenskap, som lägger hela det mänskliga livet under dess domvärjo. Mot detta vetenskapens falska absoluthetsanspråk och avvisande av annan giltighet än dess egen har också vetenskapsteoretiker, såsom M. Born och M. Bunge, direkt riktat sig och betonat faran av att vetenskapens giltighetsanspråk utsträcker utöver det område, där de med rätta kan tillämpas; nämnda anspråk kan inte utsträckas till religion, etik, konst etc. (Nygren, *Meaning and Method*, sid. 280). — Nygren utgår ju inte från någon definition av verklighet — en sådan hamnar, menar han, lätt i den metafysik man vill undgå — utan från skilda omdömens giltighet, för vilken deras integritet är ett villkor. Men detta innebär inte att de kategorialt skilda meningssammanhangen är skilda såsom genom vattentäta skott. Just om man genomskådar och erkänner vart och etts integritet, kan de — såsom framhållits ovan — samverka med och komplet-

tera varandra. Men sammanblandas de, uppstår förvanskning av texternas mening. Det är detta som enligt Nygren skett vid Bultmanns "avmytologisering". Då kan vissa texter, som själva har full mening och relevans, fattas som för oss betydelselösa legendar.

I fråga om "narrativ teologi" kan därvid observeras, att "avmytologiseringen" kritiserar också från dess utgångspunkter. Cöster har i "Berättelsen befriar", sid. 57—70, utfört en kritik av Bultmanns s.k. "avmytologisering", vilken han träffande kallar "mytbyte". Han konstaterar, att Bultmanns teori har den svaghet, som hör samman med "högerhegelianismens" tradition, varpå t.ex. W. Ditley är exempel. Kritik har också riktats mot Bultmann, inte bara från teologiskt konservativt håll utan även från företrädare för "vänster-hegelianistisk" resp. marxistisk tradition. Kritiken har av Helmut Gollwitzer riktats närmast mot Bultmanns lärjunge Herbert Braun, som kan finna Guds existens uttryckt genom medmännisklighet. Cöster anknyter sin demonstration av svagheten i Bultmanns teori till de båda inbördes rätt olika teologerna Gollwitzer och Pannenberg, genom vilka en del av vänsterhegelianismens kritik kommer till uttryck.

Cöster slutar med att peka på, hur den kristna traditionen, med Hegels uttryckssätt, har att "bearbeta den oändliga smärta som ligger i känslan av att Gud själv är död". (Cöster, a.a. sid. 69). Den smärtan betyder "insikten i att Guds frälsningsplan befinner sig mellan evangelieberättelserna om frälsningens mänskliga gestalt som en korsfäst och uppstånden Kristus och denne frälsares ännu-icke fulla seger". Denna smärta gör "konflikten, löftet och hoppet" närvarande. Det är då inte något som en gång var, som styr reflexionen, utan tron på Kristi kors och uppståndelse är något närvarande och nu relevant i en dialektisk identitet av korset och uppståndelsen.

Den som är förtrogen med svensk teologisk tradition kommer lätt att tänka på hur redan Einar Billing i sin skrift "Försoningen" som ett grundtema är angelägen om att visa, hur Jesu kors och uppståndelse hör samman. Han talar t.ex. om "dödens och

uppståndelsens dubbelgärning" (sid. 26 i uppl. 1908). Kors och uppståndelse är sammanhängande led i Guds gärningar. De innehåller den paradoxalitet, som utmärker dessa och som gör dem omöjliga att verifiera såsom vanliga historiska händelser, ehuru de skett i historiens förlopp. De betyder dock något nu relevant.

Man måste alltid vid ett principiellt avvisande av nödvändigheten att rationellt kunna verifiera bibelns berättelser inse att detta inte betyder, att de behöver ses såsom godtyckliga. De kan visa sig relevanta från andra synpunkter än de, som är aktuella vid verifiering. Men en berättelse, vilken som helst, är inte i och för sig av betydelse. En fritt uppdiiktad berättelse kan vara godtycklig och kanske inte alls sammanhänger med bibelns budskap i övrigt. Den måste visa sin relevans i tro och dennas omsättande i liv samt sitt sakliga sammanhang med bibelns förhärskande budskap.

Till detta kommer ytterligare, att — så som Cöster tolkar "narrativ" teologi — denna innesluter, att *hela tillvaron* genom denna får en tydning, som visar, att Gud vill ge befrielse. I yttre avseende kan det gälla frihet från förtryck (politiskt och ekonomiskt), i *inre* frihet från skuld, död och dom. Bibelns berättelser har alltså betydelse för människans ställning i tillvaron (jfr Cöster, a.a., sid. 170). Teologien ger emellertid inte en entydig framställning av tillvaron. Den måste tolkas. Bibeln framför inte subjektiva berättelser, såsom ibland en konstnär eller författare. Berättelserna måste som sagt vara sådana, att de i livet visar sin relevans i överensstämmelse med bibelns budskap i övrigt (jfr a.a. sid. 173). Teologiens konstruktivitet får inte bli en förvanskning av bibelns budskap; detta kan vara en fara i modern teologi, som eftersträvar aktualitet. Det är alltid fråga om verklig befrielse, vare sig denna anknyter till social och politisk befrielse eller till vad Luther ser som den djupaste ofriheten: viljans trålbundenhet och samvetets förskräckelse. Exodusberättelsen kan sägas visa fram emot den frigörelse från all onskans makt, som Kristi verk innebar. Därmed får bibelns berättelser en *universell*

innebörd. De vill skapa tillit till hurudan den Gud är, som skapat världen och som Jesus förkunnade, och därmed till att det var tillvarons mening och mål som förverkligades i Jesu befrielsegärning. Kristushymnen i Fil. 2: 5—11 ger i poetisk form ett mönster för hans väg till denna frigörelse.

Den narrativa teologien i Cösters version därav synes så med nya ord och tankegångar bl.a. kunna förklara, vad också äldre teologi ibland velat uttrycka.⁵ Och genom skillnaden mellan "narrativ" och "informativ-argumentativ" bibelförståelse hindras det kristna budskapet från att förvanskas genom en eljest ständigt hotande teoretisering, en, med Nygrens term, "kategoriblandning", där meningen i ett religiöst budskap sammanblandas med en teoretisk textundersökning (Nygren, *Meaning and Method*, sid. 282 ff. Jfr vidare mina Minnesord över Anders Nygren i Kungl. Hum. Vetenskapssamfundets i Lund Årsberättelse 1979—1980, s. 27 ff., särskilt s. 35—39).

⁵ Man kan erinra om att bibelns utläggning varit ett problem hela kristendomens historia igenom. Ebeling har ju kunnat framställa kristen idéhistoria som bibelutläggningens historia. Och man kan tänka på teorierna om en fyrfaldig bibeltolkning redan under medeltiden och Luthers bruk därav, t.ex. hur han utvidgar den bokstavliga tolkningens innebörd och sammanför den med den tropologiska förståelsen; det kunde vara intressant att jämföra denna senare med vad som nu blivit aktuellt i den "narrativa" bibelförståelsen (jämför K. Holl, *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte I* 1923, s. 544 ff.). — Jfr också mina arbeten *Christus und das Gesetz*, Leiden 1969, *Kvinnan i församlingen*, Lund 1969, samt *Das göttliche Wort, Grundfragen unseres Glaubens*, Gütersloh 1964.

Tre interpretationskomponenter

Ett psykologiskt bidrag till den hermeneutiska frågan

AV HANS ÅKERBERG

Beteendevetenskapliga — och religionsbeteendevetenskapliga — metoder innefattar såväl kvalitativa som kvantitativa arbetsinriktningar och dessa är var för sig förankrade i speciella tillvägagångssätt. Ändå äger de på metodplanet flera gemensamma drag. När det därvid gäller den psykologiska sidan av den s.k. religionsbeteendevetenskapen, vilken sida här skall fokuseras, kan denna, trots den i övrigt påtagliga tillgången till specifika metoder, dock hitintills sägas sakna en övergripande och överskådlig interpretationsmodell, med hjälp av vilken tolkningens primärfrågor kan mera schematiskt betraktas, behandlas och bedömas. Avsikten med föreliggande framställning är att försöka ge stommen till just en sådan modell.¹ Den gestaltar den religionspsykologiska forskningens huvudsakliga interpretationskomponenter och berör alltså därmed primärt religionspsykologin, men dess riktlinjer torde även gå att tillämpa, mer eller mindre, inom andra discipliner, t.ex. inom systematisk och historisk teologi samt inom vissa delar av humaniora och beteendevetenskap. Översikten må betraktas som ett psykologiskt bidrag till den hermeneutiska metodfrågan.

Inledningsvis bör några allmänna påpekanden göras. I sitt klassiska arbete *The Use of Personal Documents in Psychological Science* (1942) skiljer G. W. Allport mellan två olika undersökningstyper, den *idiografiska* och den *nomotetiska*. Den idiografiska

undersökningen (case-undersökningen) tar sikte på det enskilda fallet och baseras i de allra flesta fall på kvalitativa data. Sådana forskningsuppgifter utgöres ofta av studier av den primärreligiöses personlighet. Den nomotetiska undersökningstypen innebär däremot ett studium av ett flertal personer. Den kan grundas på såväl kvalitativa som kvantitativa data, även om undersökningar med kvantitativa data härvid är klart övervägande, och den har i första hand till uppgift att utforska olika psykologiska ting kring sekundär- och tertiärreligiösa individer. Dessa två undersökningstyper kompletterar varandra väl inom religionspsykologin. De idiografiska undersökningarna är oumbärliga genom sina speciella förutsättningar för djupgående analyser inom särskilt sådana centrala arbetsområden som religion och personlighet samt mystiken. Det är också ofta vid arbete med sådana case-undersökningar som forskningen finner nya vägar till psykologiska teorier kring personlighetens olika utvecklingssteg och kring fenomen som på olika sätt berör mera grundläggande frågor om religionens, agnosticisms och

¹ Den interpretationsmodell som här uppställes utarbetades och utgjorde den metodiska utgångspunkten för vår gradualavhandling *Omvändelse och kamp* (1975). Den har därefter vidare prövats och utvecklats inom den religionspsykologiska undervisningen i Lund på olika nivåer.

ateismens frambrött och frukter, samtidigt som man vid samma undersökningar ofta får möjlighet att pröva en hel del redan förefintliga teorier på ett mera inträngande sätt. De idiografiska studierna kompletteras sedan väl av de nomotetiska undersökningarna, vilka ej sällan ger uppslag till andra, mera breddformade teorier (ofta av socialpsykologisk eller sociologisk karaktär) och erbjuder på bl.a. attitydnivå tämligen goda generaliseringsmöjligheter. Dessutom kan nomotetiska undersökningar med hjälp av kvantitativa metoder ofta vara intressanta hypotesinstrument. Med tanke på religionspsykologins tämligen disparata och mycket omfattande arbetsfält och med tanke på de "religiösa" (och "a-religiösa") fenomenens olika internaliseringsdjup i människors personlighet är disciplinen alltid i behov av såväl idiografiska som nomotetiska studier. Dessa undersökningstyper står också båda i metodiskt avseende i beroendeförhållande till de tre interpretationskomponenter som nedan behandlas: *källkritik och materialgruppering, traditions- och kontextfrågor samt teorival och teoribruk*. Samtliga dessa komponenter behövs för att stabilisera analysarbetet. Där någon av dem åsidosättes eller där någon ensam tillåtes dominera, blir analysen lidande därav och analysresultaten blir mer eller mindre spekulativa. En övertro på t.ex. den psykologiska teorins tolkningsmöjligheter, vilket förhållande kanske varit — och fortfarande är — särskilt påtagligt inom t.ex. djuppsykologin, har bidragit till många diskutabla tolkningar. Teorin är ej ensam, lika litet som någon annan av interpretationskomponenterna, någon tillräcklig grund för analysarbetet. En behandling av källfrågorna och traditionsproblematiken är därvid helt nödvändig som komplement, i varje fall om analysen vill göra anspråk på att vara ett resultat av en mera grundläggande empirisk forskning.

Källkritik och materialgruppering

Religionspsykologins arbetsmaterial utgöres av olika typer av data. Dessa är dock emellertid ej endast av olika typ (dvs. av olika

former av kvalitativa och kvantitativa data) utan är i de flesta fall fastmer också av olika värde för interpretationsarbetet. Detta förhållande är av största vikt att framhålla. Vissa typer av data är för ett visst undersökningsändamål tillförlitligare än andra, de äger kanske ett högre intimitetsvärde eller är kanske baserade på en säkrare insamlingsteknik. Alltnog kan inte forskningen utan vidare likställa olika datatyper med avseende på deras källvärde och göra dem till föremål för samma djuphetsgrad i analysen. Innan en materialbit blir utsatt för analys måste den därför ha genomgått en källkritisk granskning, vid vilken hänsyn måste ha tagits till en rad olika frågor som sammanhänger med allmän, historisk källkritik och med vissa psykologiska faktorer.

När vi i det följande skall beröra dessa frågeställningar kommer vi att göra detta först med avseende på idiografiska undersökningar, och därefter tar vi upp till behandling några speciella punkter kring nomotetiska studier. Vad gäller själva principerna för källkritik och materialgruppering är dessa dock i flera avseenden tämligen lika för de båda undersökningstyperna.

Den första fråga rörande källproblematiken som skall beröras gäller uppdelningen i *primär-, sekundär- och tertiärkällor*. Denna uppdelning vill markera att ett undersökningsmaterial kan vara av olika värde för en bestämd forskningsuppgift och att de olika bitarna av materialet först måste ordnas med avseende på tillförlitlighetsgraden. Därvid betraktas, efter en viss bedömning, en del av materialet som primärt för uppgiften, dvs. det har en sådan tillförlitlighetsgrad att det kan göras till föremål för avgörande analyser och slutsatser. Ett sådant primärmaterial är *oundgängligt* för en empirisk, psykologisk undersökning. Sekundärmaterial däremot har en lägre tillförlitlighetsgrad och ger upplysningar i s.a.s. andra hand. Det får därför aldrig ensamt ligga till grund för viktiga undersökningssteg och slutledningar. Det är också främst av kompletterande art och tjänar ofta endast ett belysande syfte. Beträffande tertiärmaterial är detta ytterligare en grad mindre tillförlitligt och bör därför endast användas i

undantagsfall, då sekundärmaterial saknas och då tredjehandsuppgifter på ett meningsfullt sätt kan belysa undersökningen.

Med avseende på idiografiska undersökningar, där alltså studiet är inriktat på det enskilda fallet, utgöres primärmaterialet av allt vad den undersökta personen själv lämnat ifrån sig. Det är också endast sådant material av undersökningens personen som göres till föremål för avgörande analyser och som bildar bas för väsentliga slutsatser. Allt material om undersökningens personen faller däremot under sekundär- och tertiärgrupperna. Sådant material kan, som redan nämnts, inte ensamt utgöra grund för betydelsefulla analyssteg och slutledningar gällande undersökningens personen.

En annan viktig fråga gäller de olika *källornas kronologiska ordning*. Detta är en fråga som berör samtliga ovan anförda källgrupper, men som naturligtvis är av särskild betydelse med avseende på primärmaterialet. Här måste man nämligen beakta att de olika dokument, som en undersökningens person lämnat efter sig, alltid är relaterade till de speciella steg i den personliga utveckling där de avgivits. Om man vid analys och slutsatsdragning kring en persons utveckling bortser från detta psykologiska faktum och kanske kopplar ihop materialbitar som kronologiskt ej hör samman, kan man mycket lätt göra sig skyldig till högst allvarliga felslut. Detta påpekande äger också sin giltighet vid många andra typer av undersökningar, i vilka inrymmes historiska aspekter (t.ex. inom religionshistoria och inom historisk och systematisk teologi). Därför att en person vid skilda perioder av sitt liv t.ex. framhåller vissa personliga begrepp och uttryckssätt, vilka verbalt sett uppvisar påfallande likheter, kan man aldrig därav utan vidare dra slutsatsen att de också äger innehållslig likhet. Personliga begrepp och uttryckssätt är som regel oftast laddade med ett sådant innehåll som korresponderar direkt mot den personliga utvecklingssituationen vid det aktuella tillfället. Källmaterialets inbördes kronologiska ordning är därför av största vikt att fastställa och beakta innan analysarbetet tar vid.

En tredje fråga gällande granskningen och

bruket av ett källmaterial utgör det viktiga problemet med *materialgrupperingen*. Eftersom alla materialbitar, såsom vi redan ovan påpekat, ej har lika värde för en forskningsuppgift, är det av utomordentlig vikt att före analysarbetets igångsättande dessa olika bitar inbördes grupperas med avseende på deras vetenskapliga tillförlitlighetsgrad. Därvid skiljer man dels mellan primär-, sekundär- resp. tertiärmaterial, dels mellan olika typer av aktstycken inom var och en av de tre källgrupperna. Som vägledande huvudprincip vid denna rangordning av materialet, särskilt då med avseende på personliga dokument, gäller att man utgår från en bedömning av de olika materialbitarnas intimitetsgrad och minnespsykologiska premisser.

En genomsnittligt uppställd gruppering av ett tämligen allomfattande material vid en idiografisk undersökning kan därvid t.ex. få följande utseende:

A. Primärmaterial.

a. Intima dagboksanteckningar.

Dessan anteckningar karakteriseras av sin autenticitet och spontanitet. De saknar adressat och utgör bl.a. därigenom en case-undersökningens mest specifika källmaterial.

b. Övriga dokument av första ordningen.

Dessa data inkluderar främst brevmaterial, där relationen mellan brevskrivare och brevmottagare kan klassificeras som förtrolig. Här kan dessutom inrymmas annat opublicerat material av hög intimitetsgrad (t.ex. bekännelsehandlingar, levnadsbeskrivningar och kortare självbiografiska fragment) samt vad vi ovan betecknat som kamouflerade personliga dokument och, i vissa fall, mera intimt hållna intervjuer.

c. Övriga dokument av första ordningen.

I detta material innefattas bl.a. brev, där relationen mellan brevskrivare och brevmottagare karakteriseras av en lägre förtrolighetsgrad än ovan under b. Hit hör också olika former av publicerade självbiografiska beskrivningar, samt de flesta mera intimt hållna intervjuer. I många fall kan denna

materialgrupp även inrymma dagboksnotiser av loggboks- och memoarkarakteraktär.

- d. Annat publicerat belysande material. Här inräknas som regel främst hela den övriga delen av undersökningspersonens tryckta produktion. Dessutom kan som belysande material nämnas olika former av artistiska dokument samt drömmar, vilka datatyper dock måste, på grund av utvärderingssvårigheter, användas med största försiktighet. Till denna grupp av primärmaterial kan man ofta också föra vissa intervjuer av lägre intimitetsgrad samt i förekommande fall material insamlat med hjälp av den experimentella metoden (sådant material torde dock i vissa fall också kunna inordnas under en tidigare materialgrupp).

B. Sekundärmaterial.

- a. Autentiska observationer och annat belysande material.

Denna materialdel kan ofta vara tämligen omfångsrik och av synnerligen skiftande värde. Den kan endast användas punktvis och i belysande syfte. I varje särskilt fall måste hänsyn tagas till observatörens relation till undersökningspersonen samt till dokumentationen av utsagan. Till denna materialgrupp räknar vi främst observationer kring den aktuella undersökningspersonen av till honom närstående andra samt, i vissa fall, den påtagligt redigerade självbiografin.

- b. Övriga arbeten om undersökningspersonen.

De skrifter och handlingar som här åsyftas — främst biografier och vetenskapliga arbeten — har sin huvudsakliga betydelse som i övrigt belysande och jämförande material. I den mån däri redovisas utsagor av eller — utifrån premisserna närmast ovan under a — om undersökningspersonen, får dessa passager föras till respektive materialgrupper ovan under A och B.

C. Tertiärmaterial.

Denna typ av data inrymmer olika former av tredjehandsdokument, där dokumentationen är svår att styrka och där ofta också intimitetsgraden är klart lägre än ovan under B. Denna materialtyp bör endast användas i undantagsfall eller där sekundärmaterial praktiskt taget saknas. Den kan för övrigt endast användas i belysande syfte.

Denna skisserade materialgruppering må naturligtvis ses som ett exempel. Efter samma princip som ovan, dvs. utifrån en bedömning av materialbitarnas olika intimitetsgrad och minnespsykologiska premisser, kan man, beroende på arten och i viss mån omfånget av insamlade data, också göra andra, kanske mera differentierade grupperingar. Dessutom kan en annorlunda gruppering vara nödvändig om vissa typer av primärmaterial saknas. Äger man t.ex. ej tillgång till intima dagboksnotiser, får man kanske föra upp ett brevmaterial av högre förtrohetsgrad i primärmateriallets första avdelning. Saknar man även ett sådant material, får man naturligtvis gruppera materialet på annat sätt efter de faktiska förutsättningar som föreligger. Viktigt är blott att man genomgående söker följa den ovan angivna grupperingsprincipen samt att man vid analyser och slutsatsdragningar ej pressar materialet över den nivå som är rimlig i respektive sammanhang (se härom nedan sid. 122, not 2).

Med avseende på materialgrupperingsfrågan, vilken ej tidigare varit föremål för särskild uppmärksamhet inom religionspsykologin, har vi bl.a. i vår framställning utgått från vissa beaktanden och resultat i ett par metodologiska huvudarbeten av G. W. Allport (det tidigare nämnda från 1942) och av V. Grønbnæk (Om Beskrivelsen af religiøse Oplevelser, 1935). De aspekter i anslutning till frågor om materialbehandling som där redovisas har vi här försökt föra samman och på viktiga punkter vidareutveckla.

Allport uppställer i sitt arbete, som vi redan ovan markerat, allmänna förutställningar för en vetenskaplig användning av olika typer av vad man benämner personliga

dokument i psykologisk forskning, medan Grøn­bæk främst söker ut­röna vilka förändringar, vad gäller redogörelserna för en religiös upplevelse, som inträder hos en individ efterhand som tidsmarginalen utökas från upplevelsetillfället och fram till samma individs nusituation. Här kommer alltså minnespsykologiska faktorer in i bilden. Grøn­bæk använder sig av den speciella metod, som utarbetats av den experimentella religionspsykologin och jämför de beskrivningar — vad han benämner "protokol" — av religiösa upplevelser, som nedtecknats i omedelbar anslutning till resp. upplevelseögonblick, med senare gjorda och upprepade "efterbeskrivelser" av samma upplevelser. Han kan därvid registrera vissa allmänna förändringstendenser i efterbeskrivningarna. Till dessa hör "ordningstendensen", benägenheten att gruppera upplevelseinnehållet efter vissa mönster, "intellektualiseringstendensen", behovet att i efterhand rationalisera och bringa saklig reda i beskrivningen, "tendensen till at udviske det funktionelle", det egna engagemangets avtagande i styrka, samt "tendensen till at konstatere resultat", behovet av att finna en mening i sammanhanget. Detta forskningsresultat, som, möjligtvis med undantag för den tredje punkten ("tendensen till at udviske det funktionelle"), vilken ej visat sig gälla vid kraftiga och dramatiska upplevelser, är av stort metodologiskt värde och pekar övertygande på vikten av att man före ett interpretationsarbete alltid först rangordnar det förefintliga materialet med avseende på tidsintervallet mellan upplevelser och efterbeskrivningar. Därtill måste naturligtvis också vid materialgrupperingen, vilket redan tidigare understrukits, största hänsyn tagas till insamlade datas skilda intimitetsgrader.

Mot bakgrund av i första hand Allports och Grøn­bæks resultat och påpekanden vill vi nu, utöver de allmänna överväganden som vi ovan gjort i samband med materialgrupperingen, gå vidare och fastställa vissa huvudprinciper för interpretationsarbetet. Dessa grundsatser framhäver icke minst syftet med materialgrupperingen.

Om vi utgår ifrån vårt ovan gjorda materialgrupperingsexempel är alltså primärma-

terial *a*, *b*, *c* resp. *d* ej likvärdiga källor för upplevelseanalyser. Material *a* äger en markant större autenticitet än annat primärmaterial och kan ofta motsvara vad Grøn­bæk benämner "protokol", medan material *b*, *c* och *d* — med samma terminologi — genomgående utgör olika typer av "efterbeskrivelser". Man bör därför, där så är möjligt, dvs. där dagboksmaterialet är värtäckande och tillräckligt, basera alla väsentliga analyser och interpretationsmodeller på primärmaterial *a*. För att vidare säkerställa undersökningsresultatet sammanställer man därefter, med särskilt beaktande av de olika psykologisk-metodologiska framhållanden som ovan gjorts, material *a* med *b*, *c* och *d* för att få de avgörande utvecklingsstationerna hos den undersökta individen mera åskådliggjorda och socialpsykologiskt och utvecklingspsykologiskt ytterligare belysta. Material *b*, *c* och *d* är därvid ett betydelsefullt supplementmaterial. Vid användning av detta, liksom givetvis för övrigt också vid användning av allt dagboksmaterial, måste stor hänsyn tagas till dokumentens kronologiska ordning. Varje självbiografisk akt är alltid, även när det gäller efterbeskrivningar av tidigare upplevelser, i större eller lägre grad präglad av nedskrivarens utvecklingsförlopp och aktuella nusituation vid dokumentens nedtecknande. Vad vidare gäller primärmaterial *b*, *c* och *d* måste även noggrannhet iakttagas med avseende på dokumentens adressater. Medvetna och omedvetna motivationsfaktorer och försvarsmekanismer inverkar alltid på förutsättningarna för människans sätt att kommunicera med sin valda eller anonyma adressat. Vad gäller analyser av korrespondensmaterial, särskilt i primärmaterial *b*, måste, såsom tidigare framhållits, dessa undersökningsmoment alltid utföras med noggrann hänsyn till såväl de båda brevskrivarnas personligheter och utvecklingsförlopp som till de socialpsykologiska faktorer, vilka sammanhänger med relationen mellan dem.

Allt sekundärmaterial — och i förekommande fall även tertiärmaterial — användes i huvudsak, som vi redan angivit, i belysande och till viss del i jämförande syfte. Det får aldrig ensamt ligga till grund för några

slutsatser om undersökningspersonens utveckling.

De former av longitudinella undersökningar på grundval av kvalitativa data som vi nu närmast ovan diskuterat kan indelas i två olika typer, dels den undersökning som betecknas *case history*, dels den form som benämnes *case study*. Skillnaden mellan dessa typer kan ej sägas vara radikal, då båda innefattar ett mer eller mindre avgränsat långsgående perspektiv och då båda baseras på olika arter av kvalitativa data. Den skillnad som dock föreligger hänför sig till två punkter: (1) en *case history* innefattar en heltäckande longitudinell undersökning, där man vanligen studerar undersökningspersonens utveckling från födelsen och fram till någon avgörande station i denna utveckling (eventuellt upptar studien undersökningspersonens hela livslängd), medan en *case study* som regel innefattar en undersökning av endast en starkt avgränsad period någonstans i undersökningspersonens utveckling, vilket i sin tur medför att slutsatserna bl.a. på grund av en del osäkra bakgrundsfaktorer måste dragas på en försiktigare nivå än fallet oftast är vid en *case history*; (2) en *case history* är baserad på de flesta former av ovan angivet primärmaterial, dock alltid minst en av primärmaterialtyperna *a* eller *b*, medan en *case study* i en del fall kan utgå från ett primärmaterial, som saknar typerna *a* och *b* (t.ex. vid undersökningar av personer som levat några sekler tillbaka). Resultatens säkerställdhet ligger alltså därmed alltid högre hos en *case history* än hos en *case study*.

Det bör i detta sammanhang också framhållas att religionspsykologin, vad beträffar dess förutsättning för personlighetspsykologiska undersökningar, alltid äger en gräns i tiden, dvs. en historisk gräns, bortom vilken möjligheterna till empiriska studier är praktiskt taget obefintliga. Det grundläggande villkoret för att kunna studera historiska personers utvecklingsförlopp är nämligen alltid tillgången till ett säkerbelagt primärmaterial av någorlunda hög tillförlitlighetsgrad (lägst materialtyp *c* enligt ovan gjord gruppering). Saknas sådant primärmaterial är premisserna för en empiriskt grundad un-

dersökning alltför otillräckliga, och vad som forskningsmässigt återstår är tyvärr blott ett öppet spelrum för spekulationer. Det finns nämligen inga psykologiska teorier som kan operera med bindande säkerhet utan anknytning till nödvändigt primärmaterial.

Medan vi nu ovan behandlat frågor kring källkritik och materialgruppering med avseende på främst kvalitativa data, skall nu hithörande spörsmål också något diskuteras med hänsyn till undersökningar med kvantitativa data. I flera bemärkelser är dock de övergripande metodproblemen tämligen lika mellan dessa båda huvudtyper av data, även om självfallet också en del klara skillnader föreligger. När det gäller materialgrupperingsarbetet bör detta, i de undersökningar med kvantitativa data där man kombinerar olika materialinsamlingstekniker, kunna utföras, där så är lämpligt, efter i princip samma premisser som när det gäller kvalitativa data. Det kan naturligtvis diskuteras om en sådan grupperingsprincip verkligen har någon påfallande betydelse vid mätningar på enbart ren attitydnivå, men den torde avgjort vara av vikt vid vissa undersökningar kring mera komplexa psykologiska frågor, t.ex. kring variabler samhöriga med området religion och personlighet. Frågan om en rätt avvägd materialgruppering vid kombinationer av olika kvantitativa data och, i förekommande fall, mellan kvalitativa och kvantitativa data kan dock härvid självfallet diskuteras från fall till fall och kan, där den fyller en funktion, variera beroende på undersökningens syfte och övriga inriktning.

Med avseende på övriga källkritiska problem kring kvantitativa data finns det också bestämda frågeställningar som är förknippade med spörsmålen om giltighet och tillförlitlighet i samband med själva datainsamlingstekniken. Härvid åsyftas frågorna om huruvida de använda undersökningsinstrumenten uppfyller kraven på god *validitet*, god *reliabilitet* och hög *precision*. Med validitet menas därvid tillvägagångssättets förutsättning och förmåga att mäta det som det är avsett att mäta. Med reliabilitet avses mätnoggrannheten, dvs. undersökningsinstrumentets förmåga att eliminera påverkan av slump och andra tillfälliga inflytelser.

God reliabilitet är en nödvändig men inte tillräcklig förutsättning för god validitet.

Dessa dataprövningar, som alltså avser att säkerställa att insamlat material föreligger på en tolerabel nivå för utvärdering och analys, kan utföras på ett flertal olika sätt. Riktningen är att vid varje särskilt fall finna just det provnings sätt, som är bäst lämpat med avseende på den ifrågasvarande undersökningen.

Såsom några typexempel på reliabilitetsprovning må nämnas: (a) parallellmetoden, där man undersöker hur väl resultaten överensstämmer på två likvärdigt uppställda test; (b) halveringsmetoden, där man mäter korrelationen mellan den ena och den andra halvan av ett test eller formulär (vanligen utväljes var för sig uppgifter med udda resp. jämna nummer); (c) retestmetoden, som innefattar att man ger samma test två gånger till samma personer och sedan jämför resultaten (det skall därvid naturligtvis gå en viss tid mellan de båda testen).

När det gäller validitetsprovning är denna som regel mera svår bemästrad än fallet är vid reliabilitetsprovning. Några typexempel på provning av validiteten kan också nämnas: (a) extern (eller empirisk) validitet, vilken innebär att man med utgångspunkt från en persons mätvärde på en variabel skall kunna förutsäga hans mätvärde på en annan variabel. Sker mätningen så att man erhåller ett samband mellan ett test och ett kriterium samtidigt brukar man benämna den samtidig validitet. Om man genom mätningen erhåller ett samband mellan testet och ett senare erhållet kriterium talar man om prognostisk (eller predikativ) validitet; (b) begreppsvaliditet, vilken innefattar en indirekt provning, en form av inringningsförfarande, eftersom ett tydligt kriterium ofta saknas. Man kan t.ex. med utgångspunkt från en vald teori härleda och pröva olika konsekvenser, som teorin utsäger, med avseende på variabeln ifråga. Om erhållna data svarar mot teorins och därmed mot det valda begreppssystemets definitionsområde och förutsägelsepremiss, kan man säga att man fått en validering av undersökningsinstrumentet; (c) innehållsvaliditet, vilken innebär att man före undersökningens bör-

jan på olika sätt så väl som möjligt säkerställer att urvalet av de uppgifter, som skall ingå i undersökningsinstrumentet, har hög relevans med hänseende till den avsedda mätningen.

Traditions- och kontextfrågor

Framställningen i föregående avsnitt anger att frågorna kring källkritik och materialgruppering genomgående förutsätter psykologisk och till viss del även historisk datainsikt för en rätt behandling av hela källproblematiken. Ytterst blir det dock, liksom fallet mestadels även är vid en hel del av datainsamlingsmetoderna, fråga om en ren teknik, vilken med vissa undantag ej fordrar några djupare religionsvetenskapliga insikter. Detta torde vara särskilt påtagligt när det gäller arbete med rena hårddata, där de ej sällan ganska raffinerade statistiska metoderna är direkt hämtade från psykologin och sociologin.

När vi emellertid nu kommer till nästa interpretationskomponent, traditions- och kontextfrågorna, förutsättes för en rätt behandling av denna främst att forskaren äger djupa religionsvetenskapliga insikter. Utan en bred kunskap i teologi (icke minst i systematisk och historisk teologi), i religionshistoria och religionsfenomenologi kan man som genomgående regel ej nå tillräckligt långt och djupt i interpretationsarbetet. *Detta är ett mycket viktigt påpekande.* Den socialpsykologiska behandling och analys, som innefattas i arbetet med traditions- och kontextfrågorna, kräver nämligen en gedigen kunskap om religionens värld och om de religiösa fenomenens form och funktion. Religionspsykologins vetenskapliga mål är en tolkning och förståelse av religiösa upplevelser, erfarenheter och beteenden, m.a.o. av vad man skulle kunna kalla det djupt "religiösa i religionen", och för att kunna söka förverkliga ett sådant mål måste hos forskaren finnas en inträngande och allsidig religionsvetenskaplig kunskap. Det gäller alltså att söka komma "bakom" de "yttre" synbarliga kausalförloppen och försöka förstå de religiösa fenomenens mening eller innebörd på ett djupare plan.

Traditions- och kontextfrågorna, vilka alltså implicerar den samlade variabeluppsättning och de speciala, aktuella psykologiska premisser som utgör själva bakgrunden till de religiösa föreställnings- och uttrycksformerna, är av största betydelse för tolknings- och förståelsemöjligheterna av individens eller gruppens totalsituation. Ingen människa föds in i eller lever i något socialt vakuum, utan varje individ är alltid på något sätt präglad av sin samtid och dess historiska bakgrund. Detta visar sig i den komplexitet som karakteriserar människans föreställningsvärld och totalreaktion på tillvaron, och det framträder med påtaglig pregnans i den enskildes egen terminologi, vilken alltid är specifikt personligt laddad samtidigt som den är påverkad av influerande traditionsmotiv.

Vad menas då här med tradition och kontext? Med *tradition* avses summan av de muntliga eller skriftliga utsagor om myter, berättelser, mänsklig erfarenhet, bruk, beteenden etc., som sammantagna konstituerar ett kollektivs hela idémönster. Traditionens struktur (byggnaden, konstruktionen) kan därvid i huvudsak uppfattas efter dels ett semantiskt, dels ett systematiskt perspektiv, där det semantiska innefattar innehållsladdningen i den samlade traditionsterminologin och den systematiska upptar linjerna i det övergripande idésammanhanget. Såväl det semantiska som det systematiska perspektivet kan sedan i sin tur delas upp i dels en makronivå, som implicerar traditionen i stort, dels en mikronivå, som innefattar det starkt avgränsade område, vilket innebär individens allra närmaste omgivning, dvs. familjen eller en liknande gruppssammansättning. Psykologiskt sett inrymmer traditionen, både på makro- och mikronivå, en återgivning av den samlade erfarenhetsvärld, vilken traditionsbärarna övertagit från tidigare generationer eller själva bidragit med genom egna upplevelser och som sammantagen bildar bakgrund till deras hela tillvarouppfattning. Till viss del består denna erfarenhetsvärld av ett stort antal roller (i Hjalmar Sundéns bemärkelse), vilket är en följd av att så mycket i människans levnads-sätt och upplevelser kan direkt tolkas och

förstås genom det rollspel och rolltagande (föregripande av andras roller), som ofta bestämmer hennes tankar och handlingsmönster.

Med *kontext* i sin tur avses det psykologiska totalsammanhang, som inträffar då en individ eller en grupp med sin aktuella referensram möter en speciell situation. Förhållandet mellan tradition och kontext är därvid påtagligt. Det är traditionen som till mycket stor del bestämmer individens eller gruppens referensram, även om där självklart också finns rum för ett individuellt laddningsinnehåll. Traditionen har alltså en mycket stor betydelse för människans tillvarouppfattning och tillvaroupplevelse, vad gäller såväl hennes hela övergripande totalreaktion på livet som hennes upplevelser av enskilda belägenheter.

Vi kommer nu in på frågan hur en tradition förmedlas, dvs. vad som psykologiskt sett sker när en traditionsbärare överlämnar ett traditionsinnehåll till en mottagare. Det första som därvid kan sägas är att all traditionsförmedling, liksom också all traditionsupptagning, är *sektiv*. En tradition förmedlas alltid efter vissa psykologiska urvalsmönster. Det är således aldrig traditionsstoffet och traditionens olika andra uttryck såsom helhet som överlämnas i förmedlingen utan genomgående endast de moment som kraftigast påverkat och format traditionsbärarens personliga utveckling. Följaktligen måste man — icke minst viktigt vid historisk-hermeneutiska studier där analysen som regel blir djupare än vid kvantitativa undersökningar — ej endast studera undersökningspersonens/personernas olika premisser vid traditionsupptagningen, utan man måste även med omsorgsfullhet söka klargöra de personlighetsvariabler och den samlade totalreaktion på tillvaron som är ett karaktistikum på den enskilde traditionsförmedlaren. Därvid är det av vikt att söka fånga in dels vilka dominerar i traditionsstoffet som präglar dennes tillvarouppfattning och sålunda utgör traditionsförmedlingens innehållsliga inriktning, dels vilket djup och vilken intensitet som utmärker själva förmedlingsprocessen, dvs. vilken personlig internaliseringsgrad av religionen som

traditionsförmedlaren äger och ur vilken han överlämnar det selektivt bestämda mönstret.

Med avseende på traditionsförmedlingens djup och intensitet kan man på mikronivå (med ett par uttryck från Sundén) tala om dels en verbal, dels en total traditionsförmedling. Man kan därvid summerande säga att förmedlingen av tro och rit inskränker sig till ett blott verbalt plan när traditionsförmedlaren, på grundval av en religiositet som präglas av en mindre djup internaliseringsgrad i personligheten, endast överlämnar bitar av traditionsmönstrets *yttre* struktur. En total traditionsförmedling är det däremot fråga om då en traditionsförmedlare mot bakgrund av en på en djupare internaliseringsgrad liggande religiositet överlämnar ett mönster, vars struktur inbegriper *såväl* traditionens *yttre* som dess väsentliga *inre* helhetssammanhang. I hela socialisationsprocessen med dess psykologiska rollinläring inverkar en sådan traditionsförmedling oftast mera påtagligt och djupare än vad som sker vid en blott verbal förmedling. Detta märks också i de flesta fall mycket tydligt vid traditionsupptagningen. Traditionsförmedlingens genomslagskraft synes i stort korrelera tämligen väl med religiositetsgraden hos traditionsförmedlaren.

På såväl mikro- som makronivå kan dessutom traditionsförmedling ofta förekomma i mera omedvetna former. Detta gäller i särskild grad vid kontakter eller möten med individer, vars religiositet framvisar det moget religiösa sentimentets kriterier. Hos sådana individer återfinns ofta den personlighetsvariabel som vi kan beteckna "den fördjupade personliga gudserfarenhetens dynamik" och som innebär att människan, till följd av att hon under lång tid levt i ett interaktionellt rollsystem Gud-människa, omedvetet avger intryck om inifrån utgående "religiös kraft", som är för de omkringvarande svårbestämbara men oemotsäglich.

Går man nu vidare och ser på traditionsupptagningens premisser möter omgående en rad frågor som direkt sammanhänger med upptagarens hela belägenhet psykologiskt sett: *Vad av ett förmedlat traditionsmönster är det en individ tar upp? Varför*

tar individen upp just det som han tar upp? Vilken funktion får det upptagna traditionsmönstret i individens egen situation?

Redan den första frågan låter antyda att också traditionsupptagningen är selektivt bestämd. Ett traditionsmönster upptages som regel aldrig i sin helhet, utan traditionsupptagaren mottager efter vissa psykologiskt betingade urvalskriterier med- och omedvetet endast bestämda delar av en tradition. När man därför skall söka spåra resultatet hos en individ som mottagit en med- eller omedveten traditionsförmedling, är den första intressanta frågan alltid vad av det traderade mönstret som blivit föremål för en traditionsupptagning. Sedan man lyckats frilägga i stort dessa speciella traditionsdelar går man vidare och försöker härleda de orsaker som styrt selektiviteten i upptagningsprocessen.

Därvid visar det sig att de traditionsmoment, som traditionsupptagaren attraheras av och tillägnar sig, genomgående svarar mot en hos individen förefintlig akut existentiellt betingad behovssituation. Den egna tillvarouppfattningen implicerar ett eller flera element som av olika anledningar ej tillräckligt täcker och tryggar individens existentiella totalbelägenhet. Härvid uppstår ett tillstånd där bristerna i den egna situationen mer eller mindre medvetet accentueras. Det traditionsmönster, som skulle utgöra individens trygghet och som bildar dennes referensram, behöver på de svaga punkterna kompletteras och förnyas. Visst traditions-gods behöver utgå och annat komma till. Därvid höjs automatiskt beredskapen för en traditionsupptagning. När så ett för individens behov svarande mönster förmedlas upptar denne därur just de bitar som den egna belägenheten kräver för att individen skall uppleva sin totalsituation ur en mera tryggad och enhetlig utgångspunkt. Därmed förändras också individens referensram till sin struktur och han registrerar nu omgivningen på ett nytt sätt.

För att kunna bedöma betydelsen av en sålunda beskriven traditionsupptagning — och vi berör därvid den tredje frågan ovan — måste man undersöka på vad sätt det nyupptagna traditionsmönstret förmår smälta

in i den tidigare referensramen. De assimilerade nya elementen medverkar därvid till att hos traditionsupptagaren frambilda ett nytt referenssystem, som, såsom vi nämnt, medför en större eller mindre omstrukturering av upplevelsefältet. I jämförelse med tidigare perceptionssätt kan man nu se vari det nya i den nybildade tillvarouppfattningen består. Tydligast överföres sådana förändringar i den alltid personligt laddade terminologin.

Utöver denna form av mer eller mindre kontrollerbar traditionsupptagning bör också nämnas den helt igenom omedvetna art, som är en direkt följd av subliminal perception, dvs av varselblivningar som sker under medvetandets tröskel. Den typ av påverkan som här kommer ifråga, i synnerhet om influensen upprepas och är stark, kan mycket väl till dels beskrivas i termer av en process som implicerar en form av mönsterupptagning. I en del fall kan den också i stort gå att kartlägga.

För att emellertid överhuvud lyckas i utforskandet av de steg och processer som rör frågorna kring traditionsförmedling och traditionsupptagning måste man ingående äga kännedom om den eller de traditioner som är involverade i sammanhanget. En sådan kännedom, som förutsätter inträngande insikter i teologi och religionshistoria, kan gälla olika former av traditionsyttringar men gäller alltid främst insikter i den inom traditionen gängse terminologin. Denna i sin tur är dock alltid stadd i viss förändring,

vilket är en följd av att den allt fortgående kompletteras och utvecklas. Detta gäller på makronivån men har också än mer påtagligt sin tillämpning på mikronivån, inom den lilla gruppens kommunikationsfält. På samma sätt, fast i ännu högre grad, är den enskildes personligt laddade terminologi alltid stadd i förändring såsom en direkt följd av den egna utvecklingens steg och stationer. Det är därför alltid mycket vanskligt att försöka tolka en enskilds religiösa terminologi, i synnerhet om studien avser att täcka in en viss period av den undersökta personens liv och utveckling. Detta gäller inte enbart för religionspsykologin utan har också sin betydelse för ett flertal andra discipliner inom teologi och humaniora.

Hur skall man då gå till väga för att kunna beskriva de olika variabelsystemen under förändring och i korrelation med varandra? Om innehållet i terminologierna fluktuerar, hur skall man då kunna "översätta" sådana rörliga språk så att de blir entydigt och säkert förklarade för den utomstående, för läsaren? Enda möjligheten härtill är att man bestämmer termernas innehåll och förändringar i relation till en fast, vetenskaplig begreppsapparat. Med hjälp av en sådan, som vanligtvis är stipulerad till att omfatta en hel undersökning, kan man i varje steg av en utveckling visa vad de rörliga termerna uttrycker och hur de förhåller sig till varandra. Man får därvid följande uppställning:

rörliga variabelsystem			fast begreppsapparat
makronivå	mikronivå	den enskilde	
A	a	a ₁	x
B	b	b ₁	y
C	c	c ₁	z
D	d	d ₁	u
E	e	e ₁	v

osv.

Utifrån den fasta begreppsapparaten x—v kan man nu, under förutsättning att denna är väl vald och stipulerad, bestämma innehållerna i de rörliga termerna A—E, a—e samt a₁—e₁ liksom man kan bestämma förhållandet mellan t.ex. A och a₁, c och c₁

osv. Om man därför exempelvis skall undersöka en människas religiösa utveckling med avseende på en viss station, genomför man undersökningen longitudinellt fram till detta upplevelsetillfälle och prövar därvid oavbrutet förhållandet mellan den fasta och de rör-

liga terminologierna. Kanhända finner man då att termerna a_1 , b_1 och c_1 vid upplevelsetillfället är laddade med ett sådant innehåll att de tillsammans direkt svarar mot t.ex. det fast angivna begreppet "omvändelse", kanske begreppet z ovan. Vi har i så fall att göra med en omvändelseupplevelse i enlighet med den fasta begreppsapparatsens bestämningssätt (z). Huruvida de rörliga termerna a_1 , b_1 och c_1 därvid själva implicerar det religiösa uttrycket 'omvändelse' är av mindre intresse i sammanhanget. Att det ändå är fråga om en "omvändelse" avgöres sålunda med utgångspunkt från den vetenskapliga apparaten. Denna utgör sålunda nyckeln till en objektiv förståelse av den subjektiva terminologin, vilken senare i sin tur alltid är på något sätt kopplad till det för individen aktuella traditionsmönstret. (Inte sällan lyfter man i vetenskapliga undersökningar fram några avgörande termer ur den fasta begreppsapparaten i arbetets huvudtitel för att markera undersökningens eller tolkningens övergripande tekniska terminologi. Denna behöver därvid självklart ej vara kopplad till undersökningspersonens/personernas egen subjektiva terminologi.)

Förbindelselänken mellan traditionen som referensram å ena sidan och individens upplevelser å den andra utgör den psykologiska kontexten. Ur det sammanhang, som inträffar när traditionen såsom referenssystem möter den speciella situationen med alla dess psykologiska implikationer, springer själva upplevelsen fram. Att tolka och förstå resultaten av denna kräver alltid ingående kännedom om det bakomliggande traditionsmönstrets frambildning och innehåll. Frågan om tradition och kontext utgör därför en mycket viktig interpretationskomponent.

Teorival och teoribruk

Genom användning av ovanstående två interpretationskomponenter, källkritik och materialgruppering samt frågan om tradition och kontext, kommer man långt i det

psykologiska interpretationsarbetet. En hel del slutsatser kan dragas enbart på grundval av dessa båda komponenter. Längre och djupare når man dock med hjälp av en tredje interpretationskomponent, den psykologiska teorin. För att denna emellertid skall kunna användas efter empiriska förutsättningar krävs dock alltid ett grundläggande förarbete av de båda tidigare nämnda komponenterna. I annat fall får teorin en tillämpning som leder till mer eller mindre spekulativa resultat. (Undantagen härifrån är blott den typ av teorianvändning inom viss kvantitativt inriktad forskning, där teorin kan ha en delvis dubbel funktion genom att också utgöra utgångspunkt för t.ex. de items, vilka hypotetiskt konstrueras för en aktuell undersökning.) Används teorin som en helt fristående komponent i det religionspsykologiska analysarbetet blir den ytterst sällan den goda nyckel till tolkning och förståelse som den vid ett rätt bruk kan vara. I kombination med de övriga två komponenterna är den emellertid, rätt vald och rätt använd, ett outhärligt interpretationsinstrument, samtidigt som den kan sägas vara forskningens mål i sökandet efter möjligheter till på rimlig psykologisk nivå avpassade generaliseringar.

Helt allmänt kan också sägas att teorins uppgift är att föra analysen ned på djupare plan. Ur psykologisk synvinkel är nämligen som regel föga vunnet med ett ytligt hållet analysförsök som kanske inskränker sig till att endast summerande hänvisa till en teori och dess speciella terminologi utan att egentligen använda teorins möjligheter till inträngande undersökningar. Om teorin används på ett sådant perifert sätt kan t.ex. vid kvalitativa case-undersökningar framställningen lätt tendera till en ren biografi utan påtagligare psykologisk prägel. På likartat vis inskränker sig många kvantitativa studier, i de fall där teorier brukas på ett föga inträngande sätt, till att enbart framstå som en form av mer eller mindre ren dataredovisning. Den psykologiska teorins uppgift är emellertid som nämnts mestadels en annan, den avser att föra undersökningen till ett djupare tolknings- och förståelseplan. Kvaliteten på en psykologisk undersökning

är också i mycket direkt beroende av djupet i analyserna. Det är ofta bl.a. här som de kreativa inslagen klarast framträder.

Innan vi går vidare in på frågorna om teorival och teoribruk måste inledningsvis vissa ting sägas om teorin som sådan och om dess allmänna psykologiska förutsättningar.

Med en *psykologisk teori* avses här en tankekonstruktion för ett systematiskt helt av verifierbara och falsifierbara satser som ger ett visst mått av tolkning, förståelse och förutsägelse av psykiska fenomen inom ett bestämt område. En teori blir inom religionspsykologin empirisk om den uppfyller följande tre kriteria: (a) Den skall vara verifierbar, dvs. den skall gå att kontrollera (man kan här skilja mellan verifierbarhet i stark mening: teorin kan fastställas genom direkt iakttagelse, samt verifierbarhet i svag mening: teorin kan på olika sätt göras sannolik). (b) Den skall vara falsifierbar, dvs. den skall principiellt gå att vederlägga. Detta kriterium sammanhänger med tanken på "kunskapens växt" (K. Popper), dvs. vetenskapen strävar ständigt efter fortsatt och ny kunskap. Teorierna måste då uppställas så att de principiellt går att falsifiera, i annat fall skrider vetenskapen mot en stagnation. Härmed sammanhänger också att ad hoc-hypoteser (tillägghypoteser som införes enbart för att styrka ett givet antagande eller en teori, vars hållbarhet av någon anledning är hotad genom nya forskningsresultat eller speciella, nya antaganden) kan tillåtas endast om de ökar teorins falsifierbarhetsgrad. (c) Den får ej involvera några moment som i sina premisser explicit eller implicit berör den religiösa fakticitetsfrågan. Detta sista kriterium kan sägas vara specifikt religionsvetenskapligt. Det framhäver även att "religion" i ämnesbenämningen religionspsykologi ej är att uppfatta som ett underordnat prefix utan markerar att religionspsykologin är en speciell disciplin med också egna postulat och premisser.

För att vidare tala om teorins "natur" må framhållas dess uppbyggnad av s.k. "inre principer" och "broprinciper" (C. Hempel). Med "inre principer" avses de grundläggande processer och faktorer som teorin refe-

rerar till samt de andra teorier som de förutsätts överensstämma med. "Broprinciperna" i sin tur anger hur processer som innefattas av teorin är sammankopplade med empiriska fenomen som vi redan känner till och vilka processer teorin sedan kan tolka eller till viss grad förutsäga. "Broprincipernas" uppgift är alltså att länka samman det som vi ej direkt kan observera med det empiriskt givna. Dessa båda principer gäller för naturvetenskapliga teorier men stämmer samtidigt även väl för psykologiska teorier, vars konstruktion de på ett åskådligt sätt beskriver. De är därvid också av särskild vikt för förståelsen av de hänsyn efter vilka man väljer teorier inför en bestämd undersökningsuppgift.

När vi nu fortsättningsvis i första hand skall avhandla frågeställningar kring *teorival* inför behandlingen av en psykologisk problemställning, bör inledningsvis framhållas några generella påpekanden som gäller själva teorivalets utgångsförutsättningar. Ovan har vi markerat att en teori för att vara empirisk måste principiellt gå att falsifiera. Vi betonar nu i linje därmed ytterligare att ingen teori är allomfattande. Det kan således ej finnas någon teori med hjälp av vilken man kan tolka alla religiösa upplevelser. Människors upplevelser är nämligen för en sådan möjlighet alltför komplexa och uppvisar dessutom, när man går på djupet, en fullständig variationsbredd. Därjämte skulle tanken på möjligheter till allomfattande teorier motsäga den ovan postulerade satsen om "kunskapens växt". En teori har sålunda alltid en begränsad aktionsradie, eller vad vi kan kalla teorins definitionsområde. Detta hindrar naturligtvis ej att man vid ett bestämt undersökningsprojekt kan välja endast en enda teori. Ett sådant förfaringssätt är fullt riktigt under förutsättning att undersökningsuppgiften är avgränsad så att den i sin helhet faller inom den aktuella teorins definitionsområde. De flesta uppgifter är dock av så komplex natur att de fordrar arbete med teorikombinationer. Ett sådant kombinerande är emellertid sammanknipat med speciella problem.

Sålunda får teorikombinationer bl.a. ej medföra en överhopning av teorier. Som

grundregel kan därvid anges att man väljer så få och vältäckande teorier som möjligt. En konkret forskningsundersökning är nämligen ej platsen att demonstrera en mängd teorier. Ett för stort antal teorier eller felvalda sådana gör som regel våld på materialet och inkräktar ofta allvarligt på kongenialitetsfrågan. Detta kan dock även gälla i den händelse man använder alltför få teorier. Vidare måste kombinerade teorier vara förenliga vetenskapsprincipiellt sett. De måste m.a.o. vara baserade på likartade postulat och måste, när det gäller psykologiska sammanhang, icke minst harmoniera på det antropologiska och på det grundläggande terminologiska planet. Begrepp sådana som t.ex. "personlighet" och "jag" måste inom ramen för de olika använda teorierna ha en analog betydelse. I annat fall kan teorierna lätt få en divergerande effekt i förhållande till varandra och kan rentav i vissa fall motverka varandra. Följden blir då ibland att analysresultaten, även om de kan se aldrig så enhetliga och övertygande ut, kan vara mer eller mindre bedrägliga. Slutligen måste man även vid teorikombinationer samt vid val av enstaka teorier beakta teorins räckvidd och möjligheter. Teoriernas tolkningsområden måste ju, om teorierna skall vara användbara, spänna över merparten av den aktuella undersökningsuppgiften.

När det gäller frågor kring teorikombinationer bör också uppmärksammas de problemen som sammanhänger med hopkoppling av helt skilda arter av teorier. Härvid åsyftas i detta sammanhang bl.a. ett kombinerande av psykologiska teorier med rent fysiologiska teorier. Vid arbete med sådana teorikopplingar (t.ex. inom den fysiologiska psykologin) måste särskilda beaktanden göras med hänsyn till de olika teoriarternas skilda tolkningsmål. Fysiologiska teorier ut säger något om inomkroppsliga kemiska processer, medan psykologiska teorier ut säger något om t.ex. konativa (avseende drifter och behov), kognitiva (avseende sinnesintryck, perception, begreppsbildning, minne) eller emotionella processer (gällande känslolivet) samhöriga med det psykiska systemet. Vid en psykologisk undersökning är det som regel mest ändamålsenligt och fullständigt

tillräckligt att arbeta med enbart psykologiska teorier. Detta kan vara av särskild vikt att framhålla med avseende på en empirisk religionspsykologi, där man dessutom har att beakta individens uttalade referens till vad denne uppfattar vara en suprahuman verklighet. En sådan referens får ej reduceras till att vara ett utslag av fysiologiska processer.

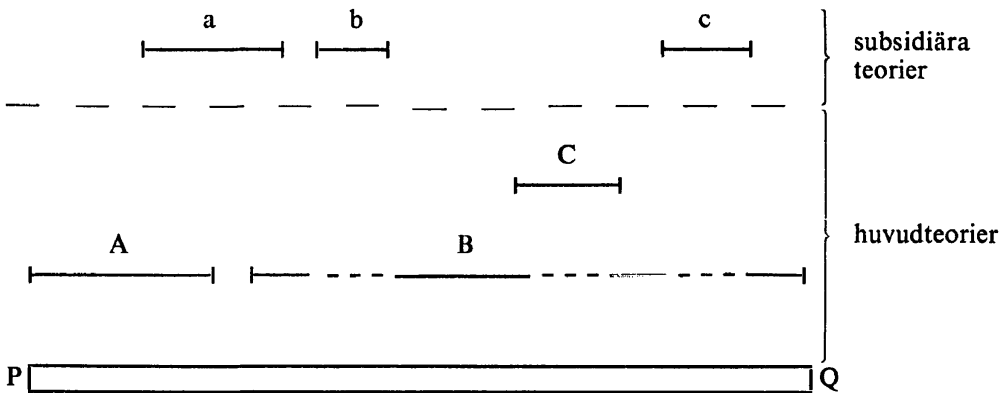
Om vi nu vänder oss till de psykologiska teorier som finns att välja mellan inför en bestämd forskningsuppgift, måste dessa först grupperas på ett lämpligt sätt. Vi skiljer därvid i huvudsak mellan fem olika teorityper: (a) *Breddteorier*, som utsäger något av mera allmän och övergripande karaktär (t.ex. Berger-Luckmans kunskaps sociologiska teori samt en del socialpsykologiska teorier). Dessa teorier passar ofta bäst för nomotetiskt inriktade studier. De är, som nämnts, översiktliga och lämpar sig sällan för caseundersökningar, åtminstone ej om avsikten är att försöka utföra personlighetspsykologiska djupanalyser. (b) *Longitudinella teorier*, vilka täcker ett större område i ett långsgående case-studium (teorier kring den religiösa mognadsprocessen, t.ex. W. James' omvändelse teori med dess tolkningsmöjligheter av såväl själva den egentliga omvändelseprocessen som omvändelsens för- och efterstadier). Denna typ av teorier har sitt huvudsakliga användningsområde inom idiografiska studier och implicerar förutsättningar för mera djupgående analyser. (c) *Avgränsade längdteorier*, vilka ger tolkningsmöjligheter för bestämda passager i den biologiska och/eller den religiösa mognadsprocessen. Dessa teorier kan vara av mera allmän art (t.ex. vissa utvecklingspsykologiska teorier) och kan passa väl för både idiografiska och nomotetiska studier. De kan också vara av mera speciell karaktär (t.ex. kristeorier) och har då sitt huvudsakliga tillämpningsområde inom de idiografiska studierna, även om de också med försiktighet kan delvis appliceras på nomotetiska undersökningar. I det senare fallet blir dock resultatet ofta mera hypotetiska. Vid caseundersökningar kan denna teorityp ge möjlighet till djupa analyser. (d) *Punktteorier*, som huvudsakligen har sina tillämpningsom-

råden kring moment i den religiösa upplevelsen (t.ex. Hj. Sundéns rollteori). Dessa teorier lämpar sig avgjort bäst för idiografiska studier med data hämtade från avdelningarna A och B ovan under avsnittet om källkritik och materialgruppering. De kan dock även i vissa sammanhang användas vid arbete med den typ av kvantitativa data som inte tillhör de mera extrema formerna av hårddata. De ger oftast möjlighet till djupgående analyser. (e) *Distinktionsteorier*, vilka utsäger något om ett polärt system (t.ex. N. Söderbloms mystikdistinktion eller olika former av typologiskt inriktade teorier). Denna teorityp kan lämpa sig för såväl idiografiska som nomotetiska undersökningar och kan ge tolkningsmöjligheter av antingen mera översiktlig art eller också av mera inträngande form, särskilt vid studier av en enda eller av ett mindre antal individer.

När man nu skall välja teorier för en bestämd uppgift bland dessa teorityper, måste man, utöver de allmänna hänsyn av vetenskapsprincipiell och annan art som ovan tidigare markerats, göra sitt val med tanke på de speciella problemställningar som den aktuella undersökningsuppgiften innefattar. Som vi ovan påpekat lämpar sig t.ex. breddteorier mindre väl vid renodlade case-undersökningar. Har man i sitt material övervägande personlighetspsykologiska data kan man ej ensidigt välja t.ex. socialpsykologiskt eller sociologiskt orienterade teorier. På lik-

artat sätt kan sägas att t.ex. en longitudinell teori eller en för djupanalys på individplanet avsedd punktteori ej bör väljas vid arbete med utpräglade hårddata. Den eller de valda teorierna skall m.a.o. vara väl avpassade för den forskningsuppgift till vilken de väljes. De huvudsakliga tillämpningsområden med avseende på idiografiska resp. nomotetiska studier som därvid ovan framhållits i samband med grupperingen av olika teorityper får ses som en rekommendation, från vilken sedan naturligtvis måste räknas de olika undantag som alltid kan förefinnas. Till en sådan rekommendation skall läggas också de mera speciella hänsyn som måste tagas vid ett teorival.

Inför en konkret forskningsuppgift väljer man först ut sådana teorier som sammantagna utgör undersökningens primära analysinstrument. Dessa, som benämnes undersökningens *huvudteorier*, skall, tillsammans med de tidigare två nämnda interpretationskomponenterna (källkritik och materialgruppering samt traditions- och kontextfrågor), utgöra den speciella bas på vilken man bygger alla tolkningar, utifrån vilka man sedan i sin tur drar sina slutsatser och sammanställer forskningsresultatet. Då emellertid inte huvudteorierna alltid förmår spänna över varje del av forskningsuppgiften väljer man vanligen också någon eller några kompletterande hjälpteorier, s.k. *subsidiära teorier*. Denna teknik kan få t.ex. följande schematiska utseende:



I bilden ovan utgör P—Q själva forskningsuppgiften. För att lösa denna väljer man i

detta exempel lämpligen tre huvudteorier, en avgränsad länggteori (A), en longitudinell

teori (B) samt en punktteori (C). A och B täcker som synes merparten av uppgiften, men dels finns ett teoritrum mellan A och B, dels framvisar B vissa moment vilka ej äger samma tolkningssäkerhet som övriga delar av teorin. Eftersom en viss punkt i undersökningen, som är av stor vikt men som B är mindre bestämd om, måste noga undersökas (t.ex. en dramatisk upplevelse), väljes också som huvudteori teori C. Emellertid uppstår, som bilden visar, även med detta primära teorival vissa luckor som försvagar helhetstolkningen i undersökningen. Dessa luckor täcks nu lämpligen genom införande av de subsidiära teorierna a, b och c, vilka kan utgöras av olika eller av samma teorityp. Genom ett sådant teorival kan uppgiften lösas i sin helhet, fortfarande förutsatt att alla i teorikombinationen ingående led är förenliga vetenskapsprincipiellt sett (se ovan).

När det sedan gäller frågor som bör beaktas med avseende på ett rätt *teoribruk*, kan följande summerade anmärkningar tjäna som en allmän vägledare. En del av punkterna har redan berörts och kommenterats i den tidigare framställningen.

Allra främst bör än en gång framhållas att teorin ej opererar friställd från de övriga interpretationskomponenterna. Det är först i ett oavbrutet och nära förhållande till dessa andra komponenter som teorin kan fungera som ett fullgott tolkningsinstrument.

Som också redan ovan betonats är teorins uppgift att föra analysen ner på ett djupare plan. Användningen av teorier får ej inskränkas till blotta hänvisningar eller ytliga applikationsförsök. Data får ej läggas till rätta för en teori, utan teorin skall förbehållslöst hjälpa till med analys och tolkning av de fenomen som materialet exemplifierar. Vid dessa analyser måste också genomgående de problem beaktas som sammanhänger med förhållandet mellan den fasta, vetenskapliga terminologin och de olika rörliga terminologierna (se ovan s. 117).

Vidare bör framhållas att teorin till sin natur är ett hjälpinstrument, ej någon herre över materialet. Den får därför aldrig bli till ett tvångsverktyg som nödgar forskaren att pressa in data i orimliga fack eller positio-

ner. Man måste på grund därav ständigt och i synnerhet under forskningsarbetets inledande fas vara öppen för möjligheten att ett teorival kan göras på ett bättre sätt. Teoribrukets premisser återgår så tillvida i mycket stor utsträckning på det gjorda teori-valet.

Med avseende på den explicita teorianvändningen i själva analysituationen måste understrykas vikten av att en teori aldrig får fresta till att säga mer än vad som är sakligt och rimligt med utgångspunkt från dess definitionsområde och allmänna psykologiska förutsättningar (liksom att man ej heller får undanhålla eventuell "oönskad" information som teorin kan ge upphov till). Vid analysarbetet tillämpar man steg för steg teorins olika moment på materialet och utför på grundval därav tolkningar på den nivå som material och interpretationskomponenter tillåter. Ibland kan alternativa tolkningar vara möjliga. Man väger därvid de olika tolkningsmöjligheterna mot varandra och diskuterar förutsättningarna för att en viss tolkning kan vara mera sannolik än en annan.²

² För en vidare inblick i de metodiska frågeställningar som i övrigt sammanhänger med den interpretationsmodell, vilken här benämnes "Tre interpretationskomponenter", se vårt metodarbete *Tolkning och förståelse*, 1981 (särskilt de båda avsnitten "Säkerställhetsnivåer" samt "Tolkning och förståelse" i del I).

LITTERATUR

Charles F. Whitley: *Koheleth. His Language and Thought* (Beiheft zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 148). VIII, 199 s. Walter de Gruyter, Berlin—New York 1979. Pris inb. DM 86, —.

James A. Loader: *Polar Structures in the Book of Qohelet* (Beiheft zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 152). XII, 138 s. Walter de Gruyter, Berlin—New York 1979. Pris inb. DM 62, —.

Predikaren (*Qohälät*) har i alla tider uppfattats som något av ett *enfant terrible* i Gamla testamentet. Redan de tidiga översättarna, de som gav oss den grekiska Septuaginta, den syriska Peshitta, den latinska Vulgata och den arameiska Targumen, hade uppenbarligen stora svårigheter med förståelsen av Predikaren. Där- om vittnar en mängd spiritualiserande, moraliserande eller annars tendentiösa tolkningar (se S. Holm-Nielsen, *VT* 24, 1974, 168—177; *ASTI* 10, 1976, 38—96). Ja, frågan om huruvida Predikaren överhuvudtaget skulle anses som helig skrift i teknisk mening var, som bekant, en av de klassiska tvistefrågorna mellan hilleliter och shammajiter (M ^cEd V, 3; Jad III, 5; T Jad II, 14). Och trots att de förras uppfattning, att Qohelet tillhör de böcker som "orenar händerna" (*meṭammē 'et hajjādajim*), dvs. är helig skrift, sägs ha segtrat vid synoden i Jamnia omkring år 90 e. Kr., upphörde ingalunda invändningarna mot den, vare sig inom synagogan eller kyrkan. Genom århundradena har man fortsatt att brottas med dess motsägelsefulla utsagor, dess säregna teologi, dess egendomliga språk, dess disparata uppbyggnad och sist, men inte minst, dess allmänna anda, präglad av djupgående desillusion och skepticism men också av anstötlig hedonism och eudaimonism (se främst L. di Fonzo, *Ecclesiaste*, 1967, 85—92).

Den moderna Qohelet-forskningen har avancerat etappvis (se forskningsöversikter i A. Palm, *Die Qohelet-Litteratur*, 1886; K. Galling,

ThR 6, 1934, 355—373; O. Loretz, *Qoheleth und der Alte Orient*, 1964, 19—44; L. di Fonzo, *op. cit.*, 78—84; 102—119; S. Bréton, *BThB* 3, 1973, 22—50; Aa. Lauha, *Kohelet*, 1978, 14—28).

Under decennierna kring det senaste sekel- skiftet gick utforskningen av Predikaren in i en glansperiod (som höjdpunkter framstår kommentarerna av McNeile, 1904; Barton, 1908; Levy, 1912, och framförallt Podechard, 1912). Under mellankrigstiden iakttar man däremot en viss avmattning i forskningsintensiteten (utan att förringa stora insatser av bl.a. Allgeier, Budde, Galling, Gemser, Hertzberg, Humbert, Joüon, Kuhn, Odeberg, Pedersen, Ranston, Thilo, Volz och Zimmerli). Tiden efter andra världskrigets slut torde emellertid kunna karaktäriseras som en period av ett mer omfattande och mångfasetterat studium av Predikaren än någonsin tidigare. Denna Qohelet-renässans avspeglar sig främst i en strid ström av nya vetenskapliga kommentarer till boken (Buzy, 1946; Reichert, 1946; Weber, 1947; Aalders, 1948; Pautrel, 1948; Bea, 1950; Bettan, 1950; Gordis, 1951, ²1955, ³1968; Leopold, 1952; Power, 1952; van der Ploeg, 1953; Nötscher, ²1954; Rankin-Atkins, 1956; Lamparter, ²1959; Ginsberg, 1961; Jones, 1961; Schneider, 1962; Zimmerli, 1962; Hertzberg, ²1963; Kroeber, 1963; Loretz, 1963; Scott, 1965; Ellermeier, 1967 [I: 1]; di Fonzo, 1967; Strobel, 1967; Barucq, 1968; Galling, ²1969; Fuerst, 1975; Lys, 1977 [till Pred 1:1—4: 3]; Lauha, 1978).

De specialundersökningar som avsatt färskas spår i kommentarlitteraturen faller inte minst inom de områden som nu på nytt tagits upp till diskussion i de här anmälda arbetena av Whitley och Loader: det filologiska, det innehålls- lica och det strukturella.

Whitleys studie utgår från den outtalade — och egentligen självklara — förutsättningen att Qohelets verklighetsuppfattning inte låter sig bestämmas förrän frågan om dess språk klarlagts. Efter en kort inledning till problematiken

(1—3) indelar han därför sitt arbete i två stora delar: den första ägnas åt "An Examination of the Language of Koheleth" (4—110), i praktiken en fortlöpande behandling av filologiskt besvärliga ställen i Predikaren, kapitel för kapitel, en behandling som följs upp av ett avsnitt som något missvisande betitlats "Reconstruction" (119—151), närmast en sammanfattning av framträdande drag i Qohelets språk, ett försök till filologisk bestämning och även till datering av boken ("within the period 152—145 B.C.", 148). Den senare delen av arbetet ägnas åt "The Thought of Koheleth" (151—161), där en allmän karaktäristik åtföljs av en prövning utav gängse teorier om graden av mesopotamiskt, egyptiskt och grekiskt inflytande på Predikaren, och där ett nytt stycke med titeln "Reconstruction" (162—184) sammanfattar författarens syn på sammansättningen av Qohelets tankevärld.

Det måste på en gång fastslås att Whitleys undersökning av Predikarens språk är allt för ytlig och osystematisk för att kunna göra anspråk på en viss grad av slutgiltighet. För att i någon mån skissera bakgrunden till Whitleys behandling av Qohelets filologiska problem — en bakgrund som förf. själv hade bort teckna med långt större precision än vad som skett — är det här befogat att erinra om följande forskningshistoriska drag.

Liksom man redan mot slutet av 1930-talet hade börjat uppmärksamma möjligheten av att det säregna språket i de hebreiska delarna av Daniel kunde låta sig förklaras genom antagandet av ett bakomliggande arameiskt original (Ginsberg resp. Zimmermann, 1938; teorin ligger bl.a. till grund för senaste stora Danielkommentar, Hartman-di Lella, 1978), började man mot slutet av 1940-talet på allvar räkna med den redan 1922 av Burkitt och Fernández oberoende av varandra framkastade tanken att Qohelet i föreliggande form är en översättning från arameiskan. Teorin utbyggdes med upptäckningsrikedom och konsekvens av F. Zimmermann (*JBL* 64, 1945, vii; *JQR* 36, 1945—46, 17—45; 40, 1949—50, 79—102; 52, 1961—62, 272—278), av C. C. Torrey (*JQR* 39, 1948—49, 151—160; *VT* 2, 1952, 175—177) samt med särskild emfas av H. L. Ginsberg (*Studies in Koheleth*, 1950; *PAAJR* 21, 1952, 35—62; *VTSuppl* 3, 1955, 138—149; *Syria* 33, 1956, 99—101; *Qohälär*, 1961; *Biblical and other Studies*, ed. A. Altmann, 1963, 47—59). Mot denna teori har framförallt R. Gordis vänt sig (*JQR* 36, 1946—47, 67—84; 40, 1949—50, 103—116; *Bibl* 41, 1960, 359—410; samt hans kommentar av

1951, *1955, *1968); därvid trädde han samtidigt upp till försvar för den traditionella uppfattningen att "Koheleth was written in Hebrew, by a writer who, like all his contemporaries, knew Aramaic and probably used it freely in daily life" (*1968, 61). Under tiden hade emellertid M. Dahood framfört en helt annan teori, nämligen att en mängd lexikaliska och grammatikaliska egendomligheter i Qohelets hebreiska skulle kunna förklaras som påverkan från kanaaneiskt-feniciskt språkområde (*Bibl* 33, 1952, 30—52; 191—221; utg. som monografi 1952; *CBQ* 14, 1952, 227—232; *Bibl* 39, 1958, 302—318; 43, 1962, 349—365; 46, 1965, 210—212; *Ugaritic-Hebrew Philology*, 1965; *Bibl* 47, 1966, 264—282; *JNWSL* 2, 1972, 17—22; det bör anmärkas att själva idén framförts redan 1949 av H. Gordon, *Ugaritic Literature*, 123). På nytt drog i synnerhet Gordis i härnad också mot detta lösningsförsök och hopade nya argument till förmån för en traditionell syn (*JBL* 74, 1955, 103—114; *Bibl* 41, 1960, 395—410; *JQR* 61, 1970—71, 93—118; samt i kommentaren *1968, 416 f.).

Det är mitt i denna diskussion Whitley träder in (det är dock förvånande många av de nämnda specialstudierna som undgått hans uppmärksamhet; jfr bibliografien, 185—194). Efter sin tämligen utförliga behandling av en rad omdiskuterade *loci* i Qohelet-texten (4—105) — en behandling som rymmer många förtjänstfulla iakttagelser och förslag men vars svaghet främst är avsaknaden av en klar problembestämmning och en konsekvent textdiskussion utifrån denna — ventilerar Whitley på ett sammanfattande sätt dels teorin om ett arameiskt original bakom Qohelet, dels teorin om kanaaneiskt-feniciskt inflytande. I det förra fallet skjuter förf. i allt väsentligt in sig på Zimmermanns argument från 1940-talet — avsnittet är också betitlat "An Assessment of Zimmermann's view" (106—110) — utan att ta annat än tillfällig hänsyn till den främste företrädaren för hypotesen om ett arameiskt Qohelet-original, nämligen H. L. Ginsberg (enda hänvisning i detta avsnitt finns på s. 108, n. 5). Det är givetvis med Ginsbergs arbeten från 1950- och 1960-talen som Whitley i främsta rummet skulle ha fört diskussion, inte med Zimmermanns från 1940-talet. Det faktum att Ginsbergs huvudarbete — en fullständig kommentar till Predikaren helt baserad på förutsättningen om ett bakomliggande arameiskt original (*Qohälär*, 1961) — är avfattat på hebreiska är mot bakgrund av dagens betydande israeliska bidrag till gammaltestamentlig forskning ett ohållbart argument för att negligera

det. Whitleys egen slutsats då det gäller språket i Qohelet — att bokens originalspråk är hebreiska och att förefintliga aramaïmer finner sin förklaring därigenom att "when Koheleth was composing his work Aramaic was a significant and formative factor in the linguistic environment" (110) — kan tvivelsutan komma att visa sig vara korrekt (detta är ju bl.a. Gordis' ofta framförda ståndpunkt), men förmår inte övertyga, så länge slutsatsen inte prövats mot Ginsbergs argument. Då förefaller Whitleys prövning av Dahoods motsvarande hypoteser om ett kanaaneisk-feniciskt inflytande på Qohelets språk mer *up to date*, mer sakrik och mer övertygande (egendomligt nog har förf. inte observerat Dahoods bidrag i *CBQ* 1952, *Bibl* 1965 och *JNWSL* 1972; se ovan). I detta avsnitt, "An Assessment of Dahood's View" (106—118), uttalar sig Whitley för att de av Dahood anförda lexikaliska och grammatikaliska egenheterna hos Qohelet "do not necessarily indicate that the author of that work was directly indebted to Ugaritic or Phoenician influence" (117), en slutsats som ånyo redan upprepade gånger har uttryckts av Gordis (se arbeten ovan).

Även om det sålunda är svårt att finna en verklig filologisk nyansats i Whitleys arbete, skall det inte fördöjas att hans genomgång av omdiskuterade *loci* (4—105) rymmer många värdefulla synpunkter och med fördel kan användas som en mindre, filologisk kommentar till Qohelet vid sidan av konventionella kommentarer. Trots att det i detta sammanhang inte är möjligt att debattera enskilda *crucis* i texten, bör det dock antydast att många av Whitleys egna tolkningar inte verkar särskilt övertygande (för att nämna endast några få exempel gäller detta tolkningen "The Sceptic" för nyckeltermen *Qohälüt* i 1: 1, 2, 12; 7: 27; 12: 8, 9, 10; likaså "For who eats and considers" för *ki mi jökal ümi jähüs* i 2: 25; "too" för *šäm* i 3: 17; "whom [God] indeed chose" för *lebāräm hä^alohim* i 3: 18). Vidare förefaller en del resonemang rent ut sagt egendomliga (t.ex. "blj is a negative particle from the root blh 'to become old, worn'. Hence *mblj* means 'from lack of, without, because of'", 33). Det kan också nämnas att referenser till den rabbinska litteraturen är så pass originella att de väcker misstanken att denna litteratur för förf. egentligen är *terra incognita* (t.ex. "Bera", 19, 33, 67, 105; eller "Bero", 26, för traktaten *Berakot* i Mishna eller Talmud; likartade exempel är "Baba Bath", 11, 12; "Arac" och "Metz", 20).

Om Whitleys arbete ur filologisk synvinkel inte har så mycket nytt att tillföra den veten-

skapliga Qohelet-diskussionen, gäller detta om-döme i långt högre grad behandlingen av Predikarens speciella tankevärld, inte minst frågorna om babyloniskt, egyptiskt respektive grekiskt inflytande på Predikaren.

Frågan om en påverkan på Qohelet från den babyloniska litteraturen har tidigare behandlats av G. A. Barton (*The Book of Ecclesiastes*, 1908, se spec 39), C. H. Gordon (*IEJ* 5, 1955, 85—88) och med stor utförlighet av A. Loretz (*Qoheleth und der Alte Orient*, 1964, 90—134), och Whitley ger inga nya bidrag till denna diskussion, främst därför att han inte tar upp de av Loretz anförda parallellerna till prövning.

Den motsvarande frågan om eventuellt egyptiskt inflytande på Qohelet väcktes så tidigt som 1857 av Chabas (se R. Weill, *Les transmissions littéraires d'Égypte à Israël*, 1950, 43—61), men det var först P. Humbert som i sitt stora arbete *Recherches sur les sources égyptiennes de la littérature sapientiale d'Israël*, 1929 (107—124) gav en systematisk behandling av tänkbara paralleller. Sedan dess har tanken på ett inflytande från den egyptiska litteraturen — låt vara i tämligen begränsad omfattning — förespråkats av bl.a. H. Gunkel (*RGG*, '1930, 1407), K. Galling (*Der Prediger*, 1940, 50), H. L. Ginsberg (*Studies in Koheleth*, 1950, 5, n. 3; 6, n. 5), W. Herrmann (*WZL* 3, 1953—54, 293—295), A. Jirku (*Die Welt der Bibel*, 1957, 116 f.) och i synnerhet B. Gemser (*VTSuppl* 7, 1960, 102—108). De Qohelet-texter som speciellt kommit i rampljuset är 1: 12; 3: 14; 4: 13—16; 8: 2, 10; 9: 7—9; 10: 15b—17. På grundval av en kritisk analys utav samtliga i forskningen åberopade egyptiska texter — bl.a. "Den livströttes samtal med sin själ", Papyrus Insinger och "Onchsheshonqys lära" — har Loretz (*op. cit.*, 1964, 57—89) redan visat att ett konkret beroende från Qohelets sida visavi den egyptiska litteraturen inte kan fastställas. Till denna granskning har Whitley inte gett något essentiellt nytt bidrag.

Vad slutligen gäller frågan om inflytande på Qohelets tankevärld från den grekiska litteraturen är den av långt äldre datum. Redan Ibn Esra såg i Pred 1: 4—7 en återklang av grekernas lära om de fyra elementen, och av Luthers 1532 utgivna *Annotaciones in Ecclesiastes* (WA XX, 7, 10 ff.) erfar vi att vissa av tidens exegeter företrädde meningen att Qohelet i själva verket var en fiktiv eller äkta epikuré. Det var dock först G. Zirkel som i ett arbete 1792 (*Untersuchungen über den Prediger mit philosophischen und kritischen Bemerkungen*) genomförde en systematisk undersökning av gre-

kiska paralleller till Qohelet. Hans tes om ett vittgående grekiskt inflytande fördes vidare i en rad kommentarer och specialstudier (t.ex. av Graetz, 1871; Tyler, 1874, Palm, 1885, Plumtre, 1885, Pfleiderer, 1886, Menzel, 1888; Lods, 1890, Siegfried, 1898, Wildeboer, 1898, Friedländer, 1904, Levy, 1912 och Algeier, 1925; mer återhållsamt uttalade sig Kleinert, 1909, och helt avvisande förblev bl.a. Menzel, 1889). Ny väg, inte minst metodiskt, banade H. Ranstons undersökning *Ecclesiastes and the Early Greek Wisdom Literature, 1925*, eftersom han begränsade sin studie till den tidiga grekiska gnomiken under 6. och 5. årh. f. Kr.; hans slutsats att Predikaren på ett avgörande sätt står under inflytande av gnomiska utsagor av Hesiodos och Theognis och att Qohelet skulle vara en "Theognis for Jewish readers" (62) har dock inte vunnit senare forsknings godkännande (kritik hos Galling, *op. cit.*, 1934, 361—366). Senare studier av Wölfel (1958) och Hengel (1969, 1973) har i högre grad än tidigare betonat en frändskap mellan Qohelet och tidig hellenism av mer generellt, andligt slag: kritisk individualism, empirism, avpersonaliserad gudsuppfattning, determinism, pragmatism osv. Den senaste stora specialstudien till frågan om det grekiska inflytandet på Qohelet, R. Braun, *Kohelet und die frühhellenistische Popularphilosophie, 1973*, mynnar ut i ett överväldigande hav av paralleller till Predikaren, främst från Homeros, Theognis, Euripides och Menander. Till detta imponerande arbete har Whitley inte något mer substantiellt att lägga, men påpekar med rätta att de av Braun anförda parallellerna mer bär vittne om en tankemässig affinitet än om ett litterärt beroendeförhållande.

Även Whitleys avslutande "Reconstruction" (162—184) av Qohelets tankevärld, där förf. på tämligen traditionellt sätt urskiljer en rad paralleller till hebreisk vishetslitteratur (t.ex. Job, Ordspr och Ben Sira) och en viss tematisk släktskap med verk ur babylonisk, egyptisk och grekisk gnomisk och didaktisk litteratur, förefaller alltför ytlig för att kunna bedömas som ett vetenskapligt framsteg. Visserligen har Whitley på ett mycket förtjänstfullt sätt summerat viktiga drag i modern Qohelet-forskning och utifrån sitt stora material gjort många kloka avvägningar, men det som man i synnerhet saknar är en noggrann undersökning och bestämning av Qohelets egen tankemässiga position. Det är ju först på basis utav ett fastställande av Predikarens egen verklighetsuppfattning som det komparativa studiet blir meningsfullt.

Trots att Loaders arbete *Polar Structures in the Book of Qohelet* är mindre omfattande än Whitleys bok, kanhända även mindre anspråksfullt, har Loader genom sin koncentration till en bestämd fråga lyckats åstadkomma en bättre genomförd och presenterad undersökning, där han efter en kort men klaggörande "Introduction" (1—3) först diskuterar Predikarens "Formal literary aspects" (4—28), främst frågor om komposition, stilfigurer (parallellism, kiasm etc.), metrik och Gattungen (kunglig fiktion, Wahrspruch och maxim, *töb*-utsaga, jämförelse, metafor, parabel, allegori, iakttagelse, jagsamtal, ve-utsaga och välsignelse, antilogion, retorisk fråga, förmaning). Han ägnar så huvuddelen av sina krafter åt att fastställa och analysera "Polar thought patterns" hos Qohelet (29—116), där han urskiljer polerna bevarande/liv — övergivande/död (3: 1—9; 7: 1—4), visdomens värde — dess brist på värde (1: 12—2: 26; 4: 13—16; 7: 5—7; 7: 11—14; 7: 15—22; 7: 23—8: 1; 8: 16 f.; 9: 11 f.; 9: 13—10: 1; 10: 2—7; 10: 8—11), risk — säkerhet (11: 1—6), politisk makt — politisk vanmakt (8: 2—9), tal — tystnad (4: 17—5: 8; 10: 12—15a; 10: 16—20; 6: 10—12; 7: 8—10), rikedomens värde — dess brist på värde (5: 9—6: 9), arbete — lönlöshet (utöver redan anförda 1: 12—2: 26; 8: 16 f., även 3: 10—15; 4: 4—6; 4: 7—12), mänskligt — omänskligt (3: 16—22; 4: 1—3), väntan på lön — utebliven lön (8: 10—15; 9: 1—10) samt möda — glädje (3: 12 f.; 3: 22; 8: 15; 9: 7—10; 11: 7—12: 8). Efter fullbordad text-immanent undersökning går förf. över till en kort komparativ utblick över "Qohelet's place in the development of wisdom" (117—123); särskilt uppmärksammas relationen till mesopotamisk, egyptisk och gammalraelitisk vishet, varvid Loader understryker den släktskap Predikaren har till annan främreorientalisk protestvishet (t.ex. Job i GT, *ludlul*, AO 4462, på mesopotamiskt område) visavi vishet av mer dogmatiserat slag, men också framhäver Qohelets egenart: "In spite of all he has in common with the rest of protesting literature, *the crisis never results in tension being discharged but always in its maintenance*" (123). Arbetet avslutas med ett försök till bestämning av "The Explanation for the Polarity in the Book of Qohelet" (124—131) — "*He accepts God, but God is far — this is the ground for the polarity in his thought*" (129) — och en kort "Conclusion" (130—131), där det fastslås att Predikarens litterära gestalt är bestämd av dess polära strukturer, varvid spänningar i texten kan förklaras "by the overlapping of chokmatic and religio-historical

developments" (132); fördenskull skall Predikarens egenart inte upplösas genom hänvisning till inflytande från den grekiska litteraturen (contra Braun etc.), inte heller genom antagande av glossor och redaktionella ingrepp; tvärtom är de motsägande utsagor som redan förorsakade rabbinerna så mycket huvudbry "nothing other than intended polar structures" (133).

Det som främst gör ett så positivt intryck i Loaders bok är den metodiska säkerhet med vilken han har genomfört sin undersökning. Liksom på det lingvistiska området det diakroniska studiet inte bör föregå det synkroniska, bör inte heller i det exegetiska arbetet det komparativa studiet föregå det text-immanenta, och Loader följer på ett berömvärd sätt denna ordning. Därigenom lyckas förf. inordna Qohelet i den främreorientaliska vishetslitteraturen på ett sådant sätt att bokens särart inte skymmes.

Utän att alls ifrågasätta det stora värdet av Loaders grundliga undersökning om de polära strukturerna inom ramen för de skilda perikoperna hos Predikaren förefaller det berättigat att ge uttryck för ett visst kvardröjande tvivel dels vad beträffar slutsatsen att Qohelet med undantag för 1: 1 "as a whole is a work of poetry" (16), en slutsats som endast kan äga sin giltighet under förutsättningen att Loaders definition av skillnaden mellan prosa och poesi (15 f.) accepteras, dels vad gäller hans tes om en *genomgående* polär spänning i Qohelet, en tes som torde ha drivits längre än textmaterialet alla gånger ger otvetydig motivering för (se t.ex. behandlingen av 1: 12—2: 26; 4: 7—12; 4: 17—5: 8; 11: 7—12: 8).

Därtill bör det påpekas att det finns en problematik inbyggd i själva hörnstenen i Loaders resonemang om polariteten hos Predikaren. Denna hörnsten eller utgångspunkt (främst utifrån 5: 1) är för Loader föreställningen att "God is remote. Therefore a vacuum originates over against him" (130). Saken är emellertid den att teologin hos Qohelet faktiskt aldrig har blivit föremål för någon mer omfattande undersökning (bland smärre specialstudier förtjänar i synnerhet nämnas E. Pfeiffer, *Festschrift H. W. Hertzberg*, 1965, 133—158; H. P. Müller, *VT* 18, 1968, 507—521; M. Filipiak, *Summarium* 2, 1973, 47 f.; *Zeszyty Naukowe KUL* 18, 1975, 41—55; Aa. Lauha, *Kohelet*, 1978, 14—20; med litt., 26 f.). Det kan därför inte *a priori* uteslutas att den gudomliga transcendens som bildar utgångspunkten för Loaders strukturella bestämning av polariteten hos Qohelet i en samlad teologisk undersökning visar sig vara *genombruten* av en överraskande stark *deus*

praesens-teologi centrerad kring synen på "Guds hand" (*jad ha'elohim*, 2: 24; 9: 1), verksam mitt i människornas värld.

Trygve Kronholm

Jean Carmignac: *Le Mirage de l'Eschatologie. Royauté, Règne et Royaume de Dieu . . . sans Eschatologie. Letouzey et Ané Paris 1979.*

Denna bok av en mycket from och mycket lärd fransk abbe och professor, verksam både som församlingspräst och universitetslärare, framför allt känd som qumranolog (boken är dedicerad till Rättfärdighetens lärare . . .), är en djärv utmaning till all exegetik och all teologi i den västliga kulturkretsen sedan sekelskiftet. Titeln är provocerande nog och innehåller bokens tes: *Hē basileia tou theou* är ingalunda det entydiga eskatologiska begrepp som man utgått ifrån sedan Johannes Weiss 1892 publicerade sin lilla bok om Jesu gudsrikesförkunnelse. Termen "eskatologi" måste strikt begränsas till att gälla "de yttersta tingen", dvs. *läran* om dem, inte slarvigt identifieras med tingen själva så som ofta sker. Och *basileia* betyder både kungaställning (*royauté*), utövande av kungavälde, regering (*règne*) och kungadöme, rike, territorium (*royaume*). Med en genomgång av de texter som använder *basileia* i NT menar sig C. kunna visa, att i intet av dessa hänseenden är begreppet enbart relaterat till den yttersta tiden och därmed "eskatologiskt". Han återknyter i stället till äldre utläggningar och vågar hävda identiteten mellan "royaume" och kyrkan ("règne") och rättfärdiggörelsen.

Boken präglas av gallisk klarhet och enkelhet i disposition och framställning. Del I hävdar sålunda distinktionen mellan "Royauté, Règne et Royaume de Dieu" med ett inledande semantiskt kapitel som konstaterar franskans överlägsenhet — tillsammans med hebreiskan — över andra språk i dess tre ord för de tre realiteter som täcks av det nytestamentliga *basileia*, en genomgång av nytestamentliga, andra tidiga kristna och intertestamentala texter som använder termen (kap. II—XI) och där den distinktion som hävdas genomförs i tolkningen av texterna, samt tre avslutande kapitel som hävdar identiteten mellan Guds och Kristi "Royauté", Guds "Royaume" och kyrkan, Guds "Règne" och rättfärdiggörelsen. De innehåller också teologihistoriskt stoff till temata som genomgås. Konklusionen av del I dras snyggt nästan mitt i boken (s. 130), och leder

till den fråga som behandlas i del II: Hur kan det komma sig att de distinktioner och identifikationer som enligt författaren så klart framgår av textgenomgången har grumlats så katastrofalt sedan sekelskiftet? Förklaringen är "en farlig innovation: Eskatologien".

Bokens andra del med rubriken "... utan eskatologi" tecknar provocerande "eskatologins" historia (termens!) sedan Bretschneider kring sekelskiftet 1800 till ledmotivet "ett misstag" (une erreur): Reimarus, Strauss, Renan och Reuss — det är misstagets "formation", J. Weiss och Loisy dess "succès", Albert Schweitzer dess "triomphe", Bultmann dess "logique", Dodd med sin "realized eschatology" (en omöjlig term — varför inte avstå från "eskatologi" och tala om att "Guds rike redan börjat", undrar C.) och Jeremias' variant ("sich vergegenwärtigende Eschatologie") benämns misstagets "retournement", medan Karl Barth enligt C. utgör befrielsen från misstaget (kap. XV—XXI). Ett kapitel som avslutar huvudframställningen (XXII) sammanfattar med rubriken "bilan d'une erreur". Ett ytterligare sammanfattningskapitel tar upp invändningar mot C:s hållning och drar därefter slutsatser i form av 13 teser och en avrundande formulering (s. 201) som perfekt tar upp bokiteln: "Summa: troheten mot Skriften nödgar oss att ställa fram Guds kungaställning (royauté), regering (règne) och rike (royaume) i fullt ljus och fördenskull således att avsäga oss eskatologins hägring." Fyra appendices tar upp vetenskapliga metodfel utifrån den angripna "hägringen", ett femte behandlingen av Qumranmaterialet och ett sjätte skilda kyrkors förklaringar angående relationerna mellan Guds rike och kyrkan. Bibliografi och olika indices avslutar arbetet, före innehållsförteckningen som återfinns både i början — där engelsmän och tyskar vill ha den "som en menu" — och i slutet där fransmännen brukar ha den, enligt C:s kommentar.

Det är alltså en rolig bok. (Förordet är mässterligt!) Det är föga troligt, att den kommer att tas på alldeles fullt allvar (låt oss säga "Ernst") av särskilt många exegeter eller teologer idag — och det vet C. naturligtvis. Men det vore synd om den inte framtvingade åtminstone något mer precision och försiktighet i handhavandet av den term som C. rubricerar som "hägring". För nog missbrukas den grovt till att dölja mycket som är dunkelt tänkt och därför måste sägas dunkelt. Däri får C. säkert rätt av åtskilliga läsare, även om de flesta alltför skulle mena, att J. Weiss' nytolkning av Jesu gudsrikesförkunnelse inneburit ouppgivliga

framsteg för en riktig förståelse därav. Det är förvånande, att den mycket lojale katolske prästen Carmignac inte tar någon notis om att Andra Vatikanconciliets dokument (t.ex. rubriken till kap. VII i kyrkokonstitutionen) tagit upp termen "eskatologisk". Och självaste Paul VI sade den 8 september 1971 till en skara pilgrimer: Eskatologin behärskar hela den kristna grunduppfattningen och är ett nyckelord för förståelsen av conciliets grundläror. Den consensus han utmanar har t.o.m. fått hans egen kyrkas högsta sanktion, således. Det gör dock ingalunda utmaningen mindre läsvärd. Tvärtom kan ingen som använder termen "eskatologisk" mer seriöst eller i större utsträckning, enligt min mening, hädanefter gå förbi denna bok.

H. C. C. Cavallin

Birger Gerhardsson, "med hela ditt hjärta". Om Bibelns ethos. 143 sid. LiberLäromedel, Lund 1979.

År 1971 publicerades samlingsvolymen "Etik och kristen tro", avsedd närmast som lärobok för teol. kand.studiet i teologisk etik. De första 80 sidorna av den boken bestod av Birger Gerhardssons beskrivning av "Bibelns ethos". Den har nu bearbetats och utvidgats — framför allt med ett helt nytt kapitel om urkristendomens ethos enligt Johannes — och givits ut som ett självständigt arbete. Boken består av sex kapitel, de flesta med utförliga bibliografier, och avslutas med en förteckning över ca femtio viktiga monografier inom biblisk etik, samt ett register över bibelställen.

I de första två kapitlen (s. 13—34) beskriver förf. den efterexiliska judendomens gudsstatsethos, vilket han på ett klagörande sätt förankrar i judendomens historiska och politiska kontext: detta är ett ethos som formas av en långvarig kulturkamp mot politiskt övermäktiga grannar. Man fäster sig vid vilken positiv bild förf. ger av detta ethos när det är som bäst, "ett gudsbarnsethos, vars hemlighet ligger inte i yttre lagar och ritualiserat beteende utan i hjärtana" (s. 33). De skriftlärda djuptänkta reflexion över vad det är att verkligen älska Gud av allt sitt hjärta, all sin själ och all sin kraft (en förpliktelse som varje bedjande jude tog på sig två gånger om dagen i reciterandet av Shema, "Hör Israel...") var något som Jesus kunde anknyta till med instämmande.

Nu talar förf. inte om vad Jesus gjorde eller tänkte direkt, utan — följande tidens redaktionshistoriska sed — beskriver han i stället urkristendomens ethos enligt Matteus (s. 35—62). Det är ett mästerligt kapitel i sin skenbara enkelhet. Det bygger på en rad tidigare, detaljerade redaktionshistoriska studier, och det är på basis av dessa förf. väljer sitt huvudperspektiv: den inre släktskapen mellan den kristna, skriftlärda och den fariséiska, skriftlärda tolkningen av Lagen. "Matteus", den store lärare som står bakom Matteusevangeliets fundamentala struktur och lärotraditioner (men ej dess slutredigering), var förmodligen — liksom Paulus — en skriftlörd jude tillhörig den fariséiska "skolan" Bet Hillel. Den kritik av den fariséiska skriftlärdomen som finns så klart i detta evangelium är alltså en kritik inifrån, baserad på en tveklös, radikal tillämpning av den Shema-interpretation som var kärnan också i fariséismens ethos (s. 32—34, 46—50, 55—60, m.fl.). Detta grepp påminner om Hugo Odebergs "Fariseism och kristendom" (1950), i varje fall i det avseendet att det på ett överraskande sätt gendriver vanliga, billiga missuppfattningar av den fariséiska judendomens ethos, och just så låter Jesu budskap framstå i klarare relief.

Förf. börjar sitt Paulus-kapitel (s. 63—89) med en jämförelse av hur de två ex-fariséerna Matteus och Paulus förstod Lagen: för Matteus är den "fullbordad" av Jesus, dvs. koncentrerad, radikaliserad, fokuserad på individens hjärtebeskaffenhet. För Paulus är Lagen inte bara fullbordad, utan också uttjänt. För den som är i Kristus har den redan passerats och gäller inte längre, han är fri från den och alla andra makter. Friheten är Pauli kungsord, en frihet som styrs av den i hjärtat utgjutna Anden och därför bär kärlekens frukter. Förf. som tacksam erkänner sitt beroende av Bultmanns paulustolkning betonar att den myckna parenesen i apostelns brev inte är avsteg från hans frihetsprincip och hans ovilja att skriva nya lagar för de kristna. Pauli icke obetydliga värdegemenskap med det omgivande samhällets normsystem och status-quo-betonade samhällssyn står ändå inte på samma plan som den efterapostoliska framväxten av en kristen halakah, ett nytt, sakralt nätverk av regler för livet, som i grunden är främmande för Pauli frihetsevangelium.

Den tredje store urkristna teologen, Johannes (s. 90—111), har en annan bakgrund än de två föregående: hans kyrka är klart skild från "judarna" och Lagen är inte längre ett problem eller en utgångspunkt för ett kristet ethos. Hela

den etiska reflexionen kretsar kring temat *agape*, kärleken som främst exemplifieras i Jesu oerhörda offer av sig själv. Denna gudomliga, ovärldsliga kärlek är levande också i Guds äkta barn. Trots den starka radikaliteten i kravet på fullkomlig och i egentlig mening gudalig kärlek omfattar denna inte andra än "bröderna", de medkristna. Den dualistiska världsfientligheten hos Johannes har här inskränkt Jesu gränslösa kärlekskrav, som ju omfattar också fiender och förföljare. Den johanneiska spiritualitetens risk är kyrkokonservatism och ängslig inåtvändhet.

I slutkapitlet (s. 112—132) sammanfattar förf. huvudinnehåll och karakteristiska drag i Bibelns (främst Nya testamentets) ethos. Gerhardsson har en lycklig förmåga att göra goda generaliseringar, som gör också slutkapitlet intressant. Det som visas här är bl.a. hur långt från ett allmänmänskligt — i meningen av alla accepterbart — etiskt ideal bibelns ethos egentligen befinner sig. Gud själv är den som ställer de etiska kraven, och uppfyllelsen av dem kommer till stånd genom att Guds (inte människans egen) kraft inifrån inspirerar och frigör människan till en Kristusidentifikation, som i sin restlösa lydnad för Faderns vilja, sin rena kärlek och sin beredskap att offra livet är den fullkomliga bilden av ett kristet ethos. En muslim eller en hindu eller en ateist kan inte förverkliga ett sant kristet ethos, eftersom detta inte består i en viss sorts handlingar eller ens ett visst sinnelag, utan innerst består i att genom Anden verkligen vara förenad med Frälsaren. Detta är en slutsats med vittgående konsekvenser, t.ex. för förståelsen av samtida teologisk etik, men varken förf. eller rec. vidareutvecklar detta.

Gerhardsson förklarar tydligt i början av boken att en så kortfattad framställning måste göra ett urval både beträffande material och synpunkter på det. "Ethos" definieras (s. 9) som "normerad livshållning", och förf. har riktat sin uppmärksamhet mot det första ledet: de grundläggande normer och fundamentala tros-satser som ligger under urkristendomens ethos. I förf.s ögon är det ett ethos styrt av teologiska principer, eller i varje fall principer som låter sig beskrivas teologiskt. Han betonar (s. 119) att det är ett ethos som inte är intellektualistiskt, utan snarare inlärt och praktiserat genom den sociala gruppens efterbildning av eller identifikation med Kristus. Men hans beskrivning av det fokuseras helt på dess generella, om man så vill "teologiska" egenskaper: helhjärtighet, individualiserat Guds barnförhållande,

o.dyl. Vilken faktisk livshållning de första kristna hade får man däremot inte veta så mycket om. Vi vet att den kristna praxis beträffande skilsmässa och omgifte var ganska olik den judiska, och vi vet att den Tora-observanta judekristendomen i Palestina var den enda judiska särgruppen, som vägrade delta i upproret mot romarna år 66 e. Kr. Detta antyder att två ethos kan vara mycket lika varandra *formaliter* (så som förf. visat genom sin Shema-interpretation), men ändå skilja sig åt *materialiter* i konkret praxis i så hög grad att det måste bli konflikt, ja, bitter fiendskap mellan dem. Man undrar om inte "Kristuspräglingen" också innebar vissa konkreta beteendemönster, nedärvda och utmejlade i den kristna gruppen, mönster som var väl så bestämmande för urkristendomens ethos som de teologiska grundsatsen förf. arbetat fram hos de stora urkristna teologerna.

Men förf. vänder sig flera gånger skarpt kritik mot sådana präglade mönster och konkreta etiska regler. Efter att ha gett en positiv beskrivning av det innersta i den skriftlärdas fariseismens ethos, fortsätter förf.: "Men kvar står det faktum att 'fariseerna och de skriftlärdas' framför allt försökte lära folket en helig, auktoritativ praxis, en reglerad livsföring (*halakah*). Och att detta program kunde bli fasad och rutin och ersättning för gudsbarnets levande hänvisning åt Gud och medmänniskan, därom vittnar..." (s. 33). Samma kritik av ett i regler uttryckt ethos möter man på s. 61, 86—88 ("Den kyrkliga halakah-bildningens problem"), och i bokens sista avsnitt "Ursynden" (s. 131 f.). Ursynden är egoismens livshållning, och denna exemplifieras med "den religiösa institutionaliseringen och rutiniseringen: offer utan offer-sinne, omskärelse utan hjärtats omskärelse, fasta utan botfärdighet..." Kritik mot en sådan utveckling är självfallet berättigad, men må det vara en recensent tillåtet att också peka på det problematiska i denna kritik.

En risk som väl förf. inte helt undgått är att göra institutionaliseringskritiken till urvalsprincip vid beskrivningen av urkristendomens historiska verklighet. Pauli grundläggande tes är att den kristne är fri, bara styrd av Anden i sitt handlande. Men, påpekar Gerhardsson, "Paulus är medveten om att de kristna församlingarna ingalunda är sammansatta av idel andliga hjältar. Därför undervisar aposteln och han ställer därvid gärna fram ett exempel att ta efter: Jesus Kristus själv". (s. 72). Men den konkreta parenesen har i Pauli brev en mycket större plats och betydelse än den generella hänvisningen till Jesu livshållning. Det konkreta, bu-

det, instruktionen, förmaningen, kommer först och hänvisningen till Kristi föredöme är i sammanhanget mer det stödande argumentet för det angivna handlingsmönstret (slavens otrotsiga lydnad, riklig kollekt, endräkt i den kristna gruppen). Även om Kristi exempel i Pauli principiella etiska undervisning är långt viktigare än mänskliga beteendetraditioner, så är de senare i hans faktiska undervisning betydligt mer framträdande. I sin avhandling "Memory and Manuscript" (1961), s. 306 ff. tvekade förf. inte att tala om Pauli halakiska auktoritet, och syftar då på apostelns obestridliga (och använda) kompetens att ge normativ, bindande vägledning i både läromässiga och etiska frågor. Nu 1979 heter det: "Friheten 'i Kristus' medför att Paulus inte kan stifta lagar för sina kristna medbröder. Men han känner sig ha rätt och plikt att undervisa och förmana; förmaning ('parenes') har nu trätt i halakans ställe" (s. 71). Halakah-bildningen framställs som ett problem och närmast som en oavsedd konsekvens av apostelns huvudsakligen skriftliga undervisning, kyrkoorganisatoriska åtgärder och pedagogiska hänvisningar till sitt eget exempel (s. 86—89). — Frågan här är inte om en författare har rätt att ändra ståndpunkt eller modifiera sin terminologi, utan vilken terminologi som är mest realistisk. Om den väsentliga institutionaliseringen av de kristnas ethos ägde rum under den grundläggande interaktionen mellan apostel och församling (och det tror jag man kan visa att den gjorde), då är aposteln själv den främsta halakah-bildande faktorn och institutionaliseringens problem finns där redan från början. Bortser man från detta och från att också utebliven institutionalisering kan vara ett problem, på etikens såväl som på kyrkoordningens område, då förenklar man både den historiska verkligheten och det principiella problemet om de konkreta etiska reglernas roll i urkristendomens ethos.

Dessa kritiska anmärkningar får dock inte skymma bort att vi i det föreliggande arbetet fått en förnämlig sammanfattning av biblisk etik, som, trots begränsningen i omfång, klart analyserar de centrala karakteristika i urkristendomens ethos och visar fram ett välkänt område i ny belysning.

Bengt Holmberg

H. C. Wind (red.): *Religionen i krise. Etiske og religionsfilosofiske problemer. I—II. 258+320 sid. Berlingske Forlag, København 1980. Pris dkr 215: —.*

Föreliggande verk i två delar är en arbetsprodukt från en grupp lärare vid Institut for Etik og Religionsfilosofi vid Århus universitet. Det är i första hand avsett för "undervisningen i religion, kristendoms-kunskab og livsanskuelse ved universiteterne, seminarier, højskoler, gymnasier, aftenskoler" och vänder sig f.ö. "til alle, der er interesseret i tidens almindelige kulturdebat".

Det är ett gediget, omfångsrikt och lärt arbete de danska teologerna har skrivit, och det bör självklart uppmärksammas också hos oss. Dansk teologisk undervisning håller nämligen i dessa discipliner främst i historiskt avseende en standard som är förebildlig. Den svenska studiehetsen gör det svårt eller omöjligt att leva upp till denna nivå.

Författarkollektivet har funnit att N. H. Sjøes och Søren Holms läroböcker i etik och religionsfilosofi nu är lite föråldrade. Dessutom skrevs de en gång enligt en sorts "summa"-metod som man nu avböjer. Här har man velat använda en "loci"-metod, som inte har ambitionen att vara heltäckande eller uttömmande. Man har valt ut ett antal ämnen inom dubbel-disciplinen etik-religionsfilosofi som man finner viktiga och tillsammans sökt åstadkomma en aktuell positionsangivelse.

Här är en kortfattad redogörelse för arbetets uppläggning och innehåll.

Johannes Sløk, författare till arbetets inledning och den flitigaste bidragsgivaren, börjar med att översiktligt skildra drag i "den klassiska antropologin". Redaktören H. C. Wind fyller på med drag i det 20:e århundradets filosofiska antropologi, medan Viggo Mortensen lägger till något om vårt århundrades biologiskt orienterade filosofiska antropologi. Så skriver Sløk och Mortensen tillsammans om lagbegreppets historia. Wind fortsätter om filosofiska och teologiska aspekter på språket. Sløk återkommer med en brett orienterande idéhistorisk exposé om det goda och fortsätter sedan med en djuplodande och tänkvärd framställning om människans ändlighet. Så kommer Jan Lindhardt med ett kapitel om viljans frihet, där jag måste anmäla en viss reservation. Det är egendomligt att avsluta en framställning om detta ämne med att referera Luthers åsikter i frågan och dessutom utan att utsätta dennes åsikter för en ordentlig kritisk granskning. Det här vik-

tiga ämnet är knappast tillfredsställande behandlat. Lars Bo Bojesen fortsätter med "Samvittigheden", ett lärorikt kapitel. Arbetets första del avslutas med att Sløk och Wind tillsammans skriver om individ och samfund, Sløk om tiden före Hegel, Wind om individen i det borgerliga samfundet. Wind tycker jag här delvis skriver alltför fragmentariskt — t.ex. om Habermas — för att det skall vara begripligt eller givande att läsa.

Så till andra delen. Här inleder Lindhardt och Sløk om sekulariseringen. Lindhardt, Wind och Vagn Andersen skriver tillsammans om historisk förståelse och medvetenhet; Lindhardt om tiden från antiken till upplysningen, Wind från Herder till Nietzsche och Andersen om epoken Dilthey — Habermas. Särskilt det sista avsnittet i detta kapitel är påfallande väl-skrivet — med tanke på materialets karaktär som kräver distinkthet och konsekvens. Så kommer några stora kapitel om naturen. Först skriver Svend Andersen om världs-bild och naturfilosofi från antiken till Schelling. Därefter följer ett avsnitt av Vagn Andersen om filosofiska aspekter på den moderna fysiken. Detta är en imponerande strikt och kunnig popularisering av den moderna fysiken och dess filosofiska implikationer. Mortensen avslutar med biologin — vetenskapen om det levande. — Så får vi ett kapitel om etisk argumentation av Sven Andersen. Det är en komprimerad men klagörande framställning. Som på en del andra håll i detta arbete avslöjas — icke överraskande — ett Løgstrupberoende.

Nu återstår följande kapitel i denna andra del. Sløk och Svend Andersen skriver tillsammans om guds-begreppet, Sløk från Hellas till Luther, Andersen fram till modern tid. Vagn Andersen skriver om religionskritik — han skriver väl. Och till sist kommer ett kapitel om religionen som teologins och psykologins objekt av Vagn Andersen, Wind och Bojesen. Bojesens avsnitt om nyare religionspsykologi och om förhållandet mellan teologi och psykologi är av principiellt intresse.

Vad blir nu summan av allt detta? Min korta redogörelse verkar sannolikt lite förvirrande. Läser man hela arbetet blir man visserligen inte förvirrad, men man saknar en rimligt enhetlig plan för den samlade framställningen. Det sägs visserligen i inledningen att man har samlat sina ämnen i två grupper, en om antropologi och kunskapsteori, en annan om religion och värdebegrepp. Men jag kan inte se att ens denna allmänna dispositionsordning riktigt har följts.

Trots att här alltså finns enskilda bidrag som är av mycket hög klass, måste man nog säga att det samlade greppet om uppgiften borde varit kraftfullare. Fastän danska teologer har så mycket mer tid för sina studier än sina svenska kolleger, är det ju annars inte säkert att de får en fast struktur på sitt vetande och tänkande.

Jag hälsar med glädje och tillfredsställelse kunnigheten, bredden och de vida vyerna i detta samlingsverk. Men i perspektivet från det här arbetet framstår angreppet på svensk systematisk teologi häromåret i Dansk Teologisk Tidskrift som ännu egendomligare. Det kan inte ha varit representativt, ty här visar många författare att de förstår att uppskatta tankesträngens och klarhet.

Jarl Hemberg

Per Frostin, *Materialismus, Ideologie, Religion. Die materialistische Religionskritik bei Karl Marx, Studia Theologica Lundensia 37. 244 sid. Gleerup, Lund 1978.*

Frostin har i sin bog samlet alle eller næsten alle den "modne" (reife) Marx' udtalelser om religionen og analyseret dem med henblik på én gang for alle at slå fast, hvad Marx' religionskritik gik ud på. Bogen er altså et stykke marxologi, selv om forf. indimellem også antyder nogle konsekvenser for teologiens vedkommende. Mere end antydninger er der ikke tale om. Flere gange bliver der f.eks. henvist til Bultmann og Bonhoeffer, men når det i indledningen siges, att "Bonhoeffers dialektische Bejahung des methodischen Atheismus wird im Brennpunkt des dritten Teils dieser Arbeit stehen" (p. 11), så passer det ikke (rent bortset fra, at bogen ikke er inddelt i 3 dele, men i 6 kapitler). Man får kun nogle løst henkastede referencer til Bonhoeffers tale om "der mündige Mensch".

Vurderet som et stykke marxologi er bogen ikke ueffen. Især hvis man forestiller sig, at den er skrevet for et publikum af teologer med meget ringe kendskab til Marx og med mange fordomme om, hvad Marx' tanker gik ud på. Fremstillingen er pædagogisk og relativt klart opbygget.

Hvis man derimod ville sammanholde bogen med de sidste 10 års marxisme-debat i Vesteuropa, giver den ikke meget. Der er bogstaveligt talt ikke en eneste tese i bogen, som ikke allerede er blevet endevendt. Og mange aspek-

ter af debatten mangler totalt. F.eks. afvises den strukturalistiske Marx-tolkning (Althusser) blankt, men øjensynligt uden at Frostin ved, hvad den går ud å. Habermas' kritik af marxismen synes ukendt. "Kapitallogikken", som har præget diskussionen i Danmark og BRD fra ca. 1970, berøres overhovedet ikke, osv., osv. Bogen synes skrevet i et forskningsmæssigt tomrum — og det til trods for forordets tak til Gunnar Aspelin og Sven-Eric Liedman. Jeg siger ikke dette for at forklejne bogen, men for indledningsvis at markere, hvorfor den — trods min sympati for forf.s projekt — virker skuffende.

Men hvordan er så projektet udført? — Frostin tager udgangspunkt i "der vergessene Text" (som han hårdnakket kalder den, skønt den er fremdraget og benyttet af adskillige, bl.a. undertegnede, jfr. note 2 på p. 214). Det drejer sig om en fodnote i *Kapitalen*, hvor Marx siger, at en kritisk religionshistorie må udvikle de religiøse tågedannelsers formidlede former af de til enhver tid givne virkelige livsforhold (citeret p. 31). Altså må vi, hævder Frostin, tage Marx på ordet og først gøre rede for, hvad de til enhver tid givne livsforhold er for nogle ifølge Marx.

Da det er den modne Marx, som mest omfattende og intenst har beskrevet de givne livsforhold, må Frostin koncentrere sig om *Kapitalen*. I (iøvrigt ukritisk) tilslutning til den danske marxolog, prof. em. i filosofi Johs. Witt-Hansen, opfatter Frostin Marx som en forsker, der udviklede en særegen socialvidenskabelig metode analog til og inspireret af den naturvidenskabelige metode. Vigtigt er her, at Marx' "materialistiske" metode tillod ham at fremstille lovmæssigheder for det sociale og økonomiske liv. Bogens første og største kapitel (efter indledningen) gør rede for denne metode, hvor det især er rekurrens-princippet og abstraktions-princippet, der står i forgrunden.

I det næste kapitel behandler Frostin Marx' begreb om ideologi og hans ideologikritik. Det drejer sig her om at gøre rede for forskellen mellem ideologi og (social)videnskab, som Marx så den. Hovedpointen er, at ideologierne arbejder med utydelige og "verschwommene" abstraktioner, mens de videnskabelige abstraktioner er veldefinerede og kan efterprøves. Ydermere er ideologierne legitimerende og konserverende i modsætning til videnskaben. Det gælder ikke mindst ideologien par excellence, nemlig religionen. I sidste afsnit i dette kapitel (pp. 136) diskuterer Frostin, om der findes en materialistisk moral og besvarer spørgsmålet be-

kræftende. Denne moral er imidlertid en relativ moral, som adskiller sig fra ideologiske og absolute moralopfattelser. Han kommer for nemt om ved det her — hvad man bl.a. kan se af, at han gentagne gange i det følgende må tale om Marx' eget moralske engagement o.l. (f.eks. pp. 173, 179 og 182).

Det følgende relativt korte kapitel drøfter "die Methode der Religionskritik" hos Marx. Dets væsentlige indhold er konstateringen af, at Marx (i modsætning til Lenin) ikke bekender sig til nogen form for atheisme (der ville være en ny ideologi), men som socialvidenskabsmand — ligesom alle senere socialvidenskabsmænd — må gå ud fra en *metodisk* atheisme, når han beskriver samfundet.

Derefter præsenteres en række eksempler på Marx' religionskritik, hovedsageligt indsamlet fra *Kapitalen*. Frostin er klar over, at disse eksempler ikke indløser fordringerne fra "den glemte tekst", men de skal åbenbart tjene til at vise, at Marx ikke var nogen "Religionsfresser", men kun langede ud efter religiøst legitimeret hykleri og opportunisme. I denne sammenhæng er det også Frostin magtpåliggende at understrege, at Marx havde en meget positiv opfattelse af Luthers økonomiske indsigter. Jeg har dog svært ved at se, at Luther skulle have opdaget, at kapitalen består af akkumuleret merværdi (p. 194). Det var ganske andre ting, Luther var ude efter. Først og fremmest, at (handels)kapitalisten principielt optræder ukristeligt ved ikke at se på næstens tarv.

Endelig rummer det sidste kapitel en sammenfatning af det foregående og antyder nogle teologiske perspektiver. Den Marxske kritik tvinger 'die Repräsentanten der Religion' til at anerkende deres religions historiske fødested (p. 205 f.), og Frostin mener, at den kan forstås som en funktion af lovens politiske brug. Det er altsammen meget kortfattet og skitseagtigt.

Som nævnt ovenfor kan jeg ikke anse denne bog for noget væsentligt og originalt bidrag til Marx-forskningen og slet ikke til den moderne marxisme-debat. Men det er en bog, som er god at have ved hånden og henvise til, når f.eks. spørgsmål om Marx' metode, hans ideologibegreb eller hans syn på religionen og specielt på kristendommen skal diskuteres. Til irritationsmømenterne hører — ud over den hyppige, men tomme brug af "catchwords" — det ikke ringe antal mindre fejl og unøjagtigheder. Jeg nævner i flæng: note 35, p. 225 henviser til Althusser 1969: Kap. 3, som ikke findes i litteraturlisten. Iøvrigt er den korresponderende tekst (p. 111) uforståelig. I note 44 på samme

side er henvisningen til Witt-Hansen 1973 forkert. I note 7 p. 236 henvises til Dirks 1947, som ikke findes i litteraturlisten. Thomas Luckmann (p. 154) er ikke amerikaner, men tysker.

Jens Glebe-Møller

Gustav Björkstrand: *Barnens nattvardsgång. 153 sid. Församlingsförbundets Förlags AB, VASA 1980.*

Gustav Björkstrand, docent vid Åbo akademi, har samlat material kring ett viktigt och mycket omdiskuterat problem i den nyare kyrkdebatten, barnens nattvardsgång. I boken tar han upp frågan om barns nattvardsgång i ett historiskt perspektiv, han redogör för debatten kring barnkommunionens återinförande i Finland och han analyserar och belyser konsekvenserna av reformen. Avslutningsvis summerar han sin forskning och de nya problem som införandet av barns nattvardsgång rest under rubriken: "nattvardsreformen — en utmaning". Materialet har samlats kontinuerligt sedan 1973 parallellt med att författaren själv varit engagerad i debatten.

I första kapitlet redogör författaren för den historiska utvecklingen kring barns nattvardsgång. Han går tillbaka till urkyrkan och konstaterar att när män övergick med sina "hus" till kristendomen, så blev barnen inte enbart döpta utan även deltagare i den gemenskapsmåltid, som följde efter dopet. Detta var så naturligt för den första kristna kyrkan att frågan om barnens nattvardsgång inte aktualiserats i de nytestamentliga skrifterna. När Paulus varnar för missförhållanden kring nattvardsfirandet, så är det andra frågor det gäller.

Författaren konstaterar att de nytestamentliga texterna alltså varken har förbud eller påbud rörande barnkommunion. Barnkommunion som allmän sed hade bestånd till år 1215 i den romerska kyrkan.

Under den gamla tidens slutskede bröts den ursprungliga enheten mellan dop, konfirmation och nattvard sönder i den västliga kyrkan medan enheten bevarades i öst. Med skolastiken började en utveckling där barnens rätt att delta i nattvarden begränsades. Enligt skolastisk nådelära måste dopet fullkomnas för att göra människan beredd att kämpa mot synden. Endast biskopen kunde fullkomna dopet. Vidare medförde skolastikens nattvardslära risk för profanering av nattvardssakramentet om

det utdelades till barn. Principen om att man skulle bikta sig varje år bidrog till att barnkommunionen sattes under debatt. När kunde man skilja mellan gott och ont? Den kritiska åldern var 7—12 år. Allt bidrog till att höja åldersgränsen för tillträde till nattvarden. Författaren uppskattar att åldersgränsen för nattvardsgång i Sverige under senmedeltiden i varje fall inte översteg 10-årsåldern — om den ens nådde så högt.

För Luther var det väsentliga prövningen av kunskaperna före nattvardsgången. De lutherska kyrkoordningarna undvek direkta åldersbestämmelser. Där sådana finns ligger de mellan 10 och 15 år. I Norden tycks åldern 8—9 år ha gällt i anslutning till medeltida bikt- och kommuniionspraxis. Man skulle kunna Fader Vår, trosbekännelsen och buden.

Under ortodoxin började kunskapskravet dominera och i KL 1686 fastslogs åldersgränsen för kommunion till 13—14 år. Om tillräckliga kunskaper fanns kunde kommunion ske tidigare men KL-s bestämmelser medverkade till att åldersgränsen höjdes. Nattvardens karaktär av syndaförlåtelse kom att undanskymmas genom att man övergick från enskilt skriftermål till allmän nattvardsberedelse och kunskapskontroll. Balansen mellan gåva och krav hade därmed enligt författaren rubbats. När konfirmationen återinfördes under pietism och upplysning skärptes kraven ytterligare. Aldern steg. Författaren visar från en egen undersökning att medelåldern kunde ligga över 20 år i delar av Finland. Åldersspridningen inom gruppen var också stor. Under 1800-talet tycks den nedre åldersgränsen normalt ha varit 15 år. Utvecklingen gick allt mer mot den åldern för de flesta. Förklaringen till detta ser författaren i en modifiering av kunskapskraven och i att samhället övertog ansvaret för folkundervisningen.

Konfirmationens karaktär av förnyelse av doplöftena gav upphov till debatt från mitten av 1800-talet. Barn fick avge löften som de aldrig tänkte hålla. Man övervägde då att skilja konfirmation och nattvard. I Danmark tilläts barnkommunion principiellt år 1909. Undantag från allmän praxis upphörde barnkommunionen att vara från 1955. I Norge kunde barn under 12 år i särskilda fall med föräldrars medgivande få nattvard från 1912.

I Lutherska världsförbundet var meningarna om barnkommunion delade. I Sverige aktualiserades frågan av Kyrklig Förnyelse 1965. 1979 godkändes ett förslag på biskopsmötets initiativ i kyrkomötet om barnkommunion. Ansva-

ret för kommunionen lades på föräldrarna. De bör kommunicera tillsammans med sina barn. I övrigt bör kommunion före konfirmation förekomma endast i samband med konfirmandberedelse.

Den ortodoxa kyrkan har av tradition barnkommunion. I den romersk-katolska kyrkan återinfördes den dels genom ett påvligt dekret 1910, dels genom Codex Iuris Canonici 1917. Åldersgränsen är ca 7 år.

I kapitel två redogör författaren för utvecklingen i Finland. Där kom inspirationen till barnkommunion dels från Danmark, dels från den finska ortodoxa kyrkan och dess spädbarnskommunion. 1957 föreslogs att barn skulle få följa sina föräldrar. På centralt håll var man negativ men församlingarna var positiva. 1973 godkändes barnkommunion av kyrkomötet. Utgångspunkten för nattvardsundervisningen blev hemmen. En allmän restriktivitet från biskopsmöte och kyrkolagskommitté — bl.a. av hänsyn till skriftskolans ställning — gjorde att principerna om familjekommunion förstärktes vid kyrkomötet 1977 och i biskopsmötets direktiv 1978. 5 år angavs som nedre gräns. Mindre barn skulle välsignas. Inga barngrupper skulle få nattvarden kollektivt. Reglerna för nattvardsvinet ändrades.

Riksdagen godkände förslaget den 12 juni 1979 och lagen trädde i kraft den 1 oktober samma år. Den har följande lydelse: "Barn, som är döpt och som undervisats om nattvardens betydelse, är berättigat att deltaga i Herrens nattvard tillsammans med någondera av sina föräldrar eller med annan sådan konfirmerad medlem av kyrkan, som svarar för barnets kristliga fostran" (a.a. s. 63). Författaren påpekar själv att lagen understryker barnets rätt till nattvardsgång tillsammans med i första hand föräldrarna men att den samtidigt skall ses som ett kyrkans erbjudande som "de som så önskar begagnar sig av" (a.a. s. 65).

I det tredje kapitlet närmar sig författaren ett tillämpat synsätt. Det gäller att klargöra under vilka förutsättningar barn skall kunna beredas för att delta i kommunion. Författaren belyser detta problem utförligt utifrån religionspsykologiska aspekter. Med stöd av auktoriteter som Hjalmar Sundén, Jean Piaget, Ronald Goldman etc. betonar han moderns och familjens betydelse. Kommunion måste ske i en anda av trygghet och accepterande. Tryggheten kommer av att man känner relationen till en vuxen, inte minst modern. Tryggheten kommer också av att man har kunskap om vad som sker rituellt och så småningom också

innehållsmässigt. Därför måste familjen och kyrkan bygga upp en undervisning som dels ger kunskaper om hur nattvardsgången faktiskt går till, dels ger fördjupade kunskaper om nattvardens innebörd.

Med hjälp av kunskaper främst från Piagets och Goldmans forskning går författaren igenom de olika åldersstadierna och visar hur förutsättningarna skiftar för undervisningen. Det är särskilt värdefullt att författaren vid denna genomgång inte enbart tar sin utgångspunkt i den intellektuella utvecklingen utan även beaktar den emotionella, sociala och psykomotoriska utvecklingen. På så sätt markerar författaren en helhetssyn på människan och undviker ensidig intellektualisering.

Denna helhetssyn på människan motsvaras av en helhetssyn på nattvarvsfostran (a.a. s. 76 ff.). Den bestäms principiellt av den finska kyrkans totalplan för fostran, praktiskt av församlingens fostran som helhet, nattvarvsfostran och nattvardssyn samt hemmets kristna fostran (a.a. s. 78). Ur svensk synpunkt är det intressant att notera att även skolan skall ge nattvarvsfostran. Författaren konstaterar att den ortodoxa kyrkan i Finland har ett betydligt mer utbyggt program för sådan nattvarvsfostran i skolan än den evangeliskt-lutherska (a.a. s. 93).

Det är som framgått en stor uppgift som författaren satt sig före när han dels skall skildra en lång historisk utveckling, dels belägga utvecklingen i det egna landet och dels ge en i etablerade teorier grundad modell för nattvarvsfostran. En hel del av materialet måste med nödvändighet bli handboksvetande. Man måste emellertid beundra författarens gåva att skriva kort, klart och redigt och med blick för de viktiga brytpunkterna i de historiska översiktarna.

Vad som är författarens starka sida i kapitel ett blir kanske hans svaga sida i kapitel två. Där hade debatten kunnat analyseras utförligare; man vill gärna veta mer om principiella argument och hur argumentationerna bröt sig mot varandra i den inomkyrkliga debatten. Författaren tar fram exempel på debatt från olika tidningar och tidskrifter, vilket är förtjänstfullt. Inte heller här görs dock någon principiell analys av argumenteringarna för och emot utan refererandet överväger. Man är också nyfiken på hur spelet mellan kyrkomöte, biskopsmöte och kyrkolagskommitté kunde gå till som det tydligen gjorde. En utländsk läsare hade behövt mer information om de inblandade korporationernas kompetens för

att riktigt förstå utvecklingen.

I avsnittet om nattvarvsundervisningens uppläggning mot bakgrund av religionspsykologisk forskning visar sig författaren vara väl inläst i den aktuella litteraturen. Han hade dock haft möjligheter att sätta in den utveckling han själv i sina metodiska rekommendationer gör sig till talesman för i en bred internationell utveckling. Undervisning för hela människan är en vanlig utvecklingstendens under 1970-talet, representerad t.ex. i Sverige och England.

Ett väsentligt principiellt problem reser boken: författaren har själv uppenbarligen varit djupt involverad i debatten kring barnkommunionen. Han har också, framgår det i boken, suttit i viktiga beslutande kyrkliga organ när frågan behandlats. På många sätt är det en fördel: författaren är väl inne i de frågor han behandlar, de har fått mogna fram under åren från 1973. Samtidigt framgår det att författaren haft en alldeles bestämd uppfattning i frågan. Hur mycket kan detta ha påverkat analysen av materialet kring diskussionen om barnkommunion? Det är bl.a. mot denna bakgrund som recensenten efterlyst en mera ingående och argumentationsanalytiskt uppbyggd principiell genomgång av kyrkomötes- och pressdebatten. De exempel man får i boken från uttalanden i debatten och från artiklar i pressen ger inte någon granskare möjlighet att bedöma hur representativt materialet är presenterat. De återhållande krafterna var uppenbarligen starka. Författaren drev frågan mot ett beslut i, för barnkommunionen, positiv riktning.

Recensenten vill inte med detta ha sagt att en vetenskapsman inte skall ha rätt att som vetenskapsman undersöka och behandla en fråga som man varit djupt engagerad i själv. Observansen måste emellertid vara stor hos författaren och materialet bör bearbetas med sådana metoder som leder till största möjliga objektivitet. Det vore heller inte oävet om en sådan författare genast i förordet inte bara talade om att man själv varit involverad — det gör Björkstrand mycket ordentligt — utan även upplyste om vilken uppfattning vederbörande haft i frågan. Det klargör bättre förutsättningarna för läsaren. I Björkstrands bok får man efterhand själv sluta sig till detta.

Björkstrands bok reser också den principiella frågan om vad praktisk teologi egentligen är för något. Mätt med traditionella svenska mått skulle inte material, som är direkt metodiskt tillämpande, höra hemma i en vetenskaplig

framställning. Däremot är det en klart vetenskaplig uppgift inom ämnet praktisk teologi att klargöra förutsättningarna för undervisning kring nattvarvsfostran. Det är ungefär samma rågång som man brukar försöka dra upp mellan forskningsämnet pedagogik och ämnesmetodik. Sett mot denna bakgrund kunde man övervägt om inte vissa metodiska och praktiska delar i boken kunde förts till en bilaga. Det hade inte förringat deras värde i och för sig. Det hade emellertid hållit distinktionen mellan vetenskap och tillämpning klarare och bättre framhävt de vetenskapliga kvaliteterna Björkstrands bok otvivelaktigt har.

Björkstrand anger själv i förordet till boken målet för sitt arbete: "Utan att frånga de vetenskapliga kraven på dokumenterad framställning och ett klart och exakt språk har jag medvetet försökt skriva boken på ett sådant sätt att den skulle vara tillgänglig också för andra församlingsarbetare och lekmän än dem som har en teologisk utbildning (a. a. s. 7). Recensentens uppfattning är att Björkstrand lyckats i sitt uppsåt. Boken är lättläst, den är konsekvent i sin disposition, den undviker alltför fackbetonade ord utan att för den skull den sakliga framställningen brister i klarhet. Den har ett historiskt betraktelsesätt men tar samtidigt upp andra dimensioner inom den praktiska teologin. Den ger principiella bakgrunder för tillämpande resonemang. Även om den på den sista punkten möjligen går väl långt, så är Björkstrands initiativ att skriva den här typen av böcker efterföljansvärt. Flera frågor inom kyrkan både i Sverige och i Finland väntar på liknande dokumenterade framställningar för att belysa och förankra praxis.

Sven-Ake Selander

Oskar Hörmander: *Schartauanismen och samhället. En studie i religiösa och politiska idémotsättningar 1890—1933. Mit einer Zusammenfassung im Deutsch. Skeab 1980.*

I slutet av år 1980 disputerade Oskar Hörmander vid institutionen för idé- och lärdomshistoria i Göteborg på det mycket intressanta ämnet om schartauanismens samhällssyn under tidsperioden 1890—1933.

De båda första kapitlen i boken utgörs av en redogörelse för den västsvenska gammalkyrklighetens uppkomst, utveckling och lärouppfatt-

ning. Kapitel tre är en summarisk men motive-rad redogörelse för den sociala utvecklingen i landet och främst då i Göteborgs stift. Avsnittet är tänkt att ge relief åt huvudundersökningen. Denna utgörs av kapitel fyra, fem och sex, där tre olika tidsperioder behandlas under rubrikerna "Hotade bastioner" (1890—1906), "Sveriges majestät och Guds kyrka" (1907—14) och "Front mot en segrande demokrati" (1915—33).

Redan före läsningen av Hörmanders bok har väl många kännedom om de intressanta spänningsfält, som rymts inom ämnet. Här finns brännbara frågor som de västsvenska prästernas nazi-sympatier, avståndstagandet från och kritiken mot frikyrklighet, nykterhetsrörelse, missionsällskap och andra former av "föreningskristendom" osv. Här möter också problemkomplex som de gammalkyrklighets ofta förekommande fientlighet mot den parlamentariska demokratin, tveksamheten till kvinnö-emancipationen, arbetarrörelsen och andra strömningar under 1800- och 1900-talen.

För den som är uppvuxen inom den västsvenska gammalkyrkligheten — eller åtminstone dess periferi — är naturligt nog Hörmanders bok en mycket intressant läsning. Genom källcitater och detaljstudier får den principiella inställningen bland de västsvenska prästerna en konkretion och aktualitet, som gör boken spännande och angelägen. Hörmander speglar hur den västsvenska fromheten steg för steg hamnar i den ena försvarspositionen efter den andra och hur hela dess grundsyn hotas av en samhällsutveckling, som bygger på nya förutsättningar och grundprinciper.

Trots detta undrar man, om det inte hade varit möjligt att göra mera av det intressanta ämnet. Jag tror att man genom en mer problemorienterad uppläggning hade kunnat få ut betydligt mera av källmaterialet och fördjupat analysen. Undersökningen är nu nästan helt refererande och utgör till stora delar närmast en exemplifiering av i huvudsak redan kända fakta om de "schartauanska" prästernas konservativa inställning. Med många citat och referenser belägger författaren den inställning "erkänt schartauanska präster" (s. 10) hyser mot frikyrkighet, nykterhetsrörelse (ett i och för sig mycket spännande avsnitt), liberalteologi osv. Arbetets refererande karaktär leder ofta till en slentrianmässig framställning. Det långa kapitlet om "schartauanismens lärouppfattning" (s. 22—64) bygger så gott som helt på tidigare litteratur och kunde ha koncentrerats betydligt.

Undersökningens struktur för också med sig många onödiga omtagningar. Inom varje tids-epok kommer sålunda i stort sett likartade framställningar om schartauanismens inställning till frikyrklighet och föreningskristendom, kritiken mot den nya skolan osv. — och detta utan att egentliga nyansatser eller utvecklingslinjer kan beläggas mer än högst undantagsvis. Bättre hade varit att låta dessa olika frågor få bli delasppekter inom en sammanhållen problemorienterad undersökning.

En alternativ uppläggning hade kunnat vara att i stället försöka utgå från spelet mellan den västsvenska teologin och den samhällstyp, där rörelsen växte fram. Intressanta frågor blir då, vilken betydelse den sociala miljön fick för den västsvenska fromhetens uppkomst och utveckling och i vilken utsträckning de yttre sociala förutsättningarna omvandlades till bärande moment i själva teologin. Man kunde också på ett annat sätt försöka få klarhet i hur det nära sambandet mellan teologi, kyrkosyn och samhällssyn växte fram: både Schartau och hans efterföljare bygger ju på hustavlans i modern mening starkt slutna värld, och här hör teologi och samhällssyn samman i en nära nog olösbar enhet. Kanske är det symptomatiskt att Hörmander nästan helt har ställt det *kateketiska* materialet åt sidan, och mest arbetar med predikningar och debattmaterial: ändå är det kanske i den kateketiska traditionen som sambandet mellan teologi och samhällssyn framstår som allra tydligast.

Några mer perifera anmärkningar kan också föras fram. Jag är sålunda tveksam till den kronologiska avgränsningen: inte kan väl startåret 1890 motiveras med att en så annorlunda framställning som *Gösta Nelsons* studie om den västsvenska kristendomstypen har detta år som en slutpunkt? Och varför sluta 1933, när 1930- och 1940-talen har så mycket brännbart och intressant material att erbjuda?

När det gäller källorna ser man med viss förvåning, att det inte bara är det kateketiska materialet som man saknar. Ett så viktigt material som prästernas ämbetsberättelser inför prästmötena har helt sonika utelämnats. Biskopens ämbetsberättelse kan naturligtvis inte utnyttjas som en tillförlitlig eller mera djupgående sammanställning av de olika prästernas uppfattningar.

Inte heller den referenslitteratur som anförs är särskilt fullständig.

De problem som Hörmander lyfter fram går ytterst tillbaka på en våldsam *kulturkonfrontation* mellan den religiösa enhetskulturen å ena

sidan och å den andra de nya strömningar, som går under benämningar som "sekularisering" och religiös och politisk "pluralism". Hörmander visar på flera ställen att han är medveten om den kulturhistoriska aspekten (s. 21, 59, 118 m.fl.). Ändå önskar man kanske, att den mera hade skjutits i förgrunden.

Ett exempel på vilka uttryck denna kulturkonfrontation kunde ta sig utgör den omdiskuterade frågan om schartauanismen och nazismen. För en rörelse med schartauanismens utgångspunkt och profil representerade "det tyska" en fyrahundraårig kulturtradition, från Luther och Melanchthon och fram över Bengel och Roos (spänningarna mellan reformationen, württembergspietismen och sextonhundralets enhetskyrka har man på västkusten alltid tonat ner). Den tyska kulturströmningen står alltså för den grundläggande substansen inom västsvensk teologi och samhällssyn. Mot detta ställdes på 1800- och 1900-talen den anglosachsiska världen, som fick representera snart sagt allt vad upplösning och uppluckring hette, alltifrån den demokratiska parlamentarismen och arbetarnas och kvinnornas emancipation (hemmets och hustavlans sprängning) till "sektarism" och föreningskristendom.

Mot denna bakgrund är det viktigt att försöka se de västsvenska prästernas tyskvänlighet under Andra (och Första!) världskriget mera i ett kulturhistoriskt än i ett politiskt perspektiv. Vad det ytterst gällde var samhörigheten med den tyska kulturtraditionen och teologin, inte med de nationalsocialistiska idéerna. En 400-årig kulturell identitet bryts inte i första taget — och särskilt inte i konfrontation mot vad som upplevdes som politiskt och religiöst nedbrytande krafter, dels från England och dels från den ateistiska kommunismen i öster.

Även på andra punkter skulle ett konsekvent kulturhistoriskt perspektiv ha kunnat göra uppläggningen mer problemcenterad och fördjupa analysen.

Sammanfattningsvis utgör alltså Hörmanders bok en spännande och såvitt jag förstår korrekt redogörelse för den västsvenska fromhetens inställning i olika samhällsfrågor. Samtidigt tror jag emellertid att det hade varit möjligt att nå längre genom en bättre problematisering av undersökningen och profilering av frågeställningar och infallsvinklar.

Jan Arvid Hellström

F. J. Nordstedt: *I kampen. Essäer. 189 s. Bonniers 1980.*

F. J. Norstedt eller prästen Christian Braw har på endast tio år uppvisat en närmast häpnadsväckande produktivitet. Främst är han känd för sina romaner, av vilka Sauerhof (1978) är den senaste. Men den som något följer med i den kyrkliga pressen och är förtrogen med ett antal större dagstidningar vet, att Braw inte försummat det mindre formatet; antalet artiklar och recensioner är redan nu imponerande. Med den här anmälda boken beträder han ett i Sverige hitintills ganska försummat område, den teologiska essän.

De essäer som nu samlats under rubriken *I kampen* har till en del förut varit publicerade i andra sammanhang; många har hållits som föredrag vid olika kyrkliga samlingar. De är inte och ges inte av förf. ut för att vara vetenskap i egentlig mening, de är "försök" som ju också markeras av själva ordet "essäer". Innehållet är klart teologiskt och frånvaron av traditionell vetenskaplig apparat innebär inte, att det inte ligger omfattande studier bakom. Det kan därför finnas skäl att recensera boken även i denna tidskrift.

Essäerna binds samman av temat "kyrkokamp". Baksidestexten framhåller med rätta att det är första gången den svenska kyrkokampen behandlas i denna form. Någon skulle kanske vilja invända att ordet "kyrkokamp" inte är helt tillämpligt på den aktuella svenska situationen, hur kontroversfylld den än kan synas vara. Givetvis fattas kyrkokampen här i en vid mening och det är inte författarens mening att den svenska situationen är i varje detalj parallell t.ex. till den tyska kyrkokampen. I själva verket fattas kyrkokampen i en sådan mening, att man erinras om Augustinus' *De civitate Dei* med dess skildring av hur två *societates* står mot varandra under världshistorien.

Denna parallell är i själva verket ganska belysande, då den visar att Braws bok ingalunda bör fattas som ännu en partsinlaga i den svenska kyrkliga debatten, enkannerligen den inflammerade och till synes olösliga ämbetsproblematiken. Visserligen är boken detta också, och författarens ställning i sakfrågan kommer fram med all önskvärd tydlighet. Men bokens syfte kan inte rättvisande beskrivas, om man koncentrerar sig kring denna aspekt, som vissa recensenter gjort. Om ordet fattas i en vid mening kan denna essäsamling sägas vara en *politisk* bok, som värtaligt, energiskt och

med uppbåd av stor beläsenhet och kringsyn pläderar för en *teokrati*. Man kan ha olika uppfattningar om det berättigade i en sådan plädning, men författarens intention får inte inskränkas till att vara endast ett inlägg i en inomkyrklig diskussion.

Det är inte obekant att Braw på många punkter anknyter till Tage Lindboms författarskap och i den nu föreliggande volymen finns en essä med titeln "Kring Tage Lindboms författarskap". Med viss rätt hade denna kunnat ställas först i boken som ett slags ideologiskt prolegomenon. Man kan emellertid inte uppfatta Braws framställning som endast en osjälvständig reflex av Lindboms skrifter, utan dennes fängslade — och omstridda — syntes av platsoskt och kristet tänkande har här bearbetats på ett originellt och fruktbart sätt.

Lindboms kultur- och samhällskritik laborerar med två centrala begrepp: gudsriket och människoriket. Människoriket står för den totala folksuveräniteten, och Braw vill nu uppvisa hur detta analyschema har varit giltigt under olika perioder av kyrkohistorien. Det är omöjligt att här referera innehållet i de sexton essäerna, men det kan framhållas att läsaren i flera av dem får en nyttig repetition i vitala avsnitt av modern europeisk kyrkohistoria. Förf. börjar med oxfordsrörelsen vid 1800-talets början och går sedan via olika förnyelsesträvanden i de tyska kyrkorna — framför allt Löhe och Wilhelm Stählin — fram till Sverige, där han ger en översiktlig och välskrivna skildring av högkyrklighetens framväxt på 1900-talet. Särskilt uppmärksammas här Gunnar Rosendals insatser.

Denna historiska skildring är den ram, i vilken förf. söker påvisa att kampen mellan människoriket och gudsriket tagit gestalt. Förf. — och säkert många med honom — frågar: varav kan det bero, att de grupper inom svenska kyrkan som ställt sig avvisande till det 1958 fattade beslutet i ämbetsfrågan, har bemötts med en sådan väldig mobilisering av olika media? Grupperna är ju helt små, i stort sett en *quantité négligeable*, men de har bekämpats som om de hotade rikets säkerhet. Braws svar är: de förnekar människoriket. "Med sina liv, med sin förkunnelse förnekar de att människan kan göra sig själv till Gud, bygga sitt eget paradiset. De förnekar att majoriteten är det högsta och bekänner i stället med ord och handling att Gud är den Högste" (s. 72). Man kan ha olika mening om riktigheten i denna analys, men ingen torde förneka, att denna teckning ger större rättvisa än den vanliga bil-

den, enligt vilken en allmän konservatism och en fundamentalistisk bibelxeges här ingått förening.

Det är en till synes mörk och pessimistisk bild som förf. målar upp med stilistisk säker hand. Finns det då ingen möjlighet till sammanjämkning och dialog i denna kamp? "Ytterst finns det inte det, ty Människoriket är till sitt väsen totalitärt." I fyra punkter fixeras satser rörande den gudomliga uppenbarelsen, kring vilka full consensus måste råda innan en dialog är möjlig. Men förf. tror själv att det inte är möjligt att komma ens så långt, ty människoriket har trängt för djupt in i kyrkans medvetande.

I en essäsamling som spänner över en så lång tid och behandlar så många problemkomplex måste givetvis en och annan detalj kunna diskuteras — bortsett från den övergripande synen. Det är sålunda möjligt att Einar Billings folkkyrkotanke borde ha framställts på ett något annorlunda sätt och det är likaså möjligt att författarens stora beundran för Stählin något borde ha modifierats. Men detta är detaljer. En sak är säker: det är inte längre möjligt att beskriva F. J. Nordstedts kyrkliga författarskap som "litet trevande" (Lars Thunberg i Jakobs Stege, 1979, s. 58). Med en förunderlig kraft, klarhet och elegans framlägg här en tolkning av det aktuella skeendet i historiskt perspektiv. När det gäller urvalet av perioder är det något förvånande att den romersk-katolska kyrkan inte alls fått komma med. Inte minst relationerna mellan Frankrike och Rom under och efter den franska revolutionen hade annars varit mycket belysande för förf:s tes (Napoleon och Pius VII). Allt går naturligtvis inte att få med, men mycket nog — "och en var betagen / sprang upp och undrade, att han ej förr det sett!" Dock inte var och en, men alla borde kunna enas om att detta är en klassisk kristen tolkningslinje. Essäerna förtjänar i hög grad att läsas och begrundas.

Sten Hidal

Göran Åberg: *Sällskap-samfund. Studier i Svenska Alliansmissionens historia fram till 1950-talets mitt. Bibliotheca historica-ecclesiastica Lundensis IX. 336 sid. SAM-förlaget, Jönköping 1980. Pris ca kr 60: —.*

Med föreliggande arbete fortsätter Göran Åberg den kartläggning av den nyevangeliska väckel-

sens historia i Småland, som inleddes 19/2 med avhandlingen: Enhet och frihet. Studier i Jönköpings Missionsförenings historia. Genom dessa sina båda arbeten har författaren följt framväxten av Svenska Alliansmissionen, SAM, från dess början som traktatsällskap och missionsförening fram till organisationens eget erkännande av sig själv som ett trossamfund genom stadgerevisionen 1955. På åtskilliga punkter har han korrigerat och fördjupat den tidigare historieskrivningen, som i huvudsak bestått av minnesbilder och krönikeartade jubileumsskrifter. Detta har framförallt skett genom att Åberg systematiskt utnyttjat och analyserat tillgängligt källmaterial, inte minst det otryckta som protokoll och brevsamlingar.

I sin avhandling 1972 behandlade Åberg Jönköpings missionsförenings, JMF, organisation och verksamhet samt dess förhållande till Svenska kyrkan, SvK, Evangeliska Fosterlands-Stiftelsen, EFS och Svenska Missionsförbundet, SMF. Föreningen hävdade under hela sin historia sin organisatoriska självständighet. Både förslag till samgående med EFS och SMF avvisades. Samtidigt stod man öppen för praktiskt samarbete med alla som stod på den nyevangeliska väckelsens grund. Utmärkande för föreningen var dess vilja till kyrkopolitisk neutralitet i striden mellan kyrka och frikyrka. Avhandlingen slutar med skildringen av komminister Karl Palmbergs avgång som ordförande, efter hans misslyckade försök att få till stånd ett samgående mellan JMF och SMF i början av 1910-talet.

Det nya arbetet börjar med skildringen av sammanslagningen 1919 av JMF, Jönköpingskretsens kristliga ungdomsförbund och Skandinaviska Alliansmissionen till missionsällskapet Svenska Alliansmissionen. Dispositionsmissigt följer Åberg samma mönster som 1972. Först skildras SAM:s organisation och stadgar, styrelsens sammansättning, predikant- och evangelistkåren samt verksamhetens omfattning. Liksom 1972 klarläggs SAM:s relationer till både kyrka och frikyrka, främst förslagen till samgående med SMF under 1920- och 30-talen. I ett avsnitt redovisas SAM:s hittills ganska okända engagemang i motororganisationen till Kyrkornas världsråd, International Council of Christian Churches, ICC. Mellan 1951 och 1957 var SAM medlemsorganisation i ICC, vilket främst få ses som ett uttryck för David Hedegårds inflytande. Åberg analyserar vidare framväxten av ett samfunds- och församlingsmedvetande inom SAM, brytningarna mellan en luthersk och baptistisk doppraxis och den

senares genombrott. I ett avslutande kapitel framhålls hur den rosenianskt färgade förkunnelsen av Kristus och hans försoningsgärning förblivit densamma, trots förändringen från missionsällskap till trossamfund.

SAM har alltså sina rötter i den nyevangeliska väckelsen. Vid schismen inom nyevangelismen på 1870-talet valde de som kände samhörighet med JMF att "stå kvar" inom SvK. Ändock ledde utvecklingen till att frikyrkolinjen segrade inom SAM, men först ett halvsekel senare än i de missionsföreningar som ursprungligen anslöt sig till SMF. De många obesvarade frågorna som ryms i detta konstaterande synes ha varit en av drivkrafterna bakom Åbergs mångåriga forskningar i SAM:s historia.

Vad man kanske då först lägger märke till vid genomläsningen av Åbergs arbete är svårigheten att i längden vara en *ecclesiola in ecclesia*, en grupp omvända människor med ett andligt centrum, missionshuset, vid sidan av sockenkyrkan. Denna svårighet tog sig uttryck i att resepredikanterna inom SAM efter önskemål från de lokala föreningarna i allt större utsträckning blev stationära predikanter/pastorer och pastoralt ansvariga för missionsföreningens/församlingens medlemmar (s. 80 f.). Denna förändring av predikanternas ställning kännetecknar 1930—40-talen. Som en följd härav betraktades det också som naturligt att predikanten betjänade församlingen inte endast med förkunnelse utan även med sakramentsförvaltning. I början av 1950-talet infördes kaftan som ämbetsdräkt och 1964 utgavs SAM:s första kyrkohandbok.

Bakom dessa yttre förändringar ligger ett alltmer markerat församlings- och samfundsmedvetande. Visserligen hette det i stadgarna som antogs 1919 att SAM inte fick "utvecklas till någon organisation med kyrkosamfundets karaktär" (s. 13). Men viljan att vara ett självständigt missionsällskap inom SvK synes inte i någon större utsträckning ha förenats med ett avvisande av vare sig kyrkokritiska uppfattningar eller personer. Detta hänger naturligtvis samman med att den nyevangeliska väckelsen som sådan var kyrkokritisk. Men därtill kommer en för SAM kännetecknande andlig mentalitet, en "alliansfromhet", som i sig rymmer en osedvanligt stor öppenhet för olika uppfattningar bara man är överens på den centrala punkten: Kristi försoning. Redaktör Fritz Hägg, som blev SAM:s ordförande 1948, uttrycker detta i ett meningsutbyte med David Hedegård 1946 angående det lämpliga att deltaga i de fria kristliga riksmötena. Hos Hägg fanns, med

hans egna ord, "sedan ungdomen en gripenhet, som har fött en hejdlös kärlek till alla som tro, alla som säga att de vilja ha med Jesus att göra" (s. 259). I grunden torde det ha varit denna känsla av samhörighet med människor som gjort samma upplevelse, som gjorde att JMF under 25 år, från 1886 till 1911, som ordförande lät sig ledas av den alltmer frikyrkligt orienterade komminister Karl Palmberg. Denna känsla, som i sig också rymmer en glödande lidelse för inre och yttre mission, lät sig vid sekelskiftet hänföras av Fredrik Franssons apokalyptiska förkunnelse och missionsnit. Impulserna från inte minst dessa båda mognade och bar under 1930- och 40-talen frukt i en renodlad frikyrklig församlingssyn. Skiftet på missionsföreståndarposten 1938, då den relativt kyrkovänlige Viktor Johansson ersattes av den frikyrkligt inriktade Enock H. Skoglund är i detta sammanhang symptomatiskt.

Öppenheten och samarbetsviljan tilläts dock aldrig inkräkta på den egna organisationens självständighet. Både JMF:s och SAM:s historia rymmer åtskilliga avvisade förslag till organisatoriskt samarbete och samgående; på 1880-talet med EFS, senare vid ett flertal tillfällen med SMF, men också med Svenska Frälsningsarmén och Metodistkyrkan. Trots att intresset för organisatoriska frågor tidvis varit mycket svagt, är det ändå anmärkningsvärt att av de många regionala associationer av missionsföreningar som växte fram under senare delen av 1880-talet, är det endast JMF/SAM som idag utvecklats till ett självständigt samfund. (Möjligen kan också Östra Smålands Missionsförening räknas dit.) De övriga har gått upp i de rikstäckande frikyrkorna, främst SMF. I bevarandet av arvet från fäderna synes inte endast höra förkunnelsens kristocentricitet (s. 297), utan även vaktsläendet kring den egna organisationen.

Ett annat för SAM kännetecknande drag är synen på Bibeln som ofelbar auktoritet och rättesnöre för tron. Denna bibeltrohet, som i SAM tagit sig uttryck i vad man skulle kunna kalla enoreflekterad fundamentalism, har använts som argument mot samgående med SMF (s. 216) och den förde en för SAM:s mentalitet i grunden främmande person som David Hedegård till platsen som rektor för SAM:s predikantutbildning under större delen av 1940-talet (s. 233). Denna form av bibeltrohet har sin bakgrund i JMF:s/SAM:s mycket markanta landsbygdsförankring och den ringa andelen akademiker inom SAM. Denna omedelbara känsla för bibelordets auktoritet torde också ligga bak-

om SAM:s i dag i stort sett fullbordade övergång till att vara ett baptistiskt samfund. SAM:s närmaste anförvanter bland de svenska samfundet är inte längre de ur nyevangelismen framvuxna EFS och SMF utan de anglo-sachsiskt influerade Helgelseförbundet och Örebro-Missionen, kanske också Pingströrelsen.

Åbergs forskning i SAM:s historia är de första i sitt slag och hans resultat torde komma att stå sig. Grunden för hans forskning ligger i det tidskrävande och mödosamma arbetet med otryckt källmaterial. Fram träder bilden av en rörelse på nyevangelisk grund, men med karakteristiska särdrag: alliansfromheten, vaktsläendet kring den egna organisationens självständighet samt den oreflekterade fundamentalismen. Till detta kommer Åbergs djupa förtroendet med SAM alltifrån uppväxtåren. Resultatet har blivit inte bara ett gediget bidrag till den svenska kyrkohistorien, utan även en bok som får en läsare från norra Smålands väckelsebygder att känna igen sig.

Kjell Petersson

Jürgen Lorz (Hg.): *Das Augsbургische Bekenntnis. Studienausgabe. 100 sid. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1980. Pris DM 12.80.*

Denna nya studietgåva av den augsburgska bekännelsen har tillkommit i samband med jubiléet förra året på uppdrag av Lutherisches Kirchenamt i Hannover för att i vidare kretsar möjliggöra ett noggrant studium av bekännelsens text. Boken innehåller den tyska och den latinska grundtexten i parallell uppställning. Därutöver ger den en kortfattad men mycket innehållsrik kommentar, som både ger historisk förklaring till sådana ord och uttryck som ger anledning därtill, och en teologisk analys eller i de flesta fall snarare en redovisning av de frågor, som inställer sig, då man analyserar det teologiska innehållet.

Kommentaren innehåller talrika litteraturanvisningar och kan därför ge anledning till ett ingående studium. På slutet bifogas dessutom en litteraturlista till de olika artiklarna. Där det tyska språket inte utgör ett hinder är denna utgåva ett utmärkt hjälpmedel för studiecirkelr liksom för ett enskilt studium av denna även för svenska kyrkan grundläggande text.

Bengt Hügglund

MALLINGS PSALMHISTORIA FULLBORDAD

Anders Malling: *Dansk salmehistorie. Bind VIII. Salmebøgerne. 561 sid. København 1978.*

I dansk psalmhistoria kommer alltid Anders Mallings namn att vara knutet till det stora och mycket förtjänstfulla arbete, Dansk Salmehistorie, som han har författat och vars åttonde, avslutande band utkom 1978. De fem första banden utgavs 1962—1966 (STK 1968 sid. 129). De har följts av två band med biografier över psalmförfattarna. Band VIII handlar om psalmböckerna och utgör sålunda verkets avslutning. Med rätta förklarar professor, dr. theol. Niels Knud Andersen, Köpenhamn, att namnet Malling har blivit det självklara uttrycket för psalmforskarens viktigaste arbetsredskap, en handbok, vartill inte finns någon motsvarighet i de nordiska grannländerna, ej heller i Tyskland (recension i Hymnologiske Meddelelser 1974, sid. 88). Omdömet är om möjligt ännu mer befogat nu, när verket föreligger komplett, tillsammans mer än 3 700 sidor.

Det nu sist utkomna bandet liksom hela detta verk förtjänar den största uppmärksamhet ifråga om studiet av de danska psalmerna. Anders Malling har även i många andra sammanhang ägnat sitt forskningsintresse åt den danska psalmhistorien, bl.a. som författare av "efterskrift" till utgåvan av Malmöpsalmboken 1533 i faksimile och genom sitt arbete med Dansk salmeregistrant som är, som namnet antyder, en registrering av dansk psalmdiktning. Han har även själv, då han var sognepraest i Brøns, Ribe stift, upplevat och deltagit i det psalmboksarbete som fick sin avslutning i Den danske salmebog av 1953. Han kallar detta "20 års spännande psalmhistoria" (sid. 459).

Bandet om psalmböckerna inledes med en teckning av "salmebogens stamtræ", vilket omfattar de danska psalmböckerna från 1528 till 1953 och framställer deras inbördes förhållande. De olika huvuddelarna i verket anger dess historiska uppläggning: Den lutherska traditionen, rationalismen och dess verkningar, Sønderjyllands psalmhistoria, arvet från Vartov samt den danska psalmboken 1953.

Sambandet mellan dansk och svensk psalmdiktning har ofta framhållits. Ibland har man haft anledning att önska större kontakt mellan dessa båda. Mallings psalmhistoria har förutsättningar att i sin mån främja en sådan utveckling.

Allan Arvastson

DISKUSSIONSINLÄGG

Indisk människo- och samhällssyn

Med anledning av Lars-Olle Armgards artikel "U-hjälp och U-landskunskap" vill jag ta upp en fråga av mera principiell karaktär.

Armgard är i första hand intresserad av att *förstå* de skillnader i fråga om beteende, etik, samhälls- och människosyn, som föreligger mellan det indiska och det västerländska samhället. Det han primärt söker beskriva på en hög abstraktionsnivå är vad man möter bland vanliga indiska medelvänsor, arbetare och bönder i deras vardagliga liv. Här betonar Armgard, att det är gruppen, som i Indien utgör den grundläggande enheten, t.ex. familj, släkt och kast. Det indiska grundperspektivet är "för-individuellt" och det är genom gruppen som individen får sin identitet. I Sverige har vi däremot mer och mer kommit att betona individen och med detta individualistiska perspektiv följer också hyllandet av ideal som jämlikhet och demokrati. Med det för-individuella perspektivet följer också ett hierarkiskt nivåtänkande: "Indiern befinner sig på en bestämd nivå i samhällspyramiden och på en viss punkt i sin livsutveckling och hans sätt att vara och handla bör bestämmas härav" (s. 147). Armgard väger också för- och nackdelar med de olika synsätten mot varandra, t.ex. under rubriken "Gruppsolidaritet", där han konstaterar nepotism gentemot meritokrati och drar slutsatsen: "Men blir det verkligen i moralisk mening rättvisare och rättfärdigare att vissa människor blir 'upphöjda' och andra 'utstötta' på grund av individuella meriter som begåvning och lång utbildning än på grund av grupp-tillhörighet? Det omoraliska tycks mig i båda fallen bestå i utstötningsmekanismen" (s. 147).

Mitt intryck är att Armgard primärt ej avser att *förklara* eller belysa sådana frågor som (a) *hur* den nuvarande fattigdomsproblematiken uppkommit, (b) *hur* den sociala och ekonomiska strukturen ser ut i dagens Indien, (c) *hur* strukturen förändras, eller (d) *hur* den bör förändras. Jag tror inte heller att han avsett att belysa de skillnader i samhälls- och människosyn som avspeglar sig i den indiska konstitutionen eller utvecklingsplaneringen. Om så skulle varit fallet blir hans perspektiv mindre relevant. Men — även om det ovan anförda inte direkt är en kommentar till "hur-frågorna" när det gäller fattigdomsproblematiken i Indien är det mycket

möjligt att en läsare associerar hans infallsvinkel med "hur-frågorna" (a) och (b). Trots att Armgards jämförande grundperspektiv kan vara en hjälp till förståelse av många aspekter av folkligt beteende i dagens Indien är det till dålig hjälp om man tror att man genom det också på något väsentligt vis besvarar frågorna om fattigdomens orsaker.

I sitt mycket omdiskuterade arbete, "Homo Hierarchicus", konstaterar Louis Dumont den holistisk-hierarkiska synen på individen i kastsystemet med de individualistiska jämlikhetsideal, som bl.a. kommer till uttryck hos Rousseau och Tocqueville. Som Armgard gör Dumont en radikal skillnad mellan de principer, regler och ideal som i Europa, respektive Indien styr individens beteende på det psykologiska djupplanet.¹ Dumont gör också anspråk på att utifrån sitt perspektiv kunna förklara kastsystemet. I de flesta avseenden föreligger inga skillnader mellan Armgards och Dumonts grundperspektiv.

Här vill jag endast kortfattat ta upp några av de principiella invändningar, som riktas mot Dumonts jämförande modell. En del av dem "drabbar" även Armgards, dock kanske inte alla. Jag tror t.ex. inte att Armgard gör anspråk på att förklara kastsystemet. Å andra sidan är Armgard vag i frågan om relationen mellan "livssyn" och "samhällsmönster", då han endast säger att "de hänger samman". Man kan tolka honom i flera olika riktningar och man undrar dessutom vad termen "samhällsmönster" denoterar.

1) Den kanske allvarligaste invändningen mot Dumonts ambitioner att förklara kastsystemet kommer från ekonomihistoriker. Criss Fuller sätter fingret på Dumonts svagaste punkt: genom införandet av privat jordägande, penningekonomi och en fri marknad raserade engelsmännen bl.a. kastsystemets infrastruktur. Det är denna separering av det sociala systemet från det vidare systemet av landkontroll som gör Dumonts strukturalistiska reduktionism, där han separerat status från makt, plausibel.² I modern tid har emellertid denna process gått så långt att frågan huruvida indiskt jordbruk är kapitalistiskt och därmed också individualis-

¹ L. Dumont, *Homo Hierarchicus*, The University of Chicago Press, Chicago 1970; dens., *Religion, Politics and History in India*, Paris 1970.

² C. Fuller, *British India or Traditional India? An Anthropological Problem* (i *Ethnos* 42/1977/, s. 95—121).

produktionsmåden i det indiske landbrug (i G.

tiskt eller semi-individualistiskt i sin rationalitet blivit föremål för en omfattande debatt.³ Belägg för detta synsätt får man bl.a. genom att studera klassdifferentieringen mellan familjer inom samma lokala *jati*-kaster.⁴ Hade den forna ideologin verkligen gällt borde inte klassskillnaderna inom lokala kaster vara så stora. Samma fenomen uppträder t.o.m. i de indiska stamsamhällena som allt mer börjar likna klass-samhällena.⁵ — Till Dumonts och Armgards fördel kan man säga att även om infrastrukturen och det politiska systemet redan för 150 år sedan började fjärnas från kastsystemets sociala struktur har dock det sociala systemet på folklig nivå haft en relativ autonomi. För att förstå de hybridformer av individualism som skapats i den indiska miljön kan man nämna hur hemgiftssystemet deformerats. I den förkoloniala miljön i Tamil Nadu torde systemet ha fungerat som ett utbytessystem. I modern urban medelklassmiljö fungerar det däremot i en fri marknad, där vinst och maximeringstänkande dominerar. Äktenskapsmarknaden börjar alltmer att likna en varubörs.⁶ Hur skall man förstå eller beskriva fenomen av detta slag utifrån Dumonts eller Armgards modeller?

2) Jonathan Parry framhåller att Dumonts jämförande metod har många paralleller med Polanyis distinktion mellan "substantiell" och "formell" ekonomi och att den är förenad med samma svagheter.⁷

3) Anhängarna av den formalistiska skolan inom ekonomisk antropologi menar att om man i stället för att utgå från aktörens kategorier, värderingar och normer utgår från hans referensram, beteende och beslutsfattande blir det endast en gradskillnad mellan modernt indiskt och västerländskt samhälle.⁸

4) Dumont ser rang mellan kaster och inom kaster och familjer som sociala projektioner av samma ideologiska princip. Man kan med Kathleen Gough undra vad det är för fördel med att hemfalla åt denna form av psykologisk reduktionism i stället för att använda vanlig simpel funktionalism? Hon menar också att det finns många släktskapsystem bland kaster i Sydindien, som inte konfirmerar Dumonts modell av det indiska samhället.⁹

5) Utom inom hierarkiskt ordnade enheter finner Dumont ingen plats för jämlikhetsvärderingar. Många antropologer har emellertid funnit båda principerna i funktion i det indiska samhället.¹⁰

Problemet med dagens Indien är att inget

paradigm är riktigt lyckat. Vilket man än väljer måste man i alla fall rada upp en lång rad av invändningar. Dumonts/Armgards perspektiv gör att man får en ensidig, statisk och a-historisk bild av det indiska samhället. Det utgör däremot en god utgångspunkt för att förstå många ideologiska och sociala fenomen i Sverige och Indien. Vill man däremot också förklara och därmed besvara de ovan angivna "hur-frågorna" måste man också anlägga en rad andra perspektiv.

Torvald Olsson

³ För en överblick, se S. Lindberg, Debatten om Djurfeldt /red./, Indien. Afhängighed og underudvikling, København 1979).

⁴ Se t.ex. artiklar av S. S. Sivakumar och Chitra Kumar, Ajit Roy, G. K. Leiten, P. C. Joshi m.fl. i Class and Caste in India, Economic and Political Weekly, Vol. XIV (1979), No. 7 och 8.

⁵ Pradip Kumar Bose, Stratification among Tribals in Gujarat (i Economic and Political Weekly, Vol. XVI/1981/, No. 6 s. 191—195).

⁶ Detta framgår bl.a. av R. Suseela Meinen, Norms and Realities of Marriage Arrangements in a South Indian Town (i Economic and Political Weekly, Vol. XV/1980/, s. 1138—1144).

⁷ J. Parry, Egalitarian Values in a Hierarchical Society (i South Asian Review 7, 2/1974/ s. 95—121). I denna artikel behandlas också många andra invändningar.

⁸ För en diskussion av formalist/substantivist-kontroversen i dessa termer, se F. Cancian, Maximization as Norm, Strategy and Theory: A Comment on Programmatic Statements in Economic Anthropology (i E. Le Clair — H. K. Schneider /ed./, Economic Anthropology: Readings in Theory and Analysis, Holt 1968).

⁹ K. Gough, recension av arbeten av Dumont i Current Anthropology, Vol. 7 (1966), No. 3, s. 327—346.

¹⁰ Se t.ex. S. J. Tambiah's recension av Homo Hierarchicus i American Anthropologist Vol. 74 (1972), s. 832—835 (betonar den jämlikhetsteori som förutsätts i vissa arrendesystem); D. F. Pocock, Kanbi and Patidar. A Study of the Patidar Community of Gujarat, Clarendon Press 1972 (föreslår att man skall se Indiens sociala struktur utifrån den dualistiska principen hierarki och jämlikhet); S. Fuchs, Rebellious Prophets, Asian Books, 1965 (Fuchs riktar uppmärksamheten mot de anti-hierarkiska värdena i medeltida och moderna *bhakti*-rörelser).

IN MEMORIAM

Sven Kjällerström

Professor emeritus Sven Kjällerström avled efter en tids sjukdom den 3 maj drygt 80 år gammal. För denna tidskrifts läsare var han väl känd. Under inte mindre än fem decennier har han medverkat här med sammanlagt ett 20-tal artiklar. I flera fall har de uppsatser han lämnat till STK varit den första presentationen av viktiga forskningsresultat som senare följts av större undersökningar publicerade i bokform.

Sven Kjällerström var universitetets man i alla avseenden. Bortsett från ett kortare mellanspel som gymnasielärare var han alltifrån 1920-talet knuten till Lunds universitet. Där bedrev han sina grundläggande studier inom filosofisk och teologisk fakultet. Där avlade han sin teologie licentiatexamen och där disputerade han 1935 för teologie doktorsgrad och blev docent. Det var också vid teologiska fakulteten i Lund som han åren 1941—1967 var professor i praktisk teologi med kyrkorätt. Där fortsatte han under emeritustiden energiskt och målmedvetet sina forskningar.

I sitt vetenskapliga arbete var Sven Kjällerström den noggranne historikern med ovanligt ingående kännedom om arkivmaterial, ständigt verksam för att vidga sina kunskaper på detta område som en självklar förutsättning för historiskt inriktat forskningsarbete. Sådant arbete gav också resultat. Kjällerströms forskningar om reformationen i Sverige kom att på många punkter förändra den tidigare bilden av reformationens utveckling i vårt land.

Sven Kjällerströms vetenskapliga arbete rörde sig i huvudsak inom två områden: kyrkorätten och liturgiken. Den kyrkorättsliga utvecklingen i Sverige och därmed relationen kyrka-stat ägnade han ett aldrig upphörande intresse. I ett stort antal arbeten har han här lämnat viktiga och bestående bidrag till förståelsen av dagens stat-kyrka debatt, som han också själv var starkt personligt engagerad i. På liturgikens område kom han att — förutom

undersökningar om den allmänna gudstjänstens historia — främst intressera sig för biskopsämbetet, dess successio liksom frågor om vigning och tillsättning. Under sin sista tid gav han sig i kast med problem som rörde Sigfridslegenden. I fyra uppsatser har han redovisat resultaten, den sista av dem blev färdig endast ett par veckor före hans död.

Sven Kjällerström hade många kontakter utanför vårt land, främst inom Norden. Där togs också hans kapacitet i anspråk i olika universitetssammanhang. Hedersdoktorat i Helsingfors och Köpenhamn visar också den uppskattning man hade av honom. Vid årets doktorspromotion i Lund skulle han ha promoverats till hedersdoktor inom den juridiska fakulteten — en utmärkelse som han inte blev i tillfälle att få mottaga. Redan tidigare var han filosofie hedersdoktor i Lund.

En blick på Sven Kjällerströms omfattande bibliografi visar en ovanligt stor produktion, som inte tycks ha påverkats av att han under en lång period anlätades för utredningsarbeten av olika slag, var ledamot av forskningsråd och fakultetsberedning eller fullgjorde betungande arbetsuppgifter som prorektor vid Lunds universitet under sju år eller blev emeritus. Som sådan var han regelbundet verksam och produktiv in i det sista. Dessutom var han under hela sin professorstid föreståndare för den praktisk-teologiska övningskursen och svarade länge för viss del av undervisningen i kateketik. Licentiand- och doktorandseminarierna tillhörde Sven Kjällerströms käraste sysselsättningar. I de unga forskarnas krets var han inspiratör, medhjälpare och pådrivare, alltid redo att snabbt läsa och kommentera de utkast och bidrag som lämnades till honom och att generöst lämna uppslag och upplysningar. Han hade också glädjen att se fjorton elever disputerade för doktorsgraden.

En ovanligt rik och produktiv forskargärning har avslutats i och med Sven Kjällerströms bortgång. Resultatet av hans verk har bestående värde inte bara på det rent vetenskapliga området utan också såsom ett utomordentligt föredöme för nya generationer.

Carl-Gustaf Andrén