

Att umgås med texter

AV BIRGER OLSSON

Teologer umgås ofta med texter, mycket mer med texter än med människor menar många. De lägger ner stor möda på att välja ut texter och läsa upp dem för andra eller tillsammans med andra. De sammanställer texter, de producerar nya. De ägnar sig åt översättning. De tolkar texter, utlägger texter och tillämpar texter på dagens situation. Tänk bara på den vanliga gudstjänsten: skriftläsningar, psalmer, böner, predikningar och alla de andra momenten i de många liturgiformerna. Eller på den kristna undervisningen. Den moderna tekniken har på dessa områden inte alls inneburit någon reducering. Tvärtom. Teologerna är nerlusade med texter.

Är teologer kompetenta att handskas med texter? Alex Stock, professor i katolsk teologi och religionspedagogik vid lärarhögskolan i Köln, ställer denna fråga i en stimulerande och lättläst bok vars titel återspeglas i rubriken ovan: *Umgang mit theologischen Texten*, Benziger Verlag, Zürich—Einsiedeln—Köln, 1974. Vet de vad texter är för något, hur texter fungerar? Stock finner det naturligt att den teologiska utbildningen, om den nu skall vara yrkesinriktad, ger plats åt modern textvetenskap, så att teologerna får "Kompetenz für den Umgang mit Texten in einem weiten und vielfältigen Sinn".

Ett kreativt umgänge

Det finns inom bibelforskningen idag, för att nu i fortsättningen begränsa frågeställ-

ningen till de bibliska texterna, ett påtagligt intresse för metodfrågor. Det avspeglar sig inte minst i de många metodologiska handledningar och diskussionsinlägg som publicerats de senaste åren. Som svenska exempel kan nämnas läroboken *Ur Nya Testamentet*, Lund 1970, med en inledning om interpretationsmetoder av Lars Hartman, och ett par böcker av René Kieffer, *Essais de méthodologie néo-testamentaire*, Lund 1972, och *Le primat de l'amour*, Paris 1975. Den gemensamma bakgrunden torde vara dels en otillfredsställelse med den vanliga metoden inom bibelvetenskapen, dels en påverkan från andra vetenskaper, inte minst från lingvistik, psykologin och sociologin.

Stocks bok tar också upp metodfrågor men aldrig i en renodlad teoretisk form. Hans framställning har en tydlig praktisk inriktning. Han börjar med några metodreflexioner om den textanalytiska, hermenevtiska och textproduktiva fasen i umgänget med texter och tillämpar sedan omgående sina teoretiska överväganden i en rad konkreta exempel i slutet av boken. Särskilt förespråkar han ett friare, mer kreativt och produktivt umgänge med de bibliska texterna.

Den vanliga metoden bland bibelforskare kan nog beskrivas med de tyska orden *Textkritik*, *Literarkritik*, *Formkritik*, *Gattungskritik*, *Traditionskritik* och *Redaktionskritik*, även om termerna numera ges rätt olika innebörd. Denna metod, ofta kallad den historisk-kritiska metoden, är en mycket utstuderad uppsättning av instrument för textanalys, gjord särskilt av exegeter och det på texter av ett mycket komplicerat slag, t.ex.

de synoptiska texterna eller de fem Moseböckerna. En av de utförligaste presentationerna finns hos Wolfgang Richter, *Exegese als Literaturwissenschaft*, Göttingen 1971.

Det måste nog sägas att allt flera känt sig otillfredsställda med denna metod som den enda i umgänget med bibeltexterna. Det framgick t.ex. av François Refoulés rapport om den exegetiska debatten i Frankrike i ett par nummer av STK 1973. Där finns en ökad skara fundamentalister som inte vill acceptera osäkerheten, mångfalden och motstridigheterna i den vanliga bibelforskningen utan lägger fram mycket enkla modeller om texternas tillkomst och karaktär, ofta förknippade med vissa allmänna teser om bibeln. Gemensamt är dock det starka historiska intresset. Strukturalisterna däremot tar helt avstånd från den historiskt-genetiska inriktningen och lyfter ut texten ur dess historiska sammanhang för att betrakta den som något helt för sig. Samma ahistoriska inriktning finns hos receptionisterna, men de vänder inte blicken mot texten utan mot sig själva som textens mottagare, vad de upplever och får ut av texten. Den ursprungliga kommunikationsprocessen intresserar dem inte.

Även från metodens egna utövare och lingvistiskt eller sociologiskt intresserade exegeter kommer kritik. Både texternas komplicerade karaktär och den praktiska erfarenheten talar mot dem som hävdar att de ovan nämnda momenten måste komma i den ordning de uppräknats, när man analyserar en text. I analysarbetet är det snarare en spiralgång där man återkommer till samma moment flera gånger. Allvarligast tycks mig den kritik vara som påpekar hur omedvetet synkrona och diakrona aspekter ofta blandas med varandra i analysen. Visserligen finns idag en allmän tendens att lägga mer vikt vid det synkrona vid bestämningen av t.ex. Formkritik eller Literarkritik men det ger knappast tillräcklig hjälp åt den som nu börjar studera GT eller NT. Stock försöker att skilja de båda aspekterna åt: "strukturelle Textsemantik" (där olika strukturanalytiska operationer presenteras) och "historische Methoden" (med en ana-

lysis av materialet bakom texten, textens receptionshistoria, texten som en handling i en viss situation och jämförelser med andra texter). Samtidigt påminner han om att den synkrona analysen ofta leder över till frågor av diakron art. För att göra en text rättvisa måste båda aspekterna beaktas. Tagna tillsammans ger de olika synkrona och diakrona infartsvägarna till en text ett betydligt friare umgänge med texten än den historisk-kritiska metoden.

Stock lägger till sist en stor vikt vid ett "produktivt umgänge med texter", dvs. att den som handskas med texter också skall lära sig att göra nya texter av den text som analyseras. Bibeln själv är i mycket "ein Text aus Texten" och i bibelforskningen har man ofta visat hur olika texter utvidgats, modifierats, kombinerats, kommenterats, översatts och transformerats till nya texttyper eller nya texter av samma typ. Olika former av textproduktion blir här synliga. Stocks betoning av den produktiva sidan i umgänget med texter är främst praktiskt-teologiskt motiverad. Den inför en fas av lek, fantasi och experiment i textarbetet som gör det möjligt att kommunicera texten. "Überlieferung hat es mit dem Sinn des Textes zu tun, der über seine historische Fixierung hinauschießt und zur Formulierung neuer Texte drängt. Das aber hat mit Einfällen und Zufällen zu tun. Wo wissenschaftlicher Sauberkeitszwang solche Einfälle und Zufälle unterdrückt, steht er kreativer Produktion neuer Texte im Wege" (s. 72).

Ett fritt experimenterande med en text är enligt min erfarenhet väsentligt även för själva analysen av texten. Här har många metodhandledningar snarare låst än öppnat texter. Detta torde Stock också avse när han talar om nya erfarenheter av en text. "Man muss den Text sozusagen hin und her wenden, um zu sehen, was mit ihm angefangen werden kann." Olika omgestaltningar är försök att få texten i rörelse, att lösa upp olika blockeringar (som finns där genom tidigare läsningar, tidigare utläggare, tidigare forskare) och väcka sensitivitet för texten. Ett konkret, mer språkligt inriktat exempel finns i *Linguistics* 94 (1972), där

Kenneth L. och Evelyn G. Pike omformar berättelsen om den rike ynglingen på olika sätt (*Seven Substitute Exercises for Studying the Structure of Discourse*). Ett kreativt och produktivt umgänge med en text hjälper oss onekligen att finna de många drag som utmärker den och som tillsammans gör den till en kommunikativ handling i olika situationer.

Metodmonopol

Det är en vanlig uppfattning att det bara finns en enda metod för alla slags textanalyser. Därför har etikettsreglerna för hur man umgås med texter ibland blivit mycket stränga. Ju mer utarbetad och förfinad en metod blir, desto större tycks risken vara att den uppfattas som den enda riktiga. Det finns dock skäl som talar för en uppsättning av flera metoder:

1. Till varje metod hör ett visst antal frågor. En enda metod kan inte svara på alla frågor till en text. Det som äger rum inom bibelforskningen idag är delvis en förskjutning av frågeställningarna och detta kräver en viss förändring av metoderna.

2. Texter är något mycket komplext. Redan det mänskliga språket är mycket komplicerat, det vittnar de senaste årens många språkteorier om. Texter som uttryck för mänsklig handling inkluderar flera faktorer än språket. Det finns t.ex. ännu inte inom textvetenskapen en allmänt vedertagen teori om hur texter fungerar.

3. Det finns många skilda typer av text. Erfarenheten visar att denna variation kräver olika analysätt.

Varje metod är ett försök att närma sig en text, och det finns uppenbart flera infartsvägar, bestämda av hur texter är konstituerade och hur de fungerar, av vilken typ av text det är och av vilka frågor uttolkaren ställer till texten. Ibland har det varit svårt att presentera t.ex. den historisk-kritiska metoden därför att de frågor som hör till den inte är aktuella eller anses föga relevanta av åhörarna.

Den historisk-kritiska metoden har ibland framställts som den enda riktiga. Det gäller

också vissa nya strukturella metoder, kanske mest sådana av franskt märke. Men inte ens som modeller för strukturanalys kan dessa anses vara de enda möjliga.

Alla strukturella metoder betonar de synkrona aspekterna. Den synkrona analysen kommer före den diakrona, ibland t.o.m. så att texten helt isoleras från dess extratextuella relationer. Det svåraste problemet här är hur denna synkrona inriktning skall förenas med de diakrona och pragmatiska aspekter som onekligen också hör till en text.

Samtidigt med de synkrona betonas de semantiska aspekterna. Texten ses som en enhet av betydelser och analysen syftar till att beskriva de olika betydelserektionerna inom en text, den semantiska strukturen. Man utgår då i regel från att texten är en i sig koherent, fungerande enhet där varje del har en funktion. Först när denna arbetshypotes visar sig ohållbar dras textens för- och efterhistoria in i analysen.

Man kan självfallet göra en strukturanalys på flera sätt. Även här finns det anledning att motverka allt slags metodmonopol. Med utgångspunkt från Stocks bok skulle man kunna tala om tre typer av strukturanalytiska operationer, som kan genomföras var för sig eller kombineras på olika sätt.

1. *Successiv klassifiering av element i texten, nivå för nivå.* Man tar element för element och prövar sig fram till olika kombinationer av relationer. Målet är att sätta alla element i relation till varandra och finna de överordnade strukturerna. Detta förfarande är särskilt användbart för komplicerade texter där formen spelar en stor roll. Man kan då i analysen ta varje nivå för sig (den fonetiska, syntaktiska, prosodiska, semantiska, pragmatiska) och sedan sätta dem i relation till varandra. En analys av syntaxen i berättelsen om Simons svärmor (se nedan) visar t.ex. olika strukturer i de tre parallellberättelserna. Enkelheten i Matteusversionen är påtaglig: fem finita verb förenade med "och", det första utbyggt med particip för att beskriva scenen. Har denna struktur något med textens budskap att göra?

2. *Greimas' aktantmodell.* Med hjälp av ett binärt system och begrepp från predikatlogiken har den franske strukturalisten Greimas byggt upp en analysmodell för berättande texter. Hans många termer behöver inte presenteras här. Vanliga frågor är: Vilka är de handlande personerna? Vilka handlingar (roller) utför de? Hur förhåller de sig till varandra? Förändras personrelationerna? osv. Texten betraktas som ett slags rollspel. Metoden har fått en rätt rik användning inom bibelforskningen. De viktigaste och mest relevanta texterna i den kristna religionen är ju berättelser!

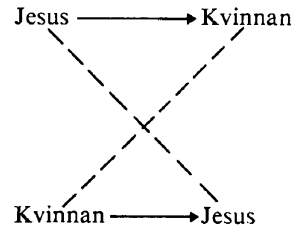
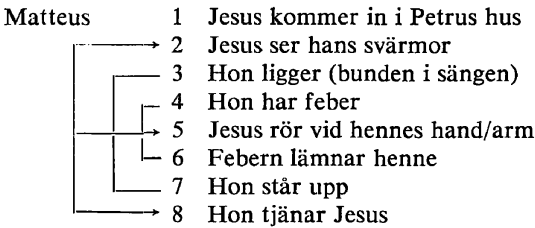
3. *Segmentering av texten i små semantiska enheter och bestämning av relationerna mellan dem.* Både textsegmenteringen och relationsbestämningen kan göras på flera sätt. De två illustrationer som följer hör hemma inom denna typ av analys. Den syftar liksom de två övriga till att blottlägga

det tema (den isotopi) som tillåter att texten läses som en sluten semantisk enhet, där ingenting är utan mening.

Hos Simons svärmor

Jag har funnit det klokast att i denna artikel begränsa mig till det mer praktiska umgänget med texter och skall därför avsluta med ett par illustrationer. Först en kort berättelse som finns i tre versioner: Matt. 8: 14 f, Mark. 1: 29—31, Luk. 4: 38 f.

De tre texterna kan segmenteras på det sätt som följande uppställning visar. Även vissa andra uppdelningar är möjliga. Om vi då först ser på strukturen i Matt. finner vi att den första satsen s.a.s. lokaliserar alla de övriga. Texten kan därför uppdelas i två delar: 1 som ger scenen och 2—8 som utgör en sammanhängande händelse. Den semantiska symmetrin i 2—8 framgår mycket snart och jag har sökt markera den på text-



- | | | |
|--------|----|--|
| Markus | 1 | De kommer ut ur synagogan |
| | 2 | De går strax till Simons och Andreas hus |
| | 3 | Jakob och Johannes är med dem |
| | 4 | Simons svärmor ligger (i säng) |
| | 5 | Hon har feber |
| | 6 | De talar strax med Jesus om henne |
| | 7 | Jesus går fram till henne |
| | 8 | Jesus griper tag i hennes arm/hand |
| | 9 | Han reser upp henne |
| | 10 | Febern lämnar henne |
| | 11 | Hon betjänar dem |

- | | | |
|-------|----|--------------------------------------|
| Lukas | 1 | Jesus lämnar synagogan |
| | 2 | Han kommer till Simons hus |
| | 3 | Simons svärmor lider/plågas av feber |
| | 4 | Febern är svår |
| | 5 | De/man ber Jesus för henne |
| | 6 | Jesus lutar sig fram över henne |
| | 7 | Han näpser febern |
| | 8 | Febern lämnar henne |
| | 9 | Hon reser sig genast |
| | 10 | Hon betjänar dem |

uppställningen. Där finns två personer och båda framträder tydligt. Tre enheter markerar relationer mellan dem, fyra handlar bara om kvinnan. Det finns en dubbel förändring i texten: kvinnans situation före (3+4) och efter (6+7) beröringen med Jesus och de ombytta rollerna i 2 och 8. Jesus är först den handlande, sedan den som är föremål för en handling.

Varför har texten fått denna form? Många menar vid upptäckten av liknande mönster att de har tillkommit av en tillfällighet eller att man inte kan berätta på något annat sätt. I detta fall kan vi jämföra med Markus och Lukas. En förklaring till nämnda strukturella egenskaper i Matteusversionen är följande: texten handlar om vad som händer när Jesus möter en människa i Kristi församling på jorden. Detta är det primära temat som förklarar de olika egenskaperna i texten.

Markus har inte mycket som är helt gemensamt med Matteus. Framför allt finns där fler personer, minst sex, flera namngivna. En viss osäkerhet kan dock råda om referensen i "de/dem" i 1—3, 6, 11. Just bruket av tredje person i denna text gör den klumpig och någon har noterat att texten flyter mycket bättre i första person: "Vi lämnade synagogan och gick genast till vårt hus. Jakob och Johannes var med. Min svärmor låg i feber och jag/vi talade strax med Jesus om henne. Han gick då fram och tog tag i hennes arm och reste upp henne. Febern var borta och hon kunde passa upp oss vid bordet." Det hela blir nästan en familjetilldragelse i Simons liv. Tema: vad som händer en gång hemma hos Simon. Genom de många personerna och de åskådliga detaljerna blir Jesus ej så mycket centralfigur i Markus berättelse.

Även i Lukas finns plats för många personer, men där finns en tydlig koncentring till Jesus (1 och 2). De andra personerna försvinner ut mot periferin och det är svårt att veta vilka som bönfaller Jesus i 5 och vilka som betjänas i 10. Samtidigt får botandet större plats: beskrivning av sjukdomen (3—4), utdrivande av febern (6—8) och ett omgående resultat (9). Texten blir mer en vanlig underberättelse som visar vem Jesus

är. Han blir större i Lukas än i Markus.

Den semantiska strukturen i Matteus kan knappast vara en tillfällighet. Den ovan givna förklaringen kan bekräftas genom iakttagelser i själva texten, i berättelserna runt omkring och i evangeliet som helhet. Ordvalet i enheterna 3, 7 och 8 kan ha övertoner: människan såsom bunden av synden och onskans makter, människan som uppstår till ett nytt liv, människan som tjänar Jesus. Det är mycket osäkert om verbet i 8 har betydelsen "passa upp, betjäna". Kanske anspelar också "Petrus hus" i 1 på den kristna församlingen på jorden. Dessa typer av övertoner i texten finns inte hos de övriga. De kan väl förenas med ovan givna förklaring.

Även berättelserna i 8: 1—9: 34 kan bekräfta den givna tolkningen. Av särskilt intresse är sådana frågor som: Hur beskrivs mötet mellan Jesus och människorna där? Hur beskrivs människans situation (synd, sjukdom etc.)? Finns där teman som "att tro på Jesus, att följa Jesus"?

Det är tydligt att den närmaste omgivningen — och även evangeliet i stort — bekräftar den givna förklaringen. I koncentrerad, stiliserad form ger Matteustexten här ett paradigm om vad som sker när Jesus och en människa möts. Jesus ser människan i hennes bundenhet, rör vid henne och hon blir fri. Hon står upp till ett nytt liv och tjänar Jesus. Ett sådant analysresultat kan även den vanliga metoden inom bibelforskningen ge, men jag tycker för egen del att dessa enkla strukturella övningar, som ju också väcker en lång rad frågor av historisk art, gör texten och dess elementära egenskaper tydligare.

På bröllop i Kana

Den gåtfulla berättelsen i Joh. 2: 1—11 kan utan svårighet läsas som en enhet för sig, även om den ingår i ett större sammanhang. I mitt avhandlingsarbete valde jag den som min första analys-text därför att den är kort och väl avgränsad. Den representerar dessutom en grupp texter i Joh. om Jesu "tecken", alla berättande texter med enskilda repliker men inte utförliga dialoger.

Somliga läser berättelsen som enbart en redogörelse för ett konkret naturunder: ca 600—700 liter vatten förvandlas till utsökt vin. Detta överväldigande förvandlingsunder uppenbarar Jesu makt och övernaturliga förmåga och skapar en begynnande tro på den store undergöraren.

De flesta utläggare torde dock se något slag av djupare innebörd i detta underskeende. Somliga tar fasta på vad som sägs i verserna 4, 9 och 11 och låter undret avslöja en djupare hemlighet om Jesu person och väsen (hans enhet med Fadern). Lärjungarnas tro i texten är inte bara en initialtro utan en full tro på Jesus Kristus, Guds son. Andra betonar den stora mängden vin, den utmärkta kvaliteten på vinet och bröllopskontexten och uppfattar undret som ett messias-under. Hos lärjungarna väcks en fast tro på Jesus som Messias. Andra åter pekar på detaljer som säger att huvudinnebörden måste ligga i textens "replacement"-motiv: det judiska religionsväsendet ersätts av det nya som kom med Jesus. Enligt denna utläggning får vinet representera Anden eller Jesu lära i vid mening. Enligt somliga, de som tolkar de johanneiska texterna sakramentalt, motsvarar det vinet i evkaristin: vinundret blir en parallell till brödundret i Joh. 6 med dess evkaristiska övertoner. Olika kombinationer av dessa fyra alternativ förekommer inte sällan.

Hur skall man kunna ta ställning till denna mångfald av tolkningar? Finns där avgörande kriterier i texten själv? Vilken hjälp kan man ha av olika strukturella förfaranden?

Det var några av de frågor jag ställde mig, när jag först började umgås med Kana-berättelsen. Jag prövade olika former av strukturella operationer och stannade sist för en segmentering av texten som framgår av vidstående uppställning (markeringen i vänstra marginalen anger textens olika delar och förhållandet mellan dem) och en analys av några speciella strukturella drag som brukar förekomma i alla texter, s.k. universals of discourse.

Uppdelningen i små semantiska enheter (varje enhet ger en avgränsad mängd information, de utsäger en enda sak; s.k. utsage-

Textens struktur sökte jag bestämma genom att ta upp följande universals of discourse:

- U 1 Den tredje dagen var inne
- U 2 Det blev ett bröllop i Kana
- U 3 Kana ligger i Galileen
- U 4 Jesu mor var där
- U 5 Även Jesus blev bjuden till bröllopet
- U 6 Hans lärjungar blev bjudna
- U 7 Det fattades vin
- U 8 Jesu mor säger till honom
 - 8a De har inte något vin
- U 9 Jesus säger till henne
 - 9a Vad åt mig och åt dig
 - 9b kvinna
 - 9c Min stund har ännu inte kommit
- U 10 Hans mor säger till tjänarna
 - 10a Vad han än nu säger er ska ni göra
- U 11 Där stod några kärl
- U 12 De var av "sten"
- U 13 De var sex stycken
- U 14 De var för judarnas rening
- U 15 De rymde två à tre batmått vardera
- U 16 Jesus säger till dem
 - 16a Fyll dessa kärl med vatten
- U 17 De fyllde dem till brädden
- U 18 Han säger till dem
 - 18a Ös upp nu och bär till övertjänaren
- U 19 De bar
- U 20 Övertjänaren smakade på vattnet
- U 21 Vattnet hade blivit vin
- U 22 Han visste inte varifrån det kom
- U 23 Tjänarna visste det
- U 24 De hade öst upp vattnet
- U 25 Övertjänaren kallar till sig brudgummen
- U 26 Han säger till honom
 - 26a Man brukar först sätta fram det bättre vinet och sen, när gästerna druckit sig mätta, det sämre
 - 26b Du har behållit det goda vinet tills nu
- U 27 Detta gjorde Jesus i Kana
- U 28 Kana ligger i Galileen
- U 29 Detta var tecknens början
- U 30 Han uppenbarade sin härlighet
- U 31 Hans lärjungar trodde på honom

enheter, i det följande markerade med U) har en teoretisk grund. Den var praktiskt genomförbar i denna korta text och gav möjlighet till en betoning av de innehållsliga enheterna i texten. Samtidigt gav den möjlighet att redovisa tidigare tolkningar av enskilda delar och behandling av de textkritiska, lexikaliska och delvis syntaktiska problemen i varje utsageenhet. Trots allt som finns skrivet om dessa elva verser fanns det många detaljer som måste utredas på nytt. Just segmenteringen och koncentrationen på varje liten enhet ställde många frågor som inte fick något svar i tidigare forskning. Segmenteringen blev därmed en hjälp att lyfta upp texten ur den vanliga tolkningstraditionen och se de många kombinationsmöjligheter som fanns i den.

1. *Terminala drag.* Början och slutet av en text är alltid av särskilt intresse. I Kanaberättelsen får U 1—6 genom sitt innehåll, och även genom vissa formala drag, en markerat inledande karaktär. Händelseram (bröllop), tidpunkt och plats noteras och de personer som inte direkt kan slutas utifrån händelseramen införs: Jesu moder, Jesus och Jesu lärjungar. Endast Jesu nämns vid namn. De övriga presenteras genom sin relation till honom.

Slutet är mer komplicerat. Egentligen finns två slut: U 25—26 avslutar berättelsen, men denna avslutning är oväntat öppen till sin karaktär. Repliken i U 26 stannar så att säga kvar i luften och inbjuder till reflektion. Samtidigt finner vi vissa avslutande drag även i U 27—31 som egentligen är en kommentar till allt det föregående. Endast i de terminala avsnitten finns lärjungarna: de är med i händelsen, men samtidigt står de på avstånd och ser på. Det som sker blir ett tecken inför deras ögon; jfr Joh. 20: 30.

2. *Rumsliga relationer.* Med undantag av den noggranna platsangivelsen i början och i slutet (i Kana i Galileen) är de rumsliga markeringarna i texten mycket vaga. Berättaren tycks inte vara intresserad av att beskriva en i rummet ordnad följd av händelser utan de olika händelsemomenten radas

snarare upp som på en scen med lärjungarna — och läsaren — som åskådare. Att händelsen äger rum i Kana i Galileen upprepas och får vikt: i evangeliet i stort tycks just Galileen vara platsen för det nya gudsfolkets födelse.

3. *Logiska relationer.* Som är att vänta i en berättande text är de logiska relationerna mest implicita. Även om där kan skönjas vissa mönster av typ Jesu stund leder till vin, vinet till ösande, ösande till insikt kan de inte läggas till grund för någon tolkning.

4. *Tidsliga relationer.* Tidsmarkeringen i U 1 binder samman Kanaberättelsen med 1: 19 ff i ett sexdagarsmönster. Bröllopet äger rum på den sjätte dagen som samtidigt beskrivs som den tredje dagen. Jag har tolkat detta som en anspelning på dagräkningen i Ex. 19—24, belagd bl.a. i Pseudo-Jonathantargumen. (Mer om Sinai-rastret nedan.) De temporala markeringarna i övrigt är rätt påtagliga, inte minst i replikerna. Vi finner en dominerande tidslig struktur med "Jesu stund" i centrum. Tiden före "stunden" utmärks av brist på vin (eller dåligt vin), av mer eller mindre tomma stenkärl, vilkas vatten var till för judarnas rening. Tiden efter "stunden" karakteriseras av vin i mängd, gott vin, fulla krukor, ösande, smakande, framtagande av det goda vin som reserverats för denna tid. Vi får alltså två huvudfaser med "Jesu stund" som en slags gräns, en tidslig strukturering som återfinns i hela evangeliets komposition och återkommer hos Joh. i en lång rad utsagor om Jesus och lärjungarna. Eftersom uttrycket "Jesu stund" i Joh. refererar till Jesu förhållande den sista veckan, och särskilt den sjätte dagen på Golgata, får vi en parallellitet mellan tidsmönstret i Kanaberättelsen och det som gäller Jesu hela verk, omfattande tiden både före och efter hans död och uppståndelse.

5. *Personreferenserna* spelar ofta en mycket viktig roll i berättande texter. I Kanaberättelsen noterar vi att sättet att beskriva de olika personerna öppnar väg för ovanligt

många allusioner, inte minst i ljuset av evangeliet som helhet. Det gäller uttryck som Jesu mor, kvinna, tjänarna, övertjänaren, Jesu lärjungar, brudgum. De olika personerna får träda fram på scenen i en viss turordning för att sen lämnas ur sikte: Jesu mor, Jesus, tjänarna, övertjänaren, brudgummen. Om vi liksom i viss mån lärjungarna sätter oss på åskådarplats är det som vi får se märkligt så tillvida som att de personer som presenteras först, dvs. Jesu mor, Jesus (och Jesu lärjungar) inte finns med i slutet utan "ersätts" av två (tre) andra: övertjänaren, brudgummen (och tjänarna). Detta hör samman med det sätt på vilket personerna grupperas samman. Tre par ställs t.ex. mot varandra: Jesu mor—Jesus (i U 8—9), övertjänaren—tjänarna (U 22—24) och övertjänaren—brudgummen (U 25—26). Jesu mor, tjänarna och övertjänaren, dvs. de som i texten ansvarar för festen, avlöser på ett sätt varandra så att Jesu mor i det första replikskiftet (U 8—9) och övertjänaren i slutrepliken (U 26) framstår som lika i sina "jordiska" tankar medan Jesu mor i hennes andra replik (U 10) och tjänarna förs samman i mitten. På något sätt "tror" de på Jesus. Tjänarna hör och lyder både Jesu mor och Jesus och blir berättelsens "vattenösare" som vet varifrån vattnet/vinet kom. De står båda i närheten av Jesu verk i motsats till övertjänaren. Frågan är om dessa och liknande arrangemang av personerna i berättelsen har att göra med det budskap som berättaren ville förmedla med den.

6. Informationsflödet. Texten analyseras här utifrån den information som den förmedlar till sina mottagare. En sådan analys är mycket komplicerad beroende på vilka mottagare man tänker sig och på vilka förväntningar man själv har som mottagare.

Om vi ser på informationsflödet i texten som helhet får vi en tydligt sammanhållen enhet i U 7—26. Notisen i U 7 signalerar den situation (vinbrist) som i texten förändras till sin motsats (mycket vin) och mera därtill (gott vin) genom de händelsemoment som berättas. Kortheten i denna inledande situationsbeskrivning (U 7) är dock anmärk-

ningsvärd, likaså sättet att informera om den förändrade situationen i U 20—26. I allmänhet måste vi konstatera att informationen är mycket torftig, särskilt i början och i slutet. Den sväller dock ut på ett anmärkningsvärt sätt i U 11—15, U 21—24 och även i U 27—31. Även tjänarna får en rätt stor plats. Varför säger berättaren inte bara så här i U 10—25: Jesus sade till några tjänare: "Fyll de där tunnorna med vatten och låt sedan övertjänaren smaka på det." De gjorde så och när övertjänaren smakade fann han att det var vin och ropade på . . . Just med tanke på informationen i texten har man ställt många frågor: Varför blev Jesus bjuden? Varför var Jesu mor där? När och hur blev Jesus bjuden? Vem gifte sig? Varför blev det slut på vinet? Hur ska vi överhuvud förstå den första replikväxlingen? Varför så utförligt om kärnen? Varför håller inte övertjänaren uppsikt över bröllopet och över tjänarnas förehavanden? Vad sa folket är det fick så mycket vin? . . . Sådana frågor utgår i regel från att författaren endast vill förmedla ett stycke ur Jesu liv och inte något mera. Att läsaren inte får några svar visar att han bör uppfatta texten som något annat än "a simple narrative text".

7. Point of view. Därmed avses den position som berättaren intar i förhållande till det han berättar och dem han berättar för. För att kunna fastställa textens *point of view* bör hela Joh. tas med i analysen. Det blir då klart att evangelisten låter läsaren se händelserna utifrån ett senare perspektiv och inte inifrån den situation då de en gång hände. Det markeras redan av prologen. Jesu "stund" och dess implikationer är den verklighet utifrån vilken hela materialet presenteras och den "inplanteras" därför även i texter som handlar om tiden före denna "stund". Tonvikten i Joh. tycks t.o.m. ligga på den med berättaren samtida kommunikationen. I den johanneiska framställningen står berättaren på ett avstånd till händelserna samtidigt som han besitter en insikt och en kunskap som gör honom till ett ständigt närvarande, om än icke synligt ögonvitne. Detta kan bekräftas

av drag i Kanaberättelsen nämnda ovan under 1, 2, 3 och 4.

Textens budskap som helhet kan nu fastställas. Man kan till att börja med knappast utgå från att texten är enbart ett referat av en historisk händelse, en berättelse där tonvikten ligger i själva beskrivningen av det som händer. Texten ger på en lång rad punkter inte den information som vi skulle vänta om så vore fallet. Kommentaren i v. 11 betecknar vidare skeendet som ett "tecken" och antyder att det endast var en liten grupp som förstod dess fulla innebörd. Historiska detaljer saknas i hög grad och den relativt omfattande informationen om reningskärnen och tjänarna torde finnas med för att belysa replikerna och tolka det som berättas. Vad personerna säger har en central ställning, situationsbeskrivningarna får en nästan parentetisk karaktär. Många element i texten är starkt allusiva. Kanaberättelsen bör därför beskrivas som *en symbolisk berättande text*, dvs. en berättelse som vill förmedla något utöver det som egentligen berättas.

Vad ville då berättaren säga med sin berättelse? Den tolkning bör sättas främst som ger en kommunikativ funktion åt eller förklarar de flesta av de framanalyserade textegenskaperna och samtidigt står i samklang med vad vi någorlunda säkert kan veta om den språkliga och situativa kontexten och författarens "horisont". Textens komposition (se uppställningen), kommentaren i v. 11, händelsekedjan i stort, tidsstrukturen i texten, drag i texten som markerar växling av perspektiv och informationen om vattenkärnen och tjänarnas roll tillsammans med berättarens allmänna point of view och en rad smådetaljer kan enligt min mening bäst förklaras av följande helhetstolkning:

I det som Jesus gjorde i början av sin jordiska verksamhet ser berättaren Jesu frälsningsverk i stort. Berättelsen handlar visserligen om en enskild händelse i Jesu liv men dess egentliga objekt och tema är Jesu gärning som helhet och dess implikationer, dvs. Guds frälsningsaktivitet i Jesus Kristus och dess manifesterande i skapandet av det nya förbundets folk (Jesu lärjungar). Detta verk

kulminerar i Jesu "stund" men omfattar också tiden före och tiden efter denna "stund". I Kanaberättelsen finns dessa tre "tider" inprojicerade och vi får därmed samma dominerande struktur i berättelsen som i evangeliet i stort. Viktig är här den förändring som äger rum i och med Jesu "stund": den gamla "religionen" ersätts med en ny. Eftersom Jesus var Messias, Guds son, förändras det gamla gudsfolkets ordningar och status och ett nytt förbund inrättas. För den initierade läsaren vill Kanaberättelsen därför avslöja hur det nya förbundets folk föds fram ur det gamla förbundets. Kontinuiteten betonas, liksom det avgörande nya.

Denna tolkning stämmer väl överens med vad som kommer fram i kontexten, i 1: 19 ff och i 2: 13 ff. Jesus (Messias, Guds son) och hans lärjungar "ersätter" och "uppfyller" den gamla ordningen. Den verifieras också av flera drag i 1: 19 ff som visar att författaren ser sitt material i ljuset av det som en gång hände vid Sinai då det gamla gudsfolket kom till (Ex. 19—24). Detta Sinairaster kommer särskilt fram i dagräkningen och uttrycket den tredje dagen, i den vikt som ges lydnamsmotivet, i orden "uppenbarade sin härlighet" och "trodde på", i det återkommande reningsmotivet, kanske också i beskrivningen av lärjungarna i 1: 35 ff och i framtagandet av vinet. Vid Sinai hade Gud fört Israel in i "den stora vinkällaren" (midraschen till H.V. 2: 4). Introduktionsveckan i 1: 19 ff, sett i ljuset av Sinaiskeendet, blir därmed introduktionen av det nya förbundets folk i och med Guds handlande genom Jesus Kristus.

Den anförda tolkningen kan ge innebörd åt och förklara andra drag i texten, t.ex. den dubbla galiléiska ortsmarkeringen, namnet Kana, beskrivningen av händelsen som "tecknens början" och personrollerna i berättelsen. Jesu mor t.ex. blir då närmast representant för det sanna och äkta Israel inom det gamla förbundets ram som genom Guds verk i Kristus går upp i det "nya" Israel och försvinner. I olika grad och på många sätt har alltså element i texten förutom sin funktion på berättelseplanet även en överförd mening. Hela berättelsen är

färgad av dess symboliska budskap. Men den kan inte beskrivas som en allegori. Där finns ingen genomförd identifiering mellan uttryck i texten och en överförd mening utan flera element kan stå för samma sak. Det i texten väsentliga bröllopsmotivet är inte allegoriskt utvecklat. Och den representativa aspekt som kan skönjas i personteckningen är inte alls genomförd. Kanaberättelsen skulle kunna beskrivas som en symbolisk berättelse med många allusiva element.

Dessa två illustrationer är bara ett sätt att umgås med texter på, där vissa struktur-analytiska operationer kommer med. Det är kanske också betecknande att när man umgås med texter leds man förr eller senare ut ur dem. Det finns en allmän förskjutning inom språkforskningen (liksom inom textvetenskapen och bibelforskningen) från det syntaktiska till det semantiska och till det pragmatiska. Denna förskjutning kommer säkert att fortgå med ökat intresse för de sociolingvistiska aspekterna, eftersom texter aldrig kan förklaras enbart med textinterna faktorer.

Kort, kommenterad litteraturlista:

- Jan Andersson och Mats Furberg, *Språk och påverkan*, Lund 1967. Nyttiga analyser av elementära språk- och textegenskaper, framför allt i argumenterande texter.
- Wallace L. Chafe, *Meaning and the Structure of Language*, Chicago 1970. Ger en teoretisk framställning om språket som helhet med tonvikt på den semantiska komponenten.
- Wolfgang Dressler, *Einführung in die Textlinguistik*, Tübingen 1972. En kort innehållsrik översikt över textlingvistikens historia, problem, begrepp, teoribildning. Litteraturlista.
- Algirdas Julius Greimas, *Sémantique structurale*, Paris 1966. Ett av de grundläggande verken inom fransk strukturalism. Handlar främst om berättande texter. Finns även i dansk övers.
- Erland Lagerroth, *Närstudium, funktionsanalys, tolkning*, i L. Gustavsson (red.), *Forskningsfält och metoder inom litteraturvetenskapen*, Stockholm 1974, s. 64—108. Stimulerande beskrivning av förhållandet mellan helheten och delar i en analys av texter. Bygger mycket på E. D. Hirsch, *Validity in Interpretation* (1967). Litteraturvetenskaplig litteraturlista.
- Xavier Léon-Dufour, *Études d'Évangile*, Paris 1965. Innehåller nio mycket utförliga analyser av synoptiska texter, gjorda enligt den historisk-kritiska metoden.
- Xavier Léon-Dufour (ed.), *Exégèse et Herméneutique*, Paris 1971. Publicering av material från en av de större franskstrukturalistiska konferenserna: textanalyser och kommenterande artiklar. Litteratur om fransk strukturalism. Finns även på tyska.
- Eugene A. Nida, *Exploring Semantic Structures*, München 1974. Uppsatsamling med några ej tidigare publicerade artiklar om textanalys. Nida har länge arbetat med de semantiska komponenterna i språket, teoretiskt och praktiskt.
- Eugene A. Nida och Charles R. Taber, *The Theory and Practice of Translation*, Leiden 1969. Förutom en teoretisk och praktisk genomgång av översättningsproblem ger denna bok många nyttiga övningar i hur ord och texter fungerar. Finns även på tyska och franska (och japanska!).
- Birger Olsson, *Structure and Meaning in the Fourth Gospel*, Uppsala 1974. Avhandlingen innehåller en kort inledning om textlingvistisk analys och en lång praktisk tillämpning på Joh. 2: 1—11 och 4: 1—42.
- François Refoulé, *Exegetiken ifrågasatt*, i *Svensk Teol. Kvartalskrift* 49 (1973), s. 103—116, 162—175. Instrukтив framställning om den senaste debatten i Frankrike om bibelforskningens metoder. Hänvisar till den senaste litteraturen om fransk strukturalism tillämpad på bibeltexter.
- Wolfgang Richter, *Exegese als Literaturwissenschaft*, Göttingen 1971. Den mest utförliga beskrivningen av historisk-kritisk metod med ett visst hänsynstagande till modern litteraturforskning. Vill presentera en fullständig metod för textanalys och ger de nödvändiga verktygen: begrepp, distinktioner, praktiska anvisningar, etc.
- J. Schreiner (ed.), *Einführung in die Methoden der biblischen Exegese*, Würzburg 1971.
- Heinrich Zimmermann, *Neutestamentliche Methodenlehre*, Stuttgart 1968. Dessa två arbeten söker ge en utförlig introduktion i den historisk-kritiska metodanalysen. Konkreta exempel. Zimmermanns arbeten har översatts till norska.
- Alex Stock, *Umgang mit theologischen Texten*, Zürich, Einsiedeln, Köln 1974. Lättläst och informativ översikt över olika textanalysmetoder.
- John Beekman och John Callow, *Translating the Word of God, Grand Rapids, Michigan*, 1974. Handbok för bibelöversättare, i första hand för dem som inte själva arbetar exegetiskt med grundtexten. I slutet av boken behandlas större semantiska enheter (texter) enligt metoden segmentering av texten i "propositions" plus analys av relationerna mellan dessa "propositioner".

Om livsåskådningsforskning i skönlitteratur

AV GÖSTA WREDE

Särskild forskning kring livsåskådningsproblemen i skönlitterära texter befinner sig bara i sin begynnelse. Skönlitteraturen erbjuder ett ytterst innehållsrikt och även för religionsvetenskapen fruktbart undersökningsområde. Tänk bara på Dostojevskij, Eliot, Camus, Sartre!

Men några frågor är då genast givna: Vad avses med livsåskådning? Vad menas med skönlitterärt textmaterial? Hur skall undersökningar på detta område genomföras?

Jag går in på de frågorna, när jag i det följande försöker ange, vad som är *mål*, *material* och *metod* för forskning med nu nämnd inriktning.

1. Mål

Termen mål använder jag här i betydelsen syfte med en vetenskaplig undersökning. Målet är, allmänt uttryckt, att arbeta med livsåskådningsproblematik. Ett steg mot närmare precisering är att definiera livsåskådning på följande sätt.

Livsaskådning är en människas sätt att uppfatta, förklara, uppleva och värdera sin omvärld, sig själv och sina relationer till andra människor.

Definitionen kan givetvis göras på andra sätt, men det är i så fall inte önskvärt att definitionen görs vidare än som här blivit fallet. En bestämd avgränsning anges redan av den individuella aspekten (def.: en människas — sin omvärld — sig själv — sina

relationer). Livsåskådningar kan antas vara resultat av påverkan från t.ex. aktuella kollektiva åsiktsbildningar och/eller idéhistoriska mer eller mindre generaliserade tanke-riktningar. Men de påverkande faktorerna är inte livsåskådningar i den mening vi här använder termen. Däremot kan de troligen i de flesta fall sägas betinga livsåskådningar.

När livsåskådningen gestaltas på det individuella planet, kan vi vänta oss att finna större möjligheter till precisering av innebörden än när vi är hänvisade till ett allmänt, överindividuellt plan.

En avgörande motivering för att i livsåskådningsforskning prioritera den enskilda människans åskådning följer direkt av definitionen. Varje människa kan rimligtvis antas ha någon verklighetsuppfattning och kanske också försöka förklara sin verklighet, t.ex. beträffande ursprung och ändamål. I varje fall räknar vi med att sådana verklighetstolkningar tillhör en livsåskådning (def.: uppfatta, förklara). Verklighetsuppfattning och verklighetsförklaring kan knappast isoleras från särskilda personliga upplevelser och värderingar. En människas bedömning av sitt liv utifrån känslomässig erfarenhet och ställningstaganden om vad som är moraliskt rätt och orätt, föredömligt och förkastligt antar vi också ingå i en livsåskådning (def.: uppleva, värdera). Hur mycket utomindividuella inflytanden än betyder för en livsåskådning, såsom idéhistoriska, sociala och kulturella betingelser, kan vi inte kringgå den enskilda människan i livsåskådningsstudiet.

Generaliserande formuleringar blir ändå

oundvikliga, när vi försöker karakterisera särskilda livsåskådningssystem och definiera t.ex. naturalism, materialism, marxism, existentialism och humanism. Sådana definitionsförsök erbjuder av lätt insedda skäl stora svårigheter, när det gäller att undvika mångtydighet och vaghet. Men temporärt och såsom led i undersökningen kan sådana definitionsförsök behöva göras. Det säger sig självt, att närmare preciseringar blir mer genomförbara, när vi går in på studiet av enskilda företrädare och åsiktsbärare. Denna målinriktning anger en skillnad mellan livsåskådningsforskning och forskning i allmän idéhistoria, politisk historia osv.

Livsåskådningen hos en människa kan vara teoretiskt mindre medveten och vissa fall bättre beskrivas med termen *livshållning*, ett praktiskt förhållningssätt med bakomliggande motivering i åsikter. Det gäller att spåra åsiktsmotiveringen, som kan återföras till något (eller några) av de stora livsåskådningssystemen. Samtidigt är en livsåskådnings speciella utformning hos den enskilda människan, som nämnt, lockande att klarlägga genom de större möjligheterna till differentiering och precisering.

Därför kan också följande anges såsom mål:

- (a) att frilägga vilka särskilda livsåskådningsproblem som förekommer i valda textutsagor
- (b) att pröva enskilda utsagor i textmaterialet mot tillämpliga delar av definierade livsåskådningssystem
- (c) att observera utsagornas speciella förutsättningar idé- och personhistoriskt
- (d) att ange på vilka punkter precision skall göras av den livsåskådning eller kombination av livsåskådningar, som vi funnit i textmaterialet.

Uppgiftens avgränsning till skönlitterärt textmaterial medför givetvis, att litteraturvetenskapens arbete tilldrar sig intresse. Men detta intresse är indirekt, i den meningen att litteraturvetenskapen ligger i periferin, när det gäller att bestämma målet för undersökningen. Målet är inte att åstadkomma någon variant av litteraturveten-

skaplig forskning. Litteraturvetenskapen får här ställningen av hjälpvvetenskap, och såsom sådan står den lika nära vårt arbete som t.ex. filosofin och psykologin. Varken litteraturvetenskap eller filosofi eller psykologi kan såsom ämnen definieras så, att de klart utesluter varandra. Det bestämmande för hur dessa vetenskaper arbetar är deras objekt. I praktiken visar det sig, att en punkt i materialet lämpligast bör angripas filosofiskt, en annan litteraturvetenskapligt osv. Ofta visar det sig också att en och samma punkt med fördel kan behandlas av flera discipliner i samverkan. På vårt område finns det många problem, som kan föras närmare sin lösning genom ett tvärvetenskapligt studium.

Målbeskrivningen för livsåskådningsforskning i skönlitterärt textmaterial behöver inte sammanfalla med någon annan disciplins beskrivning av målet för sin forskning.

2. Material

Någon konsekvent avgränsning av litteratur i betydelsen skönlitteratur finns inte. I litteraturvetenskapliga framställningar används inte gärna termen skönlitteratur. I dag används den dock allmänt i biblioteksväsendet. Jag föredrar att trots olägenheterna ta upp termen skönlitteratur och sedan närmare beskriva vilket material som avses och ange förbehåll beträffande material, som termen stämmer mindre bra på.

Vissa författare har större distans till sin egen skildring och förefaller att inta en opersonligt refererande position. Andra hävdar att syftet med all litterär verksamhet är att författaren skall ge uttryck åt sina egna åsikter. Frågan om förhållandet mellan en författares egna åsikter och dem han framför i ett skönlitterärt verk är ofta svår att besvara. Skönlitterärt textmaterial är vanligen osäkert som grund för slutsatser om en författares livsåskådning. Helst bör denna typ av texter kompletteras med dokumentärt material.

Vidare måste framhållas, att textmaterialet vid tolkningen medför problem, som följer redan av den skönlitterära genren, såsom

avsiktlig eller oavsiktlig mångtydighet och vaghet. Skönlitterära texter är inga protokoll över debatterade ståndpunkter. Texterna är sällan tydligt utredande eller klargörande beträffande framförda åsikter. Särskilt i lyriken och prosalyriken föredras symbolisk antydning framför diskursiv tydlighet. Också när vi kommer till åsiktsinnehållet bakom — eller inneliggande i — den konstnärliga formen kan våra texter vara svårtolkade. Här gör sig vissa metodfrågor påminna, särskilt angående gränsdragningen mot litteraturvetenskapen.

3. Metod

Ett i flera länder, inte minst i Sverige, uppmärksammat arbete om litteraturvetenskapliga metodfrågor är Wellek och Warren, *Theory of Literature*. Tendensen där är att tydligare än man anser vanligen vara fallet markera skillnaden mellan litteratur och filosofi.¹ Med litteratur avser man olika former av konstnärligt skapande i skrift. Litteraturens egenart i denna mening framhävs gentemot litteratur fattad såsom presentation och diskussion av idéer. Med filosofi avses i detta sammanhang litteraturens idéinnehåll.

Wellek och Warren räknas till den litteraturkritiska och litteraturvetenskapliga riktning i USA, "the new criticism", som också i Sverige fått stor betydelse för diskussionen om litteraturvetenskapens metodfrågor.

Enligt Wellek och Warren är det mer relevanta frågeställningar för litteraturforskningen *hur* idéer uppkommer och behandlas i litteraturen än *vad* idéerna i sak innehåller (deras idéhistoriska ursprung, i vad mån de ger tydliga uttryck åt filosofiska läror). Betecknande för denna uppfattning om litteraturvetenskapens metod är att man kritiserar försök i tysk litteraturforskning att arbeta med olika typer av "*Weltanschauung*".² Det betonas, att litteraturens insortering i olika kulturepoker (såsom klassicism, romantik, barock) är dubiös, eftersom olika konst- och kulturformer på så sätt jämföras med varandra utan att vara jämförbara. Rätten att på liknande sätt för-

söka ställa poesi och filosofi sida vid sida ses som ännu mera tveksam.³

Det är främst idédiktningen, som Wellek och Warren uppehåller sig vid i dessa metodologiska överväganden. Den stora del av skönlitteraturen, som inte kan beskrivas såsom idédiktning, erbjuder inga problem i detta sammanhang, eftersom gränsen mot idéhistoria-filosofi här är tillräckligt klar. Men idédiktningen bör enligt Wellek och Warren i litteraturforskningen uppfattas och tolkas såsom *diktning*.

Poetry is not substitute-philosophy; it has its own justification and aim. Poetry of ideas is like other poetry, not to be judged by the value of the material but by its degree of integration and artistic entency.⁴

När poesin framträder som idédiktning skall den alltså bedömas med hänsyn till dess konstnärliga uttryck såsom poesi men inte med hänsyn till värdet av dess idématerial i och för sig. Den "degree of integration", som åsyftas, är de litterära uttryckens samband med författarens person, hans sociala och kulturella miljöbetingelser och hans uppfattning av dessa, med andra ord sådana omständigheter, som är av intresse för litteraturforskningens *hur* och dess möjligheter att fastställa på vad sätt idéer tillförs litteraturen och på vad sätt de återges i litteraturen. Det slutliga syftet för litteraturvetenskapen är enligt denna metodologi att klarlägga vilka faktorer, som bidragit till att ge ett diktverk dess konstnärliga gestaltning.

Med hänsyn till denna uppfattning om litteraturvetenskapens syfte och metod kan följande anges såsom riktlinje för livsåskåd-

¹ R. Wellek—A. Warren, *Theory of Literature*, 1949, 3 uppl., London 1963, s. 110: "there are still discussions which treat a literary work as though it were a philosophical tract."

² A.a., s. 117: "a term which is used widely enough to include both philosophical ideas and emotional attitudes."

³ A.a., s. 120: "The parallelism of the arts can be accepted only with large reservations. The parallelism between philosophy and poetry is even more open to doubt."

⁴ A.a., s. 124.

ningsforskning i skönlitterärt textmaterial. Om litteraturvetenskapens uppgift, som Wellek och Warren bestämmer den, i idédiktningen inriktas på att utforska *på vad sätt idéerna framställs*, blir det en uppgift för livsåskådningsforskningen att behandla *vad idéerna innehåller* (i vad avser idéhistoriskt ursprung och filosofisk beskrivning), dvs. *den del* av uppgiften, som litteraturvetenskapen enligt den nu refererade metoden inte betraktar som sin egen, åtar sig livsåskådningsforskningen att arbeta med.

Livsåskådningsforskningens uppgift i skönlitterärt textmaterial är inte helt avgränsad i och med bestämningen ovan. Det kan i vissa fall vara önskvärt att inrikta studiet på den enskilde författarens livsåskådningsmässiga ställningstaganden. Det blir då oundvikligt att gå in på de områden, som litteraturvetenskapen arbetar på när det gäller personhistoria, de olika nämnda miljöbetingelserna och författarens egen uppfattning av dem. Men en gräns mellan livsåskådningsforskning och litteraturvetenskap finns också här, fastän de arbetar med samma material. Gränsen går mellan två olika sätt att bestämma forskningens syfte. Livsåskådningsforskningen syftar till att blottlägga *livsåskådningen* i textmaterialet, vilka moment av åsikter och attityder som livsåskådningen består av. Litteraturvetenskapen å sin sida syftar med sina metoder till att klarlägga vilka konstnärliga kvaliteter textmaterialet har och att förstå vilka faktorer som gör det till *dikt*.

Welleks och Warrens rekommendationer står inte höjda över diskussion. Thure Stenström är inte benägen att tillerkänna Wellek—Warren något avgörande inflytande på svensk litteraturforskning⁵ och därmed heller inte teorin om en skarp gräns mellan idéanalys och estetisk analys. Stenströms arbete *Existentialismen* (1966) är också det främsta exemplet från vår tid på att svensk litteraturvetenskap intresserar sig för livsåskådningsforskning. En *skarp* gräns behöver inte upprätthållas, däri har Stenström rätt. Samtidigt bör det också stå klart, att litteraturvetenskapen sysslar med en rad frågor, som livsåskådningsforskningen inte har anledning befatta sig med.⁶

Man kan erinra om andra litteraturvetenskapliga metodprogram, som t.ex. hävdar att estetiska frågor måste träda tillbaka för sociala och politiska. Metoden för arbetet, textval och syfte, är därmed given. Kritiken mot ett sådant förfarande kan invända, att det är starkt selektivt och aldrig kan tillämpas på all skönlitteratur. Frågan är angelägen att diskutera (inte bara i alternativet för eller emot en marxistisk litteraturkritik). Den litterära livsåskådningsforskningen kan bidra till faktaunderlaget för en sådan diskussion.

Någon consensus angående litteraturvetenskapens metodproblem finns som bekant inte och uppfattningarna kan variera avsevärt. Sven Linnér har deklarerat den ståndpunkten att någon universallösning inte finns, att materialets beskaffenhet visar att metodproblemen måste vara komplicerade och att det material, man arbetar med i stor utsträckning också måste avgöra, vilka metoder som skall väljas.⁷

Vilka frågor som än prioriteras och vilka metoder som än väljs inom litteraturvetenskapen, är det inom denna en ofta framförd (och mycket omdiskuterad) allmän metodprincip att dess arbete skall inriktas på att tolka och värdera diktverken som konstnärliga produkter. Att idéhistoriska och idéanalytiska undersökningar bedöms ha en endast begränsad (och ofta överbetonad) betydelse för detta syfte framgår av Linnérs ord, att det "många gånger" finns "skäl att rekommendera en kraftig nedbantning av det idéhistoriska materialet, eller i varje fall en klarare gränsdragning mellan vad som är bakgrundsteckning och vad som är relevant för diktens tolkning".⁸ Enligt detta sätt att se tillhör idéhistorien en "bakgrundsteckning" men inte det som är "relevant för diktens tolkning". Här står "tolkning" i den betydelse, som följer av t.ex. Welleks

⁵ Jfr Thure Stenströms inledning till Wellek—Warrens svenska upplaga, *Litteraturteori*, 1967.

⁶ Det har visat sig, att Stenström och jag kan vara överens om hur gränsdragningen mellan livsåskådningsforskning och litteraturvetenskap skall göras.

⁷ Sven Linnér, *Litteraturhistoriska argument. Studier i en vetenskaps metodpraxis*, 1964, s. 149 ff.

⁸ A.a., s. 52 (kapitlet "Filosofi i dikt").

och Warrens ovan angivna sätt att bestämma litteraturvetenskapens metod och syfte. Det är denna av Linnér hävdade gränslinje mellan idéforskning och diktens litterära tolkning, som livsåskådningsforskningen bör ta hänsyn till.

I samlingsarbetet *Forskningsfält och metoder inom litteraturvetenskapen* tar Lars Gustafsson i kapitlet "Litteratur och idéer" upp frågan om hur idédiktning skall tolkas. Beträffande texter, där idéerna är "underordnade den konstnärliga gestaltningen", såsom Dantes *Divina commedia*, Shakespeares *Hamlet* eller romaner av Lars Ahlin, konstateras:

Man förklarar inte mycket av diktverk som de nämnda genom att bara förklara idéerna i dem.⁹

Att "förklara diktverk" — det är litteraturvetenskapens uppgift men inte livsåskådningsforskningens. Därmed är inte sagt, att livsåskådningsforskning i litterärt material skall begränsa sig till "att bara förklara idéerna".

Vilken blir litteraturvetenskapens uppgift i sådant skönlitterärt material, där idéutredning och idédiskussion intar en framträdande plats och kanske är den främsta motiveringen till att litterära texter skrivits? Gustafsson ger exempel på sådan litteratur i Rousseaus *Émile*, Almquists *Det går an* och Viktor Rydbergs *Den siste athenaren*.¹⁰ Han kunde från vår egen tid ha tillagt t.ex. Sartres *La Nausée* eller Camus' *L'Homme révolté*. Studerar man närmare sådana exempel och frågar sig, vad som är mest betydelsefullt för uppfattning och tolkning av det litterära verket: idéinnehållet eller den konstnärliga gestaltningen, kommer detta alternativ att framstå som förfelat, om det skall användas utöver en förenklande översikt. Detta har också Gustafsson insett, då han erkänner svårigheten att göra tydliga avgränsningar mellan två olika slag av idédiktning, det ena huvudsakligen idébehandlande, det andra huvudsakligen konstnärligt gestaltande.¹¹ Anmärkningsvärt är dessutom att Gustafsson inte i någon form av idédiktning anser det finnas skäl för litteratur-

vetenskapen att koncentrera sin undersökning enbart på *idéinnehållet*. I stället betonar han, att idébehandlingen bör studeras i dess eget samband med *den litterära framställningen*.¹² I annat fall blir det litteraturvetenskapliga idéstudiet enligt Gustafsson inte fruktbart. Han nämner Dostojevskij som ett exempel bland många och påminner om att ett litteraturvetenskapligt studium av Dostojevskij såsom "idédiktare" också förutsätter ett studium av honom såsom "litterär konstnär".¹³ Också i detta resonemang igenkänner vi den självbesinning inför litteraturvetenskapens egen uppgift, som vi tidigare mött hos Wellek och Warren.

Angående livsåskådningsforskningens gräns mot litteraturvetenskapen kan sammanfattande sägas, att *det ingående studiet av idéerna i litteraturen* är en uppgift för i första rummet livsåskådningsforskningen. Dess uppgift är därför särskilt idéhistorisk och idéanalytisk. Vad innebär närmare en sådan uppgift för livsåskådningsforskningens metod, när föremålet är litterära texter? De svar, som härnäst skall ges på den frågan, kommer att samtidigt beröra förhållandet till filosofin.

Allmän idéhistoria och — i trängre mening — filosofihistoria och tankar i filosofiska system har i allmänhet ett smalt underlag i skönlitterära texter. I dessa kan kortfattat eller antydningvis anges en tankegång, som har sitt ursprung någonstans i idé- och filosofihistorien. Att fastställa *var* kan vara en vanskelig uppgift redan den. Att klarlägga *vad* av en tankegång som verkligen ligger i den litterära texten eller *hur* en tankegång förändrats vid författarens användning av den är uppgifter vilkas svårighetsgrad till stor del beror av *en* faktor: det litterära textmaterialet. Detta kan vara kortfattat i förhållande till eventuellt motsvarande filosofiska tankegångar eller vara vagt och oklart i förhållande till

⁹ L. Gustafsson, *Litteratur och idéer*, i: *Forskningsfält och metoder inom litteraturvetenskapen*, red. L. Gustafsson, 1970, s. 120.

¹⁰ A.a., s. 119.

¹¹ A.a., s. 120.

¹² A.a., s. 124.

¹³ A.a., s. 125.

den filosofiska tankegången. En regelrätt jämförelse mellan filosofiska och litterära texter är av nämnda skäl svår genomförbar. En metod att säkrare underbygga undersökningen är att stegvis bredda det litterära materialet och se i vilken grad det svarar mot eller avviker från kriterier i det filosofiska materialet. Men det är svårt att se, att ens den metoden skulle kunna göra det möjligt att konstatera hållbara överensstämmelser. Detta är heller inte önskvärt och det av följande skäl.

Vår uppgift är inte att studera idéer och filosofiska tankegångar lösryckta såsom teorier från det sammanhang, där de enligt våra texter är insatta. Vi kan åtaga oss att studera idéhistoriska referenspunkter *inom ramen för* studiet av åsikter och attityder, som är livsåskådningsmässiga enligt vår allmänna definition av livsåskådning. Enligt denna bestämning av uppgiften gäller studiet inte bara livsåskådningens teoretiska uppbyggnad och idéhistoriska referens i det enskilda studerade fallet utan också och samtidigt livsåskådningen såsom personlig livshållning, formad av känsloupplevelser och värderingar.

En metod att klargöra hur vårt material är sammansatt och hur det fungerar såsom helhet kan hämtas från cybernetiken, vetenskapen om principerna för människors språkliga kommunikation. Språket kan översiktligt anges fungera i fältet mellan tre komponenter: (a) den människa som meddelar något, (b) det som meddelas och (c) den människa som mottar det meddelade. Språket är i varje särskilt exemplifierat fall (i våra texter) lösningen av ett kommunikationsproblem: hur ett meddelande överförs från författaren (sändaren) till läsaren (mottagaren).

Att begränsa undersökningen till bara en part i detta samspel vore förfelat. Det är lättast att förbise mottagarens roll i den typ av texter vi skall arbeta med. Men mottagaren — den enskilde läsaren eller målgruppen — spelar en betydelsefull roll för en författares framställning av livsåskådningsproblematik. Har författaren velat ge uttryck åt den tänkta mottagarens uppfattningar och värderingar eller protestera mot

dem? Vill författaren väcka sina läsare till en ny kulturell, religiös eller politisk medvetenhet? Frågorna kan mångfaldigas angående mottagarsidan. Denna kan ha åtskilligt att säga om sändarens budskap och sätt att framföra det.

Beträffande författarens (sändarens) funktion visar det sig vara nödvändigt att i vårt material uppmärksamma, hur livsåskådningsmässiga ståndpunkter ofta hör samman med känsloupplevelser (t.ex. såsom litterära uttrycksmedel i den människoskildring författaren ger eller hos författaren själv bakom hans skildring och i så fall styrkt av andra källor). En annan av företrädarna för "the new criticism", I. A. Richards, hävdar att poesin illustrerar ett "emotivt" språkbruk och konsekvent bör tolkas enbart i enlighet med detta, inte enligt sina utsagor om verkligheten, inte ens enligt sina olika värdeutsagor.¹⁴ Så långt är det inte hållbart att följa Richards. Det väsentliga är att se, på vad sätt känslan anges stödja verklighetsuppfattning och värdering. Om livsåskådningsstudiet i litterärt material inriktar sig närmare på denna fråga, bör det diskutera psykologiska tolkningar. Även semantik och språkanalys behöver i det material vi studerar ta hänsyn till språkets psykologiska funktion och till de sociala och kulturella situationer, där språket fungerar.

Någon särskild "sakdel" lösgjord från sändaren—mottagaren kan inte lyftas ut ur vårt material. Syftet för den metodik, som kommer till användning, är inte att isolera livsåskådnings såsom allmänna abstraktioner men väl att klarlägga livsåskådnings speciella uttryck hos olika människor. Här har skönlitteraturen gjort iakttagelser, som motiverar att de samlas i en särskild sektor av livsåskådningsforskning.

¹⁴ I. A. Richards, *Principles of literary criticism*, 1959. Sv. övers. *Litteraturkritikens principer*, 1967, kap. 34—35.

Dialog — medel eller mål. Ett missionsvetenskapligt längdsnitt*

AV CARL FREDRIK HALLENCREUTZ

Efter sitt besök på Tahiti vid 1830-talets mitt framhöll Charles Darwin bl.a.: ”En av de meningar som jag fattat genom läsning av ett par författare om innevånarna på Tahiti har jag funnit vara aldeles fel. Det är att tahitierna genom missionärers påverkan skulle ha blivit ett sorgset och melanholiskt släkte som lever i ständig fruktan för sina lärare.” Efter att närmare ha kommenterat mötet mellan kristen mission och inhemsk kultur på ön förmodade Darwin att om missionskritikern, ”skulle lida skeppsbrott på en främmande kust där inga missionärer verkat skulle han nog få anledning önska att deras lärdomar där vunnit insteg”.¹

Den rapporten från den frejdade naturforskaren inspirerade dåvarande kyrkoherden i Delsbo sedermera biskopen av Härnösand, Lars Landgren. Han skrev den första översikten på svenska över de protestantiska missionernas historia. Den kom paradoxalt nog ut 1871, samma år som Darwins Om arternas uppkomst utgavs i svensk översättning.

Också Landgren skrev i ett kärvt missionskritiskt klimat. Han hänvisade till den akademiska undervisningen i missionsvetenskap i andra länder. Själv vågade han inte hoppas på en självständig professur i missionsvetenskap vid ett svenskt universitet.²

Som akademisk disciplin är missionsvetenskapen inte ägnad att driva missionsapologetik i Darwins eller Landgrens mening. I stället är dess ändamål att allsidigt studera mötet mellan kristendom och andra religioner företrädesvis i Afrika, Asien och

Latinamerika under nyare tid.

I mötet med andra religioner framstår kristendomen som en missionerande religion. Det sker egentligen i överensstämmelse med något allmänmänskligt. Den som har upplevt något genomgripande eller gjort en avgörande nyupptäckt vill gärna dela med sig därav till andra. Detta är inte en absolut bjudande lag i religionens värld men den gäller inom kristendomen och korresponderar där med grader av dess trosanspråk. Det som uppfattas som evangeliets erbjudande av frihet och frälsning genom Jesus Kristus gör själv anspråk på universell giltighet.

I den nytestamentliga motivkretsen formuleras detta anspråk mycket kraftfullt. Jag tänker på den entydiga traditionen att det är som den Uppståndne som inte kan slutas inne av några begränsningar — inte ens klippgraven — som Jesus formulerar uppdraget att evangelium skall gestaltas till världens ände och tidens slut.

Präglad av den grundstrukturen möter kristendomen andra religioner. Vissa av dem är missionerande världsreligioner. Det gäller t.ex. islam och buddhismen som också inspireras av universella giltighetsan-

* Installationsföreläsning i missionsvetenskap, Uppsala den 26 mars 1976.

¹ Cit. ur Lars Landgren, Öfversigt af de Protestantiska missionernas uppkomst och närvarande tillstånd, I—II, Hudiksvall 1871—1872, s. IV.

² Op.cit. p. IX f. — Om Landgrens engagemang för akademisk missionsundervisning i Sverige, se B. Sundkler, Svenska Missionssällskapet 1853—1876. Missionstankens genombrott och tidigare historia, Uppsala 1937, s. 524 ff.

språk. Andra framstår som mer inklusiva system, vars anspråk inskränks av etniska eller nationella hänsyn. De kan gälla ett utkorat folk eller i Mittens rike.

I det missionsvetenskapliga studiet bör man inte tillämpa ett alltför snävt missionsbegrepp. Mission är mer än ett religiöst komplement till den omfattande konfrontationen mellan Västerland och Österland, som utmärker det vi kallar Nya tiden. Möten med andra religioner är ett viktigt inslag i kristendomens historia i varje epok. Studiet därav kan bidra till förståelsen av aktuella religionsmöten. Det gäller också den speciella frågan om den interreligiösa dialogen som medel eller mål.

Dialog utgjorde en klassisk litteraturart i antikens Hellas. *Dialégesthai* betydde närmast att i samtalets form pröva och avge sakskalet för grundläggande övertygelser. Termen är vedertagen också i bibliskt språkbruk. Inte mindre än 10 gånger använder Apostlagärningarnas författare *dialégesthai*, när han beskriver Paulus missionsverksamhet. Det gäller Paulus samtal i synagogor och på torgen, t.ex. i Athen (Apg. 17: 12). Allra mest överraskande är kanske att hans två-riga verksamhet i Efesus med omnejd beskrivs med termen *dialégesthai* (Apg. 19: 8—10).

Denna *dialog*-tradition fullföljdes i fornkyrkan. Det gäller både form och innehåll. Samtidigt fördes reflektionen vidare om hur för-kristen och utombiblisk religiositet skulle förstås. Vid 100-talets mitt skrev sålunda Justinus Martyren Dialogen med juden Tryfo. Han menade att "alla som levt av Ordet var kristna även om de gällde för gudsförnekare, som Sokrates bland grekerna".

Hos andra kom absolutetsanspråket i Kristustraditionen att dominera. Tertullianus markerade avståndet mellan Athen och Rom å ena sidan och Jerusalem å den andra. Samtidigt såg han ett nödvändigt samband mellan det evangeliet handlade om och människosjälens som var av "naturen kristen". Vi skulle möjligen kunna omskriva Tertullianus angelägenhet så, att evangeliet gäller det sant mänskliga i kritik av exklusiva religiösa överbyggnader.

Inte heller medeltiden kan förstås om vi

bortser från mötet mellan kristendom och andra religioner. Då grundläggs positioner, som präglat religionsmöten också under nyare tid. Det gäller i Öst lika väl som i Väst.

I Öst — i Centralasien och Kina — bestämdes förhållandet mellan olika religioner av pendelsvängningen i kinesisk historia mellan internationellt öppna och nationellt slutna epoker.³ Det var under den kulturella blomstringstiden under *Tang*-dynastien från 600-talet, som kristendomen för första gången mötte kinesiska religioner. Längs centralasiatiska handelsvägar kom missionärer — först kristna — något senare muslimer — till Kina. Tidigare under *sui*-dynastien hade buddhismen expanderat i Kina i konfrontation med konfucianismen.

Det var syriska kristna, nestorianer, som förde kristendomen till Kina. De lyckades utverka kejsrerligt beskydd. De engagerades också i dialogen med kinesiska buddhister. Under *Tang*-dynastiens nedgångsperiod från 800-talet och den följande *Sung*-dynasien däremot förstärktes den konfucianska statsreligiositeten. Kina stängdes för utländsk påverkan. De syriska kristna i Kina isolerades från sina moderkyrkor.

I och med Djingis Khans mongolvälde från 1200-talet öppnades Kina på nytt. Nestorianer från Östturkestan och bland de mongoliska keraiterna utverkade på nytt kejsrerligt beskydd. Samtidigt kom franciskaner till Kina. Inte utan kritik från nestorianerna upprättades ett franciskanskt ärkesäte i Peking 1307.

Inte heller den Kina-missionen blev bestående. Under *Ming*-dynastien följde på nytt en nationellt slutna epok med beträngda villkor för de kristna. Nästa kapitel i kinesisk kyrkohistoria, som också innefattar ritstriden om hållningen till kinesisk kultur och villkoren för kyrkoadministrationen i Kina, inleddes av Frans Xavier och portugisiska jesuiter. Också därefter har kristendomens möte med andra religioner i denna

³ En lättillgänglig sammanfattning av tidig kinesisk kyrko- och missionshistoria erbjuds i K. B. Westman, *Den kinesiska odlingens huvudepoker*, Uppsala 1929.

region fortsatt att påverkas av den karaktäristiska pendelsvängningen i kinesisk historia.

I västerländsk medeltidshistoria däremot blev mötet med germansk stamreligiositet och med islam det avgörande. På gränsen till det vi kallar medeltiden framstår Augustinus som en av Västerlandets mer ofrånkomliga personligheter. Från sin utsiktspunkt i Hippo Regius på Nordafrikas medelhavskust registrerar han den romerska statsmaktens sönderfall under tryck av inträngande germanfolk. Mäktigt utvecklar han sitt eget alternativ i *De civitate Dei*. Där anslår han också grundtemata i vad som skulle bli medeltida missions- och dialogtänkande. I ett av de sista banden i sitt magnifika opus understryker han bl.a. ”så länge som Gudsstaten vistas på jorden kallar den medlemmar från alla nationer. Den samlar ett samfund av pilgrimer från alla språk utan hänsyn till skillnader i fråga om seder, lagar eller institutioner . . . Den till och med bevarar och använder dessa skillnader så länge som de inte hindrar den rätta tillbedjan av den allsmäktige Guden. Endast detta kan kallas egentlig fred”.

För Augustinus förhindrade tydligen inte den radikala, eskatologiskt fattade gränsdragningen mellan ”Gudsstaten” och ”världsstaten” en respektfull hållning till särarten i skilda kulturer. Samtidigt anlade han dock en teologisk måttstock. Ur kyrkans synpunkt värdefullt i dessa kulturer var det som inte hindrade en rätt gudstjänst, av Augustinus fattat inte enbart i liturgiska kategorier. Inte alltid under medeltiden skulle denna hållning komma att präglade missionsstrategier och missionärsattityder.⁴

Det vore naturligtvis frestande att här fördjupa sig i religionsmötet med germanerna. När det gäller både dominerande religiösociala strukturer och den avgörande frågan om vem som är den starkare, hävdvunna stamgudomligheter eller Vite Krist, visar den konfrontationen intressanta överensstämmelser med religionsmöten i fr.a. Afrika under 1800-talet.

Ännu viktigare var dock förhållandet till islam, som visar sig bli mycket mångfacette-

rat. Det gäller tidiga kontakter mellan heterodox kristen mission i Arabien och Muhammeds genomgripande arabiska reformation. Det omfattar de bysantinska kyrkornas nyorientering i en oförutsedd minoritetssituation. Hit hör utvecklingen och effekterna av den kristet-muslimska och judiska religionsdialogen på den iberiska halvön, till dess att återupprättandet och vidareutvecklingen av den katolska kyrkoorganisationen under reconquistan från 1000-talets senare hälft började förändra förutsättningarna för den dialogen. Till mötet med islam hör också mobiliseringen av både religiös entusiasm och nationell chauvinism under korstågen som både påverkade förhållandet mellan bysantinsk och latinsk kyrkoorganisation och preciserade muslimska positioner till den kristna kyrkan. Det gäller också genombrottet av teologisk och religiös förnyelse i och med de medeltida munkordnarna, som i kritik av korstågsideologier syftade till en förnyelse av dialogen med islam. Mot medeltidens slut skapar de muslimska turkarnas expansion i Sydösteuropa och in i nuvarande Österrike en apokalyptisk stämning, som bl.a. slår igenom i Martin Luthers terminologi.

Här är det av särskilt intresse att notera de medeltida munkordnarnas betydelse. Det gäller både franciskaner och fr.a. dominikaner. Det är välkänt att Franciscus av Assisi år 1219 syftade till dialog i Paulus' stil med muslimer i Egypten. Hans exempel inspirerade andra inom den framväxande franciskanerorden, t.ex. H. Rajmundus Lullus till djärva initiativ. Deras åtaganden i Östasien blev dock de medeltida franciskanernas mest spektakulära insats. Av större betydelse för den framtida kristet-muslimska dialogen blev Thomas av Aquinos bidrag. Jag syftar på *Summa contra Gentiles* från 1258—64. Diskussionsläget är välbekant.

I de sydeuropeiska universiteten och främst i Toledo stimulerades en medveten satsning på översättningar, dels av Aristoteles, dels av judiska och muslimska klassiker t.ex. Al

⁴ Jfr C. F. Hallencreutz, ”Guds stad” och Kyrkans mission, i *Svensk Missionstidskrift* LIX 1969, s. 195—205.

Ghazali. Betydelsen därav kommer f.ö. att demonstreras i London denna sommar i den stort upplagda Islam Festival.

Denna kulturella renässans uppfordrade till teologisk problemhandling. Det gällde både muslimer, t.ex. spanjoren Averroes och bland kristna. Summa contra Gentiles är Thomas' bidrag till den debatten.

Bokens uppläggning illustrerar hur Thomas fattar förutsättningarna för dialogen med den muslimska aristotelismen. Den katolske skolteologen markerar absoluthetsanspråken i den tradition som han själv företräder. Men han nöjer sig inte bara med konfrontationen med andra absoluthetsanspråk. Han syftar till en dialog trots grundskillnader kristna och muslimer emellan i synen på den auktoritet som ligger till grund för deras trosanspråk. Thomas erkänner skillnaden i skriftuppfattning mellan kristna och muslimer. Därför förespråkar han "förståndsresonemang till vilka alla måste ge sitt samtycke".

Samtidigt tillämpar han sin syn på ett komplementärt förhållande mellan förnuft och tro, mellan religion och uppenbarelse. Förnuftsresonemang kan etablera tillräckliga bevis för Guds existens och samsyn kristna och muslimer emellan i etiska frågor. Men förnuftsresonemang enbart erbjuder inte den djupare och mer intima Guds-kunskap som är människans bestämmelse. Den skänks genom tron som är människans svar på Guds-uppenbarelsen i Jesus Kristus.

Detta ger Thomas möjlighet att både anknyta till muslimsk erfarenhet och avvisa exklusiva anspråk på lösningar av människans innersta längtan utan tron. Den bestämningen kvalificeras av den analogi Thomas ser mellan förnuft och tro. Liksom förnuftet visar utöver sig själv till tron visar också tron utöver sig själv till det slutgiltiga skådanudet av Gud i evigheten. Detta är religionsdialogens yttersta mål. Därmed kvalificerar Thomas religionsmötet och ser detta utspela sig på den religiösa erfarenhetens och trons plan. Det gäller inte i första hand förhållandet mellan religiösa traditioner eller kollektiv.

Som på medeltiden är mötet mellan kristendom och islam idag en missionsveten-

skaplig huvudfråga. Efter "la theologie nouvelle" och Andra Vatikankonciliet varieras traditionen från Thomas i långtgående romersk-katolska dialogförsök i skilda miljöer. Förutsättningarna för sådana trossamtal är dock radikalt annorlunda i vår efterkoloniala tid och efter genombrottet av ett religionsvetenskapligt studium av olika religioner. I studiet av mötet mellan kristendomen och andra religioner under nyare tid är det i själva verket angeläget att också notera effekterna av utvecklingen av det religionsvetenskapliga studiet. Det gäller inte minst följderna av den evolutionistiskt orienterade religionsforskningen från 1800-talets senare hälft.

Pierce Beaver, amerikansk missionsforsknings grand old man, har påvisat en märkbar förskjutning i kultursyn inom tongivande brittiska och amerikanska missioner under 1800-talets senare hälft. Påverkade av reformistiska ideal och engagerade i kamp mot slavhandel och slaveri betonade dessa människans lika värde oavsett kulturella villkor. Missionen syftade till utvecklingen av självständiga kyrkor med inhemskt ledarskap.

Mot 1800-talets slut hade bilden förändrats. En mer patriarkalisk hållning med rasistiska övertoner gjorde sig gällande. Olika skäl främjade den förskjutningen. Ett mer differentierat program med skol- och hälsovårdsinsatser markerade missionernas makt i förhållande till de inhemska kyrkorna. Ett ökat beroende av expanderande kolonialpolitiska strukturer vidgade avståndet. Därtill kom dels "social-darwinismen" som underbyggde synen på den västerländska kulturens företräden, dels den evolutionistiska religionsforskningen, som i välment nit sökte religionens ursprung i förment primitiva stamreligioner. Den förste svarte anglikanske biskopen i Afrika, Samuel Crowther, vigd i Canterbury 1864, ifrågasatte faktiskt värdet i vad han kallade "the anthropological type of missionaries".

Men följderna av den evolutionistiska reli-

⁵ Se vidare J. F. A. Ajarji, *The Christian Mission in Nigeria, 1841—1891. The Making of a New Elite*, London 1965.

gionsforskningen var paradoxala, inte helt negativa. I Indien banade den väg för en ny apologetik. Den främjade en mer varierad syn på religionernas historia. J. N. Farquhar t.ex. kunde bidra till religionsvetenskapen med insiktsfulla studier i hinduiska reformrörelser. Samtidigt gav den nya infallsvinklar till tolkningen av kristendomens bidrag till hinduismen. Enligt Farquhar skulle religionsdialogen i Indien syfta till att demonstrera hur i en ny social situation Jesus Kristus kunde rena och frigöra resurser i hinduismen och så föra den upp på ett nytt utvecklingsstadium. Kristus var hinduismens krona enligt denne apologet.⁶

Detta grepp på den inter-religiösa dialogen har inte fått stå oemotsagt, vare sig av hinduiska intellektuella, t.ex. Radakrishnan, eller av moderna religionsforskare och missionsteologer. Inom den fortsatta religionsforskningen har kravet drivits att olika religioner skall studeras utifrån deras egna historiska förutsättningar och inte med hänsyn till deras förmenta läge på någon utvecklingskurva. Denna hållning har på ett övertygande sätt demonstrerats i t.ex. Tor Andreas och Geo Widengrens islamforskning.

Denna ansats kvalificerade kravet på ömsesidig respekt för uppenbara skillnader mellan olika religiösa traditioner. I den evangeliska missionsdebatten från 1930-talet kom likartade synpunkter att ingå förening med ett dialektisk-teologiskt betraktelsesätt inspirerat av Karl Barth, om än inte helt i överensstämmelse med hans intentioner. Dels accentuerades skillnader mellan olika religioner, uppfattade som religiösa och sociala helhetssammanhang. Dels markerades kvalitetsskillnaden mellan Guds uppenbarelse i Kristus, eller evangelium, och människans religiositet, som tar sig uttryck i skilda religioner. Denna religionskritiska tendens tillämpades också på kristendomen som uttryck för mänsklig religiositet. Därmed underordnades den inter-religiösa dialogen under frågan om mänsklig gemenskap över religionsgränser samtidigt som paradoxaliteten i mänsklig religiositet tas till vara. Hendrik Kraemer företrädde denna syn.⁷

Men utvecklingen har inte stannat här. Också när det gäller mötet mellan kristendom och andra religioner utgör de 30 åren efter andra världskriget en ny historisk epok. Också ifråga om den inter-religiösa dialogen bryter sig mot varandra drag, som tyder på ökad polarisering, och tendenser som konvergerar mot förstärkt gemenskap i ett världssamhälle.

Avvecklingen av det västerländska kolonialväldet har markerat en ny självmedvetenhet i hävdvunna religioner i Afrika, Asien och Latinamerika. Deras värde prövas som grund för nationell integrering eller som religiösa alternativ i ett framväxande världssamhälle. Samtidigt bryter sig mot varandra i skilda religioner ortodoxa traditionsbevarande riktningar och grupper som öppet prövar nedärvda traditioner på nya frågor, så som revisionism bryter sig mot socialistisk ortodoxi inom marxismen världen över.

Ett strukturellt grepp på utvecklingsforskningen skärper polariseringstendenserna än mer. Här friläggs ödesdigra relationer mellan expansiva och exploaterade regioner. De växande klyftorna mellan rika och fattiga folk inom och mellan nationerna går i öppen dag.⁸

Mot bakgrunden av dessa — och andra — drag som tyder på ökad internationell motsättning avtecknar sig också andra tendenser, som illustrerar en utveckling mot ett vidgat världssamhälle. Trots bräckligheten i dessa nya strukturer vittnar framväxten av nya fora för konsultation och handling inom FN-systemets ram om en vilja att formulera och gestalta ett gemensamt mänskligt ansvar för en ny världsordning. Också inom olika religioner kan vi iaktta en påfallande parallellism i strävan att uttrycka internationellt medansvar. Det yttrar sig i utveck-

⁶ Se vidare E. J. Sharpe, *Not to Destroy but to Fulfill; The Contribution of J. N. Farquhar to Protestant Missionary Thought*, Uppsala 1965.

⁷ Jfr C. F. Hallencreutz, *Kraemer towards Tambaram; A Study in Hendrik Kraemer's Missionary Approach*, Uppsala 1966 och idem, *New Approaches to Men of other Faiths*, Geneva 1970.

⁸ Se vidare *Forskning för utveckling*, SOU 1973: 41, Stockholm 1973, s. 21 ff. och 158—193.

lingen av "världsråd" eller "ekumeniska rörelser" med centra i Jimma, Rangoon eller Genève.

Den parallellismen är inte bara organisatorisk. Den är också funktionell. I den spänningsfulla utvecklingen mot ett nytt världssamhälle ställs olika religioner inför likartade frågor om förutsättningar för mänsklig överlevnad och livskvalitet, om religionens funktion i en föränderlig värld, om deras egen roll som distinkta gemenskaper i en vidgad världsgemenskap. Därmed konkretiseras ramen för den inter-religiösa dialogen. Det påverkar både religionsforskning och ekumenisk teologi. Därvid spelar också erfarenheter från kyrkor i Afrika, Asien och Latinamerika en viktig roll.

En utmanande fråga har i detta läge ställts av islamologen Wilfred Cantwell Smith. Den gäller om det är nödvändigt att tala om avgränsade religioner präglade av särskilda grundstrukturer som återverkar på enskilda fenomen inom respektive religioner. Han menar att religionens värld är ännu mer differentierad och betonar dels likheten i människors religiösa erfarenhet eller personliga tro, dels variationerna mellan skilda religiösa traditioner, som utvecklas inom eller mellan olika religioner och som påverkar den enskildes religiösa erfarenhet.

Smith bygger denna plädering både på studier i muslimsk modernism och på kritisk analys av hur religionsbegreppet har använts i olika idéhistoriska sammanhang. Samtidigt förenar han sitt betraktelsesätt med ett missionsteologiskt perspektiv. Han knyter an till aktuellt tal om människans delaktighet i Guds mission. Samtidigt tillägger han att olika religiösa traditioner är ett uttryck för Guds missioner, därför att de bidrar till att forma människans personliga tro.⁹

Smiths utspel har inte besparats kritik. Men det har också fått vissa idéhistoriska effekter. Det har påverkat den brittiske religionsfilosofen John Hick, när han pläderar för en "kopernikansk revolution" i synen på förhållandet mellan olika religioner. Det traditionella greppet på den frågan har varit att ta sin utgångspunkt i den egna religionen och tolka övriga religioner i förhållande till denna. Mot detta sätter Hick

ett alternativ, nämligen att analysen skall orienteras med hänsyn till den gemensamma transcendent utgångspunkten för olika religiösa traditioner och pröva deras anspråk i förhållande till den utgångspunkten.¹⁰

Smiths och Hicks perspektiv ställer nya frågor till den inter-religiösa dialogen. Samtidigt reser dynamiken däri uppfordrande frågor till deras egna tolkningsförsök. Det gäller fr.a. hur olika religioners absoluthetsanspråk skall förstås och balanseras mot deras bidrag till lösningen av gemensamma religiösa och etiska grundfrågor och vilka kriterier som skall bestämma samsynen i dialogen.

I aktuell ekumenisk debatt bearbetas dessa frågor och vi kan avläsa skilda tendenser. I officiellt romersk-katolskt dialogtänkande varierar traditionen från Thomas. Dels accentueras synen på människan som "homo religiosus". Dels tolkas religionshistorien teologiskt. Skilda religioner uppfattas som potentiella frälsningsvägar som ram för förverkligandet av människans trosengagemang. Samtidigt förstås den kristna gemenskapen som den sfär där det går i dagen vad religionshistorien innerst inne handlar om. Kriterierna för samsyn i dialogen bestäms med hänsyn till hur frågan om frälsning uppfattas. Den inter-religiösa dialogen blir ett samtal om frälsningen, ett *colloquium salutis*.¹¹

Inom Kyrkornas Världsråd å den andra sidan balanseras dialogen med religionerna med dialogen med ideologier. I enlighet med traditionerna från Kraemer tolkas kriterierna för samsynen i dialogen med hänsyn till

⁹ Se W. C. Smith, *The Meaning and End of Religion*, New York 1962, och C. F. Hallencreutz, op.cit.

¹⁰ Se J. Hick, *God and the Universe of Faiths. Essays in the Philosophy of Religion*, Bristol 1973, s. 120—132 och idem, *Philosophy of Religion*, 2:a uppl. New Jersey 1973, s. 125—129. — Om Hicks religionsfilosofiska förutsättningar, se C. R. Bråkenhielm, *How Philosophy Shapes Theories of Religion*, Nyköping 1975, s. 69—109.

¹¹ Om aktuell romersk-katolsk dialog-teologi, se vidare C. F. Hallencreutz, *Colloquium Salutis. A Study in Roman Catholic Concerns in Interreligious Dialogue*. Otryckt manuskript.

vad som förstås som sant mänskligt, religiöst och etiskt, och vad som främjar förverkligandet av detta värde, som tolkas i ljuset av Jesus Kristus som sann människa. Spännvidden i detta betraktelsesätt har nyligen illustrerats av den indiske teologen M. M. Thomas i *Man and the Universe of Faiths* som också tar ställning till Hicks plädering för en "kopernikansk revolution".¹²

Missionsvetenskapen studerar mötet mellan kristendomen och andra religioner i skilda tider och skilda regioner. Den bidrar

till studiet av kristendomens historia i världsperspektiv. Den har också att lyhört registrera förändringar i förutsättningar, form och följder av det mötet. Dessa uppgifter kan inte lösas i isolering. De förutsätter skapande tvärvetenskaplig dialog med andra discipliner inom den teologiska fakulteten och i det vidare världssamhälle, som universitetet utgör.

¹² M. M. Thomas, *Man and the Universe of Faiths*, Madras 1975.

Meditationen som religiöst och psykologiskt fenomen*

AV THORVALD KÄLLSTAD

Meditationen utgör ett aktuellt religiöst fenomen, som religionspsykologin har anledning att hysa särskilt intresse för och studera. Den rymmer komplicerade problem, som kan belysas och förstås med hjälp av psykologiska begreppssystem: inlärningspsykologi, djuppsykologi, perceptionspsykologi, psykosomatisk forskning.

1960- och 70-talen har sett en meditationsvåg välla in över västerlandet, som gör meditationen till en kontaktgräns mellan tre världsreligioner och olika psykologiska förklaringsmodeller i öst och väst. Orsakerna härtill är flera. Många västerlänningar utövar meditation med ett religiöst syfte: att nå en gudsupplevelse som man inte nått på andra vägar. Det finns också psykologiska skäl: att finna sin identitet, öka sin självkänedom och sitt självförtroende, få bättre kontakt med andra. Åter andra ser meditationen som en psykoanalytisk process som har ett terapeutiskt syfte med mentalhygieniska och t.o.m. medicinska verkningar. Den blir ett läkemedel mot stress i det mekaniserade samhället.

Nutida meditationsrörelse, även i Västerlandet, tillkomsten av kristet inspirerade Ashrams och retreatcentra kan ses som en reaktion på en ensidig intellektualisering av kristendomen, som uttryck för behovet av en icke-förnuftsmässig utan intuitiv gudsupplevelse som hjälp i en pressande livssituation, och som uttryck för en kritisk inställning till kristendomens institutionalisering.

Den nutida meditationsströmmen rinner fram i tre huvudfår: hinduismens yogatra-

dition, zen-buddhismens meditationsformer och kristen meditation, som delvis hämtat sin teknik eller metod från icke-kristet håll. Inom de tre huvudgrupperingarna använder man sig av besläktade meditationsmetoder. Dessa leder till psykologiskt sett jämförbara meditationsupplevelser och psykiska tillstånd, som tolkas med hjälp av det referenssystem ifrågavarande religion utvecklat. För att möjliggöra en psykologisk förståelse av meditationens gemensamma nämnare vill jag här tala om två huvudtyper av meditation: 1. den objektsinriktade, aktiva meditationen, och 2. den icke-objektsinriktade, kontemplativa meditationen.

Den objektsinriktade meditationen

Inom alla de tre här nämnda världsreligionernas meditationssystem användes *yttre objekt* av typen blomma, ljus, frukt, sten, kroppsorgan, Buddhabild, krucifix, ikon, som hjälpmedel för uppmärksamhetens fixering och koncentration. Medvetandet fokuseras också kring *abstrakta begrepp och egenskaper*: frid, människans egoism, Kristi lidande, Guds godhet, eller buddhismens ideala grundegenskaper: välvilja, medlidande, tålmod, renhet, ro.

Hinduismens *Mantra-yoga* är en ljudmeditation. Såsom ett *mantra* tjänar ett ord, ofta ett gudanamn ur Veda-böckerna, eller en kort sats. Så är t.ex. sanskritordet OM

* Installationsföreläsning i religionspsykologi, Uppsala den 26 mars 1976.

(AUM) det universella symbolordet för Gud i hans skapande aspekt. Mantrat innehåller oftast sonora konsonanter såsom M och H och vokaler som det tibetanska OM-MANI-PADME-HUM. Det kan sägas högt, sjungas, viskas, tänkas tyst. Mantrat kan vara långt som *Gayatri-mantrat*, 14 ord som upprepas rytmiskt vid soluppgången och innehåller en önskan om att man må absorbera den gudomliga solens energi, så att man vitaliseras. Det kan vara ett ord utan mening, ett nonsensord, som upprepas monotont. Mantrat anses kraftladdat. Tonhöjd och rytmiskt upprepande anses skapa vibrationer som har mentala verkningar. Narayananda säger, att "det ska vibrera tillsammans med ens hjärtslag". Den monotona upprepningen på vissa ljudfrekvenser blockerar psykologiskt sett tankeverksamheten och förtränger medvetandet till en enda process. Det är denna meditationsteknik som Maharishi Mahesh Yogi's *Transcendental Meditation (TM)* använder sig av.

Buddhismen känner en objektsinriktad metod, varigenom man suggestivt intensifierar meditationen genom *symboler*. Det är Mahayana-buddhismens *Mandala-metod*. Mandalan är en visuell formsymbol för någon sanning. Den är ett mönster av geometriska figurer, trekantar, diagram eller den åttablådiga lotusbloinman, alltsammans inramat av cirklar. Den är ett slags "kosmogram", dvs. en symbolisk framställning både av människokroppen, mikrokosmos, och universum, makrokosmos. Vi kan säga, att den tjänar som ett "psykogram". Mandala-metodens psykologi kan sägas vara: Människan blir vad hon tänker på. Den fungerar också som ett medel att föra upp bortträngda känslor och föreställningar från det undermedvetna till det medvetna. Då kan gamla konflikter aktualiseras och ge ångestkänslor. Meditationen kan också lösa upp spänningar och blockeringar i det undermedvetna. Här kommer sålunda djuppsykologin oss till hjälp för förståelsen.

Att även zen-meditation — i varje fall inom Soto-skolan — i ett inledningsskede använder sig av objekt, fick jag erfara, när jag i samband med en riksdagsresa till Japan sommaren 1970 besökte det zenbuddhistiska

Ryoanji-templet i Kyoto. Stenformationer på en eljest välkrattad, rektangulär sandplan, omhängnad av murar, var de objekt som munkarna använde som medel i en mental träning. Genom rätt meditation skall man nå kunskapen om vägen ut ur detta osaliga liv, som begränsas av lidandets mur, genomskåda tillvarons kretslepp och nå upplysning, *satori*.

Den kristna meditationen har oftast varit objektsinriktad. Man erinrar sig ett ord eller en scen ur Bibeln. Tanke- och känsloliv aktiveras. Med fantasins hjälp föreställer man sig t.ex. Jesu närvaro i hjärtat eller i rummet med syfte att nå ny insikt, tröst, tillväxt i tro, hopp och kärlek. Metodistprästen och den ekumeniska S:t Lukasstiftelsens grundare, *Göte Bergsten* (död 1954), gav redan 1939 ut boken *Bön och meditation*, mer än ett kvartssekel före det nuvarande intresset för meditation. I en av bokens morgonmeditationer beskrivs Jesu bönekamp i Getsemane. Bilden av Jesu knäppta händer håller man kvar på föreställningens plan och begrundar det goda dessa händer gjort, den vända inför lidandet som de knäppta händerna visar, hur de genomborrade händerna vilar på korset i det ställföreträdande lidandets smärta. I en senare introspektiv meditation går man i tre steg från samvetsundersökning till syndabekännelse och därifrån till inre trosakter av tacksägelse, lovprisning och beslut att vara andra till tjänst.

Den tyske läkaren och religionspsykologen *Klaus Thomas* har i sitt stora arbete *Meditation in Forschung und Erfahrung, in weltweiter Beobachtung und praktischer Anleitung* (Seelsorge und Psychotherapie, Band 1), 1973, också givit exempel på den kristna föreställande meditationens objektsinriktning. Händer, hjärta, andedräkt, ögon, öron, tunga, tjänstgör som föreställande symboler för Guds kärlek, ord, kraft, allseende och vakande omsorg.

Ett klassiskt exempel är *Ignatius Loyolas Exercitia Spiritualia*, vilka f.ö. påminner om visualiseringsövningar i vissa yogasystem. Med hjälp av själens tre krafter, minne, tanke och vilja, och de fem sinnena, syn, hörsel, känsel, smak och lukt, skall deltagarna i en retreat genom att betrakta äng-

larnas samt Adams och Evas syndafall, sin egen synd, väckas till fasa över de eviga straffen, känna skam, syndaförtvivlan och ånger, för att slutligen erfara glädje och ljus vid tanken på skönheten i Guds skapelse och den himmelska härligheten.

Den objektsinriktade meditationen har viss karaktär av autosuggestion, varigenom man programmerar in effekter i det undermedvetna som sedan styr ens upplevelser och beteende. Som psykologisk process är det fråga om en aktiv, intellektuell process, men tankarna fixeras på bestämda objekt och associationsbanorna begränsas. I linje med *Jerome Bruner, George Kelly, Robert Ornstein* m.fl. kan vi säga, att vi utvecklar kognitiva system, "personal constructs" eller kategorier, roller såsom varseblivningsmönster eller referenssystem — för att tala med Hjalmar Sundén. Med hjälp av dessa sorterar och värderar vi inkommande stimuli. Meditationen förstärker det religiösa referenssystemet och kan t.o.m. göra det helt dominerande. Med de religiöst betingade förväntningar vi har och de "modeller" av den yttre världen vi skapat i vår hjärna och vårt nervsystem testar vi stimuli, och perceptionerna upplevs religiöst. Här är det sålunda inlärnings-, perceptions- och personlighetspsykologi som närmast kommer oss till hjälp.

Den icke-objektsinriktade, kontemplativa meditationen

Nutida meditationsrörelse har emellertid särskilt aktualiserat den icke-objektsinriktade, passivt kontemplativa meditationen och de psykiska tillstånd denna kan leda till.

I *Raya-yoga*, tankens yoga, är det fråga om en associationsfri koncentration. De första förberedande stadierna omfattar social isolering och sensorisk avkoppling med hjälp av olika kroppsställningar, *asana*. Yoginen övar vidare rytmisk andningsreglering, *pranayama*, och den luft han andas in är vital energi. Själen, *Atman*, får del av världssjälen, *Brahman*, den kraft som genomströmmar allt som är. Genom sinneskontroll når yoginen de tre sista sta-

dierna, medvetandets koncentration på en punkt utan ansträngning, tankebehärskning, "mindfulness", *dharana*, för att via meditationen, *dhyana*, nå slutmålet, *samadhi*. Det är den totala försjunkenheten, då själen och Gud upplevs såsom fullständigt förenade. Detta tillstånd beskrivs som att "tömma" sinnet, hjärtat, själen, hela ens väsen på tankar, begär, ambitioner, själviskhet, för att man ska nå den inre upplysningen. Psykologiskt motsvaras det av det sista momentet i buddhismens åttafaldiga väg: rätt meditation, när munken når den fulla insikten om lidandet i tillvaron och är nära Nirvana, där återfödelsens lag har upphört.

Den icke-objektsinriktade, kontemplativa meditationen har särskilt odlats inom zen-buddhismen. Genom den japanske zen-specialisten *D. T. Suzuki* har den blivit känd i västerlandet. Zen vill, som det heter, "öppna ett tredje öga med inblick i den stora Enhetens dimension". Den s.k. *za-zen-metoden* har två huvudvägar: rätt sittställning med blicken öppen och riktad ett par meter framför i en avspänd koncentration, samt andedräftens rätta, rytmiska reglering. Genom att man är medvetet koncentrerad på att iakta kroppen och dess hållning vändes uppmärksamheten bort från den yttre världen. Detta har konsekvenser för den psykofysiska organismen och för relationen mellan det autonoma och centrala nervsystemet.

Den tyske läkaren och psykoterapeuten *Carl Albrecht* och Japanmissionären, jesuiten *Hugo Enomiya-Lassalle* har applicerat zen-buddhismens teknik också på kristen meditation. Den uppvisar släktskap med *Johan Taulers* mystik och den form av gudsupplevelse som beskrivs i boken *The Cloud of Unknowing* (Icke-vetandets moln), författad av en engelsk kartusianmunk på 1300-talet. Tekniken visar också viss likhet med den introspektiva och psykosomatiska metod för autosuggestion och påverkan av det vegetativa nervsystemet som den tyske psykiatriprofessorn *J. H. Schultz* anvisat i den autogena träningen.

När man försjunker i en inre, mental isolering blockeras sinnesintryck, elimineras fantasibilder, så att inga störande stimuli når medvetandet. Eftersom det inte är fråga

om några styrda tankeförlopp eller några viljeupplevelser utan om ett tillstånd så att säga "utan begrepp och utan tankar", kan det upplevas som tyst, stilla frid. Föreställningar kan dock ta visuella och auditiva former och på intuitiv väg kan det komma en klar insikt om en sanning. Subjekt-objektrelationen upplevs som upphävd.

Det är inte så egendomligt, att man försöker beskriva ett sådant tillstånd med hjälp av metaforer av typen: inre skådande, det mörker man skådar in i, upplysning, hänryckning, det mystiska medvetandet om det allomfattande, den yttersta verkligheten, det absoluta. Beroende på vilket religiöst referenssystem som fungerar, har detta tillstånd i medvetandet olika namn: inom zen kallas det *satori* och upplevs som något opersonligt, inom hinduismen *samadhi*, medan det inom kristendomen kallas *unio mystica*, det fullkomliga uppgåendet i Guds vilja.

Albrecht och efter honom Lasalle karakteriserar det passivt kontemplativa medvetandet utan objekt som ett försjunkhetens medvetandetilstånd. Svårigheten att psykologiskt beskriva tillståndet framgår av den uppsjö på förklarande benämningar som givits det. *Abraham Maslow* talar om "peak-experience", höjdpunkts-, kulminations- eller maximalupplevelse. Andra talar om kosmiskt medvetande, rent, absolut, universellt, utvidgat eller transcendentalt medvetande. Personligen ställer jag mig kritisk till dessa försök att överbjuda varandra i terminologisk mystik. Jag nöjer mig med att tala om förändrade medvetandeförlopp.

Allmänt känt är att vårt motoriska beteende genomgår en automatisering. Med växande övning av en rörelse försvinner mellanliggande moment ur medvetandet. Vi kan tänka på de många omedvetna automatiska rörelser vi utför, när vi lärt oss cykla, köra bil eller spela piano. Amerikanaren *Arthur J. Deikman* byggde nu vidare på teorier som framlagts av *Heinz Hartmann*, *Merton M. Gill* och *Margaret Brenman*, att sådan automatisering också gäller perception och tankeprocesser. Nu kan det emellertid enligt *Deikman* också ske en de-automatisering av nervsystemet, som innebär, att den normala varseblivningen och kommunikationen med

omgivningen upphör. Genom att man upphäver de organiska behoven av mat och sömn vid fasta och vaka, förändrar och reglerar andningsrytmen, utestänger ljus och ljud etc. påverkas de kemiska och fysiska förloppen, vilket i sin tur återverkar på nervsystemets sätt att gestalta våra upplevelser.

Om man övar sig i att upphäva diskursivt tänkande, så att föreställning, fantasi, analyserande och värderande tankeprocesser bringas att upphöra och detta sker i kombination med fysisk och mental avspänning, så sker en form av regression till ett sinnes-tillstånd, då tidigare reaktionsmönster — inte minst på orosnivån — avbetingas. Den kontemplativa meditationsövningen verkar genom att *betinga* ett tillstånd av ro, som kan jämföras med det tillstånd under sömn som nutida sömn- och drömforskning kallar REM-fasen (Rapid Eye Movements). Det är påvisbart genom EEG (elektroencefalogram), att det är ett tillstånd som är annorlunda än sömn, hypnotiskt tillstånd, vanligt drömtillstånd eller vaka. Har vår hjärna och vårt nervsystem inkodats med mönsterorganisationen Gud—frid, Kristus—trygghet, finns den psykologiska förutsättningen för en sensoriskt intensiv religiös upplevelse — vi kan gärna med *Sundén* tala om en religiös upplevelse av tillvaron som totalitet. Är det religiösa referenssystemet *Buddhas Dharmakaya* eller hinduismens *Brahman-Atman*, får enhets- och helhetsupplevelsen gestalt därav.

Meditationsforskning

Slutligen vill jag helt kort beröra behovet av meditationsforskning. *Deikman* m.fl. har undersökt perceptuella förändringar och de-automatiseringsprocessen. Man har också på olika håll börjat studera meditationens verkan på olika kroppsliga funktioner som hjärn- och hjärtverksamhet, andning, syreförbrukning, ämnesomsättning, blodtryck, blodlaktat, hudens elektriska ledningsmotstånd och funnit, att meditationen tycks medföra psykofysiska förändringar, som kan tolkas som välgörande, avstressande.

I Japan har *A. Kasamatsu* och *T. Hirai* gjort fysiologiska undersökningar av zenmästare och genom EEG konstaterat kontinuerliga alpharytmer i hjärnan, vilket är tecken på avspänd sinnesstämning, ro och mental klarhet. Undersökningar av indiska yoginer har visat, att hjärnans s.k. theta-vågor kan stå i förbindelse med *samadhi*-upplevelser. 1970 framlade *R. K. Wallace* en doktorsavhandling om de fysiologiska effekterna av TM. Professor *Johan Kugler* vid universitetets nervklinik i München har likaledes gjort EEG-mätningar av TM-meditatörer och funnit orubbad alpharytm, tecken på att sinneskontakten med omgivningen upphävs och föreställningsförloppen upphört.

Klaus Thomas har kritiserat TM för att vara en okritisk, pseudo-religiös, delvis på indiska källor stödd personkult och avspänningsteknik. Man kan påvisa psykofysiska verkningar hos den som utövar "transcendental meditation", men den kan få betänkliga konsekvenser, om den inte utövas under läkarkontroll, menar Thomas. Oklarhet råder enligt min mening om TM:s mantrameditation bara är en teknik för mental avspänning och bättre självförverkligande eller om den är ett religiöst och psykologiskt fenomen som förutsätter något av hinduismens filosofiska system. Ytterligare forskning behöver klarlägga dessa olika frågor.

Claudio Naranjo och *Robert E. Ornstein* i USA har redovisat att s.k. biologisk-fysiologisk feedback-övning (bio-feedback) med hjälp av elektroniska instrument kan förmedla signaler från kroppen, t.ex. av hjärtslag och blodtryck, som ger utslag i form av ljus och ljud på en TV-skärm. Genom inlärning och betingning skulle det autonoma nervsystemets process kunna modifieras. Det skulle i så fall betyda, att det autonoma nervsystemet bara är relativt autonomt. Vi skulle kunna lära oss att med viljans hjälp delvis kunna påverka fysiska förlopp. I vilken utsträckning meditationsövning har psykofysiska effekter och hur konstanta förändringarna i hjärnans alpharytm är vid meditation är ännu otillräckligt utforskat.

En tvärvetenskaplig meditationsforskning borde kunna initieras i Sverige, där reli-

gionsvetenskap, psykologi och psykosomatisk medicin samverkade för att klarlägga här nämnda och andra aktuella frågor i det religiösa och psykologiska fenomen som meditationen utgör.

Meditationen är idag en kontaktgräns, där en dialog kan föras mellan psykologi och de grupperingar inom de stora världsreligionerna för vilka andliga övningar i meditationens form är något centralt. Vid den kontaktgränsen äger sådana märkliga religiösa upplevelser rum, att de är värda ett vidare religionspsykologiskt studium.

Litteraturlista:

- Albrecht, Carl, *Psychologie des mystischen Bewusstseins*, Bremen 1951.
 — *Das mystische Erkennen*, Bremen 1958.
 Bergsten, Göte, *Bön och meditation*, Stockholm 1939.
 Bitter, Wilhelm, *Meditation in Religion and Psychotherapie (Geist und Psyche)*, München 1968.
 Deikman, Arthur J., *De-automatization and the Mystic Experience (Psychiatry, 1966, Vol. 29, No. 4, s. 324—338)*.
 Enomiya-Lasalle, Hugo, M., *Meditation — en väg till gudsupplevelse*, Stockholm 1974.
 Hegardt, Bernhard, *Meditation i öster- och västerland*, Falun 1974.
 Heiler, Friedrich, *Die Buddhistische Versenkung*, München 1922.
 Hof, Hans, *Mer Människa. Meditation och terapi enligt zen-metoden*, Stockholm 1974.
 Jacobson, Nils-Olof (Red.), *Meditationens vägar*, Stockholm 1974.
 Källstad, Thorvald, *Andliga övningar — från yoga till kristna retreatare*, Tro och liv 4/1961.
 Maslow, Abraham H., *Religions, Values and Peak-Experiences*, New York 1970.
 Naranjo, Claudio and Ornstein, Robert E., *On the Psychology of Meditation*, London 1972.
 Olausson, Ingrid, *Meditation — magi eller terapi?*, Stockholm 1974.
 Ornstein, Robert E., *The Psychology of Consciousness*, San Francisco 1972.
 Rao, P. M., *Meditation — First Steps. Control of the Senses*, *Bodhi Leaves B 31*, Kandy 1966.
 Reiter, Udo, *Erlösung im Lotussitz?*, Hamburg 1974.
 Storey, John Andrew, *Meditation — The Inward Journey*, *Bodhi Leaves B 51*, Kandy 1970.
 Story, Francis, *Buddhist Meditation*, *Bodhi Leaves B 15*, Kandy 1963.
 Sundén, Hjalmar, *Zen. Historik, analys och betydelse av Zen-buddhismen i våra dagar*, Stockholm 1967.
 — *Meditation and Perception. Some Notes on the*

- Psychology of Religious Mysticism. Scripta Instituti Donneriani Aboensis V.
- Religionspsykologi, Stockholm 1974.
- Suzuki, Daisetz T., Zen Buddhism. Selected Writings of D. T. Suzuki (Ed.: William Barrett), New York 1956.
- Zen and the Japanese Buddhism, Tokyo 1968.
- Manual of Zen Buddhism, New York 1960.
- Sörensen, Preben, Meditationsteknikker. Veje til harmoni og selverkendelse, København 1973.
- Meditationens psykologi, København 1974.
- Thero, Gnanawimala Maha, Was ist Meditation?, Berlin 1973.
- Thomas, Klaus, Meditation in Forschung und Erfahrung, in weltweiter Beobachtung und Praktischer Anleitung (Seelsorge und Psychotherapie, Band 1), Stuttgart 1973.
- Tin, Pe Maung, Buddhist Devotion and Meditation — an objective Description and Study, London 1964.
- Wallace, R. K., Physiological Effects of Transcendental Meditation (Psychology and Religion, Ed.: L. B. Brown), Harmondsworth, England 1973, s. 320—328.

LITTERATUR

Einar Billing mot tysk bakgrund

Hans Christoph Deppe, *Wächter und Späher. Studien zu Einar Billing vor dem Hintergrund theologischer Strömungen auf dem Kontinent.* 395 sid. Studentlitteratur, Lund 1975.

Einar Billings teologiska produktion är icke särskilt omfattande. Den överträffas snart flerfaldigt av böcker och uppsatser om honom. Hans toppformuleringar har anförts så många gånger att glansen nästan nöts av eller i varje fall börjar bli svår att uppleva ständigt på nytt. Likväl är han värd fortsatt uppmärksamhet. Men då behöver man nya grepp.

Hans Deppe har kopplat ett gott sådant grepp, då han tecknat Billings teologi mot bakgrunden av hans teologiska samtid. Det mesta som gjorts i den vägen torde vara 30 sidor i Folke Holmström, *Det eskatologiska motivet*, 1933. Partiet om Billing ger Troeltsch, Ritschl och Herrmann som bakgrund och är fyllt med träffsäkra iakttagelser men blir givetvis rätt summariskt. Det är all anledning att välkomna Deppes stringenta undersökning.

Det är ett stort arbete på nära 400 sidor. Kanske har den tyska teologin fått större utrymme än Billing själv, men det är alldeles givet en bok just om Billing. Mot den utförligt tecknade bakgrunden får han på punkt efter punkt skarpare konturer. Det är närmast häpnadsväckande att Billing är så föga beroende av de kontinentala koryfeerna. Det gäller nu systematikerna. Deppe har hållit sig till dem, eftersom han sökt koordinater för Billings position, begreppsmässiga verktyg och byggstenar.

Boken inleds med ett kapitel om kyrkosynen, närmast av aktualitetsskäl och avsett för tyska läsare. Det faller lite ur ramen, eftersom det just inte finns någon kontinental bakgrund att tala om.

Andra kapitlet söker få fram komponenter i Billings historieuppfattning. Jämförelsematerialet är framför allt Ernst Troeltschs strävan att övervinna den relativiserande historicismen.

Han ville fatta individualiteten som det absoluta representant i historien. Men trots allt kvarstod den dualism, som han utgått ifrån: mellan absoluta, tidlösa idéer och historiens ström. Han karakteriserar kristendomen som religionens humanisering och avslöjar därmed sina förutsättningar i idealismen. Billing däremot nalkas icke historien med det slagets självklarheter. Han har ingen ambition att hämta fram allmänna absoluta idéer ur historien. Wrede, *Kyrkosynen* s. 123 frågar: "Var ligger egentligen skillnaden mellan det antika begreppstänkandet, såsom Billing fattat det, och denna bibliska historietolkning?" Och han svarar, att "resultaten i båda fallen blir: idéer, s.k. eviga sanningar". Det är skada att Deppe genomgående underlåter att ta ställning till den tidigare litteraturen om Billing, men hans analys synes effektivt vederlägga Wredes påstående. Det är inte "eviga förnufts-sanningar" utan konkreta gudomliga handlingar, som Billing får fram ur uppenbarelsehistorien. Det framgår bl.a. av den förändring, som begreppet det överhistoriska undergår, när han tar över uttrycket från Martin Kähler. Billing förblir i historien, det visas här övertygande. Att han sedan framhåller tolkningens, trostolkningens, det profetiska ordets betydelse för att få syn på uppenbarelsen i historien betyder inte, att han lämnar historien, som Wrede tycks mena, endast att han beskriver den bibliska situationen och betonar, att Gud inte låter sig ertappas med objektiva metoder — annars vore han ju en faktor bredvid andra, kunde man säga.

De båda sista kapitlen behandlar Billings förhållande till Ritschl och Herrmann. Hos de båda tyskarna är etiken den universella, allmängiltiga bakgrunden, som får bestämma kristendomstolkningen. Båda vill betona historien, men deras Jesusbild blir en idékonstruktion, en princip, som lyftes ut ur historien och förtränger perspektivet.

Ritschl beskriver det universella målet, Guds rike, som samfundet av sedligt fulländade personligheter. Det individuella målet är i konse-

kvens härmed "des Menschen freies Sich-selbst-Wollen im absoluten Zweck". Han lägger vikt vid Kristi gudom, som skall förstås i alltigenom etiska kategorier. Hans gudom, hans makt över världen, kommer till uttryck i hans personlighets andliga värde. Han uppgår helt i kallelsen att förena människor i Guds rike. Därmed ger han dem del i överlägsenheten över natur och värld.

Herrmann kritiserar Ritschl för att göra ett stycke tradition till trogrund, vilket han anser vällar osannfärdighet. Därmed utlämnas också den troende åt forskningsresultatens föränderlighet. Trogrundens måste vara en närvarande, tvivelfri verklighet: Jesu personliga liv, hans personlighetsprincip. Han betonar historien, men för honom har historia i egentlig betydelse intet med det förflutna att göra. Uppenbarelsehistorien förflackas till intrycket av det sedligt godas makt. Jesu inre liv löses från dess historiska förlopp. Det historiska faktum förloras ur sikte.

Billing har intet fristående "historiebegrepp". Han har intet system av etiska normer som förutsättning. Hans ledmotiv är uppenbarelsen, tolkad av Guds utkorelsehandling med centrum i Kristus, hans död och uppståndelse. Från detta centrum belyses och avslöjas Guds handlande i *all* verklighet, både naturen och historien, den universella och den individuella, det förflutna och det närvarande. Här blir allt konkret, inga tidlösa normer eller sanningar. "Den som tror på historiens levande Gud *kan* ej grunda sin tro på något annat än ett 'historiskt faktum'." Deppe kan med all rätt sätta som rubrik på ett av sina avsnitt "Das Neue in Billings Erwählungsgeschichte". Här finns verkligen utrymme för något nytt, för nya nådeshandlingar — lika visst som ingen fattar Guds nåd och kärlek utan att se den ständigt på nytt som ett under, något paradoxalt och överraskande. Historien som börjar med Exodus slutar inte med Bibeln utan går vidare genom kyrko- och missionshistoria. Den uppståndne går vidare i dom och nåd. "Kristus är rättfärdiggörelsen — därmed beskriver Billing det 'överhistoriska' drag i historien, som garanterar dess aktualitet och tillika drar in den enskilde i denna historia", skriver Deppe.

Billing "uppehåller sig i Ritschls närhet", rentav följer Ritschl, när han företar sin finala korrektur av kallelseleläran. Människan har sin roll i Kristi regeringshandlande, som fulländar Guds rike. Men för Billing är kallelsen allttjämt vardagsarbetet, organiserat av syndernas förlåtelse, fastän detta arbete kan ses från två syn-

punkter, en trängre, inbyggd i vardagslivet, och en vidare, som siktar mot Guds rike. Men det är hela tiden fråga om samma enkla arbete, ålagt av yrke och levnadsställning. Att dessa gärningar främjar det stora målet kan bara fasthållas i tro. Ritschl åter får liksom två kallelser, eftersom han tänker sig, att människan utanför de givna uppgifterna, kan starta en egen företagsamhet med inriktning på Guds rike. Det röjer en idealistisk uppfattning enligt vilken människan som andlig storhet kan höja sig över naturens och världens sammanhang. Den människouppfattningen är för Billing helt främmande.

Kort sagt: Deppe har i alla relationer och detaljer visat vad det betyder, att evangelium enligt Billing är en nyhet, ett budskap, inte en lära. Det är därför han avtecknar sig så fördelaktigt mot sin idealistiskt och kantianskt bestämda samtid. Billing har förblivit i historien, medan hans samtida ansåg sig skyldiga att subsumera både evangelium och Jesus under allmängiltiga idéer.

Det är bara skada att Deppe principiellt avstått från att diskutera med den tidigare litteraturen om Billing. Sådan diskussion skulle ha ökat både precision och konkretion. Det kunde behövts, särskilt som Deppes framställning styckevis är mycket abstrakt och svår att följa. Vidare kan man beklaga, att Deppe uteslutande behandlat bakgrunden i systematisk teologi. Exegeterna förbigås helt, fastän Billing i så hög grad är bibelteolog. Han talar ju själv med uppskattning om att det finns konservativa exegeter med systematisk ambition, som tillägnat sig den moderna exegetikens metoder.

En provborrning visar också, att man på det hållet kan finna åtskilligt av intresse för studiet av Billing. Hermann Cremers arbete *Die paulinische Rechtfertigungslehre, 1899*, vill visa, att Paulus har rätt, när han hävdar, att lagen och profeterna vittnar om den rättfärdiggörande tron på Kristus. Cremer drar, liksom Billing, en enhetlig linje från profeterna fram till Johannes Döparen, Jesus och Paulus. Och han liksom Billing gör det genom en undersökning av begreppsparet barmhärtighet och rättfärdighet, nåd och dom. Gud är Israels konung, och hans rättfärdighet yttrar sig i att han skaffar rätt åt sitt folk. Men i den senare judendomen fixerar förbunds- och lagtanken rättfärdighetsbegreppet. Tron har kommit bort. Man skall vara ostrafflig enligt lagen, menar fariseerna, och vem kan då bli frälst? Cremer liksom Billing finner frågan hos IV Esra och hos Paulus.

Döparen förkunnar domen inför Messias' an-

komst. Men Jesus dömer inte, bär sig inte åt som Messias. Han går som enskild till enskilda. Han lider och dör för att slippa döma och uppstår för att kunna fortsätta att förlåta — som hos Billing.

Och det låter egendomligt bekant, när man hos Justus Köberle, *Sünde und Gnade*, 1905, läser om Israel: "Hier ist in der Tat *Geschichte*, d.h. hier sind Ereignisse, Geschehnisse, Entwicklungen, Fortschritt und Stillstand und Rückschritt!"

Här möter i varje fall byggstenar till Billings bibeltolkning, tankar som spelat stor roll i svensk teologi genom honom. Den inspirerande konceptionen är hans. Deppes mycket ingående och värdefulla undersökning kan ses som en hyllning till Billing, och det är han värd.

Martin Lindström

Lyman T. Lundeen: *Risk and Rhetoric in Religion. Whitehead's Theory of Language and the Discourse of Faith*. 276 sid. Fortress Press, Philadelphia 1972. Pris inb. \$9.50.

Det teologiskt-systematiska arbetet i USA har under de senaste decennierna inte minst bestått av intressanta uppgörelser med de mest omtalade företrädarna för de europeiskt-kontinentala strömningarna. Det har varit ett sätt att lokalisera eller uppräta "New Frontiers in Theology". Under tiden har allt fler markanta inhemska teologprofiler börjat uppträda på den amerikanska arenan. Dessa "inhemska" insatser torde komma att få mycket stor betydelse — trots de pessimistiska tonfallen i majhäftet 1975 av *Christianity and Crisis*, där en av författarna med anledning av det genomgående temat: "Whatever Happened to Theology?" kommer att tänka på hur Joan Baez i slutet av sextioalet sjöng: "Where have all the flowers gone?" Ett annat bidrag, av Carol Christ, börjar: "Theology has, for many of us, lost its roots in experience" och slutar med dessa ord: "Until and unless theologians give up their outside observers' stance and allow their theologies to become vulnerable to experience, theology will continue to be boring." Lyman T. Lundeen tillbringar ett sabbatsår i Lund för att på nytt och med nya infallsvinklar studera, vad "erfarenhetsteologi" egentligen är. En av hans förutsättningar är en ingående kännedom om Alfred North Whitehead, dokumenterad i den föreliggande avhandlingen.

Lundeens bok har som synes utgivits of Fortress Press, och förlagets produktion är en av de faktorer, som gör det möjligt att tala om lovande amerikanska teologiska insatser. Fortress Press, som utfört en betydelsefull gärning genom raden av amerikanska utgåvor av skandinavisk och kontinental teologi, har de senaste åren i snabb takt givit ut det ena intressanta originalarbetet efter det andra (t.ex. Peter C. Hodgson, *Jesus — Word and Presence*, anmäld i denna tidskrift 1973).

Flera amerikanska teologer har tidigare kommit till Lund av intresse för här praktiserade filosofiska och teologiska metoder. De har också i sinom tid utan att taga hänsyn till provinssiella dödförklaringar publicerat böcker om den s.k. motivforskningen. Det intressanta med Lyman T. Lundeen är att hans ansatspunkt är förkritisk; han utgår i sina principiella resonemang från ett diskussionsläge, som ligger före uppkomsten av den så flitigt negerade eller modifierade kantsk-schleiermacherska frågeställningen. Detta intresseväckande utgångsläge delar Lundeen med Whitehead, men de stundom mycket avancerade filosofiska och teologiska resonemangen i *Risk and Rhetoric in Religion* präglas av självständighet och av genomtänkt selektivitet med avseende på den whiteheadska totalsynen. Den berömde engelske matematikern-filosofen skulle förmodligen inte ha mycket att invända mot Lundeens pångterande av de riskfyllda prioriteringar, värdeladdade insikter och öppna perspektiv, som är det religiösa språkets bidrag till utforskandet av den s.k. verkligheten.

Lundeens tes är denna: "/.../ the mature philosophy of Alfred North Whitehead does provide a viable basis for understanding religious language, in the face of the challenge to its cognitive significance" (s. 23). Tesen framläggs i det första kapitlet om "Religious Language as a Contemporary Problem" och är givetvis överraskande för den, som i Whitehead ser en av samtidens stora producenter av spekulativ metafysik, suveränt höjd över alla lingvistiska mikroperspektiv. Med Lundeen som ciceron kan man inte undgå att se, att den gamle matematikern Whitehead aldrig lämnar den med språket givna erfarenhetens "fruktbara lågland" ur sikte. Lundeens väg in i "Whitehead's Organic Alternative" (andra kapitlet) är språkfilosofisk, och det gör hans följande framställning så mycket mer givande, än om han, som andra gjort, mera globalt relaterat den whiteheadska organismteorin till den systematiska teologin. Med alltför breda

anknytningsytter har man nog sällan gjort vare sig "filosofi" eller "teologi" rättvisa. I det viktiga sjunde kapitlet, där Whiteheads eget religionsbegrepp eller snarare hans många växlande perspektiv på religionerna och den religiösa erfarenheten analyseras, "Religious Commitment and Expression", påpekas med rätta, att "religion" inte är ett specialintresse, som "the organic philosophy" kan knytas till, utan en aspekt på mänsklig erfarenhet, som ger filosofen fundamentala insikter att bearbeta (s. 203). Lundeen koncentrerar sig av skäl, som redovisats i det första kapitlet, på Whiteheads språk teori och vad Aulén kallar trons modersmål. Kapitlet om det "organiska alternativet" följs därför av "Language and Metaphysics" (kap. 3) och "Some Implications for Religious Discourse" (kap. 4).

De två ännu inte nämnda kapitlen, "The Data of Perception" (kap. 5) och "Symbolic Interpretation" (kap. 6) är filosofihistoriskt laddade och inte minst därför av speciellt teologiskt-systematiskt intresse. Vad den "symboliska tolkningen" beträffar, är det tänkvärt, att Whitehead menar — med Lundeens ord —, att "the use of analogy is not something superficial in human knowledge and expression"; all kunskap och alla uttrycksformer betjänar sig i själva verket i något avseende av analogier (s. 261). Härmed sammanhänger, att också den "exakta" kunskapen är något relativt och provisoriskt, och att "exakt" betyder olika ting i skilda sammanhang. Det har från svensk teologisk håll hävdats, att s.k. trostolkning inte uppfyller "de krav på precision och bevisbarhet som ställes i vetenskaplig forskning" (Ingebrand, *Bibeltolkningens problematik*, s. 20), och att "tron" har rätt att använda "ett ur vetenskaplig synpunkt dubiöst språk", liksom man i ett kärleksförhållande kan tala om "hjärtat" på ett — i förhållande till anatomisk terminologi — "icke fullt exakt sätt" (Wingren, *Credo*, s. 30). Med Whiteheads sätt att se torde den försvarsattityd, som formuleringar av den exemplifierade typen röjer, sammanhänga med "a particular metaphysics enshrined in the very methods of Logical Positivism itself" (s. 10). För Whitehead är "exakt" och "precision" alltid "qualified, tentative and partial". Detta hänger ihop med det förhållande, som Lundeen rubricerar med en från Dorothy Emmet lånad term: "systematic concomitant variation", och som han sammanfattar så: "Exactness pursued in one perspective is achieved by excluding other important factors in experience. /.../" (s. 153 f). Detta

konstaterande har till förutsättning Whiteheads svar på Lundeens introducerande fråga: "Does religious language have a cognitive significance in addition to its obvious affective appeal?" Med fast systematiskt grepp demonstrerar Lundeen på punkt efter punkt (t.ex. s. 93, 96, 98, 101, 107, 203, 216), att man ut från Whitehead måste bejaka frågan på ett sådant sätt, att begreppspar av typen fakta—värde, kognitiv—emotiv, deskriptiv—preskriptiv noggrant analyseras och garderas mot missbruk: "These distinctions remain useful tools for the clarification of language, if they are not absolutized as virtually independent compartments of significance" (s. 107).

Jag sade nyss, att de båda senast berörda kapitlen i *Risk and Rhetoric in Religion* är filosofihistoriskt laddade; detta betyder naturligtvis inte, att boken inte skulle gripa in i den pågående forskningen. Det gör den också. Lundeen har givande diskussioner med andra whiteheadkännare såsom Wilbur M. Urban (s. 81 ff) samt med William Hordern (s. 258 f) och Arthur O. Lovejoy (s. 118) bland andra. Det som emellertid framför allt förefaller imponerande är det sätt, på vilket Lundeen ger frågan om "The Data of Perception" sådan filosofihistorisk belysning, som är ägnad att åskådliggöra det fruktbara i Whiteheads metodiska grepp. Problem och problemlösningar hos Whitehead återges av Lundeen med den målmedvetna rörlighet i tankegången, som aldrig finns, där solida kunskaper saknas.

Med växlande historiska perspektiv uppvisar Lundeen konsekvenserna av att Whiteheads tänkande i en bestämd mening är, såsom jag uttryckte mig i början av denna anmälan, "förkrittiskt". Whiteheads avsikt är "to bring philosophy back to pre-Kantian modes of thought" (s. 113), men hans avsikt är inte att — och här väljer jag andra exempel än Lundeen — söka efter värdefulla fynd hos Kants föregångare (ungefär som Heidegger hos försokratikerna) utan snarare att uppdaga gamla, trots Kant alltfört aktuella problem (ungefär som Bonhoeffer riktar uppmärksamheten på av den liberala teologin aktualiserade frågor, som trots Barth inte upphört att vara brännande). I *Process and Reality* skriver Whitehead: "The philosophy of organism is the inversion of Kant's philosophy. /.../ For Kant, the world emerges from the subject, for the philosophy of organism, the subject emerges from the world" (s. 135 f, jfr. Lundeen, s. 124).

Lundeen pekar på de grundläggande förutsättningar hos Whitehead, vilka gör, att dennes

tänkande elliptiskt kan beskrivas som "the inversion of Kant's philosophy". Utlagsgivande är, att Whitehead försöker beskriva "how objective data pass into subjective satisfaction, and how order in the objective data provides intensity in the subjective satisfaction". Bakom denna målbeskrivning i *Process and Reality* ligger enligt Lundeen ett bejakande av två kantska tankeelement. Dels delar Whitehead Kants uppfattning om "jagets" aktiva roll i kunskapsprocessen. "Perception is not a passive affair in which 'objective' data are appropriated with no influence exerted by the percipient" (s. 128). Dels instämmer Whitehead i att begrepp är nödvändiga för att kunskap skall komma till stånd. Lundeen visar, hur divergensen mellan Whitehead och Kant framstår i all skärpa, när man ställer frågan: "What does the percipient contribute?" "The contribution" är *inte* "order — but the sensitive capacity to appropriate order by selective intensification of feeling". Följden härav sammanfattar Lundeen så: "/. . ./ forms are not merely applied to disorganized data, but the forms, themselves, are initially derived from the data." Med ett välvalt citat ur *Process and Reality* återger Lundeen Whiteheads uppfattning om varför Kant inte lyckas på denna avgörande punkt hålla sin kunskaps-teori förankrad i "erfarenhetens fruktbara lågland": "In the organic philosophy Kant's 'Transcendental Aesthetic' becomes a distorted fragment of what should have been his main topic" (*Risk and Rhetoric in Religion*, s. 126). Man skulle kanske kunna uttrycka den whiteheadska kantkritikens kärnpunkt, sådan som Lundeen ser den, så, att begränsad begreppsbildning inte får avgränsa ett fixt område för möjlig erfarenhet. Detta skulle strida mot att också språket har karaktären av process. Anledning finns inte, såsom Lundeen uttrycker saken, "to identify the limits of our concepts with the boundaries of relevant experience" (s. 127). Whitehead gör självfallet inte Kant ensam ansvarig för att betydelsefulla erfarenhetsområden lämnats obeaktade. Lundeen ger glimtar från Whiteheads diskussioner med Locke och Hume (s. 118 ff) och med Descartes (s. 115 ff). Hos den senare bejakar Whitehead den subjektiva erfarenheten såsom filosofins utgångspunkt, men han kritiserar, att i det cartesianska tänkandet "useful distinctions are pressed to the point of absolute separation". Den fråga, som Lundeen här i sin analys av *Process and Reality* rör vid, blir inom parentes sagt i Simone de Beauvoirs

cartesiustolkning huvudperspektivet: "Comment ignoret après Dectartes que subjectivité signifie radicalement séparation?" (*Pour une morale de l'ambiguïté*, 1947, s. 151).

Från Whiteheads språkfilosofiska grundtanke, att enskilda ord och texter måste ses i sitt sammanhang med en alltid pågående kontinuerlig utveckling, kan man, såsom Lundeen visar, draga idéhistoriska linjer tillbaka till antiken men också fram till vår egen tids språksituation. Den aristoteliska logiken har på sitt sätt bidragit till uppkomsten av en mäktig tendens att tänka i varandra uteslutande alternativ, under det att det hos Platon finns ett uttalat behov att operera med strukturerade helheter, gärna återspeglade i mytisk form (s. 63, 112 f). Den idéhistoriska utvecklingens facit bör enligt Whitehead vara den, som Lundeen komprimerat uttrycker så: "Language deserves both confidence and criticism. It is both a potentially deceptive instrument and an important clue to the nature of reality" (s. 81). Nu är emellertid enligt Whitehead läget — såsom Lundeen utmärkt åskådliggör — det, att nutida filosofi i stor utsträckning fastnat i ett falskt alternativ: *antingen* är språket nyckeln, med vars hjälp man öppnar dörren till "verkligheten" på vid gavel *eller* också är språket blottat på verklighetsreferenser, likt en trappa som inte leder någonstans. Eftersom jag nu återgett den aktuella whiteheadska nutidsanalysen en aning fritt, skall jag anföras Lundeens exemplifiering: "The influence of critical idealism is to be seen in the alternative which would affirm the essential identity of fundamental conceptual and linguistic categories with the very structure of experience. On the other side, both the intuitive approach of Bergson and the empiricism of David Hume are prime examples of the rejection of linguistic structures as a key to reality. /. . ./"

Med de senast diskuterade tankegångarna i *Risk and Rhetoric in Religion* har vi återvänt till det viktiga tredje kapitlet om "Language and Metaphysics", och det är lämpligt att i detta sammanhang något utveckla min inledande antydning om det intressanta och inspirerande för svenska systematiska teologer att i Lyman T. Lundeen få möta en amerikansk teolog med en annan filosofisk bakgrund än den s.k. motivforskningens. Det torde av det ovanstående ha framgått, att vad jag kallat Lundeens "förkritiska" ansatspunkt ingalunda innebär, att Lundeen med Bertrand Russell skulle vara benägen att betrakta kantianismen som en filosofisk olyckshändelse. I likhet med

den andre berömde utgivaren av *Principia Mathematica* vill Lundeen se "the problems to which Kant's philosophy was addressed /.../ reopened for further consideration" (s. 113 f). Uppnystandet av den "förkritiska" problemhärvan kan under inga förhållanden ske utan minutiös hänsyn till Kants egen radikala filosofiska kritik. I förordet till det kända arbete av Whitehead, varifrån Lundeen hämtat mottoet för sin bok, *Science and the Modern World*, står några ord, som Lundeen inte har anledning att gå in på, men som är värda att anföras i detta sammanhang, därför att de är ett av många exempel på att den kantska kritiken hos Whitehead är "wohl aufgehoben": "Philosophy, in one of its functions, is the critic of cosmologies."

Den av Whitehead övade kritiken av kosmologier innebär emellertid inte, att konstruktiv behandling av kosmologiska och ontologiska frågor skulle förvisas från filosofins territorium. Tvärtom. Lundeen är helt i linje med Whitehead, när *Risk and Rhetoric in Religion* bland de första kritiska uppgörelserna med andra författare fått en kort men dräpande polemik mot William F. Zuurdeeg, *An Analytical Philosophy of Religion* med dess "identification of metaphysics with closed and pretentious systems" (s. 8 f). Metafysik bör enligt Lundeen rimligen inte heller identifieras med ren och skär spekulation.

Därmed har jag via Lundeens skickliga analys av Whiteheads språkfilosofi kommit fram till den punkt, där jag menar, att tankeutbytet med en amerikansk whiteheads specialist lämpligen kunde börja. Metafysik av olika typ har, som Lundeen påpekar, varit utsatt för intensiv och ihållande kritik för dess "extreme generality" (s. 9). Jag kan tillägga, att den antimetafysiska trenden i Anders Nygrens författarskap varit väl motiverad och bör få bli föremål för fortsatt uppmärksamhet (*Meaning and Method*, s. 29 ff; jfr översättarens, Philip S. Watsons viktiga "Additional Note II", "On the Use of the Terms 'Metaphysics' and 'Truth'"). Vi torde dock nu ha kommit in i ett nytt läge med bland annat en nyetablerad "Tros- och livsåskådningsvetenskap", som av filosofin måste kräva, att denna med bibehållen kritisk inriktning själv opererar med sådana stora perspektiv, som tidigare utdömts som "metafysiska". I en tid då bruket av termen "livsfrågor" plötsligt blivit inflatoriskt, kan filosofin näppeligen nöja sig med att kritiskt granska valda droppar i den ström av s.k. livsåskådningslitteratur, som

väller fram, utan får våga försöket att på en och annan punkt förena kritiska och universella perspektiv. Det finns en förnäm men ganska förgäten svensk tradition att anknyta till, skriftserien *I Vår Tids Livsfrågor*, utgiven av Sydney Alrutz i slutet av förra seklet — med en medarbetarstab, som var minst sagt "tvärvetenskaplig".

En viktig fråga, som mycket väl kan få sin systematiska "ort" i förlängningen av den kantsk-schleiermacherska frågeställningen, sådan denna tidigare grundligt bearbetats från lundensisk utgångspunkt, kan anknytas till den sida i Whiteheads "inversion of Kant's philosophy", som Lundeen uttrycker så: "Our experience is always limited, but not by our conceptual forms. It is limited by the absence of exhaustive access to other centers of experience" (s. 128). Heideggers existential "Befindlichkeit" rymmer erfarenheter av just den typ, som Whitehead avser, och det är ingen tillfällighet, att Lunden i förbigående jämför "Whitehead's attribution of conceptual and linguistic necessity to an empirical intuition /.../ with Martin Heidegger's understanding of language" (s. 147 f). Det heter också avslutningsvis: "He /Whitehead/ belongs in the conversation along with Wittgenstein, Heidegger, Austin, and all the others" (s. 255). Särskilt kombinationen Whitehead—Heidegger förefaller, skall jag tillägga, fruktbar, om man i "livsfrågornas" förlovade tid inte vill fortsätta att driva antimetafysik för antimetafysikens egen skull. Den möjliga konfrontationen av två så artskilda tänkare som Heidegger och Whitehead kunde, må avslutningsvis konstateras, utgå från någon eller några språkliga nybildningar hos var och en, t.ex. hos Whitehead termen "subject-superject" (av Lundeen berörd s. 58). I jämförelsen kunde man vidare taga fasta på det i och för sig enligt Whitehead alltför fragmentariska i den kantska transcendentala estetiken: det förhållandet att utgångspunkten inte är ett strukturlöst kaos. Detta kunde visas sammanhånga med att "das In-der-Welt-Sein", såsom Heidegger säger, är ett väsensnödvändigt karakteristikum för den mänskliga tillvaron, som alltid är "stämd" på ett visst sätt och eo ipso strukturerad. Whitehead befinner sig i sin "omvändning" av Kant i omedelbart grannskap av Heideggers kunskapsteoretiska position — "making feeling and its appropriation of given patterns and particulars the basis for all consciousness and intellectual organization", såsom Lundeen skriver om Whitehead.

För Heidegger är existentierna i likhet med kategorierna, med vilka de inte får sammanblandas, givna a priori. Såsom "Grundverfassung" är "das In-der-Welt-Sein" "eine a priori notwendige Verfassung des Daseins" (*Sein und Zeit*, § 12). John Wild, som på grundval härav talar om "Heidegger and the Existential A Priori" (*Heidegger and the Path of Thinking*, ed. by John Sallis, 1970, s. 221 ff), konstaterar: "At the present time, even words, like *experience* and *empiricism*, have become so overly intellectualized and linguistified (if I may use this term) that the struggle to gain an empirical, or phenomenological approach to philosophy, has become extremely arduous" (s. 227). Försöken att övervinna ett uttunnat och från det levande och levda livet avsnört erfarenhetsbegrepp företas i vår tid från skilda utgångspunkter. Det är knappast en överdrift att säga, att det finns en sky av vittnen på att mycket återstår att göra för att inom skilda discipliner "erfarenhetens fruktbara lågland" skall te sig mindre sterilt än alltför snäva vetenskapsteoretiska ramar gjort det. Den språkfilosofiska inriktningens betydelse är därvid höjd över all diskussion; den omvittnas med "skilda tungors ljud" — på tyska (av exempelvis Heidegger), franska (Merleau-Ponty och Ricoeur bland många andra) och engelska. Det nu behandlade amerikanska arbetet om "Whitehead's Theory of Language and the Discourse of Faith" gör det naturligt att sluta med en imponerande bakgrundsgestalt, vars tankar i vår tid visar stor benägenhet att i skilda sammanhang träda i förgrunden, William James. John Wild skriver (a.a. s. 224): "According to him, language is always surrounded by a direct situational awareness which it presupposes. Thus the subject of a sentence, and demonstratives, like *this*, *that*, *Lo*, *voilà* and *look*, involve a pre-predicative knowledge of this kind, without which meaningful language cannot even begin."

Benkt-Erik Benktson

Johannes Klein: *Kampf um Gott in der deutschen Dichtung*. 421 sid. Eckart-Verlag, Witten und Berlin 1974.

Detta arbete på över 400 sidor är ett djärvt företag av det slag som förutsätter ett starkt engagemang för sakfrågan. Författaren, f.d. professor i litteraturhistoria i Marburg, be-

handlar sökandet efter Gud hos en rad tyska författare. Han spänner därvid över mer än 700 år, från Wolfram von Eschenbachs *Parzival* över två representanter för barocktiden (Grimmelhausens *Simplicissimus* och Angelus Silesius), Goethes *Faust* och Hölderlin fram till Nietzsche, George, Rilke och Trakl. Urvalet motiveras på sid. 14 och 31: alla de behandlade författarna levde under omvälvningstider ("Umbruchszeiten"). Enligt den i inledningen uttalade målsättningen söker Klein att demonstrera hur det just är tvivlarna och gudsförnekarna av stort format i den tyska litteraturen vilka har främst upplevat Gud som en ofrånkomlig urgrund för tillvaron och världen, och hur brottningen med detta faktum, som Klein kallar "ein geistiger Existenzkampf", lett till en stegring och intensifiering av deras liv och verksamhet.

Det är givetvis omöjligt att inom ramen för en kort recension ta upp alla aspekter och göra rättvisa åt denna digra bok. Klein vänder sig till — eller förutsätter rentav — läsare som har någon egen erfarenhet av vad "Kampf um Gott" innebär och som har ett levande intresse för denna problematik. Dessutom krävs det av läsaren en icke ringa förtrogenhet med det här behandlade litterära stoffet. Kleins styrka är överblicken, koncentrationen på tyngdpunkter, jämförelser och sammanfattningar. Därmed följer — som så ofta — en ibland olycklig benägenhet till schematiseringar och förenklingar. Ett inledande kapitel på 30 sidor tecknar den teologiska och idé- och lärdomshistoriska bakgrunden. Det måste med nödvändighet förbli vid en skiss. Hur skulle man annars på fem sidor kunna klara av "Die Umbruchszeiten von Wolfram von Eschenbach bis Georg Trakl"? Recensenten skulle emellertid ha önskat att just detta kapitel genomarbetats mera och fått större utrymme, kanske rentav på bekostnad av en eller annan av de behandlade författarna. Som det nu är bjuder det på många ställen mycket otillfredsställande läsning. Här och var inställer sig också invändningar i sakfrågor. (Härtill blott ett exempel: det är inte korrekt att påstå att människan i *Simplicissimus* framställs som av naturen god; tvärtom beskrivs hon uttryckligen som av naturen varken ond eller god: hon liknas vid en vaxtavla, som ännu ingen har skrivit någonting på.)

Läsaren saknar också ett avslutande kapitel med en sammanfattande överblick. Det kan hända att författaren kände krafterna tryta. Hans hustru avled under arbetet med denna

bok; han själv dog efter läsningen av sista korrekturet.

Klein har med avsikt undvikit att utnyttja sekundärlitteraturen. Eftersom denna, isynnerhet ifråga om *Parzival*, *Simplicissimus* och *Faust*, är oerhört omfattande, var detta säkert den enda möjliga vägen, om inte ramen för verket skulle sprängas. Följden är emellertid, att nya, ibland överraskande, ofta övertygande insikter och åsikter står bredvid sådant som är gammalt och vedertaget; ibland anføres rentav banaliteter anspråksfullt som någonting nytt. Vid andra tillfällen, då Kleins åsikt går stick i stäv mot en i sekundärlitteraturen vedertagen, saknar man ett gediget fundament. Komplicerade sammanhang avfärdas för summariskt. Begreppet "Narr" i *Simplicissimus* kan t.ex. knappast behandlas tillfredsställande i en enda mening: "Der Narr mußte die Züge eines Schelmen, eines Eulenspiegels, aber auch eines Abenteurers annehmen, und eine derbe Figur, ein veränderter parcivalischer Tor kam heraus" (s. 77). Det finns en omfattande litteratur (B. Könneke, P. Böckmann, I. Meiner, för att bara nämna några få namn) som behandlar den utveckling narr-begreppet genomgått alltsedan Sebastian Brants *Narrenschiß*, framför allt genom den populära teologiska förkunnelsen. Författarens tendens till schematiska förenklingar suggererar ibland också felaktigt en obruten litterär tradition. Detta är exempelvis fallet ifråga om skogen, i vilken Parzival växer upp: "Es ist Wald, jene kostbare Welt des Ursprünglichen und der reinen Natur, in der bis hin zu Eichendorffs Wälderichtung und bis zu Ernst Wiecherts Geschichte um Seen und Wäldertiefen für den Deutschen eine Kraftquelle bewahrt ist. In den Wäldern gilt keine Lüge. Darum kann auch der kleine Parcival als ein unberührter Mensch des Anfangs aufwachsen..." (s. 52). Det är givetvis helt otillåtligt att sätta likhetstecken mellan romantikernas i poesin idealiserade parkaktiga "Wald" och den vilda urskog som Parzival växer upp i. Här föreligger grundligare och gedigna undersökningar i sekundärlitteraturen, där också traditionen om den "vilde mannen" tas hänsyn till.

Stilen är ojämn. Författarens engagemang för sitt ämne leder på många håll till en medryckande framställning. Å andra sidan är den redan citerade klichén "In den Wäldern gilt keine Lüge" inte ensam i sitt slag. Förutom av klichéerna irriteras läsaren ibland av summariska påståenden utan fundament, och av apodiktiska omdömen utan motivering (t.ex.

om den moderna språkvetenskapen, s. 13). Detta borde emellertid inte avskräcka läsaren med intresse för den här behandlade problematiken. Både den litterärt intresserade teologen och den teologiskt intresserade lekmannen finner här stimulerande och tankeväckande läsning.

Birgit Stolt

Gottfrid Billings levnadsminnen. Biskopstiden i Lund. Utgivna med inledning och kommentar av Hilding Pleijel (Samlingar och studier till svenska kyrkans historia, utg. av Hilding Pleijel, Lund. 41). With a summary in English. 243 sid. Håkan Ohlssons förlag, Lund 1975.

"Gottfrid Billings levnadsminnen" har nu utgivits i dess helhet, i två delar, av professor Hilding Pleijel i serien "Samlingar och studier till svenska kyrkans historia". Den förra delen med avsnittet till och med västeråstiden författade Billing åren 1889—1902 och den utgavs 1955. Den senare delen tillkom under åren 1912—1919 och har varit motsedd med förväntan. Då den nu utgivits 1975 är sålunda memoarerna i deras helhet tillgängliga i tryck. Manuskriptet överlämnades 1949 till universitetsbiblioteket i Lund av biskop Edvard Rodhe. Publiceringen av den senare delen har fått anstå tills nu i överensstämmelse med de till överlämnandet knutna villkoren.

Gottfrid Billing var född i Önnestad 1841, blev professor i Lund 1881, biskop i Västerås 1884 och i Lund 1898. Han avled i Lund 1925. Den förra delen av dessa *Levnadsminnen* innehöll bl.a. skildringar från hans barndom och ungdom, från hans verksamhet vid skola och universitet samt från biskopstiden i Västerås. Man får här också inblickar i hans personliga utveckling, varvid han berättar om en andlig kris. I denna andra del är det i stor utsträckning politikern och kyrkomannen Gottfrid Billing som träder fram. Den samlande rubriken är: "Anteckningar från biskopsåren i Lund."

Det var på uppmaning av sina närmaste som Billing började teckna ner sina minnen. Där emot var det i allmänhet inte hans mening, framhåller utgivaren Hilding Pleijel i inledningen till den andra delen, att lämna något bidrag till förståelsen av den historiska utvecklingen med nytt material beträffande sakfrågornas behandling. Ej heller gjorde han anspråk på att utförligt skildra kyrkolivet. Han hade inga i förväg uppgjorda riktlinjer för ar-

betet. Studiet av Levnadsminnen visar riktigheten av Pleijels omdöme att de är att betrakta som en personhistoriskt orienterad återblick. De var ursprungligen inte avsedda för offentligheten.

Personhistoriskt orienterade är memoarerna också i en särskild mening på så sätt att de bidrar till att ge en bild av författaren själv med hans markerade, osentimentala läggning. Det finns varandra motsatta drag i den bilden. Om än memoarerna visar att vissa motsägelser var mer skenbara än verkliga så kvarstår dock andra. Han var till hela sin läggning auktoritativ, kunde förefalla principfast till övermått. Samtidigt var det ett framträdande drag i hans offentliga gärning att han, som Pleijel har framhållit i det allmännas intresse, hade en så utpräglad förmåga att utjämna motsättningar, medla mellan olika ståndpunkter och finna en kompromiss. Detta sistnämnda ord har ofta fått rollen av nyckelord för hans politiska insats. Han hade på många håll ett grundmurat förtroende, erbjöds höga poster och förtroenden av icke ecklesiastisk art, om vilka han kunde säga i sin sammanfattning att han inte lagt två strån i kors för att erhålla dem. En gång, vid regeringskrisen i mars 1917, undgick han med knapp nöd att bli statsminister, något som memoarerna utförligt redogör för. Samtidigt ville han dock gärna vara med i landets högsta kretsar och i de stora avgörandena. Han såg det som en viktig uppgift att ägna sig åt de allmänna frågorna på samma gång som han starkt kände krävet att ägna sig åt sin egentligaste kallelse och endast åt den, åt uppgifterna som biskop. Han var, förklarade han själv, inte densamme i debatt och överläggning som i enskilt samtal. I det senare fallet var han enligt eget bedömande "synnerligen svag och medgörlig". Där fanns hos honom bakom all yttre säkerhet och yttre framgång samma upplevelse av mänsklig svaghet och brist som utgjorde en röd tråd i hans predikningar liksom exempelvis i hans prästvigningstal. Han predikade, förklarade Nathan Söderblom i sina minnesord vid kyrkomötet 1925, liksom alla verkliga predikanter först och främst för sig själv. Hans Larsson citerade i sitt minnestal i Svenska Akademien 1925 över Gottfrid Billing gejerordet "Tanke, vars strider blott natten ser". Men han sökte, tillade Hans Larsson, inte det estetiska livets tröst, tonerna, hans tillflykt var bibeln.

Billings Levnadsminnen är ett viktigt inslag i hans författarskap. Han kände, skriver han, ett behov att författa. Det är en sida i hans mång-

sidiga begåvning som väl inte alltid har fått träda tillräckligt fram vid teckningen av hans person. Att han från 1900 var medlem av Svenska Akademien gav honom uppdrag att skriva minnesteckningar dels över sin företrädare i Akademien Anton Niklas Sundberg, dels över Henric Schartau. Det senare arbetet är känt även genom en upplaga som utgavs i Lund 1914. Inte minst ur språklig synpunkt har memoarerna sin speciella prägel. Den personliga stilen, ibland med en drastisk accent, känner man igen även i den del av Billings författarskap där han nådde långt ut och blev mycket uppskattad, i hans predikningar och andaktslitteratur i övrigt samt icke mindre i hans kateketiska arbeten.

Den andra delen av Levnadsminnen börjar med redogörelse för hur Billing blev överhovpredikant i slutet av 1885, strax efter inflyttningen i Västerås biskopshus. Nära fyrtio år, intill sin död, innehade han denna rangplats. Som vanligt talar han även i detta fall anspråkslöst om sin roll, som han ansåg ha haft sin huvudsakliga betydelse däri att han fick möjlighet att göra framstående präster till e.o. hovpredikanter. En av de första som på så sätt blev utsedda var hans mest förtrogne vän bland teologerna Herman Lindström, sedermera biskop i Växjö (om Billing och Lindström se H. Pleijel i Levnadsminnen 1955 s. 203). Som överhovpredikant fick Billing många kontakter med kungahuset, bland annat genom kyrkliga förrättningar av olika slag. Interiörerna härifrån utgör en mycket intressant läsning, och hans berättarkonst tycks här nå en höjdpunkt. Skildringen av prins Wilhelms och prissessan Marias bröllop i S:t Petersburg liksom händelserna kring bondetåget 1914 och regeringskrisen 1917 har stort allmänt intresse.

En bild av Gottfrid Billings deltagande i politiska och kyrkopolitiska angelägenheter får man redan genom det faktum att han deltagit i 26 riksdagar samt i alla kyrkomöten mellan åren 1878 och 1920, från 1898 som dess vice ordförande. Hans anteckningar från riksdagar och kyrkomöten publiceras i en särskild avdelning som avslutar andra delen av Levnadsminnen. Dessa anteckningar ansluter sig direkt till sådana från ett tidigare skede som utgavs 1928. Hans uppdrag i det allmännas tjänst var synnerligen många, i regel ledande poster. Redan under professorstiden i Lund var han ledamot av stadsfullmäktige, liknande uppdrag fick han i Västerås.

Som politiker tillhörde Billing det konservativa partiet och blev 1912 den första ordföran-

den i det nybildade nationella partiet. På flera ställen i memoarerna framhålls hans fria inställning: "friare än de flesta" ansåg han sig stå till partipolitiken. Han motionerade 1893 om allmän rösträtt. Hans förslag ansågs då långt gående och radikalt och frågan löstes först i överensstämmelse med ett annat förslag som antogs 1907. Som riksdagsman kände han kravet att försvara kyrkans frihet inom den nationella ramen. Han sökte vid åtskilliga riksdagar förgäves hindra den sammanslagning av Växjö och Kalmar stift som hade gjorts till villkor för delningen av norrlandsstiftet. Som Lunds stifts biskop kände han sig förpliktigad att söka hindra den nya lönereglering för präster varom riksdagen beslutade 1910. Lunds stifts präster skulle genom denna få det sämre. År 1906 avsade sig Billing riksdagsmandatet och då han två år senare åter invaldes blev han ordförande i statsutskottet. Riksdagen 1912 blev hans sista.

Särskilt bekant är Billings avgörande inflytande vid kyrkomötesbeslutet 1893 om bekännelseskriterierna, ett beslut som i sak innebar en icke lagisk och bokstavsbinden utan evangelisk tolkning av dessa. Det var, förklarade Nathan Söderblom i kyrkomötet 1925, den största dag som han kände från Billings offentliga liv. Vidare föreslog och genomdrev Billing vid kyrkomötet 1903 en mildare formulering av prästlöftet (H. Pleijel i Svensk teol. kvartalskrift 44, 1968, s. 136—149).

Gottfrid Billing var föreslagen som ärkebiskop 1900 och undanbad sig förslagsrum 1914. Man får av memoarerna veta att han vid det senare tillfället röstade på Danell, Eklund och Bergqvist. Eklund var enligt Billing en av kyrkans allra bästa krafter, men kyrkopolitik låg inte för honom.

Billing hade förrättat Nathan Söderbloms prästvigning 1893 och det blev också han som förrättade hans ärkebiskopsvigning. Pleijel har skildrat förhållandet dem emellan, hur de från delvis mycket olika utgångspunkter försvarade den evangeliska friheten ("Nathan Söderblom och Gottfrid Billing, två kyrkoledare i personlig konfrontation", Svensk teol. kvartalskrift 43, 1967 s. 137—158).

Utom Billings verksamhet i riksdag och kyrkomöte skildrar Levnadsminnen bl.a. hans insats i Svenska Akademien, Landstinget (han var ordförande i Malmöhus läns landsting 1901—1919) och Lunds universitet, vars prokansler han var. Billings åtgärd att inte ge Knut Wicksell förord till professuren i nationalekonomi blev mycket kritiserad redan av Billings egna

partikamrater och enligt hans mening en orsak till att prokanslers uppdrag att avge sådana förord slopades. Med Akademiens sekreterare Carl David af Wirsén hade han tidigare haft goda förbindelser, särskilt som Wirsén var en beundrare av Billings predikan. Men teckningen av Wirsén i Levnadsminnen är inte särskilt uppskattande. Han var, ansåg Billing, en despot och därtill nervöst överkänslig. Att Billing föreslog Selma Lagerlöf till nobelpriset gjorde inte förhållandet bättre.

Av de många kommittéuppdrag där Billing hade ledningen nämnes bl.a. några interiörer från psalmboksnämnden 1915—1917. Emil Liedgren tillhörde ursprungligen denna men avgick eftersom Billing inte önskade någon ny psalmdiktning. Liedgren ändrade ej beslutet trots ett brev som Pleijel citerar i kommentaren, där Billing enträget försökte få Liedgren att ändra sig och stanna kvar. Billings samarbete i slutskedet med nämndens nye ledamot Fredrik Böök gick, skriver han, "utmärkt väl". En liknande inställning som beträffande psalmboken med status quo eller i varje fall ringa ändringar som hägrande möjlighet intog Billing till frågan om kyrkohandbokens revision. Här kände han starkt motsättningen till biskop U. L. Ullman.

Einar Billing framhöll i sina minnen från sin fars västeråstid (1926) att tidningsmän och andra ibland höll på att glömma att denne dock var något annat än politiker och att detta andra för honom själv alltid stod i första rummet. I Levnadsminnen framskymtar ibland samma accent på vad som var det egentliga kallet. Likväl är intrycken från gärningen i det stora lundastiftet som han tillträdde 1900 alls inte något som dominerar skildringen. De har en egentligen förvånande blygsam plats. Han skrev med tvekan om Lunds stift, förklarar han själv — han stod mitt uppe i denna verksamhet. Betydligt mer har han i den föregående delen att berätta från biskopstiden i Västerås.

Sammanträdena i Lunds domkapitel gick snabbt, hans ledning var säker och suverän enligt samstämmiga vittnesbörd. Hans teologiska ståndpunkt kunde ingen missta sig om. Ingenting hade för honom varit mer motbjudande än "rationaliserande teologi". I förbigående nämner han överläggningen vid prästmötet 1906, då de motsatta teologiska ståndpunkterna trädde särskilt tydligt fram.

Prostmötena erbjöd för Billing en samvaro som han högt uppskattade. Här trivdes han "som ordförande i kretsen av likasinnade" (I.

Brohed 1975 s. 22). Med all rätt kunde han ifråga om teologien konstatera att en större utjämning hade ägt rum med mindre motsättningar än förut och en mer framträdande enighet. Han var medveten om att hans ställning till prästerna i stiftet var "mycket god". Som biskop hann han med 325 visitationer. Hans privata "visitationsbok" i Lunds universitetsbibliotek torde innehålla sådant som är av intresse för forskningen. Hans Larsson framhåller i slutet av sitt minnestal att Billing förde med sig ståtlig och glad festivitats, och detta gällde inte minst om visitationerna. Han hade blick för deras egenskap av "församlingsfester". Han visade i många fall en viss öppenhet för den nya tidens nya problem. Att han införde stiftsmöten för att stimulera lekmannaintresset hörde sålunda till det framtidsdugliga.

Dessa nu i två delar utgivna Levnadsminnen är dokument av stort värde. Utgivaren har gjort det möjligt för en större allmänhet att ta del av dessa skildringar som har stort allmänt intresse. Pleijels presentation i inledningen till den nu utgivna delen av Levnadsminnena liksom till den förra delen sätter in memoarerna i deras sammanhang. Genom sin ingående forskning och kunnskap i ämnet har Pleijel varit speciellt kompetent och skickad att ombesörja deras utgivning. Ett särskilt värde i denna nya utgåva liksom i föregångaren 1955 har sålunda kommentaren. Den motsvarar på alla punkter syftet "att förklara åtskilliga sakfrågor, att närmare identifiera de i texten nämnda personerna och att komplettera texten med förut otryckt material ur Gottfrid Billings brevväxling". Dessa sakliga och noggranna uppgifter ger åt alltsammans en rätt bakgrund. Kommentaren bidrar också att ge sin belysning åt hela den tidsepok som passerar förbi.

Allan Arvastson

Johan Unger: *Den religiösa erfarenheten. En psykologisk studie. Stencilerad doktorsexamensavhandling — Religionspsykologiska Institutionen, Uppsala Universitet, 1975.*

Den allmänna utgångspunkten för Johan Ungers avhandling om den religiösa erfarenheten är hans övertygelse, att de religionspsykologiska forskarna har dåligt bearbetat grundläggande vetenskapsproblem. Inom området råder brist på enighet i ett flertal av-

seenden: ifråga om terminologi, begreppsapparat, forskningsmetodik osv. Vidare tycks han mena att forskningsverksamheten i allt för hög grad har en "historisk" inriktning.

Förf. vill därför dels göra ett inlägg i forskningsdebatten, dels ge ett bidrag till forskningen i form av en empirisk undersökning.

Presentation: Avhandlingen är på traditionellt sätt uppdelad i två huvudavsnitt: en teoridel och en empiridel. Teoridelen innehåller en forskningsöversikt och ett avsnitt som behandlar grundläggande teoretiska problem. I empiridelen diskuterar förf. de undersökningsproblem han stått inför i sitt eget forskningsarbete samt redogör för resultaten av det.

Efter att i teoridelen forskningsöversikt ha antytt att det skrivits en del inom området avgränsar förf. snabbt framställningen till en utförlig presentation av Hjalmar Sundéns social- och perceptionspsykologiskt förankrade rollteori tillämpad på religiös erfarenhet samt Charles Glock & Rodney Starks religions-sociologiska orientering.

Från Sundén har förf. fått sin inriktning på problemet om den religiösa erfarenheten som en form av perception. Glock & Stark synes ha inspirerat honom att inrikta sig på Gudsupplevelsen som en väsentlig sektor av religiös erfarenhet, att kategorisera dessa upplevelser i ett antal "naturliga" kategorier, samt att använda en behavioristisk forskningsmetod.

Förf.:s uppfattning att religionspsykologin är dåligt förankrad i vetenskaplig teori och forskningsmetodik gör att han finner det nödvändigt att ägna en del av teoriavsnittet åt att diskutera och definiera några grundläggande begrepp: psykologi, erfarenhet, perception och dess förhållande till kognition samt religion och religiös perception. Vidare, att i empiridelen redogöra för de undersökningsproblem han ställts inför.

De överväganden av olika slag som förf. gör, ger honom hans forskningsområde och forskningsinriktning. I motsats till mycken tidigare forskning, som varit inriktad på de religiösa erfarenheternas emotionella och intellektuella aspekter, vill han inrikta sig på vad han kallar religiösa perceptioner. För undersökningsmetodikens del väljer han att som "datamaterial" använda sig av skrivna rapporter.

Vad är då en Gudsperception för något? Recensentens eget kommenterande svar är att om all perception gäller att den sammanhänger med, är beroende av många andra psykologiska processer, inte minst kognitiva-intellektuella.

I viss mening kan man säga att perception är en grundläggande form av kognition.

Hur som helst, förf. gör en distinktion mellan perceptioner och intellektuella processer. De innebär båda en slags identifikation av något, men skiljer sig åt med avseende på snabbhet, säger han. Perceptioner är snabba identifikationer, medan kognitioner och andra intellektuella processer är långsamma. Ur denna tänkta skillnad härleder så förf. sitt svar på frågan vad en Gudspception är för något: "Med Gudspceptioner kommer vi att mena en snabb och spontan identifikation av situationen så att den får en gudomlig mening."

Av olika skäl väljer förf. att bearbeta sitt datamaterial på ett enkelt sätt, nämligen att gruppera de skrivna rapporterna i några klasser av Gudspceptioner: perception av Guds närvaro, handlande, kallelse, gestalt samt Gud som totalitet och subliminala Gudspceptioner. Klassen Guds handlande har försetts med några underklasser. Vidare finns en extra kategori, Övriga Gudspceptioner, för svårkategoriserade berättelser.

Förf. har ensam gjort det egentliga kategoriseringsarbetet. Till sin hjälp, för att få en kontroll på kategoriseringarnas stabilitet och riktighet, har han dock haft en medbedömare med vilken han diskuterat dem.

Forskningsproblemen, de frågor förf. vill ha svar på med hjälp av sitt material, är följande:

- "Kan vi få empiriska belägg för att man snabbt och spontant kan identifiera en situation som gudomlig, dvs. finns det en sådan central process som vi kallat religiös perception?"
- "Är taxonomin användbar för att beskriva eventuella Gudspceptioner?"

Förf.:s arbetsmaterial består av 114 uppsatser om "någon/några Gudsupplevelser eller andra religiösa erfarenheter" som han samlat in från grupper av teologie studerande i Uppsala. Ur 39 av uppsatserna erhöll förf. 57 rapporter eller notiser av sådan art att de kunde anses vara uttryck för Gudspceptioner. En del av uppsatserna, ungefär en tredjedel, innehöll alltså mer än en berättelse om Gudspception. Mestparten av uppsatserna innehöll annat än berättelser om Gudspceptioner eller ens religiösa erfarenheter.

Resultatet av förf.:s forskningsmödor blir att han får positiva svar på sina båda frågor:

- Det händer att människor rapporterar religiösa upplevelser som innebär ett slags Gudspceptioner. Det var detta enkla faktum förf. ville konstatera, inte hur vanliga dessa upplevelser är, vilka samband de har med andra variabler el.dyl.
- Människor som rapporterar Gudspceptioner gör det i termer av Guds närvaro, handlande, kallelse, gestalt och Gud som totalitet. En enda s.k. subliminal Gudspception förekommer i materialet. Vanligast är upplevelser av Guds närvaro och handlande.

Kommentar: Till presentationen av avhandlingen skall jag foga några kommentarer av både ros och ris. Avhandlingen har sina förtjänster men också, så långt jag kan bedöma saken, stora brister.

Det är givetvis av stort intresse att i en svensk religionspsykologisk avhandling få ett tillämpningsexempel på behavioristisk psykologisk forskningsinriktning. Intressant därför att den historiska traditionen hittills varit den dominerande i vårt land.

Avhandlingen är också intressant därigenom att religiös erfarenhet bland nu levande människor blir föremål för undersökning. Om den i strikt mening behavioristiska vetenskapsorienteringen är den bästa på det här området, mest fruktbar, objektiv osv., som förf. tycks mena är väl inte så säkert. Olika vetenskapsorienteringar må väl arbeta parallellt.

Avhandlingen har också sitt intresse som början i ett försök till systematisk forskningsgenomgång av religiös erfarenhet i termer av basala psykologiska processer, av vilka avhandlingen snuddar vid en, den religiösa erfarenheten i termer av religiösa perception.

När detta är sagt måste också sägas att recensenten haft anledning att sätta åtskilliga frågetecken och utropstecken i kanten. Jag skall helt kort nämna de mest slående underligheter jag stött på utan att utveckla kommentarerna till längre diskussioner.

- Redan avhandlingens titel, Den religiösa erfarenheten, ger anledning till undran. Varför ej kort och gott kalla den En studie i Gudspceptioner jämte en metodprövning? Det hade utsagt klart och tydligt vad saken gällde.
- När man på det sättet fått klart för sig vad avhandlingen egentligen handlar om har man all anledning fråga sig om inte en metodprövning av det enkla slag förf. till-

lämpar är väl mager empirigrund i en doktorsexamensavhandling sett mot bakgrunden av avhandlingens övriga brister.

- Förf. anser att han för sitt ändamål, eller rättare för sin läsekrets (sic), måste definiera vad psykologi är. Men han gör det på ett säreget elementärt sätt. Något godtyckligt, dvs. utan att ange hållbara skäl, väljer han en teoretiker, Donald Hebb, refererar utförligt hans resonemang i en av honom skriven handbok, *A textbook of psychology*, för att till slut helt ansluta sig till hans definition. Detta trots att förf. själv säger att Hebbs definition av och syn på psykologin alls icke är allmänt accepterad. Varför inte, om man vill resonera kring definitioner, föra en informativ, jämförande diskussion kring centrala, kontroversiella psykologiteoretiska spörsmål!
- Perceptionsbegreppet är oerhört centralt för avhandlingen. Av de många och långa resonemang som avhandlingen är full av, är resonemangen kring detta begrepp de mest kritiska. Här menar jag att förf. krånglat till det för sig på ett sådant sätt att avhandlingens själva grund skakar.

Förf. har en slags puristisk iver att undersöka "rena" perceptioner, frikopplade från andra processer. I denna iver invecklar han sig i resonemang som leder till både orimliga och motsägelsefulla definitioner. Han vill t.ex. skilja mellan perceptuella och kognitiva-intellektuella processer enligt deras olika snabbhet. Lite eftertanke visar att detta är omöjligt. Man kan f.ö. som jag hävdade i presentationen hävda att perception är en basform av kognition. När sedan förf. talar om vad Gudsperceptioner är räcker tydligen hans perceptionsdefinition inte till. Han definierar dem som ett slags kognitiva aktiviteter, exempelvis "stimulussituationer som uttryck för Guds inbjudan" (s. 97). Inte heller datamaterialet ger alltid stöd för förf.:s definitioner. Detta leder ibland förf. till att inveckla sig i långa, nästan sofistiska resonemang kring frågan om det är en perception eller kognition som en berättelse handlar om.

Varför inte enkelt se det så, att människors religiösa upplevelser innehåller både perceptuella, kognitiva, emotionella osv. element. Detta hindrar ju inte att man i en undersökning lägger tyngden på ett av dessa inslag.

- Som en sista anmärkning skulle jag vilja

säga, att avhandlingen verkar vara alltför hastigt ihopkommen och svagt integrerad. Detta gäller dels enstaka resonemang, dels större avsnitt som verkar dåligt underbyggda — man blir osäker om varför de alls finns där. Detta gäller t.ex. de stora avsnitten om Sundén samt Glock & Stark. Varför de? Recensenten kan tänka sig goda skäl, men förf. har inte angett några godtagbara.

Slutligen, avhandlingen antar ibland talspråkskaraktär på ett sätt som icke är att rekommendera.

Carl-Erik Brattemo

Einar Sigurbjörnsson: *Ministry within the People of God. The Development of the Doctrines on the Church and on the Ministry in the Second Vatican Council's DE ECCLESIA. Studia Theologica Lundensia 34. 166 s. CWK Gleerup, Lund 1974.*

G. Baraúna säger i inledningen till sin samling bidrag till kyrkokonstitutionen, att Andra Vatikanconciliet inte är något som kunde liknas vid en meteorits plötsliga uppdykande utan är resultatet av en långvarig process. Den hart när oöverskådliga litteraturen om Vaticanum Secundum har berikats med Einar Sigurbjörnssons den 25 maj 1974 i Lund ventilerade avhandling. Ordet "berikats" skall tagas bokstavigt; genom sin noggrannhet har den föreliggande avhandlingen kvaliteter, som torde ge den ett bestående värde.

När Sigurbjörnsson tecknat den allmänna bakgrunden till *Lumen Gentium*, och innan han går in på de olika faserna i kyrkokonstitutionens tillkomst, fixeras (s. 24) den huvudfråga, med vilken han nalkas texterna: "What line would the Second Vatican Council take? Would it continue in the footsteps of post-Tridentine apologetics? Or would the Council adopt a new line of thought?" Även den som tror sig veta svaret, får i fortsättningen åtskilliga läsupplevelser. Resultatet av utvecklingen genom de olika schemata blir, såsom det heter i det av J. Ch. Hampe redigerade samlingsverket *Die Autorität der Freiheit, "ein Amalgam verschiedener Elemente, das auf sehr verschiedene Weise gedeutet werden kann"* (I, s. 360). Mot denna bakgrund är det spännande att följa förf. på hans metodiskt strikta väg från schema

till schema. Notapparatusens latinska texter är alltid korrekt återgivna, och det är en njutning att följa trådarna i det komplicerade rotsystem, som denna lärda apparat utgör.

Sin diskussion av relevanta delar av sekundärlitteraturen har förf. i allmänhet förlagt till noterna. Detta stämmer med hans (s. 26 ff) redovisade principer om materialanvändning och metod: undersökningens föremål är de dokument, ur vilka LG växer fram. Analysens resultat anges komprimerat av de olika kapitelrubrikerna: den allmänna ekklesiologiska utvecklingen går "from 'ecclesia militans' to 'ecclesiae mysterium'"; i fråga om "the People of God" och "the Ministry" går vägen "from peripheral concept to central image" och "from dealing with isolated issues to stating a whole ministerial theology". Det avslutande kapitlet bär avhandlingens ovanligt välvalda huvudtitel och fixerar den ekklesiologiska nyorienteringen. Här sammanfattas på ett utmärkt sätt "the ambiguity in LG", som fritt återgivet bland annat skulle kunna sägas innebära följande: tanken på den kultisk, sakramentalt och karismatiskt situationsbundna ortsförsamlingen är en brännpunkt i LG, där evangelium verkligen "bränns". Till "the Gospel as the determining factor" kommer dock som en andra brännpunkt "traces of *Societas Ecclesiology*", och den överordnade referensramen blir tanken på den universella kyrkan. När denna kyrkas synlighet skall demonstreras, mobiliseras sådana traditionella romersk-katolska ekklesiologiska inslag, som har samband med representations-tanke och papalism. Ännu i den slutgiltiga texten finns spår av en förkonciljär kyrkosyn, enligt vilken "folket" under hierarkisk ledning skall föras till sitt övernaturliga mål. Vissa hit-hörande ställen är dock möjliga att tolka så, att det som egentligen avses är den funktionella mångfalden av tjänster inom gudsfolket. En sådan tolkning är dock inte möjlig i fråga om påvens primat. Detta är inte "a ministry *within* the People of God" utan "a ministry *over against* the people".

Avhandlingens huvudförtjänst är det energiska arbetet med det latinska källmaterialet. Detta arbete belönas med många intressanta iakttagelser och klargörande perspektiv. Såsom exempel kan nämnas det särskilt väl genomarbetade tredje kapitlet med dess värdefulla analyser av kring biskopsämbetet kretsande problem samt den nyss antydda behandlingen av förhållandet mellan det lokala och det universella i synen på kyrkan.

Av diskussionen under koncilietts olika sessio-

ner drar Sigurbjörnsson endast in sådana synpunkter, som "are considered of value in the analyses of the document" (s. 27). Också denna åtgärd är välbetänkt, och vad som kan diskuteras i avhandlingen är mindre valet av sådana synpunkter än den kritiska distansen till dem. Många synpunkter, som framfördes under behandlingen av olika schemata, hade en viss karaktär av propagandistiska slagord. Detta gäller t.ex. de tre "ismerna" i biskop de Smedts berömda tal, där grundsynen i schema 1 karakteriseras såsom triumfalism, klerikalism och juridism. Vissa risker är förbundna med användningen av dessa "ismer". I flera tal, som hölls vid konciliet, finns en tendens att komparera "juridisk" och mot en "mer juridisk" syn ställa en "mer kultisk och teologisk". Alla i samtalen deltagande parter är naturligtvis medvetna om att föreliggande rätt inte omedelbart berörs av diskussionen om "Rechtskirche" och "Liebeskirche" (s. 35, 51). Termen juridism kan dock framsuggerera föreställningen om en över "det juridiska" och "det ekonomiska" upphöjd kyrka — vilket faktiskt vore ett slags triumfalism — och fördölja, att "teologisk" och "juridisk" inte är ett motsatspar utan varandra kompletterande aspekter. En bedömning *sensu stricte juridico*, såsom det heter i *Nota explicativa praevia*, är en oumbärlig synvinkel och måste strängt skiljas från den "juridism", som inte sällan bekämpas på ett sådant sätt, att man styr undan för institutionalismens Charybdis så kraftigt, att man kommer för nära spiritualismens Scylla. Sigurbjörnssons kurs genom sekundärlitteraturens brottsjöar är på det hela taget utan sådana katastrofotillbud; den gedigna analysen av de grundläggande dokumenten ger honom rätt kompassriktning. Ett riskabelt sjömärke är emellertid termen ekklesiologisk positivism, som införs i anslutning till Ratzinger men används på ett från denne avvikande sätt (s. 59, 75, 145). Under det att Ratzinger omväxlande använder uttrycken "christlicher Positivismus" och "christliche Positivität" — det är fråga om "die unaufhebbare Positivität des Christlichen" —, får hos Sigurbjörnsson "positivismen" innebära dels institutionalism, dels en "optimism", som tenderar att bli en *theologia gloriae*. "Ecclesiological positivism" är delvis samma sak som de tre "ismerna" i de Smedts tal. Dessa spelade onekligen en inte så ringa roll i konciliedebatten men kan knappast användas vid analysen av de slutgiltiga texterna utan noggranna preciseringar. Hos Sigurbjörnsson är väl termen "eklesiologisk positivism" minst

genomreflekterad. Detta hindrar inte, att i hans framställning den hithörande "optimismen" för rakt in i avancerade frågor rörande tolkningen av LG. Han efterlyser med stöd av Per Erik Persson och K. E. Skydsgaard en djupare reflektion över det ondas mysterium (s. 54) och antyder också, att denna "optimism" sammanhänger med societatsbegreppets starka betoning i art. 8: blicken vänds från det kristna livets spänningsfyllda fördoldhet till de institutionella moment, som representerar Kristus i världen (s. 58 ff). I och för sig skulle man kunna argumentera på motsatt sätt: det påstådda negligerandet av det ondas problem i LG beror inte på rester av societasekklesiologi utan tvärtom på att societastanken trängts undan; något har tappats bort under utvecklingen från ecclesia militans till ecclesiae mysterium — tanken på den "konstant kämpande kyrka", som i Första Vatikankonciliet ekklesiologiska schema (s. 12 ff) sägs rymma non iusti tantum sed etiam peccatores.

Med det senast sagda vill anmälaren naturligtvis inte framföra en åsikt, som skulle "vederlägga" Sigurbjörnssons antagande om societatsbegreppets del i LG:s mångdiskuterade Heilsoptimus. Hela frågan synes vara mycket intrikat. De båda motsatta argumenteringarna är ett tecken på att "societas" i LG inte rimligen kan tolkas förkonciliärt — lika litet som "communio" kan betraktas biblicistiskt. Begreppen har modifierats: communio har sin iuridica forma, och societats saknar visserligen

ingalunda potestas, men det är en potestas pro alii (inte super alios, såsom det ännu hette i Schema 2, nr 32). Frågan om LG:s eventuella frälsningsoptimism sammanhänger givetvis med de på antytt sätt modifierade begreppen communio och societas. Utvecklingen går, såsom Sigurbjörnsson visat, mot ett överordnande av Gemeinschaft över Gesellschaft (se särskilt s. 74 ff) i ljust av propositum voluntatis Dei. Härvid blir huvudperspektivet allt mer konsekvent Guds gemenskapsvilja. Det ondas mysterium får därmed framför allt sitt uttryck i människolivets brist på gemenskap. När man nalkas frågan om det onda med societats-termer, faller sannolikt koexistensen av goda och onda inom samfundet först i ögonen. Då ekklesiologin strikt inordnas under Guds frälsningsvilja, blir med nödvändighet andra sidor av det ondas gåta belysta, än när utgångspunkten är tanken på en kyrka constanter militando, såsom det heter i Schema 1 från Vaticanum Primum. Tänker man därtill på att LG ju, som Rahner inskärpt, ingalunda avser att tillhandahålla "eine allseitige Ekklesiologie", är man benägen att helt avföra termen "triumfalism" till förmån för mera rättvisande karakteristiker och att inte tolka Heilsoptimus uteslutande negativt kritiskt. Sigurbjörnssons avhandling ger ett väl grundat intryck av en löftesrik öppenhet i kyrkans kommunionstruktur.

Benkt-Erik Benktson

Internationellt lutherskt ecklesiologistudium

För jämt tre år sedan, våren 1973, sände Lutherska världsförbundets studieavdelning (Department of Studies, LWF/DS) ut en inbjudan till alla lutherska kyrkor att delta i ett gemensamt teologiskt studieprojekt. Som ämne för detta studium hade man valt "Kyrkans identitet och tjänst åt hela människan" (*The Identity of the Church and its Service to the Entire Human Being*).¹ Studiet skulle företas lokalt i de olika medlemskyrkorna och samordnas av den centrala studieavdelningen i Genève. Detta torde vara det mest omfattande studieprojekt hittills som företagits inom ramen av LWF. Ett 30-tal kyrkor i fem världsdelar har slutit upp kring arbetet. Trots att detta ännu långt ifrån fullbordats kan det vara av intresse att redan nu ge en översiktlig presentation av studiets uppläggning och inriktning.

Inbjudan och motivation

I inbjudningsbrevet till LWF:s medlemskyrkor och nationalkommittéer (13.3.1973) gavs en motivation till projektet. Det var inte i första hand teoretiska utan konkreta, praktiska frågor som föranledde studiet. Många kyrkor ställs i vår tid inför svåra avgöranden. Detta sker ofta under yttre press, där kyrkans existens kan stå på spel och där det gäller att finna helt nya vägar. Också under mindre dramatiska omständigheter kan en kyrka behöva ompröva sin struktur och överväga innebörden och inriktningen av sin verksamhet. Kyrkans ställning i samhället är ingalunda självfallen, inte i någon del av världen. De kristnas sociala och människovårdande insatser måste omprövas. Traditionella verksamheter inom kyrka och mission kan inte bara gå vidare. Motivationen och målsättningen måste göras klara.

Brevet hänvisar till några aktuella problemområden: debatten om förhållandet mellan

evangelisation och utvecklingshjälp som fr.a. aktualiserats av Mekane Yesus-kyrkan i Etiopien, världsmissionskonferensen i Bangkok med dess enligt många oklara definition av temat "Salvation Today", kyrka-stat problematiken i skilda länder, frågor om det kyrkliga ämbetet och ordinationen etc. Alla dessa problem, menade man, går på ett eller annat sätt tillbaka på en grundläggande fråga: tolkningen av människans relation till Gud och till "världen" och förhållandet mellan dessa båda "funktioner".

Upptakten

Denna inbjudan från LWF/DS blev överlag positivt mottagen. Här öppnades en möjlighet till studier och överväganden kring medlemskyrkornas egna, aktuella problem och samtidigt ett tillfälle att gemensamt, inom hela lutherdomen, ta upp några av de teologiska frågor som 1960-talet ställt i förgrunden men som ännu i stor utsträckning lämnats olösta. Enligt inbjudningsbrevet skulle studiet kunna samordnas i flera avseenden, dels beträffande "grundläggande förutsättningar" i bibeln och i den lutherska traditionen, dels beträffande analysen av kyrkornas aktuella situation och verksamhet (teologiskt, kulturellt och socio-politiskt). Tidpunkten för detta studium kunde anses vara synnerligen lämplig. Om det föregående årtiondet i många avseenden öppnat den teologiska och kyrkliga debatten i fråga om kyrkornas uppgifter "i världen", var nu tiden inne att närmare bestämma vari "det specifika" måste ligga i kyrkan som ett särskilt samfund, lika väl som "det specifika" i kyrkans funktion i samhället och "tjänst" åt människorna. Särskilt löftesrikt tedde sig den utlovade dubbla angreppsmetoden: att analysera problemet dels utifrån bibeln och den konfessionella traditionen, dels utifrån den aktuella "situationen" — i en både teologisk och sociologisk belysning.

Centralt ledes studieprojektet av direktorn för

¹ Det omständliga "human being" har valts i avsikt att undvika det maskulina "Man".

LWF:s studieavdelning, Dr. Ulrich Duchrow (lutherforskare från Heidelberg). Fr. a. av honom bestämdes uppläggningsen av arbetets första fas. I ett rundbrev i juli 1973 uppmanades medlemskyrkorna att nämna "vilka konkreta, särskilt brännande frågor" som kunde tas ut och bli föremål för studium under temat "Kyrkans identitet och tjänst". Som exempel valdes apartheid i Sydafrika och "Evangelisation och utveckling" i Etiopien. Företrädesvis borde man ta upp ett område där det rådde "konflikt" inom kyrkan eller mellan kyrka och samhälle.

Detta inledande rundbrev blev i hög grad bestämmande för de första årens arbete. Kyrkorna uppgav en eller flera särskilda "brännande frågor" och valde dessa inom det socio-politiska fältet. Studiet fick sin prägel av att i första hand gälla sociologisk situationsanalys. Till denna analys skulle enligt rundbrevet fogas frågor dels om "vilken aspekt av det bibliska budskapet" som vore särskilt viktigt eller särskilt kontroversiell i ifrågavarande konfliktsituation, dels om vilken roll den lutherska traditionen kunde anses ha spelat för respektive situation. Dessa båda frågor uppfattades som tillägsfrågor, närmast avsedda att ytterligare belysa hur den ifrågavarande "konflikten" kunde anses ha uppkommit.

Efter ett år kunde direktorn lägga fram en rapport om ecklesiologistudiet inför studiekommissionen (i maj 1974). En imponerande mängd lokala studier hade initierats. I många fall hade redan pågående studier, ofta flera i samma kyrka, knutits till det gemensamma LWF-projektet. I direktorns rapport fanns alla dessa förtecknade och systematiskt sammanförda under särskilda rubriker: problem rörande kvinnans ställning i samhället, familjefrågor, generationsmotsättningar, spänning mellan kyrka och stat, inomkyrkliga konflikter, t.ex. mellan olika sociala grupper, raser, fromhetstyper, motsättningar mellan utländsk mission och inhemsk kyrka etc.

Med anledning av denna rapport ställdes under studiekommisionens sammanträde kritiska frågor (av representanterna från Västtyskland och Sverige) beträffande den tendens studiet hade fått och den metod som hade tillämpats. Den ursprungliga intentionen att analysera kyrkans identitet dels utifrån de bibliska texterna, dels utifrån den aktuella situationen, riskerade att förfelas. Vad man under den första fasen uppnått var blott att inom medlemskyrkorna rikta uppmärksamheten på en rad socio-politiska problem. En sammanställning och fortsatt

analys av dessa olika problemområden kunde i och för sig vara intressant. Det föreföll emellertid inte att kunna leda till något egentligt klargörande av de frågor man djupast sett avsett att behandla: om det "specifika" i kyrkan såsom samfund och i kyrkans budskap och ansvar i världen. Liknande kritiska anmärkningar riktades också mot ecklesiologistudiet från medlemmar i LWF:s högsta ledande organ, exekutivkommittéen, dock utan att tills vidare föranleda någon ändring. Många ansåg detta beklagligt. På den inslagna vägen skulle man troligen inte kunna nå ut över vad 1960-talets sociala genombrott redan hade medfört i kyrkodebatten. Att gå vidare med samma ensidiga sociopolitiska inriktning tedde sig rätt meningslöst. När studiet en gång skulle föreligga färdigt, skulle det framträda som ett 60-talsstudium för 70-talets och 80-talets kyrka.

Sverige, Norden, DDR och Västtyskland

Den Svenska kyrkan hade inte varit med i ecklesiologistudiet under det första året utan inträdde först under våren 1974. Det skedde i samband med omorganisationen av den svenska nationalkommittén till en större enhet: "Svenska kyrkans internationella studieavdelning", ett organ som avser att betjäna inte bara LWF:s svenska nationalkommitté utan också Svenska kyrkans mission och Evangeliska fosterlandsstiftelsen. Undertecknad blev härvid i egenskap av den nya studieavdelningens chef under det beslutande organet, "studierådet", ansvarig för det svenska studiet.

Vid inträdet i ecklesiologistudiet betonade den svenska studieavdelningen att den från början ville arbeta parallellt med exegetisk-systematiska och sociologisk-praktiska frågeställningar. Ett sådant studium skulle kännas meningsfullt inte minst mot bakgrunden av den svenska teologins tidigare engagemang i kyrkofrågor. Om 1940-talets svenska kyrko-teologi hade inneburit en viktig landvinning, kunde man väl nu, när man såg tillbaka på den perioden, mena att man då i viss mån hade försummat de sociologiska och praktiska aspekterna. 1960-talet kom som en reaktion i det avseendet, ett slags antites. Nu skulle det vara angeläget att återigen ta upp ecklesiologin — med bevarande av den nya, utåtriktade attityden: en kyrka i kontinuitet med kyrkan i NT och en "kyrka för andra".

En svårighet med LWF:s ecklesiologistudium var att ämnet kändes så vittomfattande och obestämt. Att utvälja en eller annan "brän-

ande fråga" som symptom på kyrkans identitetsproblem måste upplevas som ett mer eller mindre slumpartat företag. För att i någon mån komma ur detta dilemma inledde den svenska studieavdelningen ett samarbete med de närmaste grannkyrkorna i Norden och i Öst- och Västtyskland. Man kom överens om en arbetsfördelning och en plan för viss koordinering. Som förutsättning för detta samarbete kunde man peka på att kyrkolivets struktur är jämförelsevis likartad i de stora lutherska kyrkorna i Europa. Vidare att man i dessa kyrkor upplever i princip samma spänning mellan folkkyrkotraditionen och det nutida pluralistiska, respektive socialistiska samhället. Väsentligt var att man i studieavdelningarna i de nordiska och tyska kyrkorna hade någorlunda likartade uppfattningar i metodfrågan, dvs. att man menade att studiet måste bedrivas med en dubbel utgångspunkt: dels i de bibliska texterna och kyrkans tradition, dels i den samtida situationen.

Den finska nationalkommittén valde att koncentrera sig på kyrka-stat-frågor och detta i anslutning till Finska kyrkans nyligen konstituerade kyrkolagskommitté. I Norge anknöt man till några yngre forskares doktorsarbeten, bl.a. om kyrka och diakoni i välfärdssamhället, religionen i massmedia och om det kristna engagemanget i de politiska partierna. Den danska nationalkommittén, som inte har någon särskild studieavdelning, har länge förhållit sig avvaktande men har nu tagit upp frågor om ekklesiologisk och ekumenisk "metod", detta i anslutning till en seminarieövningsserie vid det ekumeniska institutet vid Köpenhamns universitet.

I det svenska studiet framträder intentionen att arbeta med "den dubbla utgångspunkten". Den exegetiska sidan av studiet har hittills framförallt företrätts genom ett bidrag av studierådets ordförande, biskop Bertil Gärtner, med arbetsrubriken "Kyrkans sakramentala grund". Denna exegetiska studie har en starkt existentiell prägel: Kyrkan är Guds kyrka, sedd i det långa perspektivet från utkorelsen i GT till eskatologin, den är livsformen "i Kristus", den framträder i världen genom att Kristus är i kyrkan, i oss, detta innebär ett nytt sätt att leva, en ny gemenskap.

I anslutning härtil behandlas också sakramenten, dopets innebörd och problem rörande en luthersk doppraxis i ett pluralistiskt samhälle, och nattvarden, bl.a. i samband med ett nyligen påbörjat doktorsarbete om den unge Luthers kyrkosyn. I dopfrågan har professor

Vilmos Vajta bidragit, och den svenska studieavdelningen har därmed haft förmånen att direkt kunna utnyttja expertisen inom LWF:s ekumeniska institut i Strasbourg.

Det särstudium som delvis hänförs till ekklesiologistudiet har legat på en arbetsgrupp som tagit upp de "charismatiska" dragen i kyrkolivet. Detta studium avser att vara ett svar utifrån luthersk kyrklig tradition på de charismatiska rörelsernas "utmaning" till de etablerade kyrkorna. Denna grupp kommer inom kort att publicera en bok i dessa frågor: "Den helige Ande idag".

Beträffande den andra utgångspunkten, analysen av kyrkans situation och uppgifter i det nutida samhället, har anknytningar kunnat göras till olika debatter och undersökningar. Här skall blott nämnas ett särskilt studium som upptas i samarbete med "Kyrkan i fritidssamhället", dvs. en av "funktionerna" inom Svenska kyrkans centralråd. Avsikten med detta gemensamma studium har varit att söka få ett grepp om människans problem och attityder i det postindustriella samhället, att analysera orsakerna till den ökade känslan av alienation både i hem- och arbetsmiljö i ett högt utvecklat industrisamhälle. Härtill kommer den snabbt växande fritidssektorn, som redan omfattar drygt en tredjedel av årets dagar. I denna situation står kyrkan föga rustad för sin "tjänst åt hela människan". Här förslår inte en traditionell undervisning om arbete och sabbatsvila. "Den nya fritidens teologi" är arbetsnamnet på den bok som utarbetas i dessa frågor. Förhoppningsvis kan ett dylikt bidrag få betydelse inte bara i vårt land utan också internationellt och ekumeniskt i en problematik som successivt kommer att bli aktuell i allt fler delar av världen.

Samordningen av de nordiska ekklesiologistudierna har framförallt skett genom gemensamma "seminarier", det första i Båstad (april 1975) och det andra i Oslo (oktober 1975). En del av materialet från dessa seminarier har översatts och förts in i det internationella studiet.

Vidare regionala kontakter inleddes under året 1975 mellan de nordiska och de båda tyska nationalkommittéernas studieavdelningar. Detta ömsesidiga utbyte har upplevts som inspirerande. Vid VELKD:s studieavdelning har ekklesiologistudiet fr.a. koncentrerats kring ämbetsfrågor. I DDR samordnas olika lokala studiegrupper under en gemensam ledning i "Bund" i Berlin. Många intressanta likheter har kunnat konstateras mellan studiearbetet i DDR och i

Norden. I båda fallen arbetar man t.ex. med förhållandet mellan kyrklig diakoni och statlig människovård. En förenande faktor har också utgjorts av Gärtners bidrag om kyrkans sakramental grund, vilket av de östtyska grupperna anses särskilt användbart och som — via Östberlin — kommit att inverka på temat och förberedelsematerialet för LWF:s nästa generalförsamling 1977: "I Kristus — en ny gemenskap". Det inledande förberedelsematerialet över detta tema utarbetades av den östtyska studieavdelningens ledare Günther Krusche.

Addis Ababa — Bossey — Dar-es Salaam

Flertalet lokala studier i USA, Latinamerika och de afroasiatiska länderna bär prägeln av ecklesiologistudiets upptakt, dvs. med en tämligen ensidigt sociologisk inriktning. Frågorna avser i de flesta fall kyrkosamfundets eller olika kyrkliga gruppers "identitet" i social och psykologisk mening. De skildrar oftast spänningen mellan de olika "identiteter", som den kristne kan uppleva, t.ex. som medlem av en immigranterkyrka eller av en kyrka som har sitt ursprung i utländsk mission och samtidigt som medlem av sitt eget folk i en ny nation. Om dessa många lokala studier av lutherska kyrkor på olika kontinenter kan föras samman och ingå i en samlad bild av kyrkornas identitetsproblem i detta århundrade, kommer detta förvisso att bli ett högintressant material. Detta studium har säkerligen också i sig själv en stor betydelse genom att fästa uppmärksamheten på sådana problem som varje kyrka fortgående måste bearbeta, frågor om spänningen mellan nedärvda kyrkliga strukturer och den förändrade situationen och uppgiften i nuet. Möjligen kan man befara att dessa studier i många fall kommer att utföras en smula dilettantmässigt, sociologiskt sett. (En sådan kritik kommer säkerligen inte heller de nordiska arbetena att gå fria ifrån!)

Den första internationella konsultationen för representanter för alla de lokala studierna hölls i Addis Ababa i oktober 1974. Den var i första hand avsedd som en metodologisk hjälp och hade sin tyngdpunkt i de sociologiska frågeställningarna. En sådan vinkling var i och för sig naturlig i samband med den ovan skildrade inriktningen av det internationella ecklesiologistudiets första fas. Här tillkom emellertid en ny svårighet, som många av deltagarna bedömde det, att man i konsultationens uppläggning inte höll isär de sociologiska och de teologiska (exegetisk-systematiska) problemställningarna. Den utgick från tanken att all teologi måste

vara situationsbestämd. Tanken att "Gud talar i en viss situation" tillämpades dock på ett sätt som ofta ledde till glidningar och oklarheter. Här gick också den fundamentala olikheten i dagen mellan dem som igångsatt studiet och företrädarna för de ovan skildrade nordiska och tyska grupperna, i vilka man ville hålla fast vid att utgångspunkten måste vara dubbel: de bibliska texterna och nutidssituationens existentiella frågor.

Ett visst närmande mellan dessa ståndpunkter kunde man uppleva vid nästa internationella konsultation som hölls i Bossey i oktober 1975. Viktigt var att man här kunde överbrygga den skenbara motsättning som hotade att uppstå mellan å ena sidan en grupp av lutherska kyrkor i Europa med nära samförstånd också med lutheranerna i USA och å andra sidan de övriga lutherska kyrkorna, i Latinamerika och Asien. I den förra gruppen hade man manifesterat sitt särskilda intresse för de teologiska frågorna. Inom kyrkorna i den senare gruppen hade ecklesiologistudiet bara omfattat de sociala och politiska aspekterna. Denna uppdelning visade sig vara falsk. Den sammanhängande som vi sett med ecklesiologistudiets uppläggning i den första fasen. I Bossey kunde de bibelexegetiska och systematisk-teologiska bidragen föras in i en givande global diskussion. Det skedde genom bibelstudier och föreläsningar av Bertil Gärtner, Georg Kretschmar, professor i kyrkohistoria i München, doktor Manas Buthelezi och professor Wolfram Kistner, Sydafrika, samt biträdande generalsekreteraren i Kyrkornas Världsråd, Dr. Konrad Raiser.

Det intressanta var härvid inte minst att denna nyansats i den ecklesiologiska debatten inte upplevdes som ett pendelslag tillbaka till någon slags introvert och stationär ståndpunkt. De funktionella aspekterna är f.ö. dominerande inom samtliga lokala delstudier, också de nordiska och tyska. Det tema som valts för den kommande generalförsamlingen synes kunna bli en samlande formel. Den nya gemenskapen — "i Kristus" — måste uppfattas i på en gång eskatologiska och sociologiska kategorier. Ecklesiologistudiets tredje internationella konsultation kan må hända föra fram till ett ännu mera fruktbara stadium. Den skall hållas i Dar-es-Salaam kommande höst, på samma plats där generalförsamlingen skall äga rum sommaren 1977. Då kommer delar av ecklesiologistudiet att redovisas. I övrigt avser man att de olika studiearbetena skall kunna gå vidare var för sig som ett incitament i de enskilda medlemskyrkorna.

Lars Österlin