

Gamla testamentet som litteratur

AV KARL-JOHAN ILLMAN

"That many narratives of Genesis, Judges, Samuel, and Kings, that many oracles of the prophets, the Song of Songs and Job are literature, is denied by no one; that they should be studied as literature, is accepted by few. Why?". Dessa ord av den spanske bibelforskaren *Luis Alonso-Schökel*¹ ger i ett nötskal den problematik som jag här något skall försöka belysa. Orsakerna till att man tvekar att studera bibeln såsom litteratur finner Alonso-Schökel dels i en rädsla för att ett sådant studium skulle leda till en "steril estetism" (G. Fohrer), dels i att formhistorien genom att undersöka de litterära *Gattungen* redan anser sig göra, vad man kan på detta område. Dessa båda förklaringar aktualiserar emellertid i sin tur en rad nya frågor, varför det kan vara skäl att betrakta dem skilt för sig.

1. Räcker det med "innehållet"?

Bakom rädslan för "steril estetism" döljer sig troligen en tämligen allmänt accepterad uppfattning, att det väsentliga i bibeln är innehållet, "budskapet", och att uttrycks-sättet är ett sekundärt utanverk, som man kan ägna sig åt om man har tid och intresse. Den amerikanske litteraturhistorikern *Robert Alter*² formulerar saken såhär: "The one obvious reason for the absence of scholarly literary interest in the Bible is that, in contrast to Greek and Latin literature, the Bible was regarded for so long by both Christians and Jews as the primary,

unitary source of divinely revealed truth". Denna inställning gör sig enligt Alter fortfarande gällande inom bibelforskningen däri, att man försöker rekonstruera historiskt "tillförlitliga" källor, inplacera poetiska stycken i deras "ursprungliga" livsmiljö samt utröna bibelns syn på människan, själen, historien osv. Förklaringen härtill åter ser han i det faktum, att bibelforskningen alltjämt i stor utsträckning bedrivs vid "teologiska seminarier".

Också *Wolfgang Richter*³ hävdar, att koncentrationen på innehållet hänger samman med det "teologiska intresse" eller de "förutsättningar" varmed bibelforskarna nalkas sitt material. Han ger också en rad exempel på, hur exegeten vill vara "teolog" och inte "bara filolog".

Det ligger säkert något riktigt i dessa påpekanden. Å andra sidan får man inte generalisera. Vissa delar av GT inbjuder mera än andra till ett litterärt studium och har också blivit föremål för sådant. Böcker som *Jona*, *Rut* och *Ester* kunde ju sägas vara skönlitterära också i den meningen, att huvudpersonen tydligen inte är en historisk gestalt utan en "fiktiv" sådan. Man kan undra, om det finns något samband mellan dessa böckers litterära karaktär och det

¹ *Hermeneutical Problems of a Literary Study of the Bible*, VTSuppl. XXVIII, Leiden 1975, 1.

² *A Literary Approach to the Bible*, *Commentary Magazine* 60: 6 (Dec. 1975), 71.

³ *Exegese als Literaturwissenschaft. Entwurf einer alttestamentlichen Literaturtheorie und Methodologie*, Göttingen 1971, 13 ff., 41.

faktum, att de i teologiskt hänseende räknas till lättvikterna. Andra exempel härpå skulle vara Predikaren och Höga Visan. Å andra sidan kan man hävda, att åtskilligt av Jobsbokens förmåga att fångsla läsaren inte så mycket ligger i dess rent litterära kvaliteter, utan i det problem den ställer och försöker lösa. Detsamma skulle gälla tjänaresångerna, många psalmer osv. Dessa exempel torde visa, att det är viktigt att ställa frågan om förhållandet mellan de litterära kvaliteterna i en bibelbok eller ett avsnitt och det "budskap" som förmedlas. För en litteraturhistoriskt orienterad forskning är det självklart, att man därvid bör avstå från att bedöma budskapet utifrån traditionella normer och nöja sig med att fråga, vilket det är och hur det kommer fram.⁴

Här halkar man lätt in på den klassiska frågan om förhållandet mellan "form" och "innehåll", som i årtusenden ältats inom filosofin, men som också går igen i den moderna lingvistik och litteraturvetenskapen. Jag skall här nöja mig med att påpeka, att de forskare som nu pläderar för ett litteraturvetenskapligt studium av bibeln samtidigt brukar understryka, att det råder ett oupplösligt samband mellan innehållet och uttrycksformen.⁵ Man hävdar, att det vore en illusion att tro, att man kan nå fram till "budskapet" eller det "religiösa innehållet" under bortseende från den litterära uttrycksformen. I själva verket kommer viktiga sidor av budskapet fram inte i form av direkta utsagor utan genom vissa stilistiska uttrycksmedel. Ger man inte akt på dessa, går en viktig dimension förlorad. Detta är vad *Martin Buber* kallade "die latente Theologie der Schrift".⁶ Det kan vara av intresse att se, hur Robert Alter kommer in på samma idé, när han diskuterar behållningen av en litteraturvetenskaplig analys av bibeltexter: "This sort of critical discussion, I would contend, far from neglecting the Bible's religious character, focuses attention on it in a more nuanced way. The implicit theology of the Hebrew Bible dictates a complex moral and psychological realism in biblical narrative . . .".⁷ Här föreligger alltså ingen motsättning mel-

lan ett "teologiskt" och ett "litterärt" intresse eller betraktelsesätt. Tvärtom förhåller det sig enligt dessa forskare så, att innehållet eller teologin i bibeln kommer till sin fulla rätt först när man tillräckligt ger akt på alla detaljer i uttrycksformen.

2. Räcker det med formhistoria?

Därmed har vi kommit fram till Alonso-Schökels andra förklaring till varför bibelforskarna försummat formfrågorna. Man har menat, att det räcker med att undersöka de litterära genrerna, *Gattungen*. Detta har nu ifrågasatts från flera olika håll. Somliga menar, att formhistorien som sådan är inadekvat och bör ersättas med andra betraktelsesätt, andra menar, att formhistorien kan behållas, men att den bör kompletteras. Jag skall här låta tre av dessa kritiker komma till tals. Den israeliske bibelforskaren *Meir Weiss* har i en rad artiklar ifrågasatt den formhistoriska metodens ändamålsenlighet. I den första av tvenne sammanhörande artiklar framhåller han att formhistorien och "den nyare allmänna litteraturvetenskapen" har det gemensamt, att *formen* står i centrum för intresset. Formhistoriens fråga lyder: "Welches sind die *Baumaterialien*, die für den Bau der Erzählung verwandt wurden?" Litteraturvetenskapens fråga däremot lyder: "Welches sind die *Bauformen*?" Skillnaden skulle närmare bestämt ligga däri, att formhistorien primärt är intresserad av *urformen* eller berättelsekärnan, medan litteraturvetenskapen frågar efter hur byggstenarna i berättelsens *nuvarande form* ser ut och hur de infogats i varandra.⁸ Det förra betraktelsesättet kommer därför inte att

⁴ Jfr Richter, 28.

⁵ Jfr Alonso-Schökel 1975, 7, Richter, 29.

⁶ Werke II. Schriften zur Bibel, München-Heidelberg 1964, 1160.

⁷ Alter, 76 f.

⁸ Einiges über die Bauformen des Erzählens in der Bibel, VT 13, 1963, 458 f.

⁹ Weiss 1963, 459 och *dens.*, Weiteres über die Bauformen des Erzählens in der Bibel, Biblica 46, 1965, 205.

tränga djupare in i den föreliggande texten, utan snarare leda bort ifrån den till ett allmänt kategoritänkande. I slutet av den andra artikeln framhåller han dessutom, att det kan vara svårt att avgöra till vilken av de gängse *Gattungen* en biblisk berättelse skall hänföras och om dessa utifrån hämtade genrer överhuvudtaget är så väl ägnade för att beskriva det bibliska materialet. Trots sitt intresse för formen, blir denna för formhistorikern något abstrakt, schematiskt, något yttre i förhållande till innehållet, ett *medel*, som berättaren använt sig av. För det litteraturhistoriska betraktelsesättet däremot är den konkreta formen berättelsens *väsen*: man är intresserad av just denna berättelse i dess "Einmaligkeit".

Större erkänsla åt formhistorien ger amerikanen *James Muilenburg*,¹⁰ som själv vill räkna sig till formhistorikerna trots vissa reservationer mot deras arbetssätt. Sålunda betraktar han de klassiska kategorierna *Gattung* och *Sitz im Leben* som omistliga. När han kommer till sin kritik, påminner den dock rätt mycket om den som Weiss anförde: "... form criticism by its very nature is bound to generalize because it is concerned with what is common to all the representatives of a genre, and therefore applies an external measure to the individual pericopes. It does not focus sufficient attention upon what is unique and unrepeatable, upon the particularity of the formulation". Han nämner också en annan anmärkning, som kan riktas mot formhistorien och som rör "its aversion to biographical or psychological interpretation and its resistance to historical commentary". Här skulle det dock endast delvis röra sig om brister, som nödvändigt följer av dess metodologi. Möjligheten att avvinna en text biografiska och psykologiska aspekter beror naturligtvis på om texten själv ger något underlag för en sådan interpretation. Muilenburg framhåller, att vissa avsnitt ur t.ex. Jeremia och Hesekiel direkt pockar på sådan tolkning, som då får komplettera det formhistoriska betraktelsesättet.¹¹

I sin ovannämnda artikel diskuterar *Alter* knappast alls formhistorien. Han påpekar visserligen, att Eissfeldts behandling av de

litterära genrererna i sin stora inledning till GT är otillfredsställande, bl.a. därför att han inte tar hänsyn till dessa kategoriers användning inom den allmänna litteraturvetenskapen. Likaså fastslår han, att Eissfeldts behandling av biblisk vers inte tål en jämförelse med B. Hrushovskis behandling därav i artikeln "Hebrew Prosody" i den nya *Encyclopedia Judaica*. Den senare är i motsats till Eissfeldt inte bibelforskare utan litteraturhistoriker.¹² I ett senare nummer av *Commentary* påpekade några insändare dock, att formhistorien varit inne på samma frågor som Alter låter framstå såsom nya. Därtill replikerar denne, att formhistorien ingalunda är att betrakta såsom litterär analys i hans mening: "I agree that a good deal more than source criticism is going on in the field today, but form criticism is only another stage of 'excavative' activity, devoted to the hypothetical reconstruction of ancient literary conventions, the identification of supposed generic strands in the text ... and as such it is chiefly an ancillary step to what I would call literary criticism proper."¹³

Denna kritik mot formhistorien är sålunda bara en variant till motsvarande kritik hos Weiss och Muilenburg: formhistorien försöker nå fram till det ursprungliga och gemensamma, till litterära konventioner i biblisk tid, och tenderar därför att alltför lättvindigt gå förbi "det individuella" och "unika" i de texter man har framför sig.

Man är ense om, att den formhistoriska metoden har sina begränsningar, när det gäller en litterär förståelse av texterna. Ser man efter vad som sägs under avsnittet "Form" i *Biblischer Kommentar Altes Testament* skall man finna stundom goda och värdefulla, stundom högst tillfälliga iakttagelser och notiser om än det ena än det andra "formella" draget.¹⁴

¹⁰ Form Criticism and Beyond, JBL 88, 1969, 1 ff.

¹¹ Muilenburg 1969, 5 f.

¹² Alter, 70 f.

¹³ Interpreting the Bible, *Commentary Magazine* 61: 3 (March 1976), 20.

¹⁴ Alonso-Schökel 1975, 14 och Muilenburg 1969, 6.

3. Behövs det nya metoder?

Konstaterandet av att den formhistoriska metoden inte räcker till implicerar antagandet att den måste kompletteras. Detta åter kan tänkas ske på olika sätt, t.ex. så att man inför en ny metod eller också så att man kombinerar hittills gängse metoder på ett nytt sätt. Jag skall närmast presentera de ovannämnda kritikernas förslag till komplettering och därefter peka på några försök till mera omfattande metodkombinationer.

Redan vid den kongress som International Organization for the Study of the Old Testament (I.O.S.O.T.) höll i Köpenhamn 1953 höll Muilenburg ett föredrag kallat "A study in Hebrew Rhetoric: Repetition and Style", där han visserligen inte direkt kritiserar formhistorien, men ändå vill gå utöver vad Gunkel sagt i dessa frågor. Han kallar *upprepningarna* "a major feature of Hebrew rhetoric and style" och hävdar, att de spelar en så viktig roll såväl i prosa som i poesi, att det vore förfelat att betrakta dem som enbart ett ytfenomen.¹⁵ Han vill undersöka "the relation of repetition to the literary forms of the Old Testament", varmed han avser den funktion upprepningar av olika slag spelar inom vissa poetiska genrer. Detta sker inte bara för att karakterisera stilen inom dessa *Gattungen*, utan också för att bättre kunna interpretiera enskilda texter.¹⁶

Muilenburg återkommer till samma tanke i det föredrag inför The Society of Biblical Literature år 1968 som jag tidigare refererat till. Här talar han om "rhetorical criticism", vars första uppgift är att avgränsa en litterär enhet. Men denna metod stannar inte vid att ge "an understanding of how the Gattung is being fashioned and designed", utan kan användas även "for a grasp of the writer's intent and meaning".¹⁷ Detta senare är i själva verket bara en följd av det förra. Den "retoriska kritiken" har också som sin uppgift att analysera strukturen av en textenhet och urskilja, hur de olika komponenterna är relaterade till varandra. Här sammanför han under benämningen "upprepningar" sådana fenomen som parallellism, kiasmer, bicola och tricola, stickord

m.m. Dessa har många olika funktioner och är genomgående viktiga att observera. Muilenburg understryker ytterligare, att han inte vill komma med något alternativ till den formhistoriska metoden, utan peka på ett viktigt komplement till densamma. Det rör sig inte heller om några nya iakttagelser, utan om sådana som i viss utsträckning redan gjorts av olika forskare, men som inte tillmätts den metodiska betydelse, som de enligt Muilenburg borde ha fått.¹⁸

Intressant är, att också Alter i sin analys av Gen 38 i hög grad fäster sig just vid upprepningarnas roll. Hans kritiker påminner honom om, att detta sätt att arbeta med texter har långa anor inom den judiska exegetiken — alltifrån midraschernerna via de medeltida klassikerna ända till Benno Jacob, Umberto Cassuto och Martin Buber. Till detta svarar Alter, att de gamla midraschförfattarna såg förbindelser överallt i bibeln, att denna för dem bildar "an endlessly self-referential system" och att deras iakttagelser i fråga om upprepningarna därför ofta blir "extravaganta" och "odisciplinerade". Han ser inte heller i de nämnda sentida forskarna några föredömen i fråga om litterär interpretation av den hebreiska bibeln.¹⁹ Mera kan man enligt hans uppfattning lära sig av två israeliska och en amerikansk litteraturvetare. Vad de förstnämnda beträffar (M. Perry och M. Sternberg), reserverar sig Alter dock mot deras tendens att betrakta den bibliska berättelsen såsom en enhetlig skapelse ungefär som en modern roman. Den senare däremot (Joel Rosenberg) hävdar, att man måste ta den historisk-kritiska bibelforskningens resultat med i räkningen. Det innebär, att man medger, att berättelsen kan vara sammansatt av mindre enheter och ha en komplicerad tillkomsthistoria, samtidigt som man riktar sitt intresse mot den produkt som slutredaktorn åstadkommit. I sin analys av Gen 38 försöker Alter själv demonstrera, hur en kombination av Perry-Sternbergs "emphasis on

¹⁵ VTSuppl. I, Leiden 1953, 99.

¹⁶ Muilenburg 1953, 102 f.

¹⁷ Muilenburg 1969, 8 f.

¹⁸ Muilenburg 1969, 18.

¹⁹ Alter 1976, 20.

rhetorical means” med Rosenbergs aktgivande på att ”the composite nature of the text is a condition of its art”²⁰ kan se ut i praktiken. Han ställer därvid frågor av följande typ till texten: Varför blir berättelsen på en punkt plötsligt utförlig, när den annars är kortfattad? Varför införs en dialog på ett bestämt ställe i ett annars refererande stycke? Varför ges ibland längre beskrivningar av personer, då detta annars inte är fallet? Är upprepningen av bestämda ord och uttryck avsiktlig eller ej? Är en analogi till ett tidigare skeende avsedd såsom kommentar till detta? osv. Alter hävdar, att beaktandet av sådana drag inte medför en mera ”fantasifull” tolkning, tvärtom: ”since all these features are linked to discernible details in the Hebrew text, the literary approach is actually a good deal less conjectural than the historical scholarship which asks of a verse whether it contains possible Akkadian loan-words, whether it reflects Sumerian kinship practices, whether it may have been corrupted by scribal error”.²¹ Trots sin polemiska hållning gentemot vad han kallar ”excavative research”, vill Alter ingalunda förbigå denna, utan förutsätter dess resultat, när han skriker till sin litterära analys. Han försöker alltså — liksom Muilenburg — komplementera hittills gängse metoder, där dessa inte räcker till.

I sina tidigare artiklar gav Weiss exempel på hur en litterär analys enligt hans mening kunde se ut. Vid den kongress som I.O.S.O.T. höll i Uppsala 1971 höll han ett föredrag kallat ”Die Methode der ”Total-Interpretation””, vars underrubrik ger vid handen det rör sig om en ”strukturanalys” av biblisk poesi.²² Här säger han, att den nu förhärskande ”Form- und Gattungsgeschichte” borde underkastas en radikal revision. Den nya ”metod” han föreslår har ventilerats på en judaistisk kongress i Jerusalem 1957 och av honom tillämpats i en bok på hebreiska. Här definierar han ”struktur” såsom ”die das Werk durchwaltende Ordnung, die bedingt wird durch den Charakter des Ganzen und der Teile in ihrem gegenseitigen Zusammenhang”²³ — alltså högst allmänt. Detsamma kan nog sägas

om termen ”Total-Interpretation”, som han upptagit från Buber: ”Genaueste Beachtung jedes Wortes, der Wortfolge, der rhetorischen Figuren, der syntaktischen Erscheinungen und der Fügung der Sätze, des Auftaktes der literarischen Einheit, wie ihres Schlussakkords, ihres Gefalles vom Beginn bis ans Ende, kurz — der Struktur”.²⁴ Weiss medger, att bibelvetenskapen också har andra legitima intressen, såsom att fråga efter en texts historiska innebörd. Detta sker genom vad han kallar ”filologin”. Men för att kunna arbeta med dessa andra metoder, måste man veta *vad* man undersöker, och därför måste strukturanalysen och den därpå baserade totalinterpretationen göras först. Han bemöter formhistorikernas invändning, att det inte finns sådana slutna, individuella verk inom bibeln, utan att varje uttrycksform härrör ur ett gemensamt gods av sådana konventioner. Om det förhåller sig så, att de bibliska berättelserna, dikterna osv. är mera bundna i fråga om formen än om innehållet, betyder detta ingalunda, att inte varje enskilt verk för sig skulle vara unikt, såsom komposition av övertagna element och måste därför analyseras såsom ett individuellt ”konstverk”.²⁵

Som exempel på sin totalinterpretation ger Weiss två analyser av Ps 74 och 1, som jag emellertid inte kan gå in på i detta sammanhang. Av det ovan sagda torde det dock framgå, att Weiss’ metod har en hel del gemensamt med Muilenburgs och Alters. En viktig skillnad är dock, att medan dessa vill ansluta sina litterära betraktelsesätt till det som litterärkritiken och formhistorien har att säga om en text, hävdar Weiss, att hans strukturanalys bör betraktas såsom ett första nödvändigt steg, innan man alls kan använda de traditionella metoderna. Det befogade i detta anspråk är inte lätt att inse, i all synnerhet som hans argumentering uppvisar tämligen spekulativa inslag och dunkla formuleringar. Däremot förefaller

²⁰ Alter 1975, 73.

²¹ Alter 1975, 73.

²² VTSUpl. XXII, Leiden 1972, 88 ff.

²³ Weiss 1972, 90.

²⁴ Weiss 1972, 93.

²⁵ Weiss 1972, 94 f.

mig Muilenburgs och Alters förslag till komplettering av gängse metoder beaktansvärda, trots att man också här saknar en mera preciserad metodologi.

4. Två metodologiska program

Mera i detalj utarbetade program för litteraturvetenskapligt studium av GT finner vi i Alonso-Schökels "Estudois de poética hebrea"²⁶ och Richters "Exegese als Literaturwissenschaft".²⁷ Det är här omöjligt, att mera i detalj beskriva dessa, varför jag får nöja mig med en summarisk karakteristik och jämförelse.

Redan en blick på innehållsförteckningen till andra delen av Alonso-Schökels arbete visar, att det i huvudsak rör sig om "stilistik". De fenomen som härvid beaktas är "klangmaterialet", "rytmen", "parallellismen", "synonymien", "antitesen", "bilder", "strukturer och kompositioner" samt slutligen under rubriken "ytterligare aspekter" litterära Gattungen, "topoi", syntax och morfologi. Detta ger vid handen, att Alonso-Schökel börjar med de enklaste beståndsdelarna och fortskrider mot allt större enheter. Intressant är också att se, hur han först i det sista kapitlet kommer till sådant som formhistorien sysslar med. Visserligen kan också stilistiken räknas till formhistorien, men proportionerna mellan stilistik och gattungsanalys brukar då vara omvända mot vad de är inom Alonso-Schökels program. Trots sin starka koncentration på stilistiken kan denne inte sägas komma med några nya metoder. Arbetets betydelse ligger i systematiseringen av de olika metodiska betraktelsesätten, i den vida forskningshistoriska överblicken och den utförliga bibliografin.

En ännu mera omfattande metodologi erbjuder Richter. Inte heller här kan man tala om någon ny metod, utan det rör sig om ett urval av gängse exegetiska metoder. Intressant är att se, hur Richter avgränsar den "gammaltestamentliga litteraturvetenskapen". Utanför hamnar naturligt nog metoder, som sysslar med vad Richter kallar "Sachkritik" (arkeologi, historisk geografi),

vidare "grammatische Methoden", dvs. filologin, metoder som arbetar med jämförande material (utanför GT) samt textkritiken. I fråga om den sistnämnda säger Richter, att den visserligen kan betraktas såsom litteraturvetenskapens första steg, men i sin egenhet av filologisk metod får den betraktas såsom ett förberedande steg till den "egentliga litteraturvetenskapen".²⁸ Från språkvetenskapen övertar Richter ett betraktelsesätt, som går ut på att skilja mellan "uttryckssidan" och "innehållsidan" samt att betrakta språket på olika "nivåer" (sats, morfem, fonem). Trots att den språkliga analysen inte tillhör litteraturvetenskapens område i Richters mening, anser han, att man kan tillämpa samma betraktelsesätt inom denna och får sålunda sex nivåer på uttryckssidan ("Literal-, Form-, Gattungs-, Traditions-, Kompositions- und Redaktions-ebene") och en sjunde för innehållet ("Inhaltsebene"). Viktigt är, att denna ordningsföljd är bunden, dvs. man kommer fram till innehållet först efter att ha genomlöpt uttryckssidans samtliga nivåer i nämnd ordning. Viktigt är också, att Richter skiljer mellan "Form" och "Gattung": på den förstnämnda nivån betraktar man en "Einzeltext", på den andra en bestämd "Texttypus". Stilistiken t.ex. hör till den förra.²⁹ Därmed kan Richter sägas gå fri från beskillningen att förvisa den enskilda textens formelement till Gattungskritikens generaliserande betraktelsesätt. Problematisk är däremot Richters tillämpning av den strukturalistiska språkvetenskapens nivåtänkande på litteraturhistoriskt material. Den "obligatoriska" ordningsföljden mellan nivåerna härleds på detta sätt "utifrån" och är nog tämligen diskutabel.³⁰

Skillnaden mellan Alonso-Schökels och

²⁶ Detta arbete utkom i Barcelona 1963. Jag har haft tillgång till en tysk översättning av del II under titeln "Das Alte Testament als literarisches Kunstwerk", Köln 1971.

²⁷ Jfr ovan anm. 3.

²⁸ Richter, 21 f.

²⁹ Richter, 36, 135.

³⁰ Till kritiken av Richters program, jfr K. Koch, Was ist Formgeschichte? Methoden der Bibelexegese, 3 uppl. Neukirchen 1974, 331 f.

Richters litteraturvetenskapliga program framgår tydligast, om man observerar, att den förstnämndes "stilistik" i sin helhet ryms inom Richters "Formebene", alltså en av de sju nivåerna. Vad tillämpningen beträffar, begränsar sig Alonso-Schökel till profetiska och poetiska texter, medan Richter huvudsakligen sysslat med berättande text. I princip torde dock vardera metodologin vara tillämplig på hela GT. Ingenta kan sägas vara sista ordet i fråga om studiet av GT som litteratur. De har dock på allvar försökt införa betraktelsesätt från den allmänna litteraturvetenskapen i exegetiken. De har också gått vida utöver Muilenburg,

Weiss och Alter, när det gäller att tillhandahålla en metodologi för ett sådant studium. Därmed kan man säga, att de dels förebyggt uppfattningen, att det skulle räcka med en rent impressionistisk läsning av bibeln och dels, att det inte går an att helt enkelt kalla någon enskild gängse metod, såsom litterärkritik eller formhistoria, för gammaltestamentlig litteraturhistoria. Att de sedan går så olika vägar visar bara, att kategorin "gammaltestamentlig" eller "biblisk litteraturvetenskap" är något som trots Gunkel och hans efterföljare ännu bara är i sin begynnelse.

Theologia regenitorum. En omfördelning av dogmhistoriska roller

AV RUNE SÖDERLUND

Gång på gång i kyrkans historia har motsatsen *theologia regenitorum*—*irregenitorum* aktualiserats. I synnerhet förknippar man de båda begreppen med den donatistiska striden i fornkyrkan samt konflikten mellan ortodoxi och pietism i slutet av 1600-talet och i början av 1700-talet. Det är den senare konflikten som i denna undersökning intresserar oss.

Vid framställningen av konflikten ortodoxi-pietism är det brukligt, att man förbinder begreppet *theologia regenitorum* med pietismen, medan ortodoxins uppfattning beskrives som *theologia irregenitorum*. Detta kan icke sägas vara felaktigt. Avsikten med föreliggande artikel är emellertid att visa, att frågan är betydligt mer komplicerad än man vanligen föreställer sig. Så länge man håller sig enbart på det terminologiska planet är visserligen saken ganska enkel. Går man djupare in i problemet, visar det sig emellertid, att man i förhållande till det vanliga framställningssättet är tvungen att göra betydande omfördelningar av de dogmhistoriska rollerna.

Om vi skall få klarhet i den konflikt mellan ortodoxi och pietism, som här intresserar oss, måste vi allra först göra rent hus med den grova missuppfattning av vad konflikten gäller, som går ut på att pietisterna i gemen skulle ha företrätt en *donatistisk* syn, så att de velat fränkänna nådemedlen verkan, om de förvaltades av icke pånyttfödda. Visserligen förekom denna uppfattning inom mycket radikala pietistiska kretsar, men män som Spener, Lange och Rambach företrädde ingalunda en så-

dan uppfattning, även om givetvis grundlösa beskyllningar mot dem kunde förekomma, som gick ut på att de gjorde det.¹ Pietisterna fäste visserligen ett stort avseende vid, att den som skulle predika offentligt och även i enskild själavård vägleda en församling skulle vara omvänd, men detta berodde egentligen inte på, att man menade nådemedlen vara kraftlösa, om de förvaltades av icke pånyttfödda, utan det hörde i stället samman med den stora betydelse man tillmätte *applikationen*. Om en präst skulle kunna *applicera* Guds ord rätt på människor i olika själattillstånd, behövdes det, att han själv ägde andlig erfarenhet.²

Till stor del kan konflikten mellan ortodoxi och pietism i fråga om *theologia regenitorum* synas vara en ordstrid. Det hade länge varit brukligt inom lutherdomen att beskriva teologin som en *habitus practicus*. Med teologi avsåg man då inte den teologi, som innehålles i en bok. Denna beskrev man allmänt som *doctrina*. Man avsåg i stället den gudskunskap, som fanns i en människas inre. Denna beskrev man som en *habitus practicus*, eftersom syftet med teologin var att vägleda både människan själv och andra människor till den eviga salighetens gudsskådande. Genom hela ortodoxin använder man allmänt denna terminologi. Att beteckna teologin som en habi-

¹ Walch, Johann Georg, *Historische und Theologische Einleitung in die Religionsstreitigkeiten Der Evangelisch-Lutherischen Kirchen*, Jena 1733—39, Band II, s. 467—68.

² Vikström, Erik, *Ortomisk applikation*, Åbo 1974, s. 95—96.

tus var således inget kontroversiellt. För en nutida betraktare ligger det naturligtvis snubblande nära att omedelbart vilja beskriva ortodoxins ståndpunkt som theologia regenitorum, när han finner, att de ortodoxa teologerna talat om teologin som en habitus. Så heter det t.ex. i Pieper-Muellers *Christliche Dogmatik* med hänvisning till att teologin i den gamla lutherdomen säges vara en gudagiven habitus: "Es gibt keine *theologia irregenitorum*."³ Problemet är emellertid inte så enkelt, att läran om teologin som en gudagiven habitus practicus utan vidare skulle implicera theologia regenitorum. Habitus theologicus behöver nämligen ej sammanfalla med habitus fidei. Går vi t.ex. till Quenstedt, så finner vi, att habitus theologicus enligt honom ej bör återföras på gratia inhabitans utan på gratia assistens, vilket innebär, att även icke pånyttfödda på visst sätt (*certo modo*) kan vara delaktiga av densamma. Man kommer dock ej ifrån, att det är stor skillnad mellan pånyttfödda och icke pånyttfödda med avseende på teologins habitus. De icke pånyttfödda kan visserligen av den Helige Ande vara utrustade med habitus theologicus, men hos de pånyttfödda finns teologin ej blott "a Spiritu S." utan även "cum Spiritu S.", dvs. förbunden med Andens inneboende, vilket givetvis ej är betydelselöst.⁴

Av naturen efter syndafallet är enligt Quenstedt ingen människa teolog. Hos Adam fanns en *medskapad* teologi. *Medfödd* är emellertid teologin aldrig, utan den måste förvärvas genom studium av den heliga Skrift. Ingen föds som teolog, men man kan *bli* teolog. "Post lapsus non nascuntur Theologi, sed fiunt, scil. à Deo docti per Verbum scriptum."⁵ Vi skall observera, att de ortodoxa teologerna i allmänhet ej reserverar teologibegreppet för något som bedrivs av eller finns endast hos sådana som man i våra dagar skulle kalla teologer av facket. Endast undantagsvis, t.ex. av Calixtus, företas en sådan begränsning av teologibegreppet.⁶ Den vanliga uppfattningen är, att varje kristen är och måste vara teolog, i det att han inom sig måste ha en från den heliga Skrift härflytande kunskap om de kristna trossanningarna. Den rättfärdiggö-

rande tron inkluderar ju i sig ej blott fiducia utan även notitia och assensus. Teologins habitus begränsas dock, som vi redan sett, ej till de troende, utan den tänkes kunna finnas även hos en icke pånyttfödd och tillhör således snarast de förberedande nådeverkningarna. Det var på denna punkt det i slutet av 1600-talet blev konflikt mellan ortodoxa och pietister. De senare förnekade inte, att en icke pånyttfödd kan skaffa sig kunskap om andliga ting. I detta avseende var de, som jag hoppas kunna visa nedan, snarast *mera* optimistiska än de ortodoxa teologerna. De menade emellertid, att den kunskap, som finns hos en icke pånyttfödd, under inga förhållanden kan kallas habitus theologicus. Detta begrepp ville man reservera för de pånyttfödda. I striden engagerade sig inte minst Lange. Redan Spener hade emellertid reserverat begreppet för de pånyttfödda. Eftersom den kunskap en icke

³ Pieper-Mueller, *Christliche Dogmatik*, St. Louis-Missouri 1946, s. 26. C. F. W. Walther hade före Pieper intagit samma ställning. I *Lehre und Wehre XIV*, 265 skriver Walther med hänvisning till 2 Kor. 2: 16 och 1 Kor. 2: 14, 15: "Kein Ungläubiger, kein natürlicher Mensch, kein Sündendiener, kein Unchrist, kein Heuchler, sondern allein ein Gläubiger, ein Wiedergeborener, ein Geheiligter, kurz, allein ein wahrer Christ kann ein wahrer Theolog sein; wie der Christ den Menschen, so hat der Theolog den Christen zur Voraussetzung, und wie der Glaube die Erkenntnis, so schliesst die Theologie den Glauben in sich." (Cit. efter *Lehre und Wehre XXXIV*, St. Louis, Mo. 1888, s. 131.). Även beträffande den nedan behandlade konflikten kring illuminatiobegreppet tog Missouri-synodens teolog ställning för den pietistiska synen. I Pieper-Muellers dogmatik hävdas, att de teologer, som vände sig mot pietisternas användning av illuminatiobegreppet, i själva verket ej representerar den verkliga ortodoxin. Det heter beträffande illuminatiostriden: "An diesem Punkt hatten die Pietisten recht einigen sogenannten Orthodoxen gegeneüber . . ." (Pieper-Mueller a.a. s. 477). Om Walther heter det i *Lehre und Wehre XXXIV*, 132: "Darin gibt Walther den Pietisten gegen einige spätere 'Orthodoxe' Recht, dass es keine Erleuchtung ohne Bekehrung gebe."

⁴ Quenstedt, Andreas, *Theologia didactico-polemica*, Wittebergae 1685, I, s. 16.

⁵ Quenstedt, a.a., I, s. 16.

⁶ Wallmann, Johannes, *Der Theologiebegriff bei Johann Gerhard und Georg Calixt*, Tübingen 1961, s. 101.

pånyttfödd har i andliga ting är en verkan av hans naturliga förnuft, kan den endast kallas en *philosophia de rebus sacris*, aldrig *theologia*. För att någon skall vara teolog, måste en hjärteförändring först ha skett. Spener förnekar inte, att teologin som *doctrina* kan finnas även hos en icke pånyttfödd. Om man med teologi avser endast något läromässigt, kan alla de kallas sanna teologer, som driver en rätt lära. Teologin som *habitus* kan emellertid bara finnas hos den som blivit född på nytt.⁷

Viktigt är att lägga märke till, att Spener ej var den förste som velat reservera teologibegreppet för de pånyttföddas andliga kunskap. Pietisterna kunde faktiskt i konflikten om *theologia regenitorum* åberopa sig på ingen mindre än Johannes Musaeus, Jena-ortodoxins främste företrädare, samt dennes svärson och trogne lärjunge J. W. Baier, genom vars mycket lästa kompendium Musaeus' idéer blivit spridda. Det var t.o.m. av Musaeus som Spener lärt sig att ej kalla en icke pånyttföddas andliga kunskap teologi.⁸ I art. Baier i RE betecknas den anklagelse som riktats mot Musaeus och Baier för att ha "anstiftat pietisteriet" som löjväckande. Själv är jag övertygad om, att denna anklagelse ej så lättvindigt kan avfärdas. Den som vill undersöka pietismens uppkomst bör enligt min mening inte minst vända blicken mot Jena. Det finns ingen av de ortodoxa teologerna som pietisterna i så hög grad kan åberopa sig på som Musaeus. Hos honom finns t.ex. den för hela den pietistiska läran om nådesordningen grundläggande tanken på ett successivt förlänande av tron, dvs. tanken på ett mellantillstånd mellan det omvända och det oomvända.⁹ Hos Musaeus föreligger också överensstämmelse med pietisterna i den viktiga fråga vi nu behandlar. Mellan Hallepietismen och Jenaortodoxin finns det ett direkt historiskt samband. Baier blev mot slutet av sitt liv rektor för det nygrundade universitetet i Halle, och Rambach var under flera år lärjunge till och bodde hemma hos Buddeus, vilken torde vara den viktigaste förbindelse-länken mellan Jena och Halle.¹⁰

Som en följdfråga till den nyss behandlade frågan om teologibegreppets använd-

ning, diskuterades även frågan, huruvida en icke pånyttfödd människas kunskap i andliga ting kunde betecknas som *sann*. Pietisterna bestred detta. För att kunna betecknas som sann måste kunskapen vara levande och kraftig och förenad med en omskapad vilja. De ortodoxa teologer, som bekämpade pietismen, ville däremot med hänvisning till bl.a. Rom 1: 18 ff. och Matt 23: 2 ff. verkligen beteckna den icke pånyttfödda människans kunskap i det andliga som en sann kunskap.¹¹

En av de frågor, som diskuterades allra mest ingående, gällde begreppet *illuminatio*. Kan upplysning finnas hos en icke pånyttfödd? Pietisterna förnekade detta, medan deras ortodoxa moståndare bejakade det.¹² Även i denna konflikt kunde pietisterna åberopa sig på Musaeus och Baier.¹³

Frågan om illuminatiobegreppets användning i ortodoxi och pietism är ganska komplicerad och skulle behöva en mycket ingående behandling. Till att börja med bör det påpekas, att inte ens strängt ortodoxa teologer var helt främmande för att använda *illuminatio* synonymt med *conversio*. Hos Calovius finner vi t.ex. följande definition: "Illuminatio est actio divina, qua nos à tenebris ad lucem convertit, illuminat, et lucis gratiae, ac salutis participes reddit, tandemq; ad aeternam lucem perducit."¹⁴ När Calovius närmare utvecklar sin ståndpunkt, framgår det emellertid, att han ej på ett *exklusivt* sätt låter *illuminatio* beteckna något som finns hos eller skett med de pånyttfödda. Han säger i stället med hänvisning bl.a. till Joh. 1: 9 ("... det sanna ljuset, som

⁷ Walch, a.a., II, s. 76—78; Spener, Philipp Jacob, *Aufrichtige Übereinstimmung mit der Augsp. Confession* . . . , 2 uppl., Franckfurt am Mayn 1696, s. 2—6.

⁸ Walch, a.a., II, s. 77, 256. Se även IV, s. 1130.

⁹ Se härtill min recension av Erik Vikströms avhandling i STK 1975, s. 129—32.

¹⁰ Vikström, a.a., s. 19, 24, 56.

¹¹ Walch, a.a., II, s. 80—83.

¹² Walch, a.a., II, s. 253—54.

¹³ Walch, a.a., II, s. 255.

¹⁴ Calovius, Abraham, *Systema locorum theologorum*, X, Wittebergae 1677, s. 5. Så gott som ordagrant samma definition återfinnes även i Calovius' *Theologia positiva*, 1690, s. 487—88.

upplyser varje människa . . .”), att *alla* människor är objekt för upplysningen.¹⁵

Om de ortodoxa teologerna ej var främmande för att låta *illuminatio* taget i viss bemärkelse sammanfalla med *conversio*, bör det å den andra sidan också framhållas, att det vid tiden för kontroversen om *illuminatiobegreppet* inte skulle dröja länge förrän pietistiska teologer lät *illuminatio* föregå *regeneratio* och således talade om upplysning även hos icke pånyttfödda. För J. Möller och D. Pontoppidan t.ex. är *illuminatio* ett stadium i nådens ordning som föregår *regeneratio*.¹⁶ Mest känd är väl i vårt land denna användning av begreppet genom Henrik Schartaus lära om salighetens ordning, enligt vilken omvändelsen förlöper i följande stadier: kallelse, uppväckelse, upplysning och pånyttfödelse.¹⁷ Vi skall nu emellertid koncentrera oss på de pietister som i motsats till sina ortodoxa motståndare hävdade, att en icke pånyttfödd ej kan vara upplyst. Vilken var *anledningen* till dessa pietisters energiska bestridande av de icke pånyttföddas upplysning? Givetvis var striden kring *illuminatiobegreppet* till mycket stor del en strid om hur begreppet användes i Bibeln. Om vi bortser härifrån, finner vi emellertid, att pietisternas förnekande av att upplysning kan finnas hos en icke pånyttfödd hör samman med, att de förnekar att den kunskap i andliga ting som finns hos en icke pånyttfödd över huvud kan återföras på en gudomlig nådeverkan. Man vill i stället, som vi redan i samband med behandlingen av teologibegreppet sett, säga, att denna kunskap är frukten av ett arbete, som utförts av människans naturliga förnuft. Man erkänner givetvis, att det objekt som studerats, nämligen den heliga Skrift, är av gudomligt ursprung. Det studium, som en icke pånyttfödd bedriver av Skriften, sker emellertid endast utifrån de naturliga krafterna, och den kunskap, som förvärfvas, är därför inget annat än en köttslig kunskap, framsprungen ur det naturliga förnuftet. De ortodoxa däremot vill återföra även den icke pånyttfödda människans kunskap i andliga ting på Guds nåd och anser, att den hör hemma under den tredje trosartikeln.¹⁸

På tre punkter har vi sett, hur pietisterna fränkänner den icke pånyttfödda människans kunskap i andliga ting positivt värde-laddade beteckningar. De vill ej kalla denna kunskap teologi. De vill ej kalla den sann. De vill ej kalla den upplysning. På alla de tre punkterna ser det, så länge vi håller oss på det terminologiska och begreppsmässiga planet, ut, som om pietisterna hade en betydligt mer pessimistisk syn på den icke pånyttfödda människans förmåga än sina ortodoxa motståndare. Lämnar vi det begreppsmässiga och går till det sakliga, finner vi emellertid, att det i själva verket förhåller sig alldeles tvärtom. *Anledningen till att pietisterna vill fränkänna den icke pånyttfödda människans kunskap i andliga ting sådana positivt värde-laddade beteckningar som teologi och upplysning är, att de menar, att den kunskap, som en icke pånyttfödd äger i andliga ting, över huvud ej kan eller behöver återföras på en gudomlig nådeverkan utan är något som människan kan nå fram till genom sitt naturliga förnuft och sina naturliga krafter.* Detta är förklaringen till att de ortodoxa teologerna just i samband med striden kring teologibegreppet och *illuminatiotanken* gentemot pietisterna kunde framställa en så märklig beskyllning som att de senare företrädde en *pelagiansk* uppfattning. Pelagianism är ju ett begrepp, som man förknippar med en optimistisk syn på vad människan förmår med sina naturliga krafter. Man skulle därför tro, att det vore helt omöjligt att förbinda pelagianism med *theologia regenitorum*.¹⁹ Hur skulle de teologer, som har en så pessimistisk syn på den icke pånyttfödda människan, att de vill fränkänna henne såväl teologi som sann

¹⁵ Calovius, a.a., 1677, s. 5.

¹⁶ Hulthén, Tore, Jesu regering, Göteborg 1969, s. 279, 281.

¹⁷ Se t.ex. Henric Schartau, Undervisning i Christendomskunskapen, 2 uppl., Stockholm 1841, s. 159.

¹⁸ Walch, a.a., II, s. 85—87, 232—33. Se även s. 256.

¹⁹ Det förekom även från pietisternas sida beskyllningar mot de ortodoxa för pelagianism, emedan dessa återförde på nåden vad som enligt pietisterna borde återföras på naturen. Se härtill Walch, a.a., II, s. 73, 294—95.

kunskap och upplysning, samtidigt och *just härigenom* kunna beskyllas för pelagianism? Tanken verkar absurd. Ja, det finns nästan ingen teologisk konflikt, vars terminologi så effektivt döljer vad konflikten egentligen gäller som striden om *theologia regenitorum*. För de ortodoxa teologer, som förstod, vad konflikten egentligen gällde, var det alls inget konstigt att beskylla pietisterna för pelagianism. I själva verket var det nämligen pietisterna som hade en optimistisk syn på den icke pånyttfödda människan, i det att de menade, att hon utan den helige Andes nåd med sina naturliga krafter kunde skaffa sig en t.o.m. mycket gedigen och med Skriften överensstämmande kunskap i andliga ting. Den icke pånyttfödde kunde verkligen med sitt naturliga förnuft förstå Skriften på ett sätt som överensstämde med dess egentliga, av Gud avsedda mening. Walch skriver: "Man rechnet unter die sogenannten Pietistischen Lehren auch den Pelagianismus, weil man davor hielte, ein unwiederbebohrner Mensch könne aus blos natürlichen Kräfften eine Erkenntniss göttlicher Dinge haben, die Glaubens-Artickel verstehen, von Gottes Wort reden, predigen und disputieren."²⁰ Man kan observera, att den allra första fråga som Spener tar upp, när han i *Die allgemeine Gottesgelehrtheit aller glaubigen Christen und rechtschaffenen Theologen 1680* skall bemöta sina ortodoxa motståndare, är denna: "Ob auss natürlichen kräfften durch menschlichen fleiss / ohne sonderbares liecht dess Heil. Geistes / und also auch von den jenigen / die desselben gnaden-würckungen nit fähig sind / möge einige wissenschaft und erkenntnüss von Göttlichen dingen auss der Schriff zu wege gebracht werden?" Sedan Spener framhållit, att frågan egentligen gäller om en icke pånyttfödds kunskap i andliga ting skall räknas till den första eller den tredje av trosartiklarna samt vidare att det här ej blott gäller en ringa kunskap om katekesens huvudstycken utan en kunskap, som sträcker sig till alla punkter och artiklar i den kristna religionen, skriver han, att han gärna bekänner, "dass auss der jenigen allgemeinen gnade / da GOTT dem menschen seiner natürlichen verstand gegeben / und

noch nach dem fall gelassen hat / auss welchem er die sprachen / arten zu reden / und was sonsten zu den worten gehöret / verstandet / und sich einen concept darvon zu machen vermag / ein unwiederbebohrner mensch / der also dess H. Geistes nicht fähig ist / wo er fleissig die Schrifft lieset / untersucht / nachdencket / anderer erklärungen darbey erweget / und in summa seinen verstand angewendet / allein in desselben liecht auss der Schriff und dero worten / etlicher massen verstehen kan / was die Schriff von diesen und jenen puncten da oder dorten sage und lehre / kan sich darvon einen concept und gedanken in ihm selbst machen / und einen habitum dadurch erlangen / darvon mit anderen reden / handeln / ihnen solches / wie ers gefasset / wiederumb vortragen / es vertheidigen / und darmit umbgehen / gleichwie er mit andern weltlichen dingen umbgehet / die er in Philosophischen / Juristischen, Medicinischen, Historischen büchern lieset / und die entweder auss dem liecht der vernunft selbst oder anderer leute worten erkannt werden. Es mögen auch viele und die meiste der thesium oder sätze an sich selbst wahr seyn / so dass dieselbe wissenschaft sich soviel weiter erstrecken oder enger eingespannet bleiben / als dess menschen verstand schärffer / sein fleiss grösser / und die anführung die er gehabt füglich / treuer und vernünftiger gewesen ist."²¹ Så länge det är fråga om människans *intellekt* är det ingen tvekan om, att pietisternas människosyn är optimistisk. Annorlunda förhåller det sig, när det blir fråga om människans *vilja*. Denna tänkes vara bunden i och fördärvad av synden. Vi skall observera, att anledningen till att man vill fränkänna den icke pånyttfödda människan teologi, sann kunskap och upplysning egentligen är, att den icke pånyttfödde har en icke omskapad *vilja*. Man kritiserar egentligen inte hans intellekt. Förnuftet är det inget fel på. Den kunskap den icke pånyttfödde besitter är på det rent teoretiska och logiska planet

²⁰ Walch, a.a., II, s. 232—33. Se även s. 73—74 samt s. 294—96.

²¹ Spener, a.a., s. 6—10.

oklanderlig, men för att den skall kunna kallas teologi, sann kunskap och upplysning, måste den suppleras med en omskapad vilja. De ortodoxa har härvidlag en helt annan syn. Deras pessimism börjar inte först, när det blir fråga om människans vilja, utan de tänker sig, att redan människans *intellekt* blivit så i grund fördärvat av synden, att hon med sitt naturliga förstånd och sina naturliga krafter ej ens med Bibeln i hand kan nå fram till en rätt teoretisk förståelse av och kunskap om de kristna trossanningarna. Skriftens sanna, av Gud avsedda mening kan egentligen förstås endast av den troende, men icke ens den *notitia literalis* som kan finnas även hos en icke pånyttfödd är något som denna människa kan skaffa sig genom sina naturliga krafter. Den måste, även denna, återföras på Guds nåd och beredas väg för genom gudomliga nådeverknningar. Belysande är att se, hur 1 Kor 2: 14 ("En själisk människa tager icke emot vad Guds Ande tillhör. Det är för henne en dårskap, och hon kan icke begripa det, ty det måste utgrundas på andligt sätt.") utlägges på helt olika sätt av Spener och de ortodoxa. Spener är angelägen om att framhålla, att även en icke pånyttfödd mycket väl kan förstå Guds ord teoretiskt. Att han icke kan ta emot eller begripa det innebär endast, att han inte kan *tillägna sig* det. Det är således viljan, ej intellektet, det är fel på. De ortodoxa teologerna däremot framhåller, att ifrågavarande bibelställe icke blott innebär, att en icke pånyttfödd ej kan tillägna sig ordet, utan även, att han icke kan *förstå* det. Det är fel redan på intellektet. Den naturliga människans ögon är tillslutna, så att hon icke ens kan *se* sanningen.²² *I överensstämmelse med detta hävdar de ortodoxa, att omvändelsen tar sin början i intellektet, medan pietisterna menar, att omvändelsen tar sin början i viljan. Även här kommer anklagelsen mot pietisterna för pelagianism in i bilden. Dessa lär, att människoviljan förändras utan förmedling av en av Guds nåd given upplysning genom ordet.*²³ Upplysning är ju enligt pietisterna något som kan finnas hos människan först efter det att viljan omskapats. Visserligen tänker de sig, att kunskap i Guds ord kan

finnas även hos en icke pånyttfödd, och de menar givetvis, att omvändelsen åstadkommes genom ordet, men i och med att de icke vill kalla denna kunskap upplysning och överhuvud ej vill föra den tillbaka på Guds nåd utan i stället på människans naturliga förnuft och krafter, kan de anklagas för ett pelagianskt synsätt. Omvändelsen åstadkommes genom en kunskap, som människan genom sina naturliga krafter skaffat sig.

För att verkligen förstå, vad konflikten mellan ortodoxi och pietism i synen på den icke pånyttfödda människans kunskap i andliga ting gäller, måste man enligt min mening se konflikten i ljuset av den oenighet, som redan tidigare varit rådande mellan wittenberg- och jenaortodoxin rörande dessa frågor. Oenigheten hade kommit till uttryck inte minst i samband med en disputation av Christian Bielefeld om omvändelsen 1652.

I många avseenden var wittenbergarna och Musaeus oense om, vad en icke pånyttfödd människa förmår. Det var Musaeus som hade den mest optimistiska synen på den icke pånyttfödda människans förmåga. Enligt honom ligger det i Skriftens yttre klarhet, att dess budskap teoretiskt kan förstås även av en icke pånyttfödd. Även en sådan kan förvissa sig om, att han uppfattat Skriftens ord korrekt. Vad den icke pånyttfödda människan saknar är däremot förmåga att *tillägna sig ordet*.²⁴ Bielefeld och med honom Calovius hävdade emellertid, att den icke pånyttfödde ej blott saknar förmåga att tillägna sig ordet utan i viss mån även förmåga att *förstå* det. Witten-

²² Walch, a. a., II, s. 86—87. Se även s. 295—96.

²³ Walch, a. a., II, s. 246—49.

²⁴ Dissensus theologorum jenensium ab orthodoxis electoralibus e jenensium declaratione, et . . . Abrahami Calovii, systemate theologico, ad verbum descriptus, (Wittenberg) 1678, LIII (Jenenses pag. 369). (Dissensus är en eventuellt av Calovius själv gjord sammanställning av citat framför allt ur jenateologernas av Musaeus uppställda Ausführliche Erklärung samt ur Calovius' skrifter. Jag har i mina noter, när jag hänvisar till Dissensus, inom parentes satt ut de uppgifter som denna skrift själv lämnar angående varifrån dess citat är hämtade.)

bergarna är således pessimistiska ej blott rörande den icke pånyttfödda människans vilja utan även beträffande hennes intellekt. Den icke pånyttfödde saknar förmåga att "certo et solido conceptu" förstå Skriftens sanna, av Gud avsedda mening.²⁵ Man vill ej förneka Skriftens klarhet, men man menar, att även om Skriften i sig är klar, innebär detta icke, att en oomvänd människa utan vidare kan förstå den. Just det klara gudsordet förstås ej av en själisk människa. Calovius skriver, i det att han tillämpar 1 Kor. 2: 14 på den icke pånyttföddes intellekt: "Ergo homo animalis percipere negatur spiritualia, non quod illa non exco-gitet, sed oblata et revelata non intelligat et apprehendat." En icke pånyttfödd kan ej förstå ordet "non ob verbi obscuritatem . . . sed ob mentis suae caecitatem".²⁶ Musaeus tolkar däremot 1 Kor. 2: 14 på annat sätt. Skriftens utsagor kan enligt honom ej räknas till res spirituales, som en själisk människa ej kan tillägna sig. Eftersom Skriften använder sig av det vanliga språkbruket, är det möjligt för vilken människa som helst att förstå dess utsagor. "Die verba, womit die res spirituales in Heil. Schrift beschrieben sind / die sind ja ex usu loquendi, welcher wiedergeborenen / und unwiedergeborenen gemein ist, hergekommen . . . und die vim significandi haben die verba auch aus dem gemeinen usu loquendi, und können also nicht unter die res spirituales gezehlet werden."²⁷

Det är ej blott 1 Kor. 2: 14 wittenbergarna hänvisar till, när de lär, att en icke pånyttfödd ej kan förstå Skriftens utsagor. Även andra bibelställen anföres som stöd för, att Skriften, trots att den i sig själv är klar, likväl inte utan vidare är tillgänglig för en icke pånyttfödd ens på det intellektuella planet. Fariséerna och de skriftlärde studerade Skriften flitigt men kallas ändå av Kristus blinda "quod oracula divina Spiritualiter haud intellexerint". I Matt. 13: 11 säger Jesus, att det icke är allom givet att lära känna himmelrikets hemligheter, vilket enligt wittenbergarna syftar ej enbart på tillgången utan även på förståelsen. Vidare hänvisar man till, att Jesus talade mycket klart för lärjungarna om sin förestående död

och uppståndelse, men att detta likväl var dem så fördolt, att de icke fattade vad som sades. Lärjungarna på Emmausvägen förstod icke skrifterna, förrän Herren öppnade skrifterna för dem. Enligt 2 Kor. 3: 15 hänger ett täckelse över judarnas hjärtan, när Moses föreläses, så att de icke förstår ordet, trots att Guds ord i sig självt är klart.²⁸

Att förstå Skriftens sanna, av Gud avsedda mening innebär enligt wittenbergarna "cogitare aliquid boni", och detta är omöjligt för en icke pånyttfödd.²⁹ Detta innebär dock enligt wittenbergarna inte, att en icke pånyttfödd ej skulle kunna ha någon som helst kunskap i Guds ord. Notitia literalis kan man tillerkänna en icke pånyttfödd. Calovius skiljer i detta sammanhang mellan sensus literalis och sensus mysticus: "Distingv. inter sensum *literalem*, et *mysticum*. Etsi enim *illum* non-renatus concipere mente posset, verè tamen sensum *mysticum* pleno conceptu apprehendere neqvut ut vera ibi notitia, quae primus fidei gradus est, locum habeat. Sensum *literalem* eum dicimus, ubi tantum τὰ γράμματα intelliguntur, non verò *ipsa notitia totius sententiae Spiritus* s. mente concipi potest."³⁰ Ett exempel må anföras på vad det enligt Calovius innebär, att en icke pånyttfödd ej kan förstå Skriftens sanna, av Gud avsedda mening (verus sensus, menti S. S. conformis). Calovius skriver: "Nam quamvis v.g. Photinianus quis norit, quid significet, esse filium unigenitum, non tamen cum in Scripturis Christus filius DEI unigenitus dicitur, Spiritus S. mentem et sententiam per se, absque ejusdem gratia percipere, ac solido et pleno conceptu complecti potest, ob caecitatem, vel excaecationem mentis suae."³¹

Vi har hittills sett, att en icke pånyttfödd

²⁵ Dissensus, LIII (Jenenses Ausführliche Erklärung pag. 368).

²⁶ Dissensus, LX och LXI (Calovius Exeg. Aug. Conf. art. 5 cap. 3 § 7, 8).

²⁷ Dissensus, LX (Jenenses pag. 384).

²⁸ Dissensus, LVII (Calovius Exeg. Aug. Conf. art. 5 cap. 3 § 9).

²⁹ Dissensus, LIX (Bielefeld pag. 69).

³⁰ Calovius, Abraham, Synopsis controversiarum potiorum, 1685, s. 1001.

³¹ Dissensus, LVI (Calovius Tom. X. pag. 131).

enligt wittenbergarna ej kan förstå Skriftens sanna, av Gud avsedda mening utan endast äga en viss notitia literalis. Konflikten mellan wittenbergarna och Musaeus gällde emellertid även, hur denna notitia literalis kom till stånd hos en icke pånyttfödd. Wittenbergarna hävdade nämligen, att ej ens det minimum av andlig kunskap som denna notitia literalis innebar var något som kunde förvärfvas genom människans naturliga förnuft och krafter. Notitia literalis kunde finnas även hos en icke pånyttfödd, men den kunde finnas där endast genom Guds nåd. Redan det yttre bruk av ordet, som föregår omvändelsen i egentlig mening, är enligt wittenbergarna omöjligt utan en speciell nåd från Gud. En människa kan visserligen på eget initiativ hålla sig till Guds ord av den anledningen att hon är en skrymtare, men om hon utan skrymteri i yttre mening håller sig till ordet, är redan detta ett tecken på, att Gud i sin nåd börjat arbeta med henne. Bielefeld skriver: "Si vero simpliciter absque tali hypocrisi voluntas suum in externas facultates imperium exerat, ut homo sese ad illa adaequata conversionis media recipiat, et eadem extrinsecus tantum percipiat; utique principium hujus motus, non ab ipsa voluntate humana nude et in sese spectata, sed ab ipsa gratia DEI praeveniente, et in voluntate hominis agente, cum intentione ducendi hominem ad adaequata conversionis media, provenit, licet ipse homo tale quid non intendat."³²

Gratia praeveniens innebär enligt Bielefeld en gudomlig dispensatio, tack vare vilken inidoneitas och incapacitas naturalis, som finnes hos alla människor från födelsen, kan undanskaffas.³³ Musaeus förnekar, att någon sådan inidoneitas finnes. Den är enligt honom "ein lauter Gedichte".³⁴ En intressant fråga är, om det i detta fall är Musaeus eller Bielefeld som har Konkordieformeln på sin sida. Det heter i Konkordieformeln: "Ad hanc vero spiritus sancti renovationem nullus lapis, nullus truncus, sed solus homo creatus est. Et cum Deus severissimo et iustissimo suo iudicio lapsos malos spiritus prorsus in aeternum abiecerit, singulari nihilominus et mera miseratione

voluit, ut miserrima ex lapsu hominis natura conversionis et gratiae Dei ac vitae aeternae rursus capax particepsque fieret et esset, non ex sua propria, naturali et activa aut efficaci habilitate, aptitudine aut capacitate (natura enim hominis est inimicitia adversus Deum), sed ex mera gratia, per clementem et efficacem operationem spiritus sancti."³⁵ Det verkar ju här som om capacitas skulle fränkännas den naturliga människan. Vi kan även observera, att de pommerska teologerna kritiserade Torgisches Buch just av den anledningen, att de menade, att capacitas passiva i denna härleddes från en särskild Guds nådeverkan, medan Luther i De servo arbitrio fört den tillbaka på skapelsen och betraktat den som en egenskap hos den naturliga människan.³⁶ Enligt *H. R. Frank* misstog sig de pommerska teologerna i denna kritik. Capacitas passiva framställes enligt Franck i Torgisches Buch inte som frukten av en särskild nådeverkan utan som något som finnes hos människan redan från födelsen. Det var emellertid en nåd av Gud att inte låta människorna hemfalla åt samma eviga fördömmelse som de fallna änglarna. Även capacitas ingår på det sättet i Guds nådiga rådslut om människors frälsning. Det anförda citatet handlar enligt Frank ej blott om capacitas utan även om själva omvändelsen som sådan. Man får därför inte tro, att allt som säges i citatet kan tillämpas på capacitas och att Konkordieformelns författare velat föra capacitas tillbaka på en särskild nådeverkan.³⁷ Om den tolkning, som Frank ger, är riktig, är Musaeus' ståndpunkt för enlig med Konkordieformeln. Om däremot de pommerska teologerna har rätt i sin kritik av Torgisches Buch, är det Musaeus och Luther som har samma syn gentemot Konkordieformeln och wittenbergarna. *H. E. Weber*, som uppenbarligen har sina sympat

³² Dissensus, LXIV (Bielefeld Disp. de Convers. § 114 p. 86 med.).

³³ Dissensus, LXVII (Bielefeld p. 41 § 61).

³⁴ Dissensus, LXVII (Jenenses p. 441).

³⁵ BLK, s. 880—81 (Solida Declaratio II: 22).

³⁶ Frank, Fr. H. R., Die Theologie der Concordienformel, Erlangen 1858—1865, I, s. 141.

³⁷ Frank, a. a., I, s. 141, 201.

tier hos wittenbergarna och ej hos Musaeus, synes luta åt att ge de pommerska teologerna rätt i, att även Konkordieformeln återför *capacitas* på en särskild nådeverkan.³⁸

Gratia praeveniens innebär, som vi nu sett, enligt Bielefeld ett undanskaffande av *inidoneitas* och *incapacitas naturalis*. *Gratia praeparans* innebär enligt Bielefeld en gudomlig *dispensatio*, genom vilken även *repugnantia naturalis et actualis inhiheras*.³⁹ *Gratia excitans*, som är *tertia species gratiae assistentis*, åstadkommer enligt Bielefeld och även enligt Quenstedt *externa et literalis notitia* samt *historicus assensus Evangelii* samt *generalis quaedam fiducia in Deum*. Enligt Musaeus är *notitia literalis naturalis*.⁴⁰ Den *assensus*, som Bielefeld talar om och som varken är *naturalis* eller hemmahörande hos de omvända, är enligt Musaeus "ein ungegründetes Gedichte". Beträffande den *fiducia generalis in Deum*, som Bielefeld talar om, säger Musaeus, att den antingen är *fiducia in Deum per Christum nobis reconciliatum* eller *fiducia in Deum extra Christum*. I det förra fallet är det den sanna tron, som ej föregår utan ingår i omvändelsen. I det senare fallet är den enligt Musaeus överhuvud ej en verkan av Anden genom evangeliets ord.⁴¹

Märkligt är, att både *inidoneitas* och *repugnantia* enligt Bielefeld blir övervunna, innan människan ännu undfått *notitia literalis*. Även detta är enligt Musaeus "ein ungeschicktes Gedicht".⁴² Att *inidoneitas* och *repugnantia* enligt Quenstedt, som i stort sett framställer "die Gnadenstufen" på samma sätt som Bielefeld, borttages hos människan, innan hon undfått *cognitio literalis*, visar enligt Max Koch, att det här är fråga om något som liknar en naturartad process, krafter som ingjutes i människan utan förmedling av tanke- och viljeakter. Icke *cognitio literalis* utan en i ordet inneboende kraft åstadkommer dessa verkningar. Detta visar enligt Koch, att omvändelsen hos wittenbergarna är metafysiskt tänkt.⁴³ Problemet tas upp även av Weber, som dock ej gör samma bedömning som Koch.⁴⁴ Även Weber erkänner, att *notitia literalis* "nach gesundem Menschenverstand am Anfang einer psychologisch sich voll-

ziehenden Bekehrung stehen muss". Han tillägger: "Von psychologischem Geschehen scheint hier keine Rede mehr sein zu können; ein zweifach abgestuftes Wirken des heiligen Geistes noch vor der ersten intellektuellen Aneignung des Evangeliums kann doch nur unter der Schwelle des persönlichen Lebens sich vollziehen, muss rein 'metaphysisch' gedacht werden." I stället för att bifalla denna Max Kochs slutsats fortsätter han emellertid: "Der Schluss scheint zwingend, aber bei näherer Betrachtung dürfte er sich doch als nichtig erweisen." Vilka argument har då Weber för att avvika från Max Kochs bedömning? För det första menar Weber, att *notitia literalis* för Quenstedt innefattar en kunskap av ganska stora mått. Med *notitia literalis* är dessutom en *assensus historicus* förbunden och vidare en *generalis fiducia* samt *contritio*. Weber måste erkänna, att man, när det hos Quenstedt talas om den *inidoneitas*, som måste undanskaffas genom *gratia praeveniens*, associerar till "die naturhaften Vorstellungen der mittelalterlich-katholischen Gnadenlehre". I själva verket går emellertid Quenstedts framställning enligt Weber tillbaka på äkta reformatoriska motiv. Hos Musaeus ställes överhuvudtaget tanken på den förekommande nåden i skuggan. Ordet är tillgängligt som sådant för människan av naturen, och med sina naturliga krafter kan hon bruka det. Först när människan med sina naturliga krafter begynt bruka ordet, inträder den helige Andes verksamhet. För wittenbergarna ter sig omvändelsen däremot som ett enhetligt nådeverk. Nåden förekommer människan, i det att den ställer henne under ordets verkan. Sedan *inidoneitas naturalis* undanröjts genom *gratia praeveniens*, undanröjes *repugnantia* genom *gratia prae-*

³⁸ Weber, H. E., *Der Einfluss der protestantischen Schulphilosophie auf die orthodox-lutherische Dogmatik*, Leipzig 1908, s. 120, not 1.

³⁹ *Dissensus*, LXVII (Bielefeld pag. 42 § 62).

⁴⁰ *Dissensus*, LXVII (Bielefeld p. 43 § 63).

⁴¹ *Dissensus*, LXVII (Jenenses p. 445).

⁴² *Dissensus*, LXVII (Jenenses p. 443).

⁴³ Koch, Max, *Der ordo salutis in der alt-lutherischen Dogmatik*, Berlin 1899, s. 19—25.

⁴⁴ Weber, a. a., s. 118—22.

parans. Detta har enligt Weber "psychologische Erfahrungsgrundlage". En metafysisk betraktelse har ingen anledning att räkna med motstånd hos människan, men evangeliska dogmatiker vet av erfarenhet, att det finns motstånd hos människan, som måste övervinnas, om tron skall upptändas. Att verkningarna av gratia praeveniens och gratia praeparans icke sker "unterhalb der Schwelle des bewussten Lebens", framgår enligt Weber av, att man kan exemplifiera verkningarna av gratia praeparans genom att hänvisa till Pauli omvändelse samt åhörarna av Petri pingstpredikan, vilka frågade, hur man skulle nå frälsningen. Frågan är, om Weber med dessa argument verkligen lyckats vederlägga Kochs tes, att det faktum, att undanröjandet av inidoneitas och repugnantia föregår förlänandet av notitia literalis, visar, att det för wittenbergarna är fråga om ett naturartat skeende. Man kommer inte ifrån, att ordets verkan vid dessa förberedande nådeverkningar skilts från notitia literalis. Inidoneitas och repugnantia övervinnes inte genom att människan förståndsmässigt blir övertygad av budskapet i skriften, ty hon har ännu inte fått del av notitia literalis. Weber tänker sig, som vi redan framhållit, att den notitia literalis, som enligt Quenstedt skänkes först i det tredje nådestadiet, är mycket omfattande. En viss notitia literalis av mindre omfattning skulle alltså kunna föreligga redan vid övervinnandet av inidoneitas och repugnantia. Även om detta i viss mån skulle stämma måste man fråga sig, om wittenbergarna verkligen skulle ha upplevt det som något negativt att bli tillskrivna läran om en naturartad nåd, som skänkes utan förmedling av medvetna tanke- och viljeakter. Vi kan observera, att det enligt Koch är samma naturartade nådesbegrepp, som ligger till grund för läran, att redan ett spädbarn kan pånyttfödas.⁴⁵ Men om tanken på en naturartad nåd hör så nära samman med läran om spädbarnens pånyttfödelse, gör man då inte de ortodoxa teologerna en björntjänst genom att såsom Weber helt vilja frikänna dem från tanken på en naturartad nåd, som förmedlas utan medvetna förstånds- eller viljeakter? Är det då inte bättre att er-

känna, att i viss utsträckning ett naturartat "metafysiskt" nådesbegrepp, för att nu använda Kochs terminologi, verkligen föreligger hos dem och att just detta är ägnat att tillvarata evangeliska motiv? Den negativa attityd som Koch har till tanken på en naturartad nåd torde säkerligen höra samman med den skillnad han som A. Ritschls lärjunge är van att göra mellan etiskt och fysiskt.

Den sanna tron inkluderar enligt Bielefeld notitia. Den notitia, som inkluderas i tron, är emellertid ej "incerta quaedam notitia opinativa, aut etiam certa demonstrativa", utan den är "divinae illuminationis notitia, qua quis sensum divinum et salutarem. I Cor. 2. v. 16 obtinet". Detta innebär, att trons notitia skiljes även från den notitia literalis, som människan blir delaktig av genom gratia excitans. Först sedan tron verkligen upptänts i hjärtat kan människan förstå skriftens sanna mening. Samma tanke möter vi hos Calovius i det citat vi ovan anfört rörande sensus literalis resp. mysticus. Det som sker, när en människa kommer till tro, är enligt Calovius ej blott, att hennes förutvarande notitia suppleras med fiducia, utan även, att själva notitia ändrar karaktär. Den notitia, som innefattas i tron, kan ej finnas hos en icke pånyttfödd. Att på detta sätt skilja mellan olika slag av notitia är enligt Musaeus "ein blosses Gedichte".⁴⁶

Vi har sett, hur läran om Skriftens klarhet uppfattas på helt olika sätt av wittenbergarna och Musaeus. För den senare innebär läran om Skriftens klarhet, att vilken människa som helst med sitt naturliga förnuft och sina naturliga krafter kan förstå Skriftens utsagor. För wittenbergarna däremot gäller, att Skriften i sig själv är klar men att trots detta dess sanna, av Gud avsedda mening är fördold för den icke pånyttfödde, ej blott så, att han ej kan tillägna sig ordet, utan även så, att han ej ens kan förstå det. Den icke pånyttfödde kan endast äga en viss notitia literalis, men även för dennas

⁴⁵ Koch, a.a., s. 25.

⁴⁶ Dissensus, LXVII (Bielefeld pag. 48 § 70 samt Jenenses pag. 476).

förvärvande är han hänvisad ej till sina naturliga krafter utan till Guds nåd.⁴⁷ Det intressanta i vårt sammanhang är nu att konstatera, att de pietister, som vill fränkänna den icke pånyttfödde teologi, sann kunskap och upplysning, har exakt samma syn som Musaeus. Begreppen teologi, sann kunskap och upplysning reserverar man för vad som uppstår som en frukt av Guds nåd. Eftersom den icke pånyttfödda människan med sitt naturliga förnuft och sina naturliga krafter utan Andens hjälp tänkes ha skaffat sig den kunskap hon äger i andliga ting, vill man ej ge denna kunskap några som helst hedersbenämningar.

Det kan väl knappast råda någon tvekan om, att begreppet *theologia regenitorum* i våra dagar förknippas med föreställningen om en synnerligen begränsad förmåga hos en icke pånyttfödd människa att ens teoretiskt förstå Guds ord och bedriva teologisk vetenskap. *Theologia irrogenitorum* däremot förknippas man med uppfattningen, att det för den teoretiska förståelsen av skriftutsagor och teologiska sanningar egentligen är helt betydelselöst, om människan är pånyttfödd eller ej. Vår ovanstående undersökning har emellertid visat, att de som har en pessimistisk syn på vad den icke pånyttfödda människan med sitt naturliga förnuft kan förstå av Guds ord just är de ortodoxa teologer, vilkas uppfattning brukar beskrivas som *theologia irrogenitorum*, medan de pietister, som anses företräda och i viss mening också verkligen företräder *theologia regenitorum*, har en synnerligen optimistisk syn på vad människan med sitt naturliga intellekt kan förstå av ordet. För den rent teoretiska förståelsen och utläggningen av Guds ord är det för dem närmast helt likgiltigt, om en människa är pånyttfödd eller ej. För den teoretiska förståelsen av andliga ting är människan ej ens beroende av Guds nåd, utan det enda som behövs är, att Guds ord tillhandahålls som undersökningsobjekt, så att människan med sitt naturliga förnuft kan skrida till verket och skaffa sig kunskap. Om man med *theologia regenitorum* menar en pessimistisk syn på människans förmåga att med sina naturliga krafter utan

nådens bistånd nå kunskap i andliga ting är det således ingen tvekan om, att det är de *ortodoxa* teologer, som i slutet av 1600-talet bekämpade pietismen, som i likhet med den gamla wittenbergortodoxins teologer, sådana som Calovius, Bielefeld och Quenstedt, representerar *theologia regenitorum*, medan *pietisterna* i likhet med jenaortodoxin, företrädd framförallt av Musaeus och Baier, representerar *theologia irrogenitorum*. Av detta förstår vi, hur farligt det är att vid den konflikt vi behandlar stanna vid det begreppsmässiga utan att gå till grunden med problemen. Vid en ytlig betraktelse synes pietismen företräda en pessimistisk syn på den icke pånyttfödda människans intellekt, i det att man vill fränkänna henne teologi, sann kunskap och upplysning. Går man djupare in i problemen finner man däremot, att tanken i själva verket är, att den naturliga människans intellekt även i andliga ting klarar sig själv utan nådens bistånd. Ortodoxin synes vid en ytlig betraktelse företräda en optimistisk syn på den icke pånyttfödda människans möjligheter, i det att man kan tillskriva henne såväl teologi som sann kunskap och upplysning. Vid ett djupare inträngande i problematiken visar det sig emellertid, att man just genom dessa bestämningar vill frånta människans naturliga förnuft äran av den kunskap i andliga ting, som finns hos henne, och återföra allt, även den intellektuella förståelsen av Skriften, på Guds nåd.

Enligt *Johannes Wallmann* i dennes monografi över teologibegreppet hos Johann Gerhard och Georg Calixtus finns det i den gammalprotestantiska teologin två linjer i synen på vad teologi är för något. Den ena linjen börjar med Luther själv och går via Johann Gerhard och Calovius till Spener.

⁴⁷ *Per Frostin* söker i sin bok *Politik och Hermeneutik*, Lund 1970, tolka Luthers lära om Skriftens klarhet i *De servo arbitrio* på ett sätt som närmast motsvarar wittenbergteologernas sätt att se på problemet. Även om Skriften i sig själv äger *claritas externa*, är det därmed inte sagt, menar Frostin, att en människa kan tolka Skriften utan den helige Andes hjälp, eftersom inte blott människans vilja utan även hennes förnuft är fördärvat av synden. Se särskilt Frostin, a.a., s. 67—68 samt not 206 på s. 194—95.

Utmärkande för denna linje är, att teologi och tro sammanhålles och att bödens, meditationens och anfäktelsens betydelse för teologin betonas. Den andra linjen börjar hos den sene Melanchthon och går via Calixtus till Semler. Utmärkande för denna linje är åtskillnaden mellan teologi och tro. Enligt Calixtus är den tro som fordras för att bedriva teologi ingen annan än den som även de onda andarna äger. Medan Gerhard hävdar, att teologin är en habitus θεολογικός, lär Calixtus, att teologins habitus kan förvärfvas genom idogt arbete.⁴⁸

Enligt vår mening kan man ej som Wallmann dra en rät linje från Gerhard och Calovius till Spener i fråga om synen på teologin. Det kan väl äga sin riktighet, att både Calovius och Spener är noga med, att den som skall vara en rätt teolog måste fostras härtill genom oratio, meditatio och tentatio, men man måste observera, att dessa saker för Calovius är viktiga redan för den som *teoretiskt* vill förstå ordet rätt. För Spener däremot är den rent teoretiska förståelsen oproblematis. Den kan komma till stånd genom naturligt förnuft och naturliga krafter. Oratio, meditatio och tentatio är viktiga först när det gäller tillägnelse och applikation. Det är enligt vår mening ingen som helst tvekan om, att *det går en rät linje från Spener till Semler i synen på teologin*. De båda är inte varandras motpolar på det sätt som Wallmann menar. Spener har i själva verket en mycket modern syn på den teologiska vetenskapen. *Att studera skriften är enligt vad Spener uttryckligen säger inget konstigare än att studera Platon och Aristoteles. Med sina naturliga krafter kan människan göra det ena lika väl som det andra.*⁴⁹ Det rent teoretiska skriftstudiet tillhör enligt Spener de *filosofiska* vetenskaperna. De som har en fråga om den moderna synen på den teologiska vetenskapen helt avvikande uppfattning är däremot Speners ortodoxa motståndare. De representerar den syn, som vi i våra dagar är vana vid att benämna theologia regenitorum. Enligt dem kan en icke pånyttfödd ej förstå skriftens sanna mening. (Observera att den ortodoxa uppfattningen innebär, att en icke pånyttfödd ej kan förstå Skriftens

sanna mening, samtidigt som den innebär, att den kunskap en icke pånyttfödd äger i Skriften är sann, medan pietismens syn går ut på, att en icke pånyttfödd med sina naturliga krafter teoretiskt kan förstå Skriftens sanna mening men att hans kunskap likväl inte, emedan hans vilja ej omskapats, kan kallas sann.) Oratio, meditatio och tentatio är av betydelse redan för att nå fram till den historiska och bokstavliga meningen i Skriften.⁵⁰ Även om också en icke pånyttfödd kan ernå en viss notitia literalis är detta något som måste återföras på Guds Andes nådeverkningar och som således tillhör den *tredje* trosartikeln. (Som jämförelse kan nämnas, att prof. Ragnar Bring i ett föredrag i Lund 15 november 1975 hävdade, att det vetenskapliga skriftstudiet är att hänföra till det världsliga regementet, som ju hör hemma i den första trosartikeln. Detta visar, hur linjen från Spener löper rakt in i modern teologi.)

Sedan vi konstaterat, att det går en rät linje från Spener till Semler, är det givet, att vi även måste ompröva Wallmanns teckning av förhållandet Spener—Calixtus. När Wallmann låter Spener och Calixtus representera två helt olika synsätt, rör han sig enligt vår mening på ett alltför ytligt plan. Mellan Spener och Calixtus råder visserligen den terminologiska skillnaden, att Calixtus kan använda begreppet teologi även om en icke pånyttfödd människas kunskap i det andliga. Sakligt sett är emellertid Spener och Calixtus fullständigt på samma linje. Intellektuell kunskap i den heliga Skrift

⁴⁸ Wallmann, a.a., s. 2, 41, 113.

⁴⁹ Walch, a.a., II, s. 87. Emanuel Hirsch tänker sig på liknande sätt som vi, att pietismen berett mark för en bibelutläggning, som syftar till att med rent naturliga medel, sådana som användes vid utforskning av andra böcker, förstå Skriftens innehåll. Det är enligt Hirsch ingen tillfällighet, att Semler framgått ur halleteologin. Se härtill Hirsch, Geschichte der neuern evangelischen Theologie, Band II, Gütersloh 1951, s. 177.

⁵⁰ Enligt Calovius är den helige Andes upplysning behövlig "praeprimis quantum ad salutarem intelligentiam Scripturae S. tametsi etiam ad historicam et literalem sententiam (kurs. här), ne a mente Spir. S. aberremus ...". Dissensus, LIII (Calovius Synopsis Controv. art. 18, de Lib. arb. § 4, § 6).

kan vilken människa som helst skaffa sig genom sin naturliga utrustning och förvärva genom flit och idogt arbete. (Jämför Wallmanns beskrivning av Calixtus' ståndpunkt inte minst med det långa citat vi tidigare anført ur Speners *Die allgemeine Gottesgelehrtheit!*) Den kunskap en icke pånyttfödd äger i andliga ting jämföras av Calixtus, som redan Wallmann framhåller, med den kunskap som de onda andarna äger. Att jämföra de icke pånyttföddas kunskap med de onda andarnas var typiskt även för pietisterna, medan deras ortodoxa motståndare menade, att ett sådant likhets-tecken ej kunde sättas, emedan den icke pånyttfödda människans kunskap trots allt var att återföra på Guds nåd och hörde hemma

i den tredje trosartikeln.⁵¹ Hos Spener föreligger i själva verket bara en vidareutveckling av tendenser som finns hos Calixtus. Den senare vill ej beteckna de icke pånyttföddas kunskap i andliga ting habitus θεόσδοτος. Spener går ett steg längre och vill ej ens kalla den habitus theologicus. Medan Wallmann låter Spener representera ett helt annat synsätt än Calixtus och Semler, menar vi således, att Spener befinner sig på den linje som löper från Calixtus och Musaeus till Semler och som i allmänhet fortsattes även inom nutida teologi.

⁵¹ Walch, a.a., I, s. 89—90. Jfr även Spener, a.a., 1696, s. 5, där han låter *theologia irrogenitorum* sammanfalla med "die Theologie der teuffel".

Strukturbegreppet i traditionsforskning och i systematisk teologi*

AV BENGT HÄGGLUND

I studieplanen till ett av ämnena i den nya teologiska studieordningen nämnes som exempel på en självständig arbetsuppgift inom ämnet att "undersöka den bärande strukturen i en bestämd livsåskådning". Vad betyder strukturen i en livsåskådning? Det man närmast tänker på är väl det som är grundbetydelsen i det latinska ordet *structura*, nämligen konstruktionen i en byggnad. Man utgår från att även sådant som en livsåskådning inte är ett kaotiskt konglomerat av tankeelement och föreställningar utan utgör ett helt, som sammansättes efter ett bestämt mönster, dvs. utmärker sig för ett inre sammanhang, som vi kan kalla dess bärande struktur.

Ordet struktur har emellertid i våra dagars språkvetenskap, liksom även i andra vetenskaper, fått en vidsträckt användning, med en långt mera väldefinierad innebörd än den som framgår av den nu anförda beskrivningen. Det har blivit en huvudterm i åtskilliga former av vetenskaplig metodlära.¹

En grundläggande synpunkt i den strukturalistiska språkvetenskapen är att man inom språket kan särskilja olika skikt eller nivåer som var för sig kan bli föremål för en vetenskaplig undersökning. De fonetiska strukturerna bildar ett system för sig, de syntaktiska ett annat. En avgörande gränslinje går mellan det syntaktiska planet och det semantiska. Som Noam Chomsky visat i sitt arbete om de syntaktiska strukturerna kan man behandla ett språks grammatik som ett område för sig utan att blanda in de semantiska frågeställningarna. Ett nära-

liggande exempel på detta är att en grammatiskt felaktig satsbildning likväl kan vara fullt klar till sin betydelse. Man förstår vad talaren menar, även om uttrycket är inkorrekt. Detta är ett indicium på att de grammatiska och de semantiska strukturerna tillhör olika plan i språkets hierarki.²

Det ligger emellertid implicit i linguistikens strukturmetod, att den kan — såsom metod — överföras från ett plan till ett annat. Strukturbegreppet kan överföras till andra vetenskaper och ingå i deras metodiska förutsättningar. Så har också i stor utsträckning skett, även om det understundom haft till följd att "strukturalismen" vuxit ut till en bestämd ideologi i stället för att nöja sig med att ge synpunkter på den vetenskapliga metoden. Den fråga som skall sysselsätta oss i det följande är vad det inom språkfilosofin strikt utformade strukturbegreppet har att betyda när det överföres till ett annat område som också har med språket att göra nämligen till analysen av texter som ingår i en bestämd tradition eller är uttryck för en för många människor gemensam livsåskådning.

En förutsättning inom nutida språkteori,

* Föredrag hållet i Kungl. Humanistiska Vetenskapssamfundet i Lund den 23 februari 1976.

¹ Om strukturalismen i språkvetenskapen, se Bertil Malmberg, *Nya vägar inom språkforskningen*, 4. uppl. Stockholm 1970; *Ds., Språket och människan*, 3. uppl. Lund 1968; Peter Kemp, *Sprogets dimensioner*, Köpenhamn 1972. Om den filosofiska bakgrunden, se även Jerrold Katz, *The Philosophy of Language*, New York & London 1966.

² Noam Chomsky, *Syntaktiska strukturer*, Lund 1973 (orig. uppl. Haag 1957), s. 105 ff.

som framför allt är viktig, när strukturbegreppet överflyttas från det grammatiska till det semantiska planet, är att språkets strukturer inte endast utgör fasta system av inre relationer mellan elementen — som den tidigare strukturalismen såg det — utan är dynamiska storheter, som är i stånd att producera nya kombinationer i det levande språket. Noam Chomskys generativa grammatik bygger på den iakttagelse, som enligt hans egna ord är grundläggande för hans språketeori. ”Det centrala faktum som varje lingvistik av betydelse måste syssla med är följande: den som är övad i att tala, kan i det rätta ögonblicket frambringa en ny sats i sitt språk, och andra talande kan omedelbart förstå den, fast den är lika ny för dem.”³ Den franske språkfilosofen Paul Ricoeur har likaledes i sin kritik av den tidigare strukturalismen framför allt lagt vikt vid den dynamiska eller generativa egenskapen hos strukturerna i språket.⁴

Vad strukturbegreppet innebär på det semantiska planet har i långt mindre grad blivit undersökt och vetenskapligt utarbetat än samma begrepps innebörd inom lingvistik. Också inom det semantiska området kan man särskilja flera olika nivåer, något som visar sig vara av betydelse vid textanalys av olika slag. Liksom det enskilda ordet i regel får sin betydelse genom att användas i satsens sammanhang, får den enskilda satsen sin betydelse av den större kontext vari den ingår. Det större textsammanhanget i sin tur kan ingå i ett ännu mer omfattande system, kan vara del av en tradition, av en politisk eller teologisk åskådning, kan tillhöra dokument inom en litterär eller filosofisk skolbildning.

Därmed är vi framme vid vår fråga: finns det även på dessa nivåer i språkets hierarki skapande och enhetsbildande strukturer, som på sitt plan är motsvarigheter till de relationsmönster vi finner inom fonologi och syntax? Finns det en ”strukturell grammatik” också för sådana undersökningar, som gäller de språkliga makrosystemen, t.ex. en tradition eller en litterärt kodifierad åskådning?⁵

Vad som intresserar är inte i första hand, om det går att skapa ett formellt regel-

system på samma sätt som i fonologi och syntax. Mycket tyder på att sådana regelsystem är inadekvata, då det gäller analys på det semantiska planet, åtminstone när man vill undersöka så pass komplicerade bildningar som åskådningar och traditioner, m.a.o. så snart den innehållsliga analysen kommer i förgrunden. Vad som är av större vikt är de konsekvenser ett strukturellt betraktelsesätt har för attityden till och för den vetenskapliga bearbetningen av de komplexa språkliga storheter, som man i regel arbetar med i teologi och de humanistiska vetenskaper som arbetar med litteraturalys.

I sitt kända arbete *Wahrheit und Methode* (Tübingen 1960, 3. uppl. 1972) har Heidelberg-filosofen Hans-Georg Gadamer mer än andra bidragit till att klargöra dessa problem. Han har visserligen inte använt strukturbegreppet som nyckel men kommer i sin analys av förståendets process nära en del av de synpunkter som möter i strukturalismens metodlära. På många punkter fördjupar han undersökningen genom att också ta upp de ontologiska och kunskaps-teoretiska frågorna i sammanhanget.

Gadamer undersöker bl.a. vad det innebär att förstå och utforska en tradition och visar att den traditionella historiska metoden ger en missvisande eller otillräcklig bild av kunskapsprocessen. Traditionen är inte ett stycke av det förgångna, som vi s.a.s. ställer oss vid sidan av och betraktar, liksom naturforskaren iakttar ett fysiskt föremål. Traditionen, manifesterad framför allt i de texter vi betecknar som klassiska, tillhör inte bara historiens värld utan bildar ett meningssammanhang som själv skapar förståelse och som utövar påverkan på den som sätter sig in i traditionen i fråga, detta oberoende av om forskaren accepterar eller avvisar den tradition han undersöker. Även

³ *Current Issues in Linguistic Theory*, Mouton 1964, s. 1 f.

⁴ Paul Ricoeur, *Sprogfilosofi*, Köpenhamn 1970, som på s. 38 bl.a. citerar ovanstående yttrande av Chomsky.

⁵ Jfr Bengt Hägglund, *Traditionens struktur*, STK 45, 1969, s. 183 ff.

den moderna historiska forskningen är inte endast forskning utan också förmedling av tradition (s. 268). Till traditionen hör också dess verkningshistoria (Wirkungsgeschichte) som sträcker sig fram till vår egen tid och till vilken även vårt utforskande av traditionen hör. Den nu aktuella tolkningen är på sitt sätt en del av traderandet självt.

Vad Gadamer vill betona med talet om traditionens verkningshistoria är att förståelsen inte i första hand är en produkt av subjektets (dvs. tolkarens) aktivitet utan kommer till stånd genom att den ifrågavarande texten — han räknar med den skriftligt fixerade traditionen i detta fall — själv skapar förståelse hos den som tolkar. Det för förståelsen fundamentala blir det objektiva meningsinnehåll, som manifesteras i språket. "Das Verstehen ist selber nicht so sehr als eine Handlung der Subjektivität zu denken, sondern als Einrücken in ein Überlieferungsgeschehen, in dem sich Vergangenheit und Gegenwart beständig vermitteln" (274 f.).

I förhållande till den gängse historiska metoden innebär Gadamers analys av förståendets process en radikal omvärdering, inte så att han föreslår en ny och bättre metod, men så att han visar hur den nutida tolkarens relation till den text han tolkar är långt mera komplex än vad man vanligen antar. Detta har konsekvenser för hela det kunskapsteoretiska fundamentet för historiska undersökningar.

På denna punkt ligger det nära till hands att kombinera Gadamers teori med strukturalismens grundtankar. Liksom språket på grammatikens nivå innehåller givna grundmönster som ständigt producerar nya sekvenser av grundelement, så utgör en bestämd tradition ett produktivt meningssammanhang som gestalts och omgestalts i ständigt nya former i traderandets process. Det är strukturerna som skapar förståelse genom att väcka till liv motsvarande strukturer i mottagarens intellekt.⁶ På samma sätt har traditionen sin verkningshistoria, i det att den representerar ett objektivt meningssammanhang i vilket den nutida tolkaren insattes under den dynamiska process varigenom traditionen på en gång tolkas

och föres vidare.

Det är på denna punkt Gadamer använder den numera välkända bilden av de båda horisonterna: Att förstå en tradition är inte att flytta ut ur sin egen synkrets för att försätta sig i en annan. Det är fastmer så, att samtidens eller tolkarens egen horisont vidgas genom mötet med traditionen eller det förgångna överhuvud. Om det förut var två horisonter är det som sker i förståelsen och tolkningen av det förflutna en sammanmältning av horisonterna (eine Horizontenverschmelzung).⁷

Efter dessa delvis mycket abstrakta premisser till frågan om strukturbegreppet i traditionsforskningen kan det vara skäl att gå till det konkreta materialet och ställa frågan, vad en på strukturerna inriktad forskning kan betyda på detta fält.

Ett lärorikt exempel kan vi hämta från den gammaltestamentliga forskningen: Gerhard von Rad, liksom Gadamer sedermera professor i Heidelberg, framlade 1938 en studie över hexateuchen (de fem Moseböckerna + Josua), Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch, där han visade att hela denna skriftsamling till sin inre struktur präglas av bestämda tankemönster; den är nämligen uppbyggd efter ett frälsningshistoriskt schema, som i sammanträngd form kommer till uttryck i vissa bekännelseformuleringar, i vilka Guds historia med Israel kort rekapituleras.

Mot bakgrunden härav formulerar von Rad i ett större arbete längre fram, Theologie des Alten Testaments (I—II, 1958—1960) programmet för en traditionshistorisk utformning av en gammaltestamentlig teologi: uppgiften är inte att gå bakom texterna och söka framställa en Israels religionshistoria eller en biblisk historia utifrån nutida frågeställningar utan att stanna vid texternas vittnesbörd och se dem som uttryck för en levande och kontinuerlig tradi-

⁶ Manfred Bierwisch, Strukturalismus. Geschichte, Probleme und Methoden. Kursbuch 5, hg. von H. M. Enzensberger, Frankfurt/M 1968.

⁷ Jfr Bengt Hägglund, Traditionsforskningen och den historiska metoden, Vetenskapssocieteten i Lund, Årsbok 1974 s. 35 ff.

tion som utbildats inom Israel. Först då når man djupskikten i den gammaltestamentliga berättelsen, vilka är ouppnåeliga för den historisk-kritiska betraktelsen (I, S. 120).⁸

von Rads metod är i sin ansats rent historisk-deskriptiv. Det gäller att beskriva de traditioner, som ger de gammaltestamentliga texterna deras karaktär. Men sedan man kommit de bärande strukturerna på spåren, är det dessa som skall bestämma tolkningen snarare än de nutida vetenskapliga premisserna. En immanent tolkning av den fortgående traditionen utifrån dess inre strukturer är vad detta forskningsprogram går ut på.

Av särskilt intresse i vårt sammanhang är att de inre strukturer, som von Rad finner vara de bärande i den gammaltestamentliga traditionen, inte är av formell karaktär. De kan inte översättas till vissa relationsmönster eller logiska regler inte heller transponeras till vissa filosofiska idéer, utan de har från början ett bestämt historiskt innehåll. De i folkets historia avgörande händelser, som bildar traditionens strukturmönster, är: Israels överflyttning till Egypten, trälldomen i Egypten, uttåget därifrån och återkomsten till Kanaans land.

Ur metodteoretiska synpunkter kan det synas egendomligt att strukturerna i ett språkkomplex inte — såsom fallet är på den grammatiska nivån — utgörs av ett system av relationer, inte heller av en viss kombination av idémässiga bestämningselement utan av historiska händelser, en sekvens av fakta i det förflutna. Det har ofta betonats, att vi här har att göra med något som är unikt för den judisk-kristna traditionen till skillnad från religionssystem och filosofiska åskådningar både i äldre och nyare tid. Det är klart att händelserna tagna för sig inte kan utgöra strukturer i språket, men de är från början förbundna med den profetiska tolkningen, som säger vad händelserna innebär och som utgör första ledet i traditionen.

Om vi går till den kristna traditionen skall vi också i dess ursprung, i Nya testamentet och i den fornkristna litteraturen i övrigt, finna ett motsvarande strukturbildande mönster, också det, liksom det gammal-

testamentliga, historiskt förankrat. Det som nu står i centrum är frälsningshistoriens sammanfattning i Kristus. Samtidigt vidgas dess perspektiv till att omfatta ej blott egendomsfolket utan hela mäskligheten.

Ett annat exempel på strukturforskning på teologins fält före strukturalismens tid ligger oss närmare i rummet om än inte i tiden. När Anders Nygren i början av 30-talet här i Lund formulerade programmet för en motivforskning inom teologin låg däri en motsvarighet till våra dagars strukturforskning. Avsikten var att finna det tankemönster som präglar de enskilda föreställningarna och ger en åskådning dess karaktär. Eller med hans egna ord: "Man måste med andra ord söka komma till förståelse för vad som är själva grundkonceptionen, den drivande kraften i en viss religiös gestaltning, och som sätter sin prägel på den i dess helhet och gör att allt inom densamma får sin särskilda innebörd och färgton. Den forskning, som går ut på en dylik strukturanalys, det må vara på religionens område eller annorstädes, beteckna vi såsom motivforskning."⁹

Utgångspunkten för Anders Nygren är inte strukturerna i språket utan en reflektion över religionens väsen. Det finns inte bara en hel rad olika "motiv" eller grundläggande mönster i ett bestämt litterärt material utan det finns i en religion eller i en åskådning ett bestämmande grundmotiv som är den religionens eller åskådningens sätt att besvara religionens allmänmänskliga grundfråga.

Men i det konkreta utförandet ter sig motivforskningen inte som en spekulativ utbyggnad av motivtanken utan som en deskriptiv strukturanalys av ett bestämt historiskt material. I sitt bekanta arbete om den kristna kärlekstanken har Nygren själv genomfört metoden på ett utomordentligt stort och representativt material.

Man kan ställa frågan, huruvida grund-

⁸ Jfr Douglas A. Knight, *Rediscovering the traditions of Israel*, Montana 1974.

⁹ Anders Nygren, *Den kristna kärlekstanken genom tiderna. Eros och agape. I*, Stockholm 1930, s. 13 (1966 I, s. 16).

motiven är tillgängliga för forskaren genom en empirisk-deskriptiv metod, och skall då finna att denna fråga inte kan besvaras helt entydigt. Å ena sidan är teorin om de religiösa grundmotiven hos Nygren vunnit genom en reflektion över religionens väsen och dess subjektiva förutsättningar hos dem som ger uttryck för en religiös tro, å andra sidan ter sig beskrivningen av grundmotiven och deras konsekvenser som ett resultat av en omfattande strukturanalys av texter representativa för en bestämd åskådning.

Anders Nygren har i ett annat sammanhang givit ett bidrag till strukturforskningen som ur metodiska synpunkter är mindre komplicerat än hans teori om grundmotiven. I en uppsats med titeln *Atomism eller sammanhang i historiesynen*¹⁰ har han pekat på att det bakom de markerade tankegångarna och de öppet redovisade debattfrågorna hos en viss författare eller i en viss epok finns dolda förutsättningar, som varit så självklara i det tidssammanhang som texterna tillhör, att de som skrev eller tänkte i regel inte ansåg sig behöva gå in på dem eller närmare klargöra dem. Likväl fungerar dessa självklara förutsättningar som strukturerande mönster, vilka sätter sin prägel på det som tänkes och säges i en viss tradition eller under en viss epok. Detta betraktelsesätt gäller givetvis endast texter som har ett idémässigt innehåll, inte t.ex. vid faktabeskrivningar eller motsvarande.

En slutsats av denna iakttagelse om "det självklaras roll i historien" blir, att den idéhistoriska forskningen inte endast har att registrera enskilda tankeelement eller öppet diskuterade problem eller kontroversfrågor utan även att undersöka de övergripande tankeschemata utifrån vilka man tänker och talar och som därför utgör mestadels dolda förutsättningar för en hel epok eller för en viss tradition.

Två exempel anföres på sådana tankeschemata: det ena exemplet är det s.k. alexandrinska världsschemat, dvs. den inom nyplatonismen utbildade idén om världsförloppet som ett evigt fortsatt och upprepat framgående ur gudomen och återvändande till gudomen. Denna cykliska världsbild är genomgående i en mängd teologisk och

filosofisk litteratur av olika slag under senantiken och medeltiden och präglar åskådningen även där man inte direkt yttrar sig om denna världsbild. Det andra exemplet är utvecklingstanken, vilken under nyare tid haft en liknande funktion av att vara ett självklart mönster, som präglat tänkandet på de mest skilda områden.

Man kunde här likaväl tala om strukturer som i den konkreta framställningen är dolda under utsagor som på ytnivån talar om helt andra frågor. Det är först om man iakttar kontexten i ett större sammanhang, kanske i samtida filosofiska utredningar eller dylikt, som mönstret framträder tydligt. Strukturerna visar sig i språket men är inte alltid explicita varken i den enskilda utsagan eller den enskilda texten. Nygren talar om att "bakom det faktiskt givna söka efter ofta outtalade självklara förutsättningar" (s. 71) och han menar att detta är en nödvändig uppgift om man inte vill stanna vid atomismen utan vill finna de inre sammanhangen i historien, i detta fallet i idéernas historia.

Ett annat exempel på att ett bestämt strukturmönster präglar tänkandet under en bestämd epok eller en i bestämd åskådning eller i en grupp av texter är den aristoteliska formbetraktelsen, dvs. grundtanken i den aristoteliska metafysiken, som var avgörande för den vetenskapliga bildningen ej blott under medeltiden utan även under nyare tiden fram till slutet av 1600-talet. Den finns explicit beskriven i den dåtida skolfilosofin men kan i andra dokument mycket väl vara den grundstruktur som präglar hela framställningen och utgör en dold outtalad förutsättning.

Den strukturanalys som gäller en bestämd tradition står under delvis andra villkor än den som gäller för idéhistorien i övrigt. Medan idéhistorien undersöker de enskilda idéerna och tankelinjerna i deras tidssammanhang och i de kulturella sammanhang vari de ingår, är utgångspunkten för traditionshistorien, att det föreligger en enhetlig

¹⁰ *Filosofi och motiforskning*, Lund 1940, s. 63—72.

tradition vari de texter ingår som vi undersöker. Uppgiften är att belysa t.ex. en text eller ett textsammanhang genom att hänvisa till den tradition vari de hör hemma och jämföra med andra led i samma tradition. Här finns — som Gadamer utförligt har visat — inte bara en rent historisk aspekt utan det förutsättes också ett objektvt meningssammanhang som fortsätter att verka in i vår egen tid och som blir samtidigt med tolkaren i samma mån som han sätter sig in i detta sammanhang. De klassiska texterna och överhuvud den skrivna traditionen kommer att bli av särskild betydelse för denna traditionsförmedling.

Liksom vi i idéhistorien kan finna talrika exempel på idéologiska grundmönster som sätter sin prägel på en epok eller en åskådning, finns det starka skäl att antaga, att det även i en bestämd tradition finns underliggande strukturer, som inifrån formar ifrågavarande tradition. I det som förut sagts ligger att dessa bärande tankeelement mycket väl kan vara dolda i de enskilda ut-sagorna men likväl vara bestämmande för ett större tankekomplex, vidare att de är generativa, så att de skapar nya uttrycksformer och kan leva vidare i ett oändligt antal nya formuleringar.

Det har också framgått av det föregående, att sådana för en tradition bestämmande strukturer inte endast behöver utgöras av ett formellt system av relationer t.ex. av något av de talrika binära motsatspar som så ofta förekommer i idésammanhang, t.ex. tid—evighet, akt—potens, form—materia, andligt—världsligt etc. utan kan vara innehållsbestämda och t.o.m. knutna till och betingade av historiska händelseförlopp tolkade i en bestämd riktning.

Eftersom teologin i dess olika discipliner har som sin främsta uppgift att från olika utgångspunkter undersöka en bestämd och relativt enhetlig tradition, den som utgår från Bibeln och den första kristna församlingen, ligger det nära till hands att fråga vad en strukturanalys har att innebära på detta område, metodiskt och vetenskaps-teoretiskt.

När det gäller kristendomens idéhistoria,

är det tydligt att intresset i första hand kommer att inriktas på de tidsbetingade elementen i de olika utformningarna av traditionen, dvs. de relationer till andra åskådningar, filosofiska system eller tidsströmningar som kännetecknar dess utveckling genom tiderna.

Går vi över till den systematiska teologin blir frågan en annan. Inom denna disciplin är uppgiften inte att beskriva en viss författares teologi eller en enda bestämd utformning av den kristna traditionens innehåll utan på något sätt att ange det inre sammanhanget i den kristna traditionen såsom sådan. Möjligheten av en sådan arbetsuppgift står och faller med frågan, hurvida det inom denna tradition finns bärande strukturer om vilka man kan säga att de är genuina och igenkännbara i de avgörande klassiska epokerna i den långa utveckling som kristendomen genomgått.

Bland argumenten för att det i den kristna traditionen — trots dess till synes oöverskådliga mångfald — finns sådana organiserande strukturer kan nämnas följande:

1) *Det idéhistoriska argumentet.* I den kristna idéhistorien finner vi ofta exempel på att bestämda tankelinjer, som kan härledas från den kristna tron, korsar de gängse idésammanhangen, ibland under en viss anknytning till dem, ibland med ett markerat avståndstagande. Liksom strömmen ”med egna vågor går genom havet”, går den kristna traditionens tankelinjer genom idéhistoriens epoker, nyskapande och omgestaltande, ibland mycket klara och explicita, ibland svagt markerade, dolda under andra, mera tidsbetingade tankeströmningar.

2) *Trons enhet.* Funderar man ett ögonblick över det egendomliga faktum att den kristna tron, som är så mångskiftande till sitt innehåll och framgår ur ett så omfattande historiskt komplex av fakta och idéer, i sina enkla element förblivit densamma från ursprunget ända fram till våra dagar, finner man det nära till hands att antaga en gemensam struktur, som inte bara är ett mönster, som vi i efterhand kan konstatera i olika dokument, utan är en aktiv och produktiv princip, på samma sätt som de organiserande strukturerna i ett naturligt språk.

3) *Regula fidei*. Under fornkyrkans tid uppfattade man den äkta traditionens struktur som ett fast mönster, vilket kunde bevaras under olika yttre former och kunde skapa sig nya former, men likväl präglades av en från början given regelmässighet och av ett bestämt innehåll. Man talade om en "regula fidei" eller "regula veritatis" och hänvisade till den i olika former traderade trosbekännelsen som ett autentiskt uttryck för denna regel. Under andra tider har man — med eller utan termen "regula fidei" — manifesterat samma fasthet i trosinnehållens struktur.

4) *Reformernas process*. Ett fjärde argument kan man hämta från en analys av reformernas process. I de verkliga reformerna finns i regel både ett traditionsbevarande och ett traditionskritiskt element. Vad som sker är att elementära strukturer i traditionen, som varit dolda eller förbisedda, bryter fram med ny kraft och ger upphov till nya uttrycksformer och till starka förändringar både i åskådningssätt och praxis. Trots detta består en viss kontinuitet, och det är detta som avslöjar djupstrukturerna i en tradition.

Går vi från dessa påfallande fakta till den mycket omdiskuterade och svårlösta frågan om den systematiska teologins metod, så tycks det ganska klart att man kan formulera denna vetenskaps uppgift som ett försök att finna de bärande strukturerna i kristendomen, vilket väl då i regel uppfattas som de genuina och ursprungliga strukturerna, som utmärker kristendomen till skillnad från andra religioner och livsåskådningar. Man formulerade tidigare ofta uppgiften så, att det gällde att förstå kristendomens egenart eller kristendomens väsen.

Men samtidigt som det är lätt att formulera uppgiften tycks vi här stå inför en fundamental svårighet när det gäller metoden. Den kristna traditionen har framträtt i så många olika gestalter och är så oenhetlig att det tycks vara rimligare att tala om många olika traditioner än om en enhetlig kristen tradition. I varje fall tycks det vara omöjligt att på vetenskaplig väg finna det enhetsbildande sammanhang, som man

inom den systematiska teologin efterlyser. Inte ens när det gäller de grundläggande urkunderna, det gamla och det nya testamentet, tycks man från historieforskningens eller litterärkritikens perspektiv kunna komma fram till några bestämda resultat angående ett enhetligt sammanhang, en Bibelns enhet.

I detta läge har man dragit slutsatsen, att den systematiska teologin som vetenskap saknar bärande underlag och därför måste uppgå i eller ersättas av en fortgående idéhistorisk analys av den kristna traditionen.¹¹

Som nyss visats finns det emellertid även på det rent historiska planet starka indicier på att den kristna tron utmärkes av en inre enhet och att det finns något som vi kan kalla den kristna traditionens struktur.

Mot denna bakgrund inställer sig frågan om inte även en syntetisk framställning av den kristna tron som en enhetlig storhet kan ges formen av en strukturanalys och framstå som en konsekvent utveckling av traditionshistoriens undersökning av de bibliska urkunderna och av den teologiska litteraturen.

Den avgörande frågan är därvid, hur vi finner en innehållslig bestämning av de grundläggande strukturerna. Ofta har man i den systematiska teologin förfarit rent konstruktivt, dvs. man har själv konstruerat ett grundmönster efter vilket man sedan byggt upp den syntetiska framställningen av kristendomens innehåll. Den kristna traditionen har levererat byggstenar till byggnaden men inte i samma grad fått bestämma själva "strukturen" i byggnaden.

Det torde också förhålla sig så, att man inte på den historiska detaljforskningens väg kan nå fram till absolut säkra slutsatser angående de underliggande strukturerna, eftersom dessa i regel är dolda i de enskilda utsagorna.

I någon mån kommer väl alltid ett antagande om traditionsstrukturens innehållsliga bestämning att få hypotetisk karaktär. Det är något som visar sig i materialet, men därmed är det inte säkert att man kan bevisa att just detta är den genomgående och

¹¹ Jfr till denna fråga Axel Gyllenkrok, *Systematisk teologi och vetenskaplig metod*, Uppsala 1959.

bärande strukturen. Det som Anders Nygren säger om motivforskningen gäller i viss mån också om strukturforskningen: "När en forskare framställer något såsom kristet grundmotiv, så betyder detta helt enkelt att han framställer en hypotes, som måste verifieras på det historiska materialet." (Filosofi och motivforskning, s. 87.)

En metod som erbjuder sig, om man utgår från en strukturell traditionsbeskrivning, och utifrån den vill besvara den systematiska teologins grundfråga, är att se efter om det i traditionen själv finns indicier på vad som är strukturbildande.

Kanske har man på detta sätt en möjlighet att stanna vid en empirisk-deskriptiv metod och ändå bemästra de frågor som den systematiska teologin ställer. I varje fall blir det genom denna metod klart, att vad det är fråga om är inte att med ett utifrån hämtat mönster konstruera ett enhetligt sammanhang i en mångskiftande tradition utan att helt enkelt beskriva de strukturer, som faktiskt finns i materialet, och som i bästa fall kan visas vara genuina eller ursprungliga.

Söker man efter sådana indicier i traditionen själv, ligger det nära till hand att gå till de korta formuleringar, varmed man från början sammanfattade kristendomens innehåll, och som i varierande former möter hos fornkyrkans teologer och i någon mån i Nya testamentet själv. Man såg, som vi redan sagt, i dessa formuleringar en "regula fidei", och samtidigt betraktades denna regel som en sammanfattning av hela Skriftens innehåll eller m.a.o. som ett försök att ange den bärande strukturen i den kristna verklighetstolkningen.

Inom trosregelns formuleringar framträder i regel ett "historiskt" mönster. Det som beskrivs är innehållet i tron, tron på Fadern, Sonen och Anden, men samtidigt framträder i bekännelsen ett eftervertannat av händelser i tiden och vid tidens gränser, från skapelsen till de yttersta tingen, med en stark koncentration på det som hände med Jesus av Nasaret. Detta historiska schema, som återfinnes i Bibeln själv och utgjorde ett strukturbildande mönster också i den gammaltestamentliga traditionen, ehuru där begränsat till Israels historia, har

sedan under tidernas lopp återkommit i otaliga framställningar av den kristna dogmatiken. Ofta har det förvandlats till en stelnad schematik, men ofta har det just genom att relateras till ett historiskt skeende och till ett tidligt eftervertannat trotsat den stela systematiken och blivit något mer än ett ideologiskt schema.

Det finns också i den kristna traditionen andra indicier på strukturbildande element av sådant slag att de inte bara är bestämmande för vissa tankelinjer eller vissa delar av trosinnehållet utan mer eller mindre tydligt är bestämmande för totalsammanhanget och ger det dess bestämda prägel.

Man kunde t.ex. hänvisa till den genomgående motsatsen mellan lag och evangelium, som särskilt under reformationstiden användes som en nyckel vid bibeltolkningen och som starkt understryker den kristna trons existentiella karaktär. Motsatsen lag—evangelium är också ett exempel på att strukturen i den kristna traditionen också kan definieras på ett mera formellt sätt är i de förstnämnda rent innehållsliga bestämningarna. I Luthers teologi kan man finna talrika exempel på detta, eftersom också andra binära distinktioner spelade en viktig roll i hans tänkande, sådana som andligt och världsligt, Gud och människa, nåd och synd etc.

Det finns fler exempel på sådana strukturbildande linjer i den kristna traditionen, men det är inte vår uppgift nu att gå in på dessa frågor. Det ligger närmast till hands att anta, att det inte finns en enda genomgående struktur utan snarare ett nätverk av strukturer.

Men den avgörande frågan vid den vetenskapliga bearbetningen av detta material är om det går att konstatera och beskriva de underliggande strukturerna i stället för att konstruera dem som färdiga mönster. En avgörande skillnad mellan de genuina strukturerna och de i efterhand konstruerade torde vara att de förra i motsats till de senare är skapande, och av avgörande betydelse inte bara för att förstå traditionen utan också för själva traderandets process.

LITTERATUR

Wolff, Hans Walter: *Anthropology of the Old Testament*. 293 sid. Fortress Press, Philadelphia 1974.

Föreliggande arbete är en engelsk översättning av professor Wolffs i Heidelberg "Anthropologie des Alten Testaments", som kom ut 1973. Större tyska arbeten i exegetiken (åtminstone den gammaltestamentliga) hinner inte mer än nått och jämnt komma ut förrän de översättes till engelska — så även denna bok.

Den är förvisso värd att läsas även utanför det tyska språkområdet — alltså numera även i Sverige. Den bibliska antropologin har sällan blivit framställd i större monografier, och varje försök i detta svåra men viktiga ämne måste hälsas med tillfredsställelse. I regel bakas antropologiska synpunkter in i teologierna, men får där sällan varken den grundliga bearbetning eller det sidantal de förtjänar. Och dock har inte minst Gamla testamentet så mycket att ge just när det gäller synen på människan — hennes plats i skapelsen och därmed även hennes relation till Gud.

Wolff indelar sin framställning i tre huvudavdelningar: människans väsen, tid och värld. I den första delen finns en utförlig behandling av den terminologiska antropologin i Gamla testamentet. Det är närmast här arbetets både tyngdpunkt och förtjänst ligger. Förf. redogör utförligt för de grundläggande orden: *nepes* (1917 i regel: själ), *basar* (kött), *ruah* (ande) och *lebab* (hjärta). Det är fascinerande att följa hur det blir tydligt vilken skillnad som råder hebreiskans bruk av dessa begrepp, och redan mellan israelitisk och västerländsk uppfattning. Anmärkningsvärt är bl.a. (vilket Wolff mer kunde ha betonat) att hebreiskan inte tycks känna ett adekvat ord för en levande kropp — *nepes* betyder i regel en död kropp. Genom ett synnerligen rikligt beläggmaterial söker förf. bestämma ordens betydelse så noga som möjligt.

Den andra delen omfattar "biographical anthropology". Här beskrivs det gammaltesta-

mentliga tidsbegreppet och människans olika "tider" från födelsen till döden. Att framställa den israelitiska synen på barnet är en fängslande uppgift, som måhända kunde utförts något grundligare. I detta sammanhang behandlas även människans gudslighet utifrån Gen. 1,26 f.

"Sociological anthropology" är rubriken över tredje delen. Här behandlar Wolff olika mänskliga relationer, såsom man — kvinna, vänner och fiender, herre och slav, den vise och dåren. Avslutningsvis kommer synpunkter på individen och samhället samt människans bestämelse, vilken anges som fyrfaldig: att leva i världen, att älska sin nästa, att härska över skapelsen och att prisas Gud.

Framställningen är som helhet intressant, bitvis lysande. Samtidigt har man en känsla av att en del temata borde ha blivit föremål för en mer djupgående behandling. Det gäller inte minst vishetslitteraturens antropologi, där den bästa framställningen alltjämt torde vara von Rads "Weisheit in Israel". På flera punkter röjer för övrigt Wolff ett nära beroende av sin företrädare i Heidelberg, vilket han också tacksam erkänner i förordet.

Inte minst genom den ingående och förtjänstfulla behandlingen av antropologisk terminologi (där det nog ändå finns mycket kvar att göra) har Wolffs arbete givit anledning till uppmärksamhet.

Sten Hidal

Martin Lind: *Kristendom och nazism. Frågan om kristendom och nazism belyst av olika ställningstaganden i Tyskland och Sverige 1933—1945*. 303 s. Håkan Ohlssons Förlag, Lund 1975.

En av de s.k. tyska kristnas toppfigurer, Friedrich Wieneke, Dr. Phil., Dompfarrer, Oberkonsistorialrat och Reichsreferent der Glaubensbewegung "Deutsche Christen" für Theo-

logie und Hochschule, avslutar i september 1933 förordet till sin *Deutsche Theologie im Umriss* (Schriftenreihe der "Deutscher Christen" 2) med följande ord: "Die 'Deutschen Christen' haben ja keine Professoren der Theologie hinter sich. Inzwischen ist dieser Vorwurf hinfällig geworden, denn bedeutende Hochschullehrer sind in unsere Reihe getreten. /- -/" I sin den 14 maj 1975 ventilerade avhandling behandlar Martin Lind frågan varför vissa men inte andra betydande kontinentala teologer saknar spärr mot nazismen. Han utväljer fyra "representativa evangeliska tyska teologers" ställningstaganden (s. 11). Hirsch, Althaus, Barth och Bonhoeffer får illustrera "Fyra relationer mellan kristendom och nazism" — arbetets första del; den andra delen har rubriken "Kristendom kontra nazism". Såsom blotta omnämmandet av den behandlade fyrklövern signalerar, spänner avhandlingen över ett mycket stort område och är resultatet av en imponerande arbetsprestation. Jag skall i fortsättningen beröra några av de teologiska och filosofiska frågor, som behandlas i främst den första, omfattande, delen. Inledningsvis skall jag endast i förbigående anföra min tvksamhet beträffande möjligheten att med "nazism" avse både den tyska politiken 1933—1945 och "ett generellt fenomen" (s. 22 f). Lind är medveten om "risken att nazismen /i den senare betydelsen/ identifieras med den mänskliga onskan överhuvud" och har garderat sig mot denna risk. Om Harald Ofstad, *Vårt förakt för svaghet*, ett arbete, som Lind naturligtvis influerats av, men som han samtidigt intar en mycket självständig hållning mot, skrev Jarl Hemberg: "Gör man Ofstads formuleringar en liten aning ytterligare generella så får vi ju helt enkelt fram beskrivningar av den etiska egoismen" (Årsbok för kristen humanism 1973, s. 194). Detta kan inte sägas om Linds bestämning av "nazism". De tre grundläggande dragen, det folkpartikularistiska draget, elitprincipen och ledarprincipen, bildar en specifik och välprofilerad konstellation (s. 14 ff), som i egenskap av generellt fenomen är en idealtyp i samma mening som begreppet demokrati hos Alf Ross, *Hvorfor Demokrati?*; Ingemar Hedenius har nyligen konstaterat, att tillämpningen av teorin om idealtyper här hos Ross skett på ett övertygande sätt ("Analysen av äganderättsbegreppet" i *Filosofi och rättsvetenskap*, red. av Bertil Belfrage och Leif Stille, Doxabiblioteket, Lund 1975, s. 50 ff). Den kritiska frågan, som jag inte skall gå närmare in på i detta sammanhang, är, om inte den idealtypiska be-

stämningen av "nazism" riskerar att på viktiga punkter relativisera det historiska perspektivet på "den i Tyskland 1933—1945 förhärskande politiska åskådningen", som också rubriceras "nazism". Det är till den senare storheten, som de behandlade teologerna tar ställning.

Hur omfattande det material är, som Lind arbetar med, ser man snabbt genom en blick på de avslutande sidorna (s. 221—303) med noter, förteckning över källor och litteratur samt vederbörliga register — allt i mönstergill ordning och av ett aktningvärt omfång. Särskilt intresse tilldrar sig de fyra behandlade teologernas författarskap fram till och med år 1945; skrifter efter det året avstår Lind med goda skäl från att bygga på (s. 11), och från tiden dessförinnan saknas knappast något av betydelse. De titlar, som inte finns med, skulle inte ha förändrat helhetsbilden, möjligen med undantag för fallet Hirsch. I flera fall kan man i stället underbygga Linds teser. S. 133 f sammanfattas Bonhoeffers uppfattning "i två led, staten skulle förbli stat och kyrkan kyrka" (jfr s. 141). I *Nachfolge* skriver Bonhoeffer själv: kyrkans "'politische Ethik' hat ihren einzigen Grund in ihrer Heiligung, dass Welt Welt sei und Gemeinde Gemeinde /- -/" (s. 254). Av Althaus' skrifter från 20-talet berör Lind bl.a. *Kirche und Volkstum. Der völkische Wille im Lichte des Evangeliums* 1928, och han nämner vad som enligt Althaus' politiska teori måste ske i vissa lägen, en "ledningens" styrning mot "folkviljan". I den 1926 utgivna lilla skriften *Die Krisis der Ethik und das Evangelium* utför Althaus i klartext, vad "folkviljan" i antydda lägen måste underordnas under, nämligen "der heilige Urwille". I Sigtunastiftelsens synnerligen omfattande boksamling om "den tyska religionsstriden" har jag funnit två skrifter av Hirsch, där man verkligen möter hans politiska praxis och teori i ett; de ingår i serien *Hammer und Nagel*, och båda förorden är daterade sommaren 1934. De föranleder ingen revision av Linds framställning men kompletterar den. Hirsch framstår här inte blott som en riskabelt för att inte säga katastrofalt spekulativ historiefilosof utan också som den omdömesgille teologihistoriker och tränade systematiker, som han i många sammanhang visat sig vara. I *Hammer und Nagel*, 2 innehåller artikeln "Die Offenbarung und das menschlich-geschichtliche Leben" ett intressant ställningstagande till Barmen-synodens teologiska uttalande. Hirsch kritiserar den intellektualistiska urartning, som gör Jesus Kristus själv, "unser Herr und Erlöser, das lebendige Gottes-

wort /- -/ zu einer 'Quelle' kirchlicher Verkündigung /.../, ein Schatzkästlein für Theologen und Prediger". Mot skillnaden mellan "allgemeiner und besonderer, natürlicher und übernatürlicher Offenbarung" ställer Hirsch dialektiken mellan "Offenbarung des Gesetzes (des Zornes, des Gerichts) und Offenbarung des Evangeliums (der Huld, der Vergebung)". Sådana ställen hos Hirsch är värda att beaktas, om Lind utvidgar och fördjupar den avslutande principiella delen i sin avhandling. I och för sig hade han vunnit på om material av denna typ arbetats in också i första delens avsnitt om Hirsch, och det kunde ha hämtats från dennes artiklar i Zeitschrift für systematische Theologie, t.ex. "Grundlegung einer christlichen Geschichtsphilosophie" i årgång 1925. Det står emellertid klart, att man av en avhandling med en sådan bredd som Linds inte rimligen kan kräva djupborrning mer än punktvis. Därför accepterar man också, att *Schöpfung und Sünde* endast i ringa utsträckning utnyttjats, men man beklagar, att Lind inte lätit en i notapparaten anförd klagan över Hirschs svårförståelighet verka som en utfordran att i denna för dubbeltemat "En enda jord" — "Ett enda bud" (vilket strukturerar avhandlingens andra del) så viktiga bok *Schöpfung und Sünde* gå i närkamp med teologen Emanuel Hirsch. I en av Lind citerad tysk dissertation heter det, att Hirsch "mit seiner Sprache dem Kriterium der Verständlichkeit nicht unbedingt verpflichtet fühlt", och att hans framställning i den nämnda boken därför får "einen Zug ins Elitär-Aristokratische" (s. 280). Detta är inte blott, såsom Lind säger, "tillspetsat"; det är avslöjande för den citerade författarens vilja att förstå; med samma "kriterium" kunde exempelvis Ernst Bloch avfärdas på grund av en föregiven dragnig åt det "elitärt-aristokratiska".

Det torde ha framgått, att de föregående synpunkterna inte anförts i syfte att uppvisa, att Linds arbete med källmaterialet varit otillräckligt; hans urval röjer ingående kännedom om de insiktsfullt tecknade strategiska punkterna på den tyska kyrkostridens rörliga frontlinje. Detta gäller också och inte minst Karl Barths insats. Lind utväljer med säker hand avgörande tilldragelser, som gör det möjligt att belysa sambandet mellan politiskt agerande och teologiskt tänkande. Att också i fråga om Barth efterlysa någon inte beaktad skrift, vore ett utslag av missriktat granskarnit. Lind drar fram tillräckligt mycket stoff ur de för det föreliggande syftet viktiga barthska småskrifterna. Det kan ändå noteras, att Theologische Exi-

stenz 13, *Der Dienst am Wort Gottes*, 1934, hade varit en naturligare referenspunkt vid diskussionen av Bonhoeffers vigselal i cellen än *Kirchliche Dogmatik* III/4 (jfr Lind, s. 262 not 19). I ThEx 13 skiljer Barth också på ett klargörande sätt mellan "Dienst am Wort Gottes" och "für das Wort Gottes" (jfr Lind, s. 113). Frågan: "Was können wir für das Wort Gottes sein und tun?" är meningsfull, endast om man inser grundförutsättningen: "das was übrig bleibt ist unser Dienst am Wort Gottes". Om man formulerar om frågan: vad kan vi vara och göra för Guds ord?, och skriver: vad kan kyrkan vara och göra för Guds ord, skulle med ganska stor sannolikhet samma grundförutsättning enligt Barths helhetssyn gälla: "der Dienst am Wort Gottes". Mot denna bakgrund kan man inte helt hålla tillbaka miss-tanken, att Barth i verkligheten var något mindre "kyrkocentrerad" än Lind gör gällande. I upptakten till den utmärkta analysen av Barths ställning till rasfrågan hävdar Lind, att det perspektiv, som Barth genomgående anlägger, är "den kristna kyrkans frihet och existens" (s. 99). Beläggen hämtas här från *Theologische Existenz 2, Für die Freiheit des Evangeliums*. Titeln antyder ju och framställningen bekräftar, att kyrkan inte heller för Barth är något självändamål. Vad som står på spel är "die Freiheit des Evangeliums" (s. 7); kyrkan är och måste vara "Kirche des freien Evangeliums" (s. 8); "die Freiheit des Evangeliums ist bedroht" (s. 10) — det vill för Barth djupast sett säga, att Guds filantropi inte får fungera fritt, och det har även för Barth dehumaniserande konsekvenser. När Lind påstår, att man i "Barths formuleringar till och med /kan/ finna ett ifrågasättande av skapelsens gudomliga karaktär", visar i förbigående sagt "beläggstället", att han läst Barth fel; vad denne vänder sig mot, är ju — Lind kursiverar själv ordet — "angeblich göttlichen Bindungen" (s. 115 not 28), dvs. en "abstrakt" "Theologie der Ordnungen" av t.ex. Althaus' typ. Nu pressar Lind även Althaus' tankegång otillbörligt just i den skrift, som bär den nämnda titeln — detta också sagt som en randanmärkning. Det gäller här Althaus' utläggning av 1 Mos. 11, där berättelsen om Babels torn "närmast synes få karaktär av skapelseberättelse" (s. 62 f, jfr s. 180 f). Althaus vänder sig mot en viss skrift, vars förf. påstår, att mänsklighetens uppdelning i folk helt och hållet är "följd av och uttryck för ursynden". "Sanningen i den gamla historien om tornbygget i Babel" återger Althaus med några ord ur O. Prockschs genesiskom-

mentar: "Die Kluft zwischen den Völkern wird als tragisch empfunden. Eine Schuld liegt dem zugrunde, dass die Völker sich gegenseitig nicht mehr verstehen". Själv menar Althaus här som annorstädes, att perspektivet måste vara dubbelt. Efter orden om Guds skaparrikedom, som manifesterar sig i mångfalden av folk, citerade i avhandlingen, följer ett viktigt "men": "Aber die *Gliederung* its zugleich *Sonderung*". Althaus säger också: "Die Bibel stellt also auch ihrerseits Aussagen, in denen die völkische Gliederung der Menschheit als Schöpfung, und Aussagen, in denen sie als Fluch erscheint, nebeneinander. Man darf keins der beiden Vorzeichen von der Völkergeschichte streichen" (s. 57). Lind har tonat ner den ena sidan av saken, sådan som Althaus i *Theologie der Ordnungen* beskriver den.

De föregående kritiska synpunkterna på vissa analyser av Barth och av Althaus har uttryckligen karakteriserats som randanmärkningar. Med sina speciella infallsvinklar ger Lind trovärdiga helhetsbilder av de fyra typiska relationerna mellan kristendom och nazism. Han är inte ute efter att fånga alla drag i fyra eller flera teologers fysionomi. Inte det porträttlika utan det typiska är, vad han eftersträvar att arbeta fram. Detta låter sig inte göra utan att renodla. Måhända är de detaljer, som kritiserats, följden av en alltför långt driven renodling. Det är i så fall i kraft av ett renodlingsförfarande, som Karl Barth och Anders Nygren — den senare av alla i bokens rad av teologer minst autentiskt tecknad — framstår såsom kyrkocentrerade. Under sådana förhållanden är det viktigt, att blicken inte skymms för mängden av god information, som den i princip korrekt genomförda renodlingen skänker. Med sina stora perspektiv och med siktet inställt på det väsentliga ansluter sig Lind utmärkt till lundensisk teologiskt-systematisk tradition. Samtidigt representerar han något nytt: den energiskt genomförda samsynen av praxis och teori, av "levande livets" situationsbestämda avgörelser och det teologiska skriftställarskapets långa rad av produkter. Också om teologer gäller, att "deras gärningar följa dem efter". Ser man på Althaus' politiska praxis, pekar den kanske — oavsett vad som står i hans skrifter — mera i riktning mot att "die völkische Gliederung" är "Schöpfung" än "Fluch". Man är Martin Lind tacksam för att han gör det ofrånkomligt att brottas med sådana frågor.

Benkt-Erik Benktson

Jörg Baur: *Freiheit und Emanzipation. Ein philosophisch-theologischer Traktat. 45 sid. Calwer Verlag. Stuttgart 1974.*

Den föreliggande skriften av Jörg Baur är en av de mest komprimerade framställningar, som anmälaren läst, och den aktualiserar en fråga, som stundom anmäler sig för en recensent: skriva eller inte skriva . . . Vill man göra denna "traktat" rättvisa, behövde man skriva mycket om den. Då detta inte är möjligt, får jag inskränka mig till att kort peka på några enskildheter i denna mycket betydelsefulla lilla bok. Betydelsefull är den redan av det skälet, att den arbetar med andra, större arbeten, som är värda att känna till, men som väl inte hunnit bli allmänt kända. Det främsta exemplet är två arbeten av G. Rohrmoser, *Nietzsche und das Ende der Emanzipation*, Freiburg 1971, och *Herrschaft und Versöhnung*, Freiburg 1972. Ett annat exempel är B. Willms, *Revolution und Protest, oder Glanz und Elend des bürgerlichen Subjekts*, Stuttgart 1969. För att kunna följa med i Baus tankegångar bör man känna till dessa och andra arbeten från senare tid, men man behöver också vara väl förtrogen med filosofins historia från och med Cartesius, Spinoza och Hobbes. Här sker "die Grundlegung des emanzipatorischen Subjektes"; resultatet skärskådas av Baur sådant som det i exemplarisk klarhet föreligger i Spinozas kända ord om homo liber i Etikens fjärde bok (propositio LXVII). Det sätt, på vilket det emancipatoriska subjektet här konstitueras, implicerar en "Konstruktion von Welt", som tillerkänner det nämnda subjektet — med Fichtes ord — "ursprüngliches Zueignungsrecht auf den gesamten Erdboden". Uppfattningen om homo liber såsom singuläre tantum rymmer ytterst riskabla moment: den enskildes maktvilja — homo homini lupus — beslöjas endast genom olika varianter av chimären att det abstrakt konstituerade subjektet skulle representera mänsklighetens — allas — intressen. Marx avslöjar, att den liberala emancipationen inte är något annat än hypostasering av possessivprincipen. Den pågående emancipationens kris löses emellertid enligt Baur inte genom att Marx ger den emancipatoriska processen ett nytt subjekt, proletariatet. Bland fem kritiska aspekter på Marx befinner sig dessa tre: 1. Totalsynen präglas fortfarande av tanken på "Aneignung", 2. Naturföraktet blir principiellt (människans "barnsliga förhållande till naturen" förklaras vara upphävt), 3. Marx radikaliserar den av Hegel tillbakaträngda och av

Schelling häftigt bestridda fichteska föreställningen om mänskligt självskapande. I förlängningen av denna Baur s kritik befinner sig hans överväganden i de två återstående avsnitten i traktaten, vilka behandlar, hur den kristna tron bör relateras till emancipationen. Baur gör processen kort med "die antithetische Zuordnung", representerad av tendensen att teologiskt legitimera en politisk restauration och likaså med "die synthetische Zuordnung", som Baur karakteriserar som "historiepelagianism", "eine Mixtur von Bonhoefferscher Mündigkeit und Emanzipation à la Habermas", främst företrädd av Moltmann. Baur s eget program kunde sägas vara att rätt dela lag och evangelium: det gäller att avslöja rådande ofrihet och att lyfta fram i ljuset den skänkta friheten (s. 43). För att teologin skall kunna bidra till detta måste den tillgodogöra sig den kritik av det självhärliga subjektet och dess princip: conservare suum esse — vad Hegel kallar en i sig "verhausende Subjektivität" —, den kritik som börjar med Platons uppgörelse med tanken på människan som alltings mått, och som når en höjdpunkt i Schellings framställning av det ondas begrepp (der richtige Begriff des Bösen), nämligen att vara sig själv nog. Till skillnad från det med omsorgen om sig själv belastade, självcentrerade subjektet är enligt Schelling Gud "die einzige nicht mit sich selbst beschäftigte, ihrer selbst ledige und absolut freie Natur". Om förhållandet mellan denna utsaga och den väntande "teologiska insatsen" säger Jörg Baur följande ord, väl genomtänkta, såsom fallet är med hela traktaten: "Die theologische Ausführung dieser Hinweise wird sich nur noch bedingt an Schelling anschliessen können, aber doch auf der Spur seines Angebotes bleiben" (s. 29).

Benkt-Erik Benktson

Peter C. Hodgson: *Children of Freedom. Black Liberation in Christian Perspective. Foreword by Gayraud S. Wilmore. 86 sid. Fortress Press. Philadelphia 1974.*

För Kvartalskriftens läsare är Peter Hodgson känd som författare av *Jesus — Word and Presence*, anmäld i dessa spalter 1973. Den föreliggande skriften är tänkt som inledning till ett större, under arbete varande arbete om frihet och befrielse. Innehållet i *Children of Freedom* är så rikt och aktuellt, att skriften synes värd att nu presenteras som ett löfte om

kommande inträngande studier. Skriftens aktualitet är av global natur; den berör temat "Racism in Theology — Theology against Racism" för att citera temat för en av de konsultationer, som förberedde generalförsamlingen i Nairobi. Ur Förenta Staternas synvinkel är ämnet "Black Liberation in Christian Perspective" aktuellt i ett speciellt avseende. Hodgson har gett ut sin skrift i god tid före 200-årsminnet av "the Declaration of Independence" 1776, och han frågar: "Is this bicentennial to be a repetition of the centennial of 1876, when Hayes was elected President by promising to withdraw troops from the South, thereby ending Reconstruction and clearing the way for white supremacy? Are 'the rhetoric of democracy and the reality of black inequality' to be locked together in the American heart for yet a third century in the history of the Reepublic? Is the American dream to prove nothing but an American nightmare?" (s. 14). Till dessa frågor får framställningen i kap. 1, "Freedom and the American Dream", leda fram; förf. har dessförinnan behandlat "Freedom: A Question of Definition" och anknutit till "Gunnar Myrdal's pioneering study, *An American Dilemma*".

Hodgsons uppläggning är den, att han i varje kapitel efter några förberedande synpunkter samlar upp det väsentliga i ett avslutande avsnitt, som får samma rubrik som hela kapitlet. Kap. 2, "The Dynamics of Oppression" behandlar t.ex. i tur och ordning "The Servile Will and its Objectifications" (s. 15), "Slavery: Economic and Political Exploitation" (s. 20) och "Racism: Idolatry and Deceit" (s. 23), varefter "The Dynamics of Oppression" uppvisas bestå i att rasfördomarna utvecklar "a self-perpetuating dynamic that intensifies the bondage of both oppressor and oppressed" (s. 30). I detta sammanhang diskuteras givetvis Hegel och Marx, och Hodgson tar också upp Rubem A. Alves (s. 35).

Det tredje kapitlet, "Jesus the Liberator", börjar med en sammankoppling av begreppen "Christianity, Freedom, and Slavery" och orden: "The essence of Christianity is freedom. The Christian church lost its essence by its sanction and encouragement of slavery" (s. 36). Härpå följer en högtintressant framställning av "The Religion of the Slaves". Utgångspunkten är frågan, vad det kunde ha varit, som kom de afrikanska slavarna att uppleva kristendomen som "frihetens religion". Hodgson pekar på vissa punkter, där västafrikansk och kristen religion möts, och på något genuint nytt, som

detta möte skapar. Till beröringspunkterna hör flodkulten, som blir en anknypningspunkt för det kristna dopet, särskilt dop genom nedsänkning, och den grundläggande "anti-agnostiska" prägelns hos den ifrågavarande afrikanska religionen. "A sense of the presence of and participation in the divine" i denna religion underlättar övergången till kristen gudstro och till den radikala förändring av den nedärvda religionen, som sker, när "Gud" börjar förstås i historiska termer i stället för de i en naturreligion grundläggande kategorierna. Den utveckling som sker skildrar Hodgson i anslutning till några ord av James Cone: "While white religion taught blacks to look for their reward in heaven through obedience to white masters on earth, black slaves were in fact carving out a new style of earthly freedom. /— — —/" Hodgsons exempel på neger-slavarnas väg till tron på Jesus som befriare har att göra med de afrikanska flodkulterna. "The multivalence of the water symbolism is fascinating: for the river cult it meant possession by the deity; for traditional Christianity, death and resurrection with Christ; for the black spirituals, the way to freedom ('Deep river, my home is over Jordan')." Hodgson tillägger: "Undoubtedly, all of these meanings were preserved and interwoven" (s. 41). En analys av innehållet i "the spirituals" följer i ett avsnitt med rubriken "God and Freedom"; resultatet anges i kapitlets avslutande del: "Jesus the Liberator in Black Consciousness". I dessa avsnitt (s. 43—62) kommer Hodgson med ytterst intresseväckande synpunkter. Han diskuterar här särskilt två arbeten, dels Benjamin E. May, *The Negro's God as Reflected in His Literature* (1938, 2d ed. 1968), dels den förut nämnde James Cones bok *The Spirituals and the Blues: An Interpretation* (1972). Mot May och delvis med instämmande i Cones grundläggande syn hävdar Hodgson, att "the spirituals for the most part cannot be understood as offering an otherworldly 'compensation' for thisworldly ills" (s. 42 f.). Hodgson går in på Cones beredskap att avstå från "symbolen Gud", om den "loses its power to point to the meaning of black liberation" (s. 48), men även om Hodgson, som vi sett av ett föregående citat tar upp åtskilligt hos Cone, är han inte beredd att acceptera dennes uppfattning, att det är fråga om "secular spirituals", som "refused to adopt a God-centered perspective as the solution to the problem of black suffering" (s. 50). Det kan förhålla sig så i enskilda fall, men i stort förutsätter "black liberation" den paulinska ny-

tolkningen av termen *eleutheria*. Från att ha betecknat medlemskap i en privilegierad grupp ställs ordet in i ljuset av Jesu liv, död och uppståndelse. Jesus betraktas som den radikalt fria människan, som beskrivs "in terms of a three-fold structure — openness (or obedience to God), community (or solidarity with a human brotherhood), and identity (or selfhood)" (s. 54).

Med skildringen av Jesus såsom "the radically free man" är uppläggningsen av det fjärde och sista kapitlet given, "The Structures of Freedom". Hodgson har en dubbel avsikt med sin skrift. Den ena är "an immersion in the literature of the black religious heritage of America and in contemporary expressions of black consciousness". Hodgson understryker, att han inte har "a direct sharing of experience" och inte avser att skriva "a phenomenology of black religion". Hans referensram är en annan, bildad under inflytande särskilt från Hegel och Ricoeur (jfr s. 64 not 1). "Thus the essay exhibits something of a hybrid character: data from the black religious experience in America are correlated with a hermeneutical framework that might be considered foreign to that experience" (s. 4). Någon annan får utföra de grundläggande fenomenologiska studier, som skall göra det möjligt att derivera "hermeneutical categories from the black tradition itself". Genom att försänka sig i och återge "the spirituals" och andra liknande dokument vill Hodgson "let black people speak for themselves", men, tillägger han, "I must also listen and attempt to interpret that voice" (s. 3 not 4). Ett resultat av hans tolkningsförsök är de "frihetsstrukturer", identitet, gemenskap och öppenhet, som skildras i kap. 4, och som är ett utkast till "the structural components of a Christian theology of freedom". Därför blir det noggranna lyssnandet till och uttolkningen av "the voice of a people for whom the cup of suffering overflowed in haunting overtones of majesty, beauty and power" (Hodgson citerar här Howard Thurman, *The Negro Spiritual Speaks of Life and Death*, s. 12) inte blott ett värde i sig utan väcker till liv en fråga, som Hodgsons skrift också vill ge ett preliminärt svar på: "Perhaps the black religious experience in America provides the best basis for rediscovering the authentic meaning of Christianity as the religion of freedom" (s. 14).

Peter Kemp: *Engagementets poetik, I. Med et resumé af Engagementets patetik*. 214 sid. Vintens Forlag. Köpenhamn 1974.

Teologiens krise til debat. Redigeret af Laurits Lauritsen med bidrag af Michel de Certeau, Peter Kemp, Roger Mehl, Paul Ricoeur og Svend Erik Stybe. 176 sid. Vintens Forlag. Köpenhamn 1974.

Vintens Forlag i Köpenhamn är sedan några år tillbaka i färd med att bygga upp något, som man kallar "Stjernebøgernes Kulturbibliotek", och som i hög grad förtjänar att uppmärksammas av alla teologiskt och filosofiskt intresserade i de nordiska länderna. Några nummer i serien är internordiska produkter — bland författarna finns exempelvis Arne Naess — men det är framför allt fråga om översättningar (med givande kommentarer) av sådana tänkare som Heidegger, Ricoeur och Sartre. Det blir kanske tillfälle för mig att återkomma med någon eller några anmälningar av den sistnämnda typen av böcker; jag har emellertid valt att för Kvartalskriftens läsare erinra om existensen av "Stjernebøgernes Kulturbibliotek" genom att recensera ett par böcker, som sammanhänger med Peter Kemp, *Poétique de l'engagement, I—II* (1973). Kemps författarskap har både en ovanlig bredd och en karakteristisk profil, och dessa egenskaper i förening gör honom till en stor tillgång i en tid, då intresset för livsåskådningsfrågor är stort men synpunkterna ofta fattiga. I likhet med Gerhard Ebeling vill Kemp återinföra begreppet fundamentalteologi, vilket han uppfattar som ett tänkande inriktat på undersökning av grundvalen för teologiska studier över huvud; det är härvid fråga om "ett begrepp om teologins enhet och totalitet", eller, såsom det också kan heta, fråga om teologin i de olika teologiska disciplinerna. Bland dessa senare återfinns ju dogmatik och etik, vilka karakteriseras som "kristen existensstolknin". För filosofen Peter Kemp är givetvis inte de historiska och bibelteologiska perspektiven främmande, och *Engagementets poetik* är de facto ett stycke "fundamentalteologi", ägnat att ge studerande av ämnet Tros- och livsåskådningsvetenskap fördjupad insikt om "Sprogets dimensioner" — titeln på en av Kemps tidigare böcker. A propos den nämnda ämnesformuleringen, Tros- och livsåskådningsvetenskap, tänkte jag en gång (och har inte övergett tanken), att den gamla onödigt misskrediterade termen *dogmatik*, sedan symboliken åter blivit en historisk disciplin, genom att i ämnesrubri-

eringen förbindas med *hermeneutik* skulle befrias från associationerna till dogmatism; uttrycket "dogmatik med hermeneutik" skulle markera, att förbindelselinjerna måste hållas öppna både till GT:s och NT:s exegetik och till den filosofiska antropologi, som betraktar tillvaron såsom en text ("livets stora bok"). Läsningen av Kemp stöder tanken på en intim förbindelse mellan dogmatik och hermeneutik. *Engagementets poetik, I* är en "Engagementets hermeneutik" (jfr s. 52).

Kemp slutar sin framställning med att säga, att det typiska för den kristna teologin med ett uttryck av Enrico Castelli är "övergången från engagementet för läran /den kristna läran/ till en lära om engagemanget". Utgångspunkten för behandlingen av "Engagementets patetik", som i dansk resumé inleder *Engagementets poetik*, är tillkomsten av den moderna existentiella betydelsen av ordet engagemang, som växer fram ur Pascals kritik av Montaigne. Trots resuméns komprimerade form lyckas Kemp ge läsaren en klar bild av begreppshistorien över Blondel, Laberthonnière, Marcel, Landsberg, Sartre, Mounier och Nédoncelle. Under det att "engagemanget" är nyckelbegreppet i "handlingsfilosofin", är nyckelbegreppet i fenomenologin "världen", och uppgiften blir, så som Kemp ser den, att beskriva det existentiella engagemanget i fenomenologins värld. Lösningen av uppgiften får formen av en "patetik", dvs. "en undersøgelse af mennesket som en aktivitet, der er passiv, eller som en passivitet, der er aktiv" (s. 7). Genom konfrontation av handlingsfilosofi och fenomenologi åstadkommer Kemp en filosofisk patetik, som klarlägger den formala strukturen hos engagemanget, den gemensamma formen för alla konkreta engagemang. Den rena beskrivningen av det formala engagemanget är emellertid inte tillräcklig för att beskriva människans "mette en gage". Vad människan engagerar sig i beror på hennes livstolkning. Därför måste patetiken avlösas av en poetik, som tolkar föreliggande symboler. "Engagemangets vansklichkeit" består i att det inte kan lösa det problem, som det själv ställer: "engagementets logik ender i et spørgsmål uden svar. Mennesket kan derimod engagere sig for et konkret svar, dvs. det kan ingå i et konkret engagement" (s. 35). Ett exempel, som spelar stor roll i hela boken, bland annat på grund av Kemps diskussioner med Paul Ricoeur, som *Engagementets poetik* tillägnats, är det ondas problem. Det sanna svaret på detta är inte ett försök att se bort från det utan en protest mot det (s. 35, jfr s.

98 ff.). Detta svar övergår kompetensen för filosofen-fenomenologen, menar Kemp: svaret kan inte deriveras ur det fenomenologiska språket men väl finnas i ett icke-beskrivande, symboliskt språk, som blir föremål för poetikens undersökning. "Poetik" i sin helhet är enligt Kemp "kristen overvejelse over ποιηiv" och är därför "poetisk" i flera hänseenden: "først ved at handle om den oprindelige akt, der har frambragt Skriften som 'Poesi' (noget, der er gjort, frembragt), dernæst ved som fortolkning af denne 'poesi' at uddrage den forståelse af eksistensen, som 'poesien' indeholder, og endelig ved at lade denne symboliske forståelse belyse den aktuelle samfundshandling. Først når dette er udført, kan den med fuld ret kaldes en poetisk teori om engagementet" (s. 206 — bokens slutord). Mot den nu ytterst kortfattat skisserade tankeutvecklingen i engagementets patetik och poetik har man att se Kemps bestämning av den fundamentalteologiska uppgiften: "Fundamentalteologiens emne er /.../ engagementet-i-verden i lyset af Poemet; ikke blot som i filosofien engagementet i almindelighed, men engagementet ἐν Χριστῶ." (s. 69).

De inblickar, som nu getts i *Engagementets poetik*, har visat, att Kemps terminologi är intresseväckande men för den oinvigde i förstone en aning förvirrande. Kemp arbetar med en, mången gång om Heidegger påminnande, etymologisk metod, som ger slitna ord deras ursprungliga mening åter. Den föreliggande första delen av Poetiken behandlar "Den kristne reminiscens" och därmed avses "den hukommelses- og lytteproces hvorved Biblens mytisk-poetiske diskurs fører til det konkrete engagement" (s. 51). Denna process belyses i tre avsnitt: I. "Myten og begivenheden", II. "Kristuspoemet" och III. "Om at lytte til teksten". I det första avsnittet betraktas "den mytisk-poetiske diskurs" ur fyra synpunkter, en lingvistisk, en semantisk, en religionsfenomologisk och en teologisk. Dessutom behandlas här det ondas symbolik i bibeln och "den hebraeiske poetisering af begivenheden". Vad denna "poetisering", som skall förstås i den trefaldiga mening, som förut återgavs, närmare innebär, utför Kemp i diskussion med främst Ricoeur och von Rad. När skapelsedramat inte längre tänks bli upprepat är från år utan framstår i — med von Rads ord — "einer völlig entmytisierten Profanität", föreligger händelseförloppet i sin "poetiserade" form. Ut från den intima relationen mellan ord och handling kritiserar Kemp den teologiska personalismen med dess teori

om det omedelbara tilltalet, "dvs. ideen om en tale, der uden reference till noget tredje retter en appel til mennesket" (s. 95). Denna föreställning strider mot det i språket inneboende triangulära förhållande, som Wilhelm von Humboldt noterade: "en eller anden taler med en eller anden om noget" (s. 18, kurs. av mig, jfr s. 79).

Avsnitt II. om "Kristuspoemet" består bland annat av en undersökning av dels Jesu liknelser, dels Fil. 2: 6—11, den senare undersökningen rubricerad "Poemet om Mennesket uphøjet i døden". Kemp ådagalägger här förtrogenhet med viktiga relevanta exegetiska forskningsinsatser. I båda kapitlen spelar Lohmeyer, såsom det förefaller med all rätt, en nyckelroll (s. 134 ff., 149 ff.); hans originalitet som exeget är lika stor som Bultmanns, säger Kemp, som också går in på Käsemanns diskussion med Lohmeyer. Käsemann underskattar enligt Kemp Lohmeyers geniala upptäckt, att alla GT:s stora eskatologiska gestalter förenas i Jesus. På grundval av denna tanke kan "Kristuspoemet" sammanfattas så: "Poemet resumerer Frelsehistorien indtil Jesus i en konvergens af skikkelser. Men idet det proklamerer Jesu Ophøjelse i døden og hans indsættelse som verdens Herre, bevarer det samtidig den ord- og handlingsbegivenhed, Jesus forkyndte, som naervaerende og nutidig begivenhed. /— — —/" (s. 155).

Problemet "Om at lytte til teksten" (III) är övervägande en fråga om "de hermeneutiske principper". Vissa av föreliggande hermeneutiska principer är tvivelaktiga; det gäller auktoritetsprincipen, den historiska legitimationens princip, den muntliga traditionens princip och samvetsprincipen. Den i senare luthersk teologi förekommande formalprincipen förutsätter, att bibeln redan utvalts till grund. Den första av de enligt Kemp tre äkta hermeneutiska principerna, den *existentiella*, utgår från Gud såsom engagementets postulat, den tanke, som patetiken utmynnar i. Kemp anknyter här till Tillich och Ebeling: "Som Tillich klart har sagt, er det fundamentale teologiske spørgsmål netop spørgsmålet om Gud, og det falder, som Ebeling har set, sammen med spørgsmålet om Helheden. Thi mennesket er en vaeren-i-verden, og det er meningen med denne helhed af menneske og verden, der står på spil, når man spørger efter den befriende magt" (s. 171). Det kan i förbigående understrykas, att också Tillich är klar över det oskiljaktliga sambandet mellan frågorna om Gud och om "helheten". Hans karakteristik av sig själv såsom gestalt-

filosof och gestaltteolog är bland mycket annat vittnesbörd därom. Sin andra hermeneutiska princip kallar Kemp *sublimitetsprincipen*. Den införs därför att bibeln ju inte är den enda skrift, som svarar på gudsfrågan. "Kristuspoemets" särställning behöver därför motive-ras. Kemp anknyter här återigen till patetiken och en där befintlig utredning av världens *groteska* tillstånd (s. 33). Sublimitetsprincipen förutsätter, att "Kristuspoemet" är det *sublima* svaret på det antydda tillståndet, dvs. "mer end något andet poetisk ord forekommer /"Kristuspoemet"/ det sympatiserande eller troende menneske til vaere i stand til at opmuntre og opløfte den, der lider, sørger, er angst og føler sig fordømt og fortabt i det onde". Kemp utvecklar detta i nära anslutning till Hölderlin och Heidegger: "kristuspoemet" är "det mest sublime billede imod døden" och därför evangelium. I detta samband har Kemp en uppgörelse med Feuerbachs illusionistiska religionsteori. Det religiösa språket är inte någon avspiegling av det filosofiska, tillkommet därför att människan *velat* ha en "poetisk" tillflykt i nöd och död. Den äkta poesin är aldrig, hävdar Kemp med rätta, en naken viljeprodukt. Dikten överraskar, ja, överrumplar mången gång diktaren; "det /digtet/ er lige så lidt villet som sansernes perception" (s. 176). I detta sammanhang hade också Schelling kunnat nämnas. Vid behandlingen av "den mytisk-poetiske diskurs" (s. 92 f.) säger Kemp, att om man under förra århundradet lyssnat uppmärksamt till Schellings föreläsningar, "ville mytens vaesen have vaeret kent af de humanistiske videnskaber i de sidste 150 år". Kemp syftar särskilt på Schellings tes, att "myt" inte är allegori utan "tautegori"; den betecknar själva saken (s. 92 med citat ur Schelling, *Philosophie der Mythologie*). Den tredje äkta hermeneutiska principen är *Kristusprincipen*, som behandlas kortfattat med utgångspunkt från Luthers kända ord om den sanna prøvostenen vid bedömning av alla skrifte.: "ob sie Christum treyben, odder nit". Principen i fråga är enligt Kemp den speciellt kristna formen för "den anagogiska principen". Saken utreds närmare i Kems "Metodiske overvejelser" i *Teologiens Krise til debat*. Denna volym innehåller ytterligare fyra essayer av Kemp: "Jesu sprog og sproget om Jesus", "Strukturalismens udfordring til teologien", "Teologiens fremtid i Danmark" och "Ateismens sejr og opløsning", och dessutom inläggen vid Kems disputation den 4 september 1973 — med ett undantag; den ene av de officiella opponenterna, K. E. Skyds-

gaard har avböjt att medverka i boken. Det är skada, att denne eminente kännare av romersk-katolsk teologi inte får komplettera bilden av den teologiska krisen i Danmark och ge sina synpunkter på vägen ur krisen. Skydsgaard har sannolikt haft åtskilligt att säga om exempelvis de företrädare för modernismen, som behandlas i *Engagementets poetik*. Nu blir "handlingarna i målet" ofullständiga. Bortsett från detta är innehållet övermåttan rikt också i denna "Stjernebog". Paul Ricoeur sade under sin opposition (s. 64), att Kems introduktion till engagemangets problem underbyggs genom en historisk genomgång, "som muligvis er noget ydre", men, fortsatte Ricoeur, "fordelen ved den er, at De ved at gå fra Pascal til Mounier og Nédoncelle, netop har bevaret et rum for variationer, et rum, som De kan anbringe Dem i og bo i". Även den, som inte har för avsikt att bosätta sig i det åsyftade rummet, kan med behållning uppehålla sig där; man bör inte hasta igenom det.

Benkt-Erik Benktson

Svend Bjerg: *Døden (Berlingske Leksikon Bibliotek. Bd 94). 260 sid. Berlingske Forlag, København 1975. Pris dkr. 35,50.*

Svend Bjerg, lektor i systematisk teologi vid Århus universitet, har behandlat sitt tema inte enbart teologiskt utan också i sin framställning tagit upp medicinska, sociologiska och filosofiska aspekter.

I första kapitlet, som handlar om dödens betydelse, tar han ställning till döden som allmänt problem. Han fastställer, att det i våra dagar råder en utbredd tanklöshet i fråga om döden (s. 7). Förr betydde döden en sporre till liv, livet fick först genom döden oändlig betydelse och sitt allvar (s. 8 f.). Den radikala omsvängningen skedde under upplysningstiden. Man riktar all uppmärksamhet på det inomvärldsliga och har inte längre något behov av tanken på själens odödlighet (s. 9 f.). Samtidigt växer problemene kring döden. Den passar inte längre ihop med livet (s. 11).

Författaren fastställer vidare, att det finns två kristna traditioner. Den ena, som är mycket utbredd, framställer döden som något onaturligt. Döden är en följd av synden, en dom över den syndiga människan (Rom. 6,23; s. 13). Den andra kristna traditionen, som inte är så utbredd och som förf. själv räknar sig som anhängare av, ser döden som något naturligt.

Döden är en helt naturlig följd av den mänskligt givna och skapade naturen. Livet är alltså från början anlagt på ändlighet (s. 16 f.). Man saknar här en närmare förklaring av denna andra, mindre utbredda kristna tradition: var uppstod den? vilka är dess huvudföreträdare?

I andra avsnittet av första kapitlet sysslar Bjerg med dödserfarenheten. Dödens visshet kan man egentligen inte själv erfara, emedan man inte själv har genomlevat döden. Likväl kan vi tala om en dödserfarenhet och närmare bestämt en existentiell erfarenhet (s. 19). Jag erfar min död i andra människors död. Författaren hänvisar till Rom. 14,7 (icke v. 8). "Ty ingen av oss lever för sig själv och ingen dör för sig själv" (Luthers övers.). Om man nu läser denna text i sitt sammanhang, är det tydligt att den inte talar om att jag erfar min död i andra människors död, utan om att vi såväl i liv som i död hör Herren till. Kristus är Herre över levande och döda. Författarens tolkning är enligt min mening ett grovt brott mot allmänt erkända regler, enligt vilka texten skall utläggas endast utifrån sammanhanget.

Bjerg kritiserar vidare den i evangelisk teologi vanliga uppfattning, som med P. G. Lindhardt och i överensstämmelse med Karl Marx och Sigmund Freud beskriver religionen som en psykologisk önskeuppfyllelse, varigenom man finner en fast hållpunkt i tillvaron (s. 26 f.). Han anknyter snarare till Friedrich Schleiermachers religionsuppfattning, enligt vilken religion definieras som känslan av absolut beroende. Här lägger man särskild vikt vid erfarenhetens passivitet, som den kommer till uttryck särskilt i födelsen, kärleken och döden (s. 27).

Andra kapitlet har överskriften: Den naturliga döden — döden som förutsättning för livet. Här handlar det framför allt om den rent kroppsliga, biologiska döden, men författaren tar i detta kapitel också upp existensfilosofins dödsuppfattning samt frågan om hjärndöden som etiskt problem.

Kapitel III handlar om den "onaturliga" döden — döden som motsats till livet. I första avsnittet behandlar författaren den sociala döden, i andra avsnittet dödsuppfattningen i marxismen. Därefter behandlas döden och språket, varvid framför allt några psalmer undersöks och kritiseras. Fjärde avsnittet bär rubriken: Döden som förintelse — nyare protestantisk dödsuppfattning. En ny teologgeneration betonar döden som människans yttersta gräns. Ja, döden är den förintande domen över människans förtröstan på sin egen evighet (s. 143).

Kapitlet avslutas med några etiska överväganden, där tankar över självmordet och medhjälptill döden diskuteras.

I fjärde kapitlet kommer författaren sedan tillbaka till den naturliga döden: Befrielse till naturlig död — enheten mellan liv och död. Här finner vi framför allt begrundningen av hans tes, att döden är något naturligt. Han börjar första avsnittet, som handlar om den religiösa dödstolkningen, med orden, att människan kommer ur intet och går till intet (s. 177). Den överordnade synpunkten är helt enkelt den, att döden är naturlig, emedan den hör till den "(gud)givna" ("Gud" står sålunda inom klammer) tillvaron (s. 177).

Denna naturliga syn på döden möjliggöres därigenom att Gud går in i Jesu död. Den centrala kristna förkunnelsen uttrycker det så, att Gud övervinner döden, i det att han själv uthärdar den (s. 179). Erfarenheten av den naturliga döden begrundas alltså teologiskt med Jesu död, och författaren söker (s. 180 ff.) ge ett exegetiskt bevis för att evangeliet befriar människan till att dö en naturlig död.

Närmast undersöker han Gamla testamentet. Bibeln innehåller till denna fråga en rad mångtydiga, ja t.o.m. motsägelsefulla utsagor (jfr därtill 2. Sam. 14,14; Pred. 3,19 f. och 3. Mos. 26,16—39). Endast en utsaga talar helt tydligt om en de dödas uppståndelse (Dan. 12,1 f.). Därmed är vägen banad för Nya testamentets lära, att Gud befriar människan till den naturliga döden, som inte längre skiljer människan från Gud. För den troende har döden nu förlorat sin onaturliga makt, så att han nu utan fruktan kan gå in i den naturliga döden. Om detta påstående stämmer — något som recensenten betvivlar — skulle man först då förlora fruktan för döden, när man fast tror på en verklig uppståndelse och ett verkligt evigt liv. Men om nu uppståndelsen och hoppet om ett framtida evigt liv faller bort genom den existentiella utläggningsmetoden, är Bjergs slutledning mycket tvivelaktig. Uppståndelsetron är, så menar Bjerg, nyckeln till den nytestamentliga tolkningen av döden. I enlighet med den existentiella utläggningsmetoden menar han, att kärnan i uppståndelsebudskapet inte är tron att döda åter blir levande, utan att dödens makt slutgiltigt blev bruten, så att man kan säga: "där skall icke mer vara någon död" (Upp. 21,4). Det är här fråga om ett omtänkande i fråga om döden i ljuset av Kristus-tron.

Det sista kapitlet sammanfattar ännu en gång tankarna om det eviga livet. Författaren fast-

ställer, att det för den västeuropeiska människan av i dag är karakteristiskt, att hon inte har någon större förhoppning på ett kommande evigt liv. I detta kapitel möter också starkt polemiska uttryckssätt. Så t.ex. säger han, att det ursprungliga hoppet renades från varje privategoistiskt drag. Ja, han menar t.o.m., att det privatiserade hoppet var en perversion. Evighetsbudskapet ersattes av ett dominerande intresse för den jordiska framtiden. Det kristna hoppet är grundat i Gud, i att han slutgiltigt har övervunnit döden i Jesu död. För Bjerg betyder det eviga livet det eviga fasthållandet vid gemenskapen med livet (s. 225 f.).

Till slut ytterligare några anmärkningar till framställningens metod: Svend Bjergs utgångspunkt är den under upplysningstiden uppkomna moderna människoupfattningen, i vilken "naturlig" är lika med "biologisk". Nu kan han emellertid fastställa, att detta rent biologiska betraktelsesätt inte befriar från dödsängesten. Här vill han, att det kristna budskapet korrigerar det allmänna betraktelsesättet, eller bättre, ger det ett högre innehåll. Detta högre innehåll skall nu underbyggas med bibelställen, ja, han menar, att centrala ställen i den heliga Skrift överensstämmer med denna moderna uppfattning. Därmed, menar jag, blir inte endast vissa texter helt ryckta ur sitt sammanhang, utan det förbises, att detta moderna, rent biologiskt-materialistiskt-psykologiska betraktelsesätt inte utan vidare kan bringas i samklang med Skriftens andliga betraktelsesätt. Bjergs grundval vid studiet är alltså inte uppenbarelsen, utan erfarenheten, och då är naturligtvis faran stor att anpassa uppenbarelsen till erfarenheten. Därför måste hans försök, som i och för sig kan betraktas som ett djärvt företag, också leda till tvivelaktiga slutsatser. Hans huvudavsikt, att bringa föreställningen om den naturliga döden i överensstämmelse med Bibelns utsagor måste anses förfelad. I inledningen talar han ännu om en "yttersta" avsikt med sina överväganden: de skulle bryta tanklösheten kring döden i livets intresse. Att ett sådant arbete föranleder eftertanke och diskussion kan väl inte förnekas, men att det står i livets intresse, finns det skäl att betvivla.

Richard Müller

Hans Åkerberg: *Omvändelse och kamp. En empirisk religionspsykologisk undersökning av den unge Nathan Söderbloms religiösa utveckling 1866—1894. 342 sid. Studentlitteratur, Lund 1975.*

Hans Åkerbergs *Omvändelse och kamp* utgör ett betydande bidrag till den religionspsykologiska forskningen. Ett allt för ringa intresse har ägnats frågan hur bildade fromma förmådde att uppleva sin tillvaro som en interaktion mellan Gud och dem i det skede av europeisk kulturhistoria som fick sin prägel av John Stuart Mill och Darwin samtidigt som den moderna bibelkritikens rön helt undergrävde mångas tro.

I den unge Nathan Söderbloms liv var det en Kristusupplevelse, som möjliggjorde detta. Dess betingelser har Åkerberg i flera avseenden klarlagt på ett förtjänstfullt sätt. Vad Nathans far Jonas Söderblom betytt för sin sons fromhet och hela gärning som teolog och kyrkoman har han kunnat dokumentera och analysera vida utförligare och grundligare än vad den tidigare forskningen förmått. De trettiofem första åren av Söderbloms liv har nämligen i denna forskning "endast i förbigående tagits upp till behandling eller helt utelämnats". Detta gäller dock ej om Tor Andræ, men denne tvangs att forcera arbetet med sin Söderblomsbok och hann därför inte med en grundligare analys av otryckt material. På grund härav kom han att ge en missvisande bild av Söderbloms utveckling. Han antog att denne först funnit en lösning på sina religiösa problem och därefter blivit i stånd att bemästra den osäkerhet i vilken bekantskapen med den moderna bibelkritiken försatt honom. Redan av de texter som Folke Holmström kunde publicera år 1935 framgick att uppgörelsen med bibelkritiken måste ha föregått det religiösa genombrottet, något som Åkerberg närmare utvecklar.

Söderbloms avgörande religiösa upplevelse inträffade den 18 januari 1890. Dess betydelse för hans trosliv, forskning och kyrkogärning har betonats av Estborn som tillika fäst uppmärksamheten på en senare sig under 1890-talet inställande upplevelse av "Guds helighet", vilkens stora betydelse han enligt Åkerberg med rätta hävdar.

Ehnmark har fördjupat de av Andrae och Estborn givna framställningarna.

Ingen tidigare forskare, Åkerberg nämner även andra än de ovan angivna, har emellertid haft tillgång till de dagboksserier och brev ur

den Söderblomska familjekorrespondensen, som stått till Åkerbergs förfogande. Ingen har därför vad Nathan Söderblom beträffar kunnat ge en religionspsykologiskt hållen case history, vilket Åkerberg ställt som sin uppgift att presentera. Det är alltså brist på material som ej tillåtit longitudinellt genomförda undersökningar, men Åkerberg menar att tidigare forskare försummat att med konsekvens utnyttja "relevanta religionspsykologiska teorier" för sitt interpretationsarbete och även denna brist menar han sig kunna avhjälpa. Som forskningsinstrument har han valt att betjäna sig av en teori för omvändelsen som formulerats av W. H. Clark i nära anslutning till William James teser. Sin Case history fördelar Åkerberg på följande åtta kapitel: 1. Den religiösa utvecklingen under barndoms- och ungdomsår, 2. De första universitetsåren, 3. Den religiösa krisens utlösning, 4. Krisens olika stadier, 5. Omvändelseupplevelsen 18 januari 1890, 6. Influenser under omvändelsens första efterstadium, 7. Lutherstudiernas psykologiska innebörd, 8. Upplevelsen av "Guds helighet" 11 mars 1894.

Valet av arbetsinstrument har medfört påtagliga fördelar, men är trots detta diskutabelt, emedan Söderblom aldrig själv i skrift, och så vitt man vet ej heller i tal, någonsin betecknat sin upplevelse av den 18 januari 1890 som en omvändelse. Beaktar man hur Söderblom själv redogjort för sin utveckling i den text som Åkerberg kallar Gifforddokumentet, säger man sig att kunskapssociologiens betraktelsesätt och terminologi torde ha erbjudit författaren ett tjänligare instrument att arbeta med. I det på sid. 75 anförda utdraget ur sagda text möter vi nämligen något, som på kunskapssociologiens språk kan kallas "a symbolic universe", "a universe of meaning" eller en plausibilitetsstruktur.

På grund av särskilda dispositioner bygger människan upp sådana upplevelsevärldar. För att förstå deras uppkomst och bestånd betjänar sig Berger och Luckmann i *The social Construction of Reality*, 1966, av begreppen externalisering, objektiviering och internalisering. Externaliseringen tar sig uttryck i särskilda former av beteende, som alla medlemmar av en grupp bemödar sig om att praktisera. Denna beteendets konformitet ger åt gruppens "universe of meaning" en karaktär av objektiv verklighet inom vilken liv och död får en bestämd mening som skänker individen en identitet. Genom en socialiseringsprocess kan en ny generation uppleva den för de äldre grupp-

medlemmarna givna världen som någonting objektivt. Mellan internaliserings- och externaliseringsprocessen finns emellertid alltid en dialektik som möjliggör en viss förändring. Socialiseringsprocessen försiggår i tvenne faser, den primära infaller under barndomen, den sekundära i vuxen ålder. Det är genom kontakten med närstående personer, s.k. signifikanta andra, som internaliseringen av en plausibilitetsstruktur sker.

Övergår en individ från ett "universe of meaning" till ett annat talar Berger och Luckmann om "alteration", därvid sker en socialiseringsprocess som liknar den primära. Genom olika legitimeringssätt kan realitetskaraktären hos ett "universe of meaning" förstärkas. En sådan förstärkning kallas "terapi". Samtliga dessa förlopp urskiljer vi tydligt i det avsnitt av Söderbloms liv som avhandlingen behandlar. Hade författaren använt sig av det kunskapssociologiska betraktelsesättet torde han ha insett önskvärdheten av att utförligare och allsidigare behandla den andliga miljö som Söderblom upplevde i Uppsala. Den omständigheten att de bibelkritiska problemen för Söderbloms del blivit lösta i Uppsala kan betecknas som en "alteration". När han sedan uppehåller sig i föräldrahemmet omkring jul 1899 upplever han en "terapi" men denna gäller strängt taget blott ett element i föräldrahemmets plausibilitetsstruktur — Kristus som frälsaren.

Det märkliga är att detta moment för honom ter sig förenligt med det "universe of meaning" som han tillägnat sig i Uppsala och sätter honom i stånd att utbilda en helt ny plausibilitetsstruktur, som han under de närmaste åren energiskt hävdar och som i sinom tid upptas av många unga teologer.

Ser man förloppet i detta perspektiv torde Julius Kaftans recension av W. Beyschlags *Zur Verständigung über den christlichen Vor-sehungsglauben*, som enligt Åkerberg, då Söderblom läste den, medförde "den teoretiska klarhetens genombrott", få tillmätas en vida större betydelse än den får i omvändelseperspektivet. Det "universe of meaning" som härvid upplät sig för Söderblom torde bäst låta sig karaktärisera med följande rad, som vi finner i recensionen "... und wir erleben es dann mit innerer Gewissheit, dass wir's in Allem was uns umgiebt, mit dem ewigen Gott, mit seinem gnädigen Willen und damit allein zu thun haben". Det är enligt min mening denna formel, som en gång registrerad av Söderbloms hjärna på ett för honom själv omedvetet sätt

gjorde det möjligt för honom att motta Kristus-upplevelsen på det sätt som Åkerberg med grundliga och skarpsinniga analyser klarlagt. Åkerberg har beaktat det moment av försynstro som ingår i den avgörande upplevelsen, men jag anser att han hade bort sammanställa den ovan anförda raden ur Kaftans recension med det i Söderbloms San Francisko-predikan förekommande utropet: "Var det en tillfällighet? I Guds och den kristnes liv finnas inga tillfälligheter" för att momentet i fråga helt skall komma till sin rätt. Utropet i fråga syftar på episoden med allmogekvinnan som i Nathans hand satte den bok som förmedlade Kristus-upplevelsen.

Med stor fyndighet och omsorg har Åkerberg klarlagt vad läsningen av denna bok betydde som en förberedelse för det möte med texten om kopparormen i Joh. 3 som plötsligt förbyttes i den duala rollsituation i vilken Söderblom såg Jesu gestalt framför sig på korset som aldrig tillförne. Åkerberg har i anslutning till min rollteori sökt att rekonstruera förloppet och i stort sett vill jag ge honom rätt. Men ett par detaljer hade förtjänat större uppmärksamhet. De märkliga orden i San Francisko-predikan "Han mötte på något underligt sätt Frälsarens ögon, och han blev botad", hade varit förtjänta av en utförlig diskussion. Beklagligare är att han försummat att behandla den i den på sid. 161 återgivna dagboksanteckningen förekommande raden "En blick på den korsfäste livet dig ger". Dessa ord återfinnes även i Gifforddokumentet men där anordnade på ett sätt som framgår av sidan 163. Denna anordning tyder på att det rör sig om ett citat från någon väckelsesång. Vilken? Det borde Åkerberg ha tagit reda på. Det förhåller sig nämligen så att i vissa tillstånd av stark spänning innehållet i en text kan transponeras från att vara något blott verbalt till perceptuella och emotionella kvaliteter.

Det är inte svårt att finna vilken sång det rör sig om, nämligen en svensk översättning av den av Amelia Mathilda Hull diktade *There is life for a look at the Crucified one*. Översättningen i fråga hade utförts av E. Nyström och publicerats i *Sånger till Lammets lof* Första Häftet. Sångers sjungna af Ira D. Sankey, 1875 som nr 23 "Se och Lef".

Den första strofen lydr i sin helhet:

En blick på den korsfäste lifwet dig ger
ja just nu der är lif ock för dig.
Så se, kära själ, och så blifwer du frälst,

Se på honom som offrade sig!

Se! Se! Se och lef!

En blick på den korsfäste lifwet dig ger

Ja just nu der är lif ock för dig.

Läsningen av Joh. 3 har aktualiserat den situation om vilken sången talar och det torde icke minst vara dess till upplevelse transponerade innehåll som i Söderbloms notiser återvänder till det verbala planet. Mer vore att säga om dessa transponeringsfenomen, icke minst i anslutning till vad Jean Houston och E. L. Masters funnit i samband med "experimental induction of religious-type experiences"; endast de väl förberedda när autentiska och djupgående upplevelser.

Till sist ett par rader om "helighetsupplevelsen". Åkerberg har på ett övertygande sätt visat att den delvis varit betingad av vad Söderblom skrivit om Luther och den kritik av hans Lutherskrifter som kommit honom till del. Åkerberg har daterat upplevelsen till den 5te Söndagen i Fastan 1894. Kan dagens evangelium haft något att betyda som en utlösande faktor? I de "efterbeskrivningar" Söderblom givit av densamma framhäves dess "oförmåda och nästan oförklarliga frambrott". Den kommer som ett "förkrossande slag", som "ett överfall". Åkerberg anser att dess psykologiska förutsättningar legat på det "omedvetnas plan" (s. 278). Med hjälp av psykoanalysens metapsykologi torde man kunna fortsätta undersökningen ännu ett stycke. Det vittnar om gott omdöme hos Åkerberg att han avstått från försök i den riktningen. Det är en uppgift som fordrar mycket speciella kunskaper av den som vill gripa sig an med densamma. Beträffande Söderbloms beskrivningar av "helighetsupplevelsen" och R. Ottos terminologi i *Das Heilige* har Åkerberg åtskilligt att anföra av stort intresse. Framställningen borde dock ha kompletterats med upplysningen att Söderblom och Otto enligt vad Carl-Martin Edsman fastställt (*Religion och Bibel* XXV, 1966 s. 24) personligen råkats i Erfurt 1896 och i Paris 1897, tvenne gånger alltså mellan 1894 och 1917, då *Das Heilige* utkom. Mina kompletterande anmärkningar må vittna om att Åkerbergs bok engagerar sin läsare. Den utgör en stimulerande lektyr.

Hjalmar Sundén

Karl-Göran Algotsson: *Från katekestvång till religionsfrihet. Debatten om religionsundervisningen i skolan under 1900-talet. Skrifter utgivna av Statsvetenskapliga föreningen i Uppsala. Nr 70. 538 sid. Rabén & Sjögren, Stockholm 1975.*

Huvudfrågan i Algotssons avhandling är denna: Vilken ståndpunkt har olika grupper intagit i frågan om hur skolans religionsundervisning skall behandla skilda uppfattningar om sanningen i religiösa utsagor eller åskådningar, framför allt i den kristna tron? Undersökningen utgår från ett schema där förhållandet mellan hållningen till stoffet och urvalet av stoff kännetecknar olika sätt att se på religionsundervisningen. Hållningen till stoffet kan enligt Algotsson vara förkunnande, neutral eller förnekande. Urvalet av stoff görs med utgångspunkt i katekes + bibel, i bibel enbart, i etiken i bibeln eller i alla betydelsefulla livsåskådningar.

1800-talet utmärktes enligt Algotsson av att undervisningen var förkunnande med utgångspunkt i bibel och katekes. Denna statskyrkligt konfessionella kristendomsundervisning mötte opposition från olika håll. Pedagoger som Torsten Rudenschöld opponerade mot den utbredda katekesläsningen, liberala teologer vände sig mot den dogmatiska bundenheten, lärarna kritiserade katekespluggen liksom de frikyrkliga. Av de senare kunde naturligtvis t.ex. baptisterna inte heller acceptera statskyrkans lära om dopet. Befrielse kunde de emellertid inte få beroende på tillämpningen av dissenterlagen från 1873. Socialdemokraterna kritiserade katekesen bl.a. för att den var ett medel i den härskande klassens händer att hålla de förtryckta nere.

I början av 1900-talet tog debatten kring kristendomsundervisningen fart. Fridtjuv Berg pläderade för en evangelisk kristendomsundervisning där bibelundervisningen stod i centrum — med Algotssons precisering: förkunnande med utgångspunkt i Bibeln. Ändå menar Berg att en sådan undervisning motsvarar religionsfrihetens krav i den meningen att den inte ger katekesens dogmatiska tolkning av stoffet utan enbart materialet till en livsåskådning. I detta kom Berg och frikyrkorna varandra nära. Det är svårt att säga vilken intention Berg kan ha haft med sitt förslag. Effekten måste i varje fall bli att undervisningens statskyrkligt konfessionella karaktär minskar.

En annan linje i debatten kring skolans religionsundervisning i början av 1900-talet tar sin

utgångspunkt i den uppfattningen att religionsläraren i enlighet med forskningens resultat skall framställa de historiska dogmerna dvs. de dogmer, vars sanningshalt kan avgöras av vetenskapen, som falska. Algotsson benämner denna form av religionsundervisning den kritiska religionsundervisningen. Han menar att den kännetecknas av en förnekande hållning till stoff ur bibel och katekes. Enligt en av denna linjes företrädare — Sven Lönberg, som var naturvetare — skulle en sådan religionsundervisning innebära ett ”slutligt och fullständigt införande av religionsfriheten i vårt land”. Det var religionsundervisningens etiska betydelse som skulle betonas.

Denna principiella inställning, att man i kristendomsundervisningen bara skall ta med berättelser ur bibeln med huvudsakligen etiskt innehåll är ännu en huvudståndpunkt i debatten menar Algotsson och benämner den den etiska kristendomsundervisningen. De konfessionella momenten är inte avskaffade. Enligt Algotsson har man en förkunnande hållning till stoffet. En mängd kontroversiella dogmer renas ut vilket är tillfredsställande ur religionsfrihetssynpunkt. Kring en viss etik kan däremot olika grupper enas liksom kring att skolan skall påverka eleverna etiskt.

En man som Värner Rydén visar emellertid att den etiska religionsundervisningen inte förmår samla alla kring sig. Värner Rydén drar upp konturerna till en neutral religionsundervisning, som innebär att skolan utan att ta ställning för den ena eller andra åskådningen meddelar kunskaper om alla mer betydelsefulla uppfattningar i religiösa frågor. Skolans hållning till stoffet bör vara neutral — inte ange någon riktning utsagor som sanna eller falska och inte utelämnas någon riktning av större betydelse. För Värner Rydén tycks denna inställning gälla enbart trosfrågor. En viss moraluppfattning anser Rydén att skolan skall hävda.

1919 satt Värner Rydén som ecklesiastikminister. Då hade bl.a. kraven på en ”konfessionslös” undervisning med jämna mellanrum förts fram från socialdemokraterna under åren före. I regeringen satt också representanter för liberala samlingspartiet — ett parti med stark förankring bland de frikyrkliga. Värner Rydéns lösning på problemet om kristendomsundervisningen blev i det läget som bekant en stark betoning av bibelundervisning, särskilt Jesu bergspredikan. Luthers lilla katekes behandlas som ett kyrkohistoriskt dokument.

1919 års undervisningsplan kan tolkas — menar Algotsson — både som en etisk och en

evangelisk undervisning. Debatterna kring den efter 1919 gick naturligtvis i många olika riktningar — bl.a. sökte vissa socialdemokrater göra religionsundervisningen till en murbräcka i statskyrkofrågan. Men 1919 års undervisningsplan stod sig. 1946 lade skolutredningen fram ett nytt förslag till undervisningsplan för folkskolan, där man behöll intentionerna från 1919 även om man tolkade den i riktning mot evangelisk undervisning och tog bort hänvisningen till Bergspredikan. Den efterföljande skolkommissionen tog däremot ställning i neutral riktning. Bl.a. påpekades att man borde undervisa inte bara om icke-kristna religioner utan även om icke-kristen humanism och andra åskådningar. Från exempelvis kyrkans håll rekommenderade man en evangelisk undervisning.

Den neutrala linjen slog igenom i och med att religionsfrihetslagen antogs 1951 och de konfessionella kompetenskraven för lärarna avskaffades. I 1957 års skolberedning finns tankarna med. "Om skolan med vidsynthet och tolerans ger kännedom om skilda åskådningar, som rymmes inom och utom kristendomen, grundlägger den hos eleverna förståelse, aktning och respekt för oliktankande samt hjälper dem själva fram mot en personlig livsuppfattning."

På samma sätt tog gymnasieutredningen — tillsatt 1960 — ställning för den neutrala religionsundervisningen, liksom 1969 års läroplan för grundskolan. Den senare lyckas enligt Algotsson bättre än sin föregångare från 1962 med att ge sådana anvisningar som motsvarar kravet på en neutral religionsundervisning.

Algotssons avhandling är på ca 500 sidor. En sammanfattning av den måste med nödvändighet bli enbart en kort skiss av den i många stycken innehållsrika och uppslagsrika boken. Genom författarens forskning har en utgångspunkt givits för framtida undersökningar kring olika specialfrågor.

Det är emellertid inte enbart avhandlingens omfång som gör att den är vanskelig att sammanfatta. Författaren anger *en* huvudfrågeställning: vilken ståndpunkt har olika riktningar och personer intagit? Men författaren vill vidare a) samla argumenten för de olika ståndpunkterna och gruppera dem efter deras innebörd, han vill b) ta en semantisk ansats: undersöka vad ord och satser har för mening och betydelse. c) "En annan infallsvinkel är den logiska analysmetoden . . . man undersöker kravet på logisk konsistens". Författaren frestas vidare att pröva en "hållbarhetsmetod", som skulle ge en undersökning av "verklighets-

utsagornas" sanning och falskhet. Från detta avstår dock författaren.

Naturligtvis är alla dessa frågeställningar viktiga. Men de många angreppspunkterna gör att avhandlingen ibland blir konturlös och analysen oprecis. Ofta ställs frågor till materialet, som inte besvaras och som mera kan uppfattas som författarens personliga frågor än betingade av analysen (t.ex. s. 418 första stycket). En del litteratur, som kunnat hjälpa författaren, finner man inte i litteraturförteckningen, t.ex. Nils Anderssons bok om 1878 års katekes från 1973 eller de undersökningar som gjorts kring objektivitetsbegreppet inom Umre-projektet vid lärarhögskolan i Stockholm.

Avhandlingen har gjorts som ett studium inom statsvetenskap. Mot den bakgrunden hade man gärna sett mera precisa analyser i boken kring frågor t.ex. om förhållandet mellan parti-program och inställning till skolornas religionsundervisning. Bokens tyngdpunkt ligger mera på vad de agerande sagt eller skrivit än på frågan om varför de handlar som de gör utifrån sina principiella utgångspunkter. Det hade t.ex. varit intressant att ha fått en mera preciserad analys av varför ledande socialdemokrater kunde agera så olika utifrån samma partiprogram. En mera medveten anknytning till utvecklingen från enhetssamhälle över folkrorelsesamhälle till det pluralistiska samhället hade förmodligen gett Algotssons analyser mera stadga.

När man följer ett schema för att beskriva utvecklingen finns alltid en risk för att man frestas till förenklingar och överinterpretationer. Några exempel från behandlingen av tillkomsten av 1962 års läroplan för grundskolan får illustrera hur Algotsson också frestas till detta.

Skolberedningen gjorde en principförklaring, som med Algotssons terminologi borde ha lett till en neutral religionsundervisning. Algotsson menar emellertid att det i så fall var inkonsekvent av skolberedningen att samtidigt skriva, att "den kristna religionen är en väsentlig del av grundvalen för de etiska och sociala värderingar, som vårt samhälle och våra värderingar bygger på". Algotsson hade emellertid inte behövt misstänka skolberedningen för falsk neutralitet om han gjort distinktionen mellan övergripande mål och ämnesspecifika mål. All undervisning i skolan skall i princip ha som mål att underbygga principer kring sanning och rätt, människolivets egenvärde och människolivets integritet etc. Det var ganska naturligt att skolberedningen betraktade kristendomen

som ett medel bland andra att hjälpa till att förstärka grundvalen för samhällsmoralen i en situation då uppslutningen kring den kristna grundsynen var större än nu.

Algotsson ser också en motsättning mellan skolberedningens uttalade neutrala syn och läroplanens konkreta utformning, vilken enligt Algotsson drar i evangeliserande riktning. Författarens huvudargument för detta syns vara det myckna inslaget av kristendom på låg- och mellanstadierna. Bakom detta torde emellertid ligga annat än en medveten strävan i evangeliserande riktning. I stället är det fråga om en pedagogisk princip, som innebär, att man startar i närsamhället och går utåt mot allt större nationell och internationell kringssyn. Det stämmer också med att högstadiet tar upp de frågor som Algotsson efterlyser för mellanstadiet. Urvalet av stoff grundar sig alltså på en förutsättning, som Algotsson väl redovisar men inte drar konsekvenserna av, att samhället alltför var präglat av kristet tänkande.

Pedagogiska principer ligger också bakom anvisningarna för användningen av bibeltexter. Eftersom mellanstadielärover normalt har mindre förutsättningar för att diskutera historiska och kritiska synpunkter på bibeltexterna, sparas denna undervisning till högstadiet. På mellanstadiet rekommenderas etiska texter enligt principen att sådant studium är av värde för förståelse av samhällets övergripande mål. Lågstadiet är berättandets stadium.

En utomordentligt intressant linje i Algotssons avhandling är de återkommande resonemangen kring begreppet sanning. En fördjupning på just denna punkt skulle vara en mycket intressant forskningsuppgift, inte minst mot bakgrund av Algotssons analyser. Algotsson antyder t.ex. att läroplanens ord om att eleven också skall få kännedom om "de strömningar som satt de religiösa sanningarnas värde i fråga" skulle vara ett uttryck för att skolan

skulle betrakta religionens — och då alltså kristendomens — trossatser som "sanna". Då gör sig Algotsson utan tvivel skyldig till en "övertolkning". Sett i ljuset av de textställen som Algotsson själv dragit fram på följande sida i sin bok (357) är det orimligt att ge ordet sanning den exklusiva betydelse som Algotsson antyder.

I ett läge där "sanningar" skall presenteras och konfronteras mot varandra blir det naturligt att företrädarna för de olika "sanningarna" värnar om att deras alternativ presenteras så riktigt som möjligt. I och för sig behöver detta inte uppfattas som att man inte vill låta religionsundervisningen fungera "enligt spelreglerna". När Algotsson interpreterar riksdagsman Eric Nelanders inlägg i debatten kring granskargruppens promemoria 1965 så tolkar Algotsson Nelander så att "Nelander vill att skolan skall ta ställning i en klart kontroversiell fråga" (s. 474). Vad Nelander i stället säger är att det är viktigt att skolan verkligen talar om att kristna anser att man kan tro på undrets möjlighet. "Att få framställa saken så är intellektuellt berättigat" tillfogar Nelander. Kommer den tolkningen bort i undervisningen "begår (man) ett klart övergrepp mot kristendomsämnet". Nelander vill alltså ha sagt just vad Algotsson menar att han borde ha sagt (s. 475). Algotsson blandar begreppen intellektuellt berättigat och intellektuellt hederligt med en oklar analys som följd.

De senaste andyningsvis förda resonemangen har velat visa att man måste vara vaksam inför Algotssons analyser. Den iakttagelsen förtar dock inte det faktum, att Algotsson genom att dra fram ett så omfångsrikt material och ge vissa övergripande synpunkter på hur utvecklingen kan beskrivas gjort framtida forskning en stor tjänst.

Sven-Åke Selander

Den teologiska forskningen och dess avnämare: modeller för samspel¹

Jag betraktar det följande som randanmärkingar, t.v. huvudsakligen formulerade i tes- och hypotesform. Min utgångspunkt är inte i första hand teologisk utan vidgade erfarenheter av ett "samspels"-projekt, som går ut på att med hjälp av pågående forskning inom olika relevanta vetenskapsgrenar belysa ett individ- och samhällsproblem, nämligen de språk-, informations- och kommunikationssvagas situation och hur denna skall kunna förändras så att svaghet blir styrka och människor får redskap för sin egen frigörelse (se Information från samarbetskommittén för långsiktsmotiverad forskning 2, november 1975: Människan i informations- och kommunikationssamhället). Detta arbete ger allmänna erfarenheter, som kan tillämpas även på sökandet efter samspelsmodeller för den teologiska forskningen. Vid sidan av grundforskning behöver vi medvetet driva en behovs- och ändamålsinriktad forskning, också som ett viktigt incitament för grundforskningen. En sådan forskning kräver dock institutionella resurser, som ofta saknas inte minst för de inom religionsvetenskapen nyttillkomna ämnena, t.ex. religionssociologin.

1. Precision av frågeställningens komponenter

a) Vad menas med "den teologiska forskningen"? Idag bör därmed menas en forskning inriktad på övergripande livsåskådningar i det förgångna och i nuet och på de frågeställningar dessa aktualiserar, dvs. frågor om hur tillvarons olika företeelser och händelser kan sammanföras och bilda ett mönster under aspekten av livets "egentliga innebörd", mening och mål, och hur därmed förbundna livshållningar kan utformas.

b) Vilka är den teologiska forskningens avnämare? Om jag tänker i organisationer och

verksamheter, är det inte svårt att urskilja direkta avnämare: kyrkorna, skolan etc. etc. Indirekta avnämare är verksamheter som den pågående samhälls- och kulturdebatten, varav i varje fall en del fyller en kritisk funktion, vidare till viss del den politiska debatten, nämligen den som gäller övergripande målsättningar samt olika delar av människovärden, som kräver kännedom om människans existentiella frågor för att kunna utföras. Man får inte heller glömma, att vetenskaps- och forskningssamhället såsom en form av interdisciplinär verksamhet är att betrakta som avnämare (den teologiska forskningen är givetvis avnämare i relation till andra discipliner). Och slutligen, f.ö. särskilt relevant i detta sammanhang, men något som forskningen i regel förbiser och för vilket vi i stort sett saknar modeller: människorna själva i sina sammanhang är naturligtvis avnämare, och inte bara de verksamheter som betjänar dem. Ger man inte denna 'avnämargrupp' dess rättmätiga plats, ökar risken för att forskningen blir 'överhets'-forskning.

c) Vad antydes genom uttrycket "modeller för samspel"? För det första antyder avnämarnas bredd att det måste vara fråga om ett samspel med andra forskningsdiscipliner. I detta samspel måste samtliga parter vara givande och mottagande. När jag konstaterar detta, ser jag framför mig svåra metodproblem, som hänger samman med att samspelet måste syfta till en helhetsbild, som är mer än de olika forskningsbidragen sammantagna som enskilda bitar. Såvitt jag vet har vi ännu inga exempel på samspelsprojekt, som nått så långt att man kommit till en diskussion om en mera sammanhängande teoribildning (t.ex. Forskning och Framstegs Människan under 100 000 år och det skisserade forskningsprogrammet Kulturindikatorer: Svensk symbolmiljö 1945—

¹ Inledningsanförande vid kontaktkonferensen mellan de teologiska fakulteterna och deras avnämare i Lund 1976-05-18.

1975). I det senare fallet uppställs ett försök till en mera sammanhängande teoribildning som ett slutmål för projektet. För det andra måste samspelet mellan forskningen och dess avnämare göras mer medvetet och kommunikationsmodeller struktureras. Bäst torde sådana modeller växa fram som resultatet av några års medvetet "samspel".

d) De nu nämnda komponenterna leder fram till ett problem, som får utgöra den fjärde komponenten i frågeställningen, nämligen frågan om vad man kunde kalla *den teologiska relevansen*. Grovt sett har hittills oftast det teologiskt relevanta bestämts av den teologiska forskningen själv i samspel med religionens och trosåskådningarnas *historiska* artikuleringar, dvs. man har i första hand ansett de frågeställningar vara relevanta som haft teologihistorisk hävd. Nu är det självklart att många av de behov den teologiska forskningens avnämare aktualiserar till sin grundstruktur kan återföras på kända frågeställningar ur det förflutna. Ett viktigt resultat av samspelet blir då naturligtvis att den teologiska forskningens (historiskt framvuxna) tolkningsapparat tillämpas på dessa frågeställningar så att de blir teologivetenskapligt belysta. Redan i detta syfte skulle den teologiska forskningen kunna gå ut i forskarvärlden och ta upp dialog kring en rad pågående behovsmotiverade projekt (t.ex. projektet Barn och livsfrågor vid Lärarhögskolan i Stockholm, projektet Socialisation och skola vid pedagogiska institutionen, Göteborgs universitet med delprojekt som barns självvärdering och upplevelsebearbetning, eller för att nämna ett problem de mentala/andliga processernas biofysiologiska grundval).

Mina exempel anger också att den teologiska forskningen måste ta ytterligare ett steg, nämligen att inse att samspel med avnämare och andra discipliner också förutsätter att man erkänner frågeställningar i deras föränderlighet och "nyhet" och därmed antar utmaningen för forskningen att pröva även nya tolkningsmodeller, ny religionsvetenskaplig terminologi och till samspelet anpassade metoder.

2. Förutsättningar för det efterfrågade samspelet idag

a) Jag kan inte se att vi i ett sammanhang som detta kommer förbi att mera uttryckligt och direkt än vad som redan skett ställa frågan om den teologiska forskningens metoder i ett tänkt samspel med avnämare, som genom sin funktion i samhället måste präglas av öppenhet för

förändringar och aktualitet och möter behov, som inte kan kartläggas eller belysas utan vilja att pröva nya vetenskapliga metoder. Frågan är ytterligt komplicerad. Utifrån de iakttagelser jag kunnat göra, när jag 'forskat' i tomrummet efter teologin, t.ex. när det gäller så viktiga saker som mytens och en levande symbolmiljöns betydelse för mänsklig växt och identitetserfarenhet, kan jag inte se annat än att bristande rörlighet i metoder och vilja att pröva vetenskapliga tillvägagångssätt, som visat sig fruktbara på liknande frågor, är en viktig orsak. Det är t.ex. ett känt faktum att teologin kanske mer än andra discipliner länge lidit av historisk belastning, ja haft en tendens att uppfatta ett idéhistoriskt resultat som slutgiltigt även då frågeställningen inte varit historisk utan aktuell eller generell. Därmed har förväntningarna på den dämpats. Det är också uppenbart att denna ensidighet hittills främst kompenseras genom en dominerande begreppsanalytisk inriktning. Denna har varit självkritiskt värdefull för teologin och är nödvändig i allt vetenskapligt arbete, men samtidigt har den alienerat från de existentiella frågorna. Uppmärksamheten har starkare riktats på problematikens uttrycksfrågor än på deras erfarenhetsinnehåll och på de innebörder som förmedlas till människor av myter och symboler långt utanför de religiöst vedertagna. Min obesvade slutsats är att den teologiska vetenskapliga metodiken ytterligare behöver kompletteras. Min hypotes är att samspelet med avnämare och andra vetenskapliga discipliner skulle kunna bidra till en sådan komplettering. Utan en sådan är risken stor att de verkliga behoven faller utanför de på förhand tillgängliga metoderna.

b) Om det efterfrågade samspelet skall vara behovsorienterat är en viktig förutsättning närmare kontakt med inte bara avnämarorganen utan också med människorna — forskningsobjekten. I betydligt högre grad än nu borde viss forskning kunna få karaktären av "fältundersökningar" av typ aktionsforskning, om därmed menas att man uppsöker eller skapar forskningsintressanta situationer samtidigt som dessa undersöks. Visst inspireras redan nu många forskningsprojekt av forskares personliga erfarenheter, men det är inte detta jag nu avser: jag avser en medveten inriktning på att gå in i behovssituationer för att ur dessa samtidigt utvinna mänsklig erfarenhet och forskningsresultat, varvid människors erfarenheter och förståelse får påverka och ingå i forskningsresultaten.

Det finns få exempel att nämna inom den religionsvetenskapliga forskningen, mera inom vissa delar av den samhälls- och beteendevetenskapliga. Jag skulle t.ex. kunna tänka mig en religionssociologisk undersökning i samspel med bl.a. etnologin, socialantropologin och sociologin om religionens roll för vissa grupper invandrare efter mönster av Billy Ehns avhandling om motiven för en grupp jugoslavers invandring till Egypten (Billy Ehn, Sötebrödet).*

En sådan undersökning skulle innebära ett studium på utvandringsorten av religionens roll i dess sociala och kulturella sammanhang och hur en religions- och kulturkonflikt kan uppstå på invandringsorten, där den sociala och kulturella ramen för religionen är en annan. Som ännu ett exempel kan jag anföra det tidigare nämnda projektet Barn och livsfrågor, där man som nästa fas bl.a. skall följa barnen i deras hemmiljö för att kartlägga, hur en kulturkonflikt tidigt kan uppkomma, bl.a. genom att hemmen representerar olika symbolmiljöer, och hur en sådan konflikt i sin tur påverkar självuppskattning och språklig utveckling. Detta är f.ö. en typ aktionsforskning, som också borde kunna stå som modell för vissa behov inom den kyrkliga verksamheten.

3. Samspelets huvudområde

a) Ett aktuellt samhällsvetenskapligt forskningsprojekt synes mig bättre än mycket annat illustrera inom vilken ram det teologivetenskapliga samspelet i huvudsak har att röra sig. Det är fråga om det redan nämnda, med medel från Riksbankens Jubileumsfond skisserade projektet Kulturindikatorer: svensk symbolmiljö 1945—1975 (med sju delprojekt). Om det samspel vi här talar om skall kunna bli fruktbart i ett vidare tvärvetenskapligt sammanhang — och där måste det i sin tur inställas, om det verkligen skall bli ett samspel med också avnämarna utanför kyrkorna, ty för dem är det omöjligt att begränsa sig till samspel med just den teologiska forskningen — då måste det nog i första hand ses som något, som äger rum inom ramen för en allmän uppmärksamhet på vad som här med en lycklig formulering kallats "symbolmiljön". Vad teologin sysslar med är ju just de övergripande, allmänt sammanfattande, livsåskådningsmässiga symbolerna och deras inbördes relationer, deras innehållsliga möjligheter och begränsningar, deras verbala uttrycksformer, deras psykologiska och sociologiska kontexter, etc. etc. Det är därför inte förvånande, att ett av delprojekten i "Den

svenska symbolmiljön" är religionsvetenskapligt. Det har emellertid fått en något negativt uttryckt inriktning. Det heter nämligen "Indikatorer på symbolmiljöns sekularisering". Detta sammanhänger emellertid med den historiska inriktning som det stora projektet fått: det gäller att undersöka förändringar under efterkrigstiden.

b) Emellertid är det även ganska självklart, att det intressantaste teologivetenskapliga fenomenet i efterkrigstidens svenska symbolmiljö knappast är själva sekulariseringen. Väl så intressant torde vara att se, hur och i vilken mån de religiösa elementen i symbolmiljön hävdade sig under efterkrigstiden, hur de ev. förvandlats och samspelat med sekulära symboler, ja hur kanske nya religiösa symboler (symbolhandlingar, riter etc.) uppstått osv. Det mytiska och det symboliska språket är religionernas och ej sällan också andra livsåskådningars mest adekvata och genuina språk. Samtidigt är detta språk i vår kultur ofta förvisat till den enskildes kammare eller till de sköna konsternas relativt slutna rum, där det tillåts existera vid sidan av det teknisk-vetenskapliga språket med dess förment mer realistiska karaktär. I vardagsspråket ter sig å andra sidan på nytt symbolspråket som allt viktigare som tolkning av livets händelser och inspiration till en språklig frigörelse av betydelse för människans självvärdering och identitet. Detta ger i sin tur anledning till åtskilliga funderingar om vad som kunde kartläggas av samband och motsättningar inne i samhället självt, sett som symbol- och språkmiljö. Det vetenskapligt-tekniska språkets symbolkaraktär är ju mer uttunnad och därför mindre märkbar, men just i symbolmiljöperspektivet, som är ett i hög grad teologivetenskapligt perspektiv skulle en helt annan och intressant balans kunna uppnås.

c) Så skulle samspelet också kunna frigöra människor, som inte vidkännes sitt umgänge med de frågeställningar, som teologin traditionellt sysslar med och som dess undersökningar av symbolspråket skulle kunna bättre klarlägga. Ett sådant resultat av samspelet kunde verka allmänt stimulerande både i samhället i stort och i forskningsområdet inom dess ram.

Anne-Marie Thunberg

* En etnologisk skildring av jugoslaver i ett dalsländskt pappersbrukssamhälle. Tidens samhällsstudier. Tidens förlag i samarbete med Institutet för folklivsforskning (1975).