

Att undersöka predikan

AV SVEN INGEBRAND

När man lagt sista handen vid en bok, finns det ibland en del att säga som inte kan komma med i det avslutade manuskriptet. Det kan vara iakttagelser och resultat som inte naturligt hört hemma i något huvudavsnitt och därför blivit oanvända. Det kan också vara nya frågor som dykt upp under arbetets gång men som inte kunnat undersökas, därför att arbetets ram då skulle ha sprängts eller därför att man ibland är tvungen sätta punkt tidigare än önskat. Eller det kan vara linjer som pekar framåt mot nya uppgifter.

Det som nu följer har just denna karaktär av reflektioner över ett avslutat men därför inte färdigt arbete. Det blir rapsodiskt och säkerligen av skiftande karaktär.

Många kanaler

När man sysslar med predikan, är det viktigt att komma ihåg, att den andliga verkligheten har många kanaler in i människan. Den intellektuella kanalen är ingalunda den enda. För många kanske inte ens den viktigaste. Psalmsången, klockklängen, kyrkorummet, målningar, ljus och processioner är symboler för den andliga verkligheten som på andra vägar än den intellektuella leder in i människan. För många var det kanske dessa kanaler som först användes, medan den intellektuella först senare blev aktuell. Berndt Gustafsson har i en undersökning visat, att de icke-verbala symbolerna är vanligare som förmedlare av religiös upplevelse ju lägre bildningsnivån är¹ Men även för de akademiskt utbildade betydde de icke-verbala symbolerna mera än

de verbala. Det kan vara nyttigt att hålla detta i minne, när man undersöker predikan. Det gäller att ge den dess rimliga plats och se det sammanhang den står i.

Men denna aspekt är viktig också när det gäller predikan tagen för sig. Predikan använder sig nämligen icke bara av den intellektuella kanalen på sin väg in i människan. Det finns sådant i predikan som går andra vägar. Hit hör sättet för predikans framförande, rösten och den emotionella stämningen i gudstjänsten. ”Att predika idag” har medvetet koncentrerat sig till predikans intellektuella innehåll. Det är endast det sista kapitlet som utgör ett undantag. Där undersöks framförandets betydelse för predikan. Det är särskilt predikotonens inverkan som intresserat oss.

Predikan och förväntningarna

Även om en predikan skall vara styrd av texten, är åhörarnas förväntningar på predikan av betydelse. Prästen måste känna åhörarens förutsättningar och frågor för att han skall kunna göra textens budskap levande. I vilken utsträckning känner han dessa? Det är en fråga som vi tyvärr inte undersökt närmare. De frågor som ställdes till de bägge lekmannagrupperna om deras förväntan på predikan i tabell 5—9 skulle också ha ställts till ett antal präster. Men man skulle inte ha frågat efter prästernas egen inställning utan efter vad de trodde lekmännen menade. Man skulle alltså ha

¹ Berndt Gustafsson, Svenska folkets religion, 1969, s. 127 ff.

frågat: ”Tror ni att folk vill att predikan skall vara ren bibelutläggning *eller* behandla olika mänskliga problem?” osv. Sedan kunde man ha jämfört resultaten från lekmännen och prästerna. Det skulle ha varit intressant att se om prästernas förmodanden om lekmännens förväntningar hade träffat rätt. En mindre provundersökning som vi lät göra visade inte i den riktningen. Där menade 6 av 10 präster att lekmännen önskade att predikan skulle ”framföras värdigare än under offentliga tal”, medan endast 3 av 10 bland kyrkfolket verkligen hade denna uppfattning och endast 1 av 10 i den allmänna gruppen. Vidare menade 6 av 10 präster att folk ofta ställde frågan ”Kan jag våga tro på syndernas förlåtelse?” I verkligheten ställde i den kyrkliga gruppen endast 4 av 10 denna fråga och endast 1 av 10 i den allmänna.

Detta är inte bara en teoretisk fråga av mindre praktiskt intresse. Skulle det visa sig, att prästernas uppfattning av folks förväntan är felaktig, borde följden bli en mera målmedveten satsning att undersöka vilka förväntningar det finns på predikan. Ty det måste väl uppfattas som viktigt att prästen känner till vilka frågor hans åhörare ställer. Det betyder inte att texten inte längre skulle styra predikans innehåll utan att texten får en realistisk tillämpning. Det kan inte vara en dygd att vara okunnig om sina åhörarens frågor.

Den undersökning om åhörarnas förväntningar på predikan som gjorts i vårt arbete är en början. Här finns mycket mera att göra. Man måste bl.a. fråga om man kan få fram ett resultat som är allmängiltigt för vår kyrka. Här finns nog variationer. En bygd kan skilja sig från en annan. För den enskilde prästen vore det en väg att undersöka läget i sin församling genom att samla en samtalsgrupp kring detta kapitel. Kunde den bli representativ för församlingen som helhet skulle man där i vissa hänseenden komma längre än i en statistisk undersökning. I varje fall skulle en sådan grupp vara ett värdefullt komplement.

Metoder vid analys av predikan

När vi kommer till innehållsanalysen av predikningarna kan man använda olika metoder. Man kan gå tillväga som när man vill teckna en teologs åskådning utifrån hans skrifter. Man gör sig förtrogen med innehållet, får en bild av hans totalsyn eller hans uppfattning på någon viss punkt och prövar denna noggrannare genom analys av viktiga påståenden. Vi har i stort sett arbetat efter den metoden. Vi har tagit upp några väsentliga ämnen till närmare analys, för att undersöka predikanternas uppfattning. Sålunda har vi t.ex. undersökt, hur evangeliet framställs, tolkningen av Jesu död och uppståndelse, samhällssynen och utläggningen av underberättelserna.

Man kunde också ha valt en mera kvantitativ metod. Då hade man satt upp t.ex. 100 ämnen som täcker allt som kan tänkas förekomma i alla typer av predikningar: olika punkter i tros läran, själavårdsfrågor, typer av personlig erfarenhet, vardagslivets problem, samhällsfrågor osv. Det är mycket viktigt att detta schema blir allsidigt och väl avvägt. Därefter går man igenom varje predikan och markerar vart och ett av de 100 ämnen som förekommer. Varje predikan får på detta sätt sin profil. Man ser inom vilka områden markeringarna kommer och vilka områden som inte alls nämns. Utslaget från *en* predikan säger kanske inte så mycket, eftersom tillfälligheter kan ha avgjort vad som kommit med och vad som utelämnats. Men redan en serie om 10 predikningar ger en säkrare bild av en predikant. Man ser vilka ämnen han återkommer till och vilka som inte beröres. Ställer man så samman ett stort antal predikningar från varje sön- och helgdag under ett kyrkoår från ett bestämt område — i detta fall ett stift — får man naturligtvis en säkrare bild av förkunnelsen i detta område. Man kan lägga tyngdpunkten antingen vid de olika predikanttyperna eller vid den samlade förkunnelsen. Denna metod har dock sina svagheter. *En* sådan är att det inte blir någon skillnad i markeringarna om en sak blott omnämns eller om den ägnas en utförligare utredning. Ja, inte ens om det

sågs något positivt eller negativt om ämnet. Vidare kommer man inte åt *vad* som sägs om varje ämne utan blott *att* det är omnämnt. Vissa av dessa svagheter är väl möjliga att eliminera men knappast alla. Man kan t.ex. beskriva ämnena närmare: ”positiva uttalanden om samhället”, ”negativa uttalanden om samhället” eller ”synden som själviskhet” och ”synden som enskilda handlingar”. Linköpingsmaterialet har katalogiserats på detta sätt av Per Block. Jag förmodar att han kommer att använda sig mera av denna metod i sin undersökning av ett långt större material än det vi använt. Vi har haft tillgång till hans katalogisering och använt oss av den bl.a. som en första sortering, när vi närmare analyserat behandlingen av vissa ämnen.

Predikan som fungerade dogmatik

Man har i svensk homiletisk forskning ställt alternativet om predikan skall väcka till tro eller förmedla kunskap. Jag tror att ett sådant alternativ är falskt. Det är klart, att det är skillnad mellan ett bibelstudium eller en studietimme i troslära och en predikan. Men också i predikan kommer trosinnehållet fram. Tron omfattar ju något och även om den inte definieras som ett försanthållande av ett lärosystem, finns dock trosinnehållet med i tron. Att predikan ger kunskap om trosinnehållet framgår också av det enkla faktum att predikningarna är viktiga källor i den dogmatiska forskningen. Detta gäller inte minst Martin Luther, om vars predikan just sagts att den inte är kunskapsförmedlande utan har till syfte att uppväcka tron. Sedan är det naturligtvis klart att det finns en mer eller mindre intellektuellt betonad predikan. Men det hänger samman med om hela verklighetsuppfattningen är voluntaristisk eller intellektualistisk.

Det är alltså klart att predikan är en viktig källa för församlingen, när det gäller trosinnehållet. Var annars får församlingsmedlemmen kristen undervisning? Böcker och tidskrifter spelar naturligtvis en viss roll. Det finns bibelstudier och studier i

kristen tro. Men hur många deltagar i studiecirklar? I själva verket torde predikan vara det främsta mediet för spridande av kunskap i kristen tro. Hur predikan fullgör denna uppgift har vi undersökt i avhandlingen. Egentligen skulle vi här ha tagit upp långt fler ämnen. De ämnen som tas upp skulle mera kunna liknas vid stickprovundersökningar, även om det är så avgörande frågor som skapelsetanken, kristologin, sakramenten och eskatologin som behandlas. Här återstår mycket att göra. Vi kände det särskilt som en brist att inte hinna behandla sådana viktiga frågor som syndbegreppet, Anden och kyrkan. De två sista ämnena kan förmodas ha gett mycket mera intressant material efter det våra predikningar bandades. Jag tänker närmast på att man kunde se i vilken utsträckning den karismatiska rörelsen påverkat predikan. De senaste årens kyrkodebatt kan också tänkas ha inverkat på predikan. Överhuvud vore det intressant att se i vad mån nyare strömningar påverkar predikan. Vi har gjort det i viss utsträckning men det skulle nog göras mycket mera målmedvetet. En undersökning som enbart vore inriktad på den frågan kunde komma mycket längre. Det kan tänkas att nya tankar har större svårigheter att tränga in i predikan än på annat håll. Det kan tänkas finnas en predikotradition som är så stark att den för sitt eget liv och att det vill till mycket målmedvetna ansträngningar för att påverka den. De undersökningar vi gjort tycks peka i den riktningen.

På denna punkt kan det tänkas vara en skillnad mellan äldre och yngre predikanter. Vår metod vid slumpurvalet av präster gjorde det inte möjligt att skilja mellan äldre och yngre. Överhuvud hade vi ganska få av de yngsta med i urvalet. Det borde vara en intressant uppgift att undersöka om yngre präster skiljer sig från äldre, speciellt i frågor som stått i blickpunkten de sista åren.

Man kan kanske fråga sig om en sådan kartläggning av predikan blott har ett teoretiskt syfte, är något slags *l'art pour l'art*, eller om den också kan ha ett praktiskt syfte. Jag tror att den i hög grad har ett

praktiskt värde. Skall predikan kunna påverkas, är det nödvändigt att ha insikt om vad predikan nu är, hur den fungerar och vad den innehåller. Ty det räcker inte med intryck man förvärvat genom än så trägen kyrkogång. Detta måste kombineras med systematisk och detaljerad forskning.

Om någon frågar efter teologin i en kyrka, vart vänder man då blickarna för att få svaret? I de flesta fall går de väl till universitetsteologin. Det är där vi har de skapande teologerna. Det är oftast från dem de viktigaste teologiska böckerna kommer. Men hur långt förmår de tränga ned i kyrkan? Jag tror inte genomslagskraften skall överskattas. Nu har universitetsteologerna en fördel framför andra som utger teologiska arbeten. De möter och undervisar dem som sedan återfinns som präster i kyrkans alla församlingar och påverkar därigenom vad som sedan läres i församlingarna. När man skrivit dogmhistoria har man väl valt denna väg. Man har skildrat de banbrytande och originella teologerna. Men kanske man skulle kunna välja en annan metod. Kanske man, när man frågar efter en kyrkas teologi, skall vända blickarna till församlingarna och där främst förkunnelsen. Där har vi ett slags fungerande dogmatik. Det är vad som trängt ned på församlingsplanet och vad som finns i förkunnelsen som är en kyrkas teologi. Är denna tes riktig, blir undersökningen av predikans teologiska innehåll av stort intresse.

Liksom den skapande teologen har sina känselspröt när han tolkar evangeliet för den tid han lever i, har också förkunnaren sina. Han känner sin församlings behov — mer eller mindre naturligtvis. Han söker svara på människors uttalade eller outtalade frågor. Även om förkunnelsen är långt mindre rörlig än universitetsteologien, är den inte statisk och oföränderlig. Man ändrar inte medvetet på vedertagen lära men man tar inte upp sidor som man känner inte ha någon funktion och man tillämpar andra sidor själavårdsmässigt och söker efter uttryck som svarar mot behoven. Man är inte alls medveten om att detta är teologi. Det uppfattas som textutläggning och själavård. Men ändå är det en fungerande teologi och

man är med om att skapa nya teologiska nyanser.

Låt mig ta ett exempel på detta. Vi finner det i framställningen av evangelium. Enligt luthersk uppfattning är evangeliet identiskt med syndernas förlåtelse. Predikan kan därför uppfattas som ett tillsägnande av förlåtelse. Predikan och avlösning ligger nära varandra. I intervjuundersökningen med prästerna menade också — som vi ovan sett — 6 av 10 att frågan ”Vågar jag tro på syndernas förlåtelse?” var mycket väsentlig. Går man sedan till predikningarna finner man att evangeliet beskrivs främst som förlåtelse bara i 40 % av predikningarna. Det vanligaste sättet att framställa evangeliet blir i stället Kristus-närvaro. Detta svarar mot vad som uppfattas som människans nöd, hennes ensamhet, ovisshet och tomhet. I själavårdande syfte har det skapats nya uttryck. Men denna förändring innebär också en teologisk förskjutning. Och den har tydligen skett utan att man är direkt medveten om det av intervju svaren att döma.

Eftersom all teologi uppstår i mötet mellan bibelns budskap och människors erfarenheter är läran inte något statiskt utan något i viss utsträckning föränderligt. Detta gäller också i hög grad den teologi som möter i predikningarna. Predikanten står kanske mera än någon annan i skärningspunkten mellan budskapet och erfarenheten. Där han är vaken och har förmåga att lyssna, förstå och formulera, där är han också med och skapar ny teologi.

Kyrklig och frikyrklig predikan

I vår undersökning har vi inte tagit upp någon jämförelse med frikyrklig förkunnelse. En sådan torde dock ha mycket att ge. Att det finns stora skillnader torde det inte råda någon tvekan om. När i början utskriften av predikningar från vårt projekt gick ganska sakta, fick vi som utfyllnad även frikyrkliga predikningar. Trots att det inte var markerat vilka som var kyrkliga, var det ingen svårighet att avgöra detta. De frikyrkliga var i regel längre och fyllda

med fler bibelcitater samt vissa återkommande uttryck. Jämförelsen stannade dock vid detta första intryck. Det är att hoppas att en utförlig jämförelse kommer till stånd. Material till en sådan torde finnas i Per Blocks projekt. Det skulle i en sådan undersökning vara av stort intresse att se, i vilken utsträckning de stora, en gång samfundsskiljande dogmatiska frågorna kommer upp i predikan. Flera av dem är säkerligen levande ännu men andra spelar säkert en mindre framträdande roll. Kanhända det trots allt är mycket mera som är gemensamt för kyrklig och frikyrklig förkunnelse. I vad mån har den frikyrkliga förkunnelsen tagit hänsyn till samma andliga nöd som prästen möter? Har det påverkat den frikyrkliga förkunnaren på samma sätt som prästen?

En annan viktig fråga vore naturligtvis vilka typer av frikyrklig förkunnelse som finns. Dels finns väl en skillnad mellan olika samfund men dessutom finns det säkert egenskaper som skär samfundsgränserna.

Vad påverkar predikan?

Vad är det som påverkar predikan förutom texten? Här finns det ju en lång rad möjligheter. Av intresse vore att se i vilken utsträckning förefintliga textutkast kan ha satt spår i predikan. Inte minst de prästerliga tidningarnas redaktörer vore väl beaktade av en sådan undersökning. Men man kan också fråga, i vilken utsträckning debattartiklar i kyrkliga och andra tidskrifter kan spåras. Finns det hänvisningar till program i radio eller TV? Vi har endast gjort en summarisk översikt av sådana spår och funnit att de tycks betyda ganska lite.

Det finns också annat som hör till åhörarnas referensramar och som man kan tänka sig hänvisningar till. I skönlitteraturen behandlas många allmänmänskliga problem, som också har anknytning till predikotexterna. Förekommer sådana anknytningar i predikan? Vi fann mycket få sådana. En fråga har de sista åren engagerat kyrkornas riksorgan på ett särskilt sätt. Den

har också haft en framträdande plats på internationella och riksskyrkliga konferenser och beretts stor plats i de olika samfundens tidningar. Jag åsyftar det växande samhällsengagemanget från kyrkornas sida. I vilken utsträckning återspeglas detta i vårt material? Det har där inte någon stor plats och det är också möjligt att se de kanaler som framför allt fört in detta ämne. De kanalerna är Lutherhjälpen och missionen. Av alla de andra vägarna till detta ämne har vi sett mycket lite. Det skulle vara intressant att se, om man finge ett annat resultat på annat material, framför allt sådant som är ännu senare än vårt.

De fåtaliga spår vi mött av debattartiklar, skönlitteratur osv. ställer oss inför frågan om prästens möjligheter att förnya sig. Kanske hans arbete är sådant att han inte får tid till detta. Eller utnyttjar han inte de möjligheter som finns? Eller är det möjligen så att predikan har en sådan form, att material av detta slag svårligen låter sig förena med den?

Predikan och textvalet

Om det förhåller sig så att predikan ensidigt uppehåller sig vid vissa ämnen t.ex. vid andra och tredje trosartikeln men sällan behandlar andra ämnen såsom första artikeln, kan orsaken till detta vara att söka i den fromhetstradition förkunnaren står i eller i andra orsaker hos förkunnaren själv. Men det kan också tänkas bero på den räckvidd han är satt att predika över. Det kan hända att texturvalet i vår evangeliebok inte är representativt för hela bibeln. Det kanske förhåller sig så att vissa sidor av bibeln kommer fram ovanligt mycket medan andra får träda i bakgrunden. Genom att aftonsången nästan helt försvunnit har därmed alla brev-texter och gammaltestamentliga texter blivit sällsynta i predikan. Det predikas nästan uteslutande över de fyra evangelierna. Redan detta betyder ett urval. Sedan kan man fråga om de textavsnitt som valts ut är representativa för evangelisterna. Det är väl påfallande hur många undertexter vi har. Texter som

berör första artikeln är däremot mycket fåtaliga. Detta hänger samman med Gamla Testamentets svaga ställning i evangelieboken. Sedan vi fått en gammaltestamentlig texträcka har dock nya möjligheter skapats. Men det är möjligheter som inte så ofta används. Hela evangelieboken är nog mogen för en översyn.

Predikan och utbildningen

Kan man efter undersökningen om predikan dra några slutsatser angående utbildningen? Det behövs nog ett större material för att kunna säga något med visshet. Något kan dock skönjas redan nu. Var bristerna visar sig är framför allt i tillämpning-

en och kunskaper om den värld, där evangeliet skall förverkligas. Den exegetiska sidan klaras mycket bättre. Att dra säkra slutsatser av detta är heller inte lätt. Den exegetiska och systematiska kunskapen måste förvärfvas i grundstudiet. Den är svårare att bättra på senare. Kunskapen om människan, samhället och världen går inte att klara av på några kurser vid universitetet. Det är en kunskap som ständigt måste förvärfvas och förnyas. Men det måste prästen vara medveten om, när han börjar sin gärning. Han skulle nog bli detta om de teoretiska studierna mera vore inriktade på den hermeneutiska frågan. Sedan måste fortbildningen ta vid i dessa sidor. Den skulle vara självklar för varje förkunnare. Isoleringen är predikans största fara.

Forkyndelse, sprog og fortælling

AV LARS TJALVE

At forkyndelsen/teologien udfolder sig med sproget som medium er indlysende og skulle for så vidt ikke rejse videre problemer, hvis man mener at kunne operere éntydigt med "sprogets væsen" som ontologisk begreb. Problemerne rejser sig imidlertid, hvis det viser sig, at der ikke er ét sprog, men mange sprog. Det er kendetegnende for de senere års filosofiske bestræbelser, at de næsten alle uden undtagelse beskæftiger sig med sproget som problem. Men er sproget og dets forskellige anvendelser blevet et problem, så gælder det eo ipso også for den anvendelse, som forkyndelsen gør af sproget. Vi må altså stille spørgsmålet: hvordan bruger forkyndelsen sproget, vel vidende at dette spørgsmål hænger sammen med spørgsmålet om teologiske udsagns mening overhovedet.

Vort udgangspunkt er det, at der i nutiden ingen éntydig referensramme findes for forkyndelsen. Vort anliggende er at påvise den særlige 'logik' eller de særlige regler, der gælder for forkyndelsens sprog i sammenhæng med de vaner og konventioner, der bestemmer vor daglige sprogbrug. Dermed er det mere end antydnet, hvilke hjælpemidler, der vil blive bragt i anvendelse. Vi vil benytte os af det filosofiske arbejde med sproget, som i særlig grad har fundet sted inden for den såkaldt analytiske filosofi, dvs. den form for sprogtenkning, som udspringer af den logiske positivisme uden dog at kunne klassificeres indenfor denne.

Dette udgangspunkt er ikke tilfældigt. Ligesom det er klart, at den kontinentale diskussion om forkyndelsens indhold og mening i den sidste generation har været ført ud fra Bultmanns tale om afmythologiseringens nødvendighed under anvendelse af en eksi-

stensfilosofisk hermeneutik, er det åbenbart, at den tilsvarende diskussion i England og USA har været ført ud fra et tilsvarende krav om afmythologisering på grundlag af en analytisk, empirisk tilgang til problemet, således som den findes formuleret hos cambridge-filosoffen R. B. Braithwaite.¹ Både Bultmann og Braithwaite betoner i høj grad afgørelsesdimensionen i forbindelse med forkyndelsen, men hvor Bultmann centrerer sine overvejelser omkring kerygma-begrebet, er Braithwaites interesse i højere grad en pragmatisk bestemmelse af forkyndelsesudsagnenes mening, dvs. han fokuserer i højere grad forkyndelsens/teologiens sproglige egenart. Derfor kan han bruges som udgangspunkt.²

Model contra system

Anvendelsen af en bestemt filosofisk model betyder på ingen måde, at vort resultat skulle være givet på forhånd. Den empirisk-analytiske model-tænkning er ikke eksklusiv i samme forstand som et filosofisk system kan være det. Der er netop blot tale om modeller, dvs. om en tænkning, hvis interesse er at åbne tilgang til virkelighedsområder, in casu sproget. Filosofiske modeller

¹ Cfr. John Macquarrie "A new Kind of Demythologizing?" i "Studies in Christian Existentialism" (SCM-Press 1965).

² R. B. Braithwaite "An Empiricist's View of the Nature of Religious Belief" (Cambridge, CUP 1955) her citeret efter Ian T. Ramsay (ed.) "Christian Ethics and Contemporary Philosophy" (SCM-Press 1966) pp. 53—73 som også indeholder diskussion og kritik samt B.s svar. Her citeret som CE.

er således en art projektioner, som søger at skitsere "‘a world-map’ with reference to which we may plot our ‘cosmic position’".³ Når Braithwaite tager sit udgangspunkt i positivismens krav om verifikation af ethvert meningsgivende udsagn, er der således ikke tale om en hårdkogt filosofisk doktrin som hos de klassiske positivistiske som f.eks. A. J. Ayer. Der er blot tale om en model, som undervejs kan korrigeres og kritiseres.

Verifikationskravet udsprang oprindeligt af ønsket om at nå til et klart og éntydigt sprog. Ifølge verifikationsprincippet må alle sætninger, som ikke principielt kan verificeres ved sanseiagttagelse, udelukkes af sproget.⁴ Braithwaites tilslutning til verifikationsprincippet er imidlertid ikke begrundet i nogen interesse for et klart, utvetydigt normssprog, men bunder i en iagttagelse af forholdet mellem verifikation og mening: "... A religious statement cannot be believed without being understood, and it can only be understood by an understanding of the circumstances which would verify or falsify it."⁵ Mening og verifikation kan nemlig ikke løsrives fra hinanden. Det forholder sig jo ikke sådan, at vi først forstår en sætning *mening* og derefter undersøger, under hvilke betingelser den er sand eller falsk. De to forståelser er én. Braithwaite opfatter således verifikationsprincippet meget bredt som en angivelse af, at et udsagns mening er bundet til at det er muligt at anse det for enten sandt eller falsk.

Verifikationsprincippets anvendelse

Nu er der tre områder, hvor det uden videre er muligt at angive et udsagns mening. De tre områder er af sproglig art, de består af klasser af udsagn, hvis sandhedsværdi kan efterprøves: 1. Udsagn om enkelte, empiriske facts. 2. Videnskabelige hypoteser og andre generelle, empiriske udsagn, og 3. Logisk nødvendige udsagn, som vi f.eks. finder dem i matematik og logik. Det synes uden videre selvfølgeligt, at teologiske ud-

sagn (forkyndelses-udsagn) ikke falder inden for nogen af disse tre grupper eller klasser. Det er også Braithwaites opfattelse, men han gør med rette opmærksom på, at afvisningen måske ikke er helt så indlysende som i første omgang antaget.

1.

Selvsagt indgår empiriske kendsgerninger som elementer i forkyndelsen/teologien. Alene det historiske udgangspunkt i Jesus af Nazareths liv og død nødvendiggør det. Det er imidlertid ikke kendsgerningerne, der karakteriserer eller kvalificerer forkyndelsen. De enkelte kendsgerninger optræder ikke primært i rollen som facts men som led i en mere omfattende sammenhæng. Der er m.a.o. ingen forkyndelse i at tale om Jesu liv og død, forkyndelsen bliver først til, når Jesu liv og død ophører med at være blotte facts og i stedet ses som bærere af eller tegn på f.eks. Guds godhed eller kærlighed. I forkyndelsessammenhængen forudsættes altså Guds virkelighed som den virkelighedsgrund på baggrund af hvilken de empiriske kendsgerninger om Jesus får deres betydning. At tale om Guds virkelighed som empirisk giver umiddelbart ingen mening ud fra verifikationsprincippet. Det spørgsmål rejser sig imidlertid, om den henvisning til *mødet* med Gud i forkyndelsens ord som et selv-virkeliggørende møde i et jeg-du-forhold, som man finder hos teologer af dialektisk eller eksistensteologisk observans, i virkeligheden ikke er et forsøg på at give den tale om Gud, som er forkyndelsens forudsætning og indhold, en videre empirisk placering. I troens afgørelse over for forkyndelsens tiltale opstår, kunne man sige, det rum, hvor Gud giver sig til kende, åbenbarer sig i sit ord.

³ Ian T. Ramsay i "Prospects for Metaphysics" cit. efter J. A. Martin "The New Dialogue between Philosophy and Theology" (A. C. Black 1966) p. 189.

⁴ Cfr. A. J. Ayer "Language, Truth and Logic" (1936) Princippet formuleredes første gang af F. Waismann i "Erkenntnis" vol. 1 (1930) p. 229.

⁵ CE p. 54.

R. W. Hepburns opgør med encounter-tænkningen

Den engelske filosof Ronald W. Hepburn⁶ har taget sig for at undersøge en sådan argumentation, som vil være velkendt fra f.eks. Bultmann og Johs. Sløk, men som tydeligst findes formuleret af Martin Buber.⁷ Hepburn påviser imidlertid under analyse af bl.a. Barth, Brunner og H. H. Farmer, at denne argumentation ikke holder stik, at der ikke findes rene "encounters" eller møder, hvor der kun er tale om et jeg-du-forhold med udelukkelse af et jeg-det-forhold. Der er tale om en upræcis sprogbrug, som overser, at den anvendte analogi ("mødet") udspringer af menneskelige relationer, som aldrig er isolerede. I ethvert møde mellem mennesker beror den meddelelse af den anden, den kommunikation, som finder sted i øjeblikket på et sindrigt net af konventioner og forhåndsviden om den anden person. Nolens volens afsløres talen om mødet, "the 'self-authenticating' experience of meeting God", som en forkert anvendt analogi fra interpersonale forhold.⁸

Et rent personalt møde i jeg-du-relation er således en fiktion: "I might imagine that the ideal here would be a state where I did not have to see John flush, hear him slam doors, and shout, to know that he was angry: but simply knew it as John knows it himself. I should feel the ascent of blood to the head, the kinæsthetic feelings that go with cry-uttering and doorslamming, the tension and temperation to lose control. But how could this be distinguished from temporarily *becoming* John? This would be not to *encounter* some other personality, but to *assume* another personality. Or, if that sounds too fantastic, one could describe the situation in quite another way: by saying that instead of encountering an angry John . . . I now merely become angry myself — a very different thing."⁹

Forkyndelsens udsagn kan altså ikke tilskrives *mening* ved klassifikation som empiriske kendsgerninger, heller ikke ved henvisning til situationens karakter af møde i taltalens øjeblik. Alt hvad der i denne sam-

menhæng lader sig sige er, at brugen af ordet Gud eller henvisningen til Guds virkelighed fungerer som blot en del af beskrivelsen af den pågældende erfaring.¹⁰ Det betyder, at Braithwaite ikke afviser talen om Gud, men påpeger at den har sin funktion inden for den *sproglige* tolkning af situationen. Man kunne tilføje, at den fungerer ikke som analogi (cfr. Hepburn) men som symbol, der peger ud over det rent empiriske. Dermed er imidlertid sagt, at forkyndelsesudsagnet ved at unddrage sig verifikation også unddrager sig egentlig *mening* og blot virker sprængende i forhold til empirien.

2.

Vi vender os nu til den mulighed, at forkyndelsens udsagn har samme forhold til virkeligheden som videnskabelige hypoteser. Nu må ordet 'hypothese' imidlertid ikke bare forstås i klassisk forstand som generalisation på baggrund af enkeltteksempler. En hypothese er netop en model eller et projekteret virkelighedsbillede, hvis gyldighed godtgøres ved at det dels er muligt at indordne erfaringer under det, dels at det omvendt ikke er muligt at inordne erfaringer under det, hvis det ikke er sandt. Erfaringsmaterialet vil så selv tvinge til nye hypotesedannelser. Men her gælder det netop, at en hypothese, som er forenelig med enhver mulig kendsgerning ikke er nogen meningsgivende hypothese. En hypothese, som kan forklare, hvad der end sker, forklarer i virkeligheden ingenting. Braithwaite formulerer sig sådan med henblik på spørgsmålet om Guds eksistens som hypothese: "If there is a personal God, how would the world be different if there were not? Unless this question can be answered

⁶ Ronald W. Hepburn "Christianity and Paradox" (Watts 1966^{II}).

⁷ Cfr. f.eks. Martin Buber "Jeg og Du" (dansk overs. 1964).

⁸ Cfr. Hepburn op.cit. Chapter III p. 24—38.

⁹ Op.Cit. p. 36 f.

¹⁰ CE p. 55: the term 'God' is being used merely as part of the description of the particular experience.

God's existence cannot be given empirical meaning."¹¹

Nu kan man imidlertid gøre gældende, at forkyndelsens udsagn indbyder til at tolke eller 'forklare' verden på en anden måde. Der er ikke just tale om hypoteser, men om en art personlig tolkning i et metaforisk sprog. Det lader sig ikke nægte, at Biblen indeholder sådanne tolkninger eller metaforiske beskrivelser af "kendsgerninger" eller "facts", som i en anden tolkning er til stede f.eks. i dybdepsykologien. MEN: en metaforisk beskrivelse kan netop være udtryk for en tolkning, ikke for en kausal forklaring. Dvs. vi vises igen bort fra empirien hen til det sprog, som viser sig at være mere end et blot og bart videnskabeligt objekt-sprog.

3.

Den tredje og sidste gruppe af udsagn, som Braithwaite undersøger, er de logisk-nødvendige udsagn. De traditionelle argumenter for en nødvendig Gud, det ontologiske og det kosmologiske gudsbevis, kunne måske anskues som den naturlige teologis basis, som således skulle genspejles i forkyndelsen som dennes udgangspunkt og referencepunkt.¹² Et logisk-nødvendigt udsagn som $2+3=5$ udsiger imidlertid intet om verden. Eller, som allerede Kant udtrykte det: logisk nødvendighed implicerer ikke eksistens eller væren. Braithwaite ønsker dermed at gøre klart, at enten er teologiens udsagn logisk-nødvendige, og i så fald udsiger de intet om den empiriske virkelighed men er blotte tankeoperationer, eller også er gudsbevisernes naturlige teologi netop irrational og peger altså ud over den logiske og empiriske virkelighed. Ronald W. Hepburn, hvis kritik af forsøget på at behandle teologiens udsagn som logisk-nødvendige ligger på samme niveau som Braithwaites, opsummerer således: "What is expressed seems to me to have two principal facets — the expression of *wonderment* and the expression of *anxiety*, both directed to highly general features of our experience. In the first case the Argument embodies the experience of wonder at the fact of

there being a world at all: it is a movement of thought away from taking the world for granted . . . From another point of view the Argument expresses what can be called (solemnly) 'ontological anxiety', the anxiety inseparable from our situation as finite beings . . ."¹³

Teologiens og moralens sprog som non-cognitivt og conativt

Det er altså ikke muligt at verificere forkyndelsens udsagn, sådan som vi normalt verificerer udsagn. For den klassiske positivisme betød det, at teologiske udsagn som hverken sande eller falske blev karakteriseret som "nonsensical", dvs. de kunde til nød gå som en art ukontrollable udtryk for stemninger eller følelser. Braithwaite medgiver, at teologiens tale er uverificerbar, men han drager en ganske anden konsekvens heraf. Religiøse udsagn er nemlig ikke de eneste, der falder uden for den positivistiske model. Det gør også moralske eller etiske udsagn. Et moralprincip som f.eks. utilitarismens lykke-princip ("stræb efter den størst mulige lykke for det størst mulige antal mennesker") er et udsagn, som hverken er logisk nødvendigt eller logisk umuligt. Det er faktisk et udsagn, som, fordi det betjener sig af imperativ i stedet for indikativ, overhovedet ikke kan verificeres. Den klassiske positivismes forsøg på at reducere imperativet til indikativ som udtryk for behov eller stemning reducerer jo samtidig moral-udsagnet til noget andet end moral og beror derfor på en logisk fejlslutning. Heller ikke kan den påstand opretholdes, at moralske udsagn skulle være "nonsensical", for idet de sigter mod et

¹¹ CE p. 56.

¹² Cfr. f.eks. den positive anvendelse af gudsbeviserne hos Charles Hartshorne "Creative Synthesis and Philosophical Method" (SCM-Press 1970) og A. Boyce Gibson "Theism and Empiricism" (SCM-Press 1970). Hos sidstnævnte findes et forsøg på at vurdere gudsbeviserne ikke som logiske tankebevægelser men som empirisk grundede argumentationsmodeller.

¹³ Hepburn op.cit. p. 184.

bestemt adfærdsmønster, har de en funktion eller brug. Men brug er netop en form for mening! Ved at henvise til den konkrete brug af et udsagn godtgøres det netop, at det har mening.¹⁴ Braithwaite formulerer sig sådan: "The meaning of any statement is given by the way in which it is used" og lægger sig dermed tæt op ad den senere Wittgensteins sprogtænkning.¹⁵

Udvidelsen af den empiriske model: mening som brug

Det betyder imidlertid ikke, at Braithwaite har forladt sit empiriske udgangspunkt: "The only way of discovering how a statement is used is by an empirical enquiry; a statement need not itself be empirically verifiable, but that it is used in a particular way is always a straightforwardly empirical proposition."¹⁶ Når Braithwaite nu tager sit udgangspunkt i moral-udsagn, er der ikke dermed tale om moralisme eller nogen form for casuistik. Med moral menes, alt hvad der angår vores *adfærd* i overensstemmelse med den terminologi, som den nyere engelske moralfilosofi har bragt i anvendelse.¹⁷ Et moral-udsagn har således mening, fordi det fungerer som udtryk for en holdning ("an attitude"). Dvs.: Det udsiger ikke, at den pågældende har den eller den holdning, (det var netop positivismens fejlslutning i dens reduktionsforsøg), men et moraludsagn udsiger eller godtgør holdningen selv; den er så at sige til stede i udtrykket. Hvad ligger der nu i denne opfattelse? Man kunne sige, at når vi taler i moralske imperativer, så giver vi i virkeligheden udtryk for en følelse af godkendelse over for den pågældende handling eller adfærd. Siger man altså: 'Elsk din næste som dig selv', er der således tale om en godkendelse af den handling, som den imperativiske sætning udtrykker. En sådan opfattelse af moralske sætninger kaldes 'non-propositional', fordi sætningen ikke forstås *prima facie* efter dens ordlyd men tolkes som udtryk for en holdning.

Der er imidlertid også en anden måde at

forstå moral-udsagn på. I stedet for at tolke 'emotivt' kan man tolke 'conativt'. Det betyder naturligvis ikke, at der ikke er tale om følelser som ovenfor anført, men at det primære er den talendes *intention*: at handle på den angivne måde. "Elsk din næste som dig selv" betyder da ikke først og fremmest en principiel tilslutning til næstekærlighed, men den talende giver udtryk for sin egen intention: "He is subscribing to a policy of action."¹⁸ Igen: dette er ikke moralisme. Der er ikke tale om at binde det moraliske udsagn til den udførte handling. Intentionen erkendes ikke blot ved at iagttage den talendes handlinger men også ved f.eks. at høre, hvad han svarer, hvis han bliver spurgt ud om netop sine intentioner. Et moralsk udsagn er således både non-propositionalt og non-cognitivt. Det indeholder og udsiger kun den talendes intention: selv at ville handle således.

Troens sprog som 'adfærds-sprog'

Vi har altså set, at moralske udsagn har mening, fordi de har en (empirisk iagttagelig) funktion. Har de religiøse udsagn også det? Ja, svarer Braithwaite: "The intention of a Christian to follow a christian way of life is not only the criterion for the sincerity of his belief in the assertions of Christianity; it is the criterion for the meaningfulness of his assertions." Det betyder imidlertid ikke, at kristendommen blot tydes som en slags moral. Forkyndelsens udsagn bliver ikke til blot og bar moralsk belæring eller formaning. Men det betyder, at tro og liv kædes nøje sammen, eller sagt på en anden måde: at ethvert udsagn tolkes som udtryk

¹⁴ CE p. 58. B. henviser til Wittgensteins "Philosophical Investigations" (Blackwell 1953) §§ 340, 353, 359 og 360.

¹⁵ Cfr. Wittgenstein op.cit. § 40: the meaning of a word is its use in the language.

¹⁶ CE p. 59.

¹⁷ Cfr. f.eks. R. M. Hare "The Language of Morals" (1952) og Stephen Toulmin "An Examination of the Place of Reason in Ethics" (Cambridge 1969II).

¹⁸ CE p. 60.

for en "livsform" eller netop holdning. En holdning kommer imidlertid ikke bare til orde i udsagn, men også i handlinger. Man behøver ikke at antage, at handling og udsagn *umiddelbart* svarer til hinanden, som f.eks. et bud umiddelbart modsvarer af den påbudte handling. Udsagn og handling er snarere forbundet med hinanden som mulighed og virkelighed, så at den talende i udsagnet afgør sig for en bestemt mulighed, som så giver sig udtryk i hans videre adfærd.

Det religiøse sprog er nu i slægt med dette moral-sprog eller adfærdssprog. At sige at religiøst sprog, som det udfolder sig i forkyndelse og bekendelse, udøver en moralsk funktion, peger altså blot på den ovennævnte sammenhæng mellem udsagn og adfærd. Beslutningen om at følge den kristne livsforståelse og livsform er kriteriet på den kristnes udsagns mening. Udsagnet 'Gud er kærlighed'¹⁰ bliver således til udtryk for intentionen at handle 'agapeistisk', følge en agapeistisk "way of life". Her er den parallel mellem Bultmann og Braithwaite, som vi indledningsvis gjorde opmærksom på.

Også for Braithwaite bliver valget eller beslutningen afgørende. Hvad der kristeligt kaldes omvendelse er således ikke en ændring i hvad der holdes for sandt, men det indebærer først og fremmest en ændring af viljen. Afgørende bliver nemlig, at troens sprog afspejler en holdning, som forudsætter *enheden af tro og praksis*, eller som ovenfor benævnt: udsagn og adfærd. Braithwaite henviser selv til C. S. Lewis' selvbiografi, hvor han beretter om sin omvendelse fra idealistisk metafysiker til kristen. Men en yderligere argumentation findes hos R. M. Hare.²⁰ Han spørger: hvad skete der egentlig, da Paulus ophørte ned at være rettroende jøde og blev kristen. Et af de åbenlyse svar lyder: Han ophørte med én adfærd (forfølgelse af de kristne) og begyndte på en anden (omvendelse af nye kristne). "Thus one obvious thing that happened to him was that his ideas about what he ought to do (his principles of actions, or, in a wide sense, his moral principles) changed radically."²¹

Det væsentlige er nu, at valget eller be-

slutningen, som stadig fastholdes nærværende i sproget, ikke blot går på den ydre handling men også på den indre handling, som fuldbyrdes i selvforståelsen.²² Den indre holdning knyttes altså sammen med den ydre adfærd, sådan at en prioritering ikke lader sig foretage.

Det religiøse sprogs egenart i forhold til moral-sproget

Det, der sætter skellet mellem moral-sproget og det religiøse sprog, er at det religiøse sprog ikke først og fremmest betjener sig af de kategorier, som det præscriptive sprog benytter. Det religiøse sprog betjener sig af *fortællingen* eller *historien* som sin særlige kategori. Enhver religion er karakteriseret ved sit særlige sæt af historier.

Hvad betyder det nu? Det betyder ihvertfald, at omvendelsen, valget, ikke blot tilvejebringes som svar på en befaling eller et krav. Den tilvejebringes i kraft af historierne, *dels* som følge af deres imaginative magt, som i stedet for at fordre lydighed udfordrer den hørendes eller talendes fantasi og dermed også hans frihed, *dels* ved at tilbyde konkrete eksempler på den agapeistiske livsholdning, som indbyder til 'reenactment' eller 'entertainment', dvs. de vil tages op og virkeliggøres af den troende. Historierne giver adfæren konkret indhold. Braithwaite definerer således: "By a story I shall here mean a proposition or set of propositions which are straightforwardly empirical assertions capable of empirical test and which are thought of by the religious man in connection with his resolution to follow the way of life advocated by his religion."²³ Der er imidlertid her tale om en meget vid anvendelse af ordet 'em-

¹⁰ CE p. 63: "— — — God is love (agape) — — — which I take to epitomize the assertions of the christian religion."

²⁰ R. M. Hare "Religion and Morals" (i Basil Mitchell (ed) "Faith And Logic" London 1968¹¹¹) p. 179 f.

²¹ Ibid.

²² CE p. 65.

²³ CE p. 66.

pirisk'. Braithwaite mener nemlig ikke "matters of fact", kendsgerninger, men et sæt af historier, som har sin egen logik og sammenhæng. 'Empirical propositions' er udsagn, som dels er historiske kendsgerninger (Jesus er en historisk person), dels meta-historiske udsagn, som tolker de blotte historiske kendsgerninger.²⁴ Det empiriske ligger i udsagnetens funktion: at de lader udsagnet "Gud er kærlighed" som udtryk for den agapeistiske livsholdning blive til virkelighed.

Derfor er det ikke nødvendigt at holde historierne for sande, "tro på dem" i bogstavelig forstand: "To assert the whole set of assertions of the christian religion is both to tell the christian doctrinal story and to confess allegiance to the christian way of life." Story-begrebet rummer således ikke blot de bibelske beretninger men også trosbekendelsernes og dogmernes udsagn.

Fortællingens religiøse funktion

Det afgørende for det kristne historie-sæt er dets evne til at udtrykke den kærlighed, som Kristus er billedet på. Story-begrebet implicerer ikke sandhed på matter-of-fact-planet. De kristne forkyndelsesfortællingers sandhed er deres brug, og deres brug er deres brugbarhed som sproglige udtryk for den kristne intention eller holdning. Derfor kan han også henvise til John Bunyans og Dostojevskis værker som eksempler på det kristne tros-sprogs fortællinger: "For it is not necessary — — — for the asserter of a religious assertion to believe in the truth of the story involved in the assertion: what is necessary is that the story should be entertained in thought, i.e. that the statement of the story should be understood as having a meaning."²⁵ Ved den sidste sætning i ovenstående citat er det nødvendigt at genkalde sig, hvad vi tidligere så, at 'mening er brug'. Derfor er det så vigtigt for Braithwaite at få gjort historien eller fortællingen gældende, fordi den netop ikke har et tilfældigt forhold til adfæren eller handlingen. I og med at den troende tager fortællingerne op og gen-opfører dem, efter-gør han deres

struktur, idet han overfører deres handlingsstruktur på sig selv og sit eget liv. Derfor er fortællingerne andet end moralsk-opbyggelige historier: de skal netop ikke efter-lignes men efter-gøres: "A resolution to behave like the good samaritan does not, in itself, specify the behaviour to be resolved upon in quite different circumstances."²⁶ Man kunne sige, at Braithwaite søger at gøre alvor af det *episke* element i fortællingerne.²⁷

Fortællingen som kategori har således en dobbelt funktion i forhold til den kristne livsforståelse. Historierne fungerer dels 1. psykologisk, dels 2. kausalt: 1. Psykologisk, fordi de ikke blot propagerer en bestemt forståelse og adfærd men lægger den frem, godtgør den og derved henvender sig til mennesket som en totalitet, dvs. ikke *bare* til intellektet eller fornuften men også til følelsen, fantasien og hele den kreative og drømmende side af os selv.²⁸ 2. Kausalt virker fortællingerne, idet de begrunder den troendes selvforståelse bredere end trosudsagn forstået som påstande eller matter-of-fact-udsagn om virkeligheden. Derfor er adfæren, handlingen netop ikke sekundær i forhold til trosudsagnet. Trosudsagnet *er* selve det sproglige udsagn som indeholder besluttetheden på at handle i overensstemmelse med den agapeistiske livsforståelse.²⁹

²⁴ CE p. 91.

²⁵ CE p. 67.

²⁶ Ibid. p. 64.

²⁷ Ibid. p. 68: ... Other terms which might be used are *allegory, fable, tale, myth!* I have chosen the word 'story' as being the most natural term. — De anførte betegnelser uderstreger tydeligt det episk-dramatiske element, hvorimod statiske termer som tegn eller symbol er undgået.

²⁸ Ibid.: it is completely untrue, as a matter of psychological fact, to think that the only intellectual considerations which affect action are beliefs: it is *all* the thoughts of a man that determine his beliefs; and these include his phantasies, imaginations, ideas of what he would wish to be and do, as well as the propositions which he believes to be true.

²⁹ Ibid. p. 71: In religious conviction the resolution to follow a way of life is primary; it is not derived from believing, still less from thinking of any empirical story. The story may psychologically support the resolution, but it does not logically justify it.

Forklaring og fortolkning af facts i tros-sproget

Vi har nu set, hvorledes det religiøse sprog fungerer som et conativt sprog, som sammenfatter intention og handling. Dette sprogs kategori er derfor fortællingen eller historien, fordi dette sprog i sin struktur rummer handlingen eller adfæren i episk form. Vi har ligeledes set, at dette sprog i sin handlingsrettethed er empirisk i den forstand, at det refererer til indre og ydre handlinger, som principielt er genkendelige, fordi de kan iagttages og beskrives psykologisk og sociologisk.³⁰ Men man kunne i denne sammenhæng spørge, om et sådan conativt sprog udelukker en tale om kendsgerninger. Vi så, hvorledes det indgik som et led i de Braithwaiteske fortællinger, at de havde et historisk såvel som et meta-historisk indhold. Hvis vi tager Paulus som eksempel, så kunne man måske gøre gældende, at hans omvendelse ved Damaskus ikke betød en ændring af hans moralske principper, men af hans *forestillinger* om hvad der var kendsgerninger. At han nemlig indså, at Jesus var Kristus som en empirisk kendsgerning. R. M. Hare³¹ har i den sammenhæng påpeget, at Paulus jo meget vel kendte de empiriske facts om Jesus både før og efter sin omvendelse. Omvendelsen var altså ikke betinget af ny viden om eller indsigt i kendsgerninger men af en ændret holdning til det, der gælder som facts.

Da Paulus mødte Kristus på vejen til Damaskus, var det en oplevelse, der ændrede hans livsforståelse og adfærd. Men denne ændring eller omvendelse var en ændring af hans holdning eller attitude. Han følte sig tvunget til at anlægge et ændret *perspektiv* på de kendsgerninger, som han indtil da havde vurderet anderledes. Principielt kunne han have svaret: "Nå ja. Jeg er nok overanstrengt. Det har været for hårdt med disse kristenforfølgelser. Jeg må se at tage den lidt med ro den næste ugestid". Men at svare, som Paulus gjorde det ved at ændre sin adfærd og holdning, er det samme, som Peter gjorde, da han svarede: "Du er Kristus, den levende Guds Søn." I begge til-

fælde er der ikke tale om nye kendsgerninger. Peter gør ikke en ny påstand gældende. Han gør noget: Han *bekender*. Men i det, vi kalder bekendelse, er handling og udsagn netop kædet tæt sammen. Bekendelsen er en art sprog-handling. Når den troende bekender: "Jeg tror på Gud Fader, den almægtige himlens og jordens skaber", så *er* bekendelsen selve det at sige: jeg tror osv. . . . Udtryk og handling er ét. Man kan også sige, at sproget i den funktion ikke handler om noget men selv er en handling.

J. L. Austins sproghandlings-teori

Nu er bekendelse imidlertid ikke det eneste eksempel på en sådan sroganvendelse. Den analytiske filosof J. L. Austin har netop beskæftiget sig med denne sammenhæng mellem sprog og handling. Udover det propositionelle, betegnende sprog, findes der efter hans opfattelse et vidt område af udsagn eller, som han selv foretrækker at kalde det, ytringer, som bedst forstås som *performative*.³² I det konstative udsagn er der tale om påstande, som kan være enten sande eller falske. Den performative ytring kan derimod ikke være nogen af delene: den bruges til at udføre en handling: "To issue such an utterance *is* to perform the action."³³ Ytringen eller udsagnet er således en uundværlig del af handlingen. Austin nævner ikke selv bekendelsen som performativ, men de eksempler, han giver, ligger klart på den linje: 'Jeg døber dette skib *Liberté*'; 'Jeg undskylder mange gange'; 'Jeg byder Dem hjerteligt velkommen'; 'Jeg advarer dig'; 'Jeg råder dig til at gøre det'. I disse og lignende sætninger *sker* der noget gennem selve den handling at tale. Austins interesse er den rent linguistiske at finde ud af, hvordan sproget virker i sine mindste bestanddele. Men det er klart, at den

³⁰ Cfr. Peter Winch "The Idea of a Social Science" (London 1958).

³¹ Hare "Religion and Morals" p. 183 ff.

³² J. L. Austin "Performative-Constatative" i J. R. Searle (ed.) "The Philosophy of Language" (Oxford 1971) pp. 13—22.

³³ Ibid. p. 13.

skelnen Austin opererer med uden videre kan anvendes i vort forsøg på at forstå teologiens *brug* af sproget.

Sprogets konvention og intention

Ganske vist har Austin selv vendt sig særdeles kritisk imod brug-forståelsen af sproget, men det sker, såvidt jeg kan se, ikke ud fra en egentlig uenighed, som ud fra en rigtig påpegen af at brug, 'use', er et alt for bredt eller tvetydigt begreb i denne sammenhæng.³⁴ Austin søger derfor at lægge de forskellige former for sproghandlinger blot, idet han skelner mellem den locutionære, den illocutionære og den perlocutionære tale eller sprogbrug. Sagen er nu, at det ikke er forskellige ord eller sætninger, der hermed klassificeres men derimod forskellige anvendelser, 'uses'. Vi ser altså, at heller ikke Austin formår at komme ud over brug-begrebet, men han søger at undgå dets tvetydighed ved på forhånd at lægge de forskellige muligheder fast. Brugsmulighederne er nemlig bestemt af konventioner eller vaner. Derfor *fungerer* sproget uden besvær, når vi er i stand til at følge konventionerne for sproghandlinger: 1. Den locutionære sproghandling er den bogstavelig ligefremme. Eksempel: Han sagde til mig: "Skyd hende." 'Skyd' betyder skyd og 'hende' hende. Sproget er her påpegende eller betegnende. 2. Den illocutionære sproghandling. Eks.: Han tvang (rådede mig til, befalede osv.) mig til at skyde hende. Sproget betegner ikke men lægger en bestemt handling frem. Det sagte er ikke det *omtalte* men det, der *ligger i* det talte. 3. Den perlocutionære sproghandling. Eks.: Han overtalte mig til at skyde hende. Dvs. sproget *gør* ikke blot noget; det har *hensigt*; det sigter imod at fremkalde en bestemt virkning eller adfærd hos addressaten eller tilhøreren.³⁵

Vi har her anført Austin, fordi det væsentlige er, at han føres til at opdage, at der ikke er bestemte ordklasser, der er enten konstaterende eller performative, men at det er *situationen*, der bestemmer sproghandlingens art. Enhver ytring kan — prin-

cipielt — udøve de tre funktioner, som er anført ovenfor. Spørgsmålet er imidlertid, om det blot er konventioner, der bestemmer sprog-handlingens art. Man kan med god grund hævde, at også *intentioner* bestemmer sprog-handlingen. Den illocutionære handling vil som sproglig ytring forstås eller modtages.³⁶ Men det betyder, at sproget ikke blot fungerer inden for et net af konventioner men er åbent for den intentionale gennembrydning eller omformning af konventionen.

Troens sprog som performativt

Ud fra Austins (og Strawsons, cfr. n 36) redegørelse for sprogets performative funktioner falder der et tydeligere lys over Braithwaites bestemmelse af troens sprog som conativt. Vi er nu i stand til at præcisere yderligere: troens sprog er ikke blot "policy-affirming", det indeholder, som vi allerede påpegede tentativt hos Braithwaite, denne "policy", dette adfærdsmønster selv. At dette gælder det rituelle sprog inden for gudstjenesten er uden videre åbenbart. Vi har allerede set, hvorledes bekendelse lader sig forstå som et performativ. Det samme gælder velsignelse og bøn. Velsignelsen er selve den handling, som præsten udfører, når han siger f.eks.: "Vor Herres Jesu Kristi nåde, Guds kærlighed og Helligåndens samfund være med os alle." Der er ikke tale om et fromt ønske, men om et performativ, hvor det sagte sker i selve sproghandlingen. Spørgsmålet er nu om dette

³⁴ Cfr. J. L. Austins posthumt udgivne "How to do Things with Words" (OUP 1962) p. 100 ff.

³⁵ Denne sprogforståelse er siden taget op og videreudviklet af Searle i "Speech-acts" (Cambridge 1969).

³⁶ Cfr. P. F. Strawson "Intention and Convention in Speech-acts" i Searle (ed.) "The Philosophy of Language" pp. 23—38. P. 38: "— — — the illocutionary force of an utterance is essentially something that is intended to be understood. And the understanding of the force of an utterance in all cases involves recognizing what may be called broadly an audience-directed intention and recognizing it as wholly overt, as intended to be recognized."

gælder ikke blot det liturgiske sprog, som jo er bestemt netop af konventioner, men også forkyndelsen.

Vi har ovenfor set, at dette er Braithwaites opfattelse, når han lader fortællingen udøve en conativ funktion. Men spørgsmålet bliver da, hvordan overgangen mellem forkyndelse og bekendelse finder sted, idet der jo hidtil kun har været tale om trosudsagn eller religiøst sprog som en helhed. D. M. Mackinnon har i diskussionen med Braithwaite givet et konkret eksempel på fortællingens performative funktion i forkyndelsens sammenhæng.³⁷ Han henviser til Matth.s og Mark.s fortælling om kvinden, der salver Jesus.³⁸ Kvindens motiver forbliver i det dunkle. Det afgørende er, at Jesus finder en kontekst for hendes handling. Man kunne sige, at han udlægger den eller giver den en mening ved at referere den til sin egen lidelse og død: Hun gjorde det for at salve mig til min død. Mackinnon fortsætter: "He gives a certain significance to her action; his words may be called, in modern jargon, *performatory* . . ." Inden for fortællingen er Jesu ord performative, men i og med at denne fortælling gen-tages i forkyndelsen overføres dens performative karakter til forkyndelsen selv, og den kan da ses som en invitation til tilhøreren om at lade sit liv udlægge på samme måde, dvs. referere det til Jesu liv og den tilværelses-tolkning, der dermed er givet. Forkyndelsen modsvarer af bekendelsen, som netop forholder sig til de tydede kendsgerninger, kendsgerningerne om Jesus i et bestemt perspektiv, som når det f.eks. i Nicænum hedder om Kristus: "som for os mennesker og for vor frelse steg ned fra Himlen . . ." og "som også blev korsfæstet for os under Pontius Pilatus". Dermed er kendsgerningerne blevet til fortælling, der byder sig til som tolkningsmodel for vor tilværelse.

R. W. Hepburns argumentation for fortællingen som tolkningsmodel

Overgangen fra forkyndelse til bekendelse er imidlertid ikke udelukkende begrundet i forkyndelsens sprog. Eller rettere: forkyndelsens sprogform, fortællingen, er selv begrundet i den måde, hvorpå mennesket opbygger sin selvforståelse. Ronald W. Hepburn har i en artikel "Vision and choice in morality"³⁹ påvist, at "historien" eller "fortællingen" spiller en væsentlig rolle i den enkeltes forståelse af sig selv og hans placering i tilværelsen. Spørgsmål som: hvad har mit liv egentlig været? Hvad har meningen været? Hvorfor er jeg blevet den, jeg er? osv. kan ikke besvares som spørgsmål om kendsgerninger: hvorfor er det koldt? Hvorfor stiger priserne? De kan derimod besvares i en tolkning, og en sådan tolkning antager altid form af en fabel eller fortælling.⁴⁰ Hepburn nævner digteren og kritikeren Edwin Muir's selvbiografi, hvis titel "The story and the fable" er bemærkelsesværdig i denne sammenhæng. Muir kontrasterer nemlig sit livs 'story' ("The bare narration of events") med dets 'fable', som Hepburn definerer som "a slowly developing, often elusive, cluster of personal symbols, compounded of childhood memories, foci of aspiration, discoveries in literature, with reference to which his whole life is orientated, and his autobiography knitted into a natural unity, a unity different from any conventional articulation into a life's phases".⁴¹ Hvad der her fremtræder forbilledligt hos Muir kan påvises i en række andre tilfælde. Hvad det drejer sig om for Hepburn er at godtgøre, at den enkeltes selvforståelse og handlingsmønster ikke først og fremmest udspringer af regler, bud eller maximer, men at historien eller fortællingen spiller en rolle som organisator

³⁷ CE p. 83.

³⁸ Mark. 14, 3—9, Matth. 26, 6—13.

³⁹ Nu i CE pp. 181—195.

⁴⁰ Ordet "fable" er netop et af de ord som iflg. B. rummer fortællingskategorien. Cfr. note 27.

⁴¹ CE p. 182.

eller integrator af de forskellige 'motiver' eller 'symboler', som indgår i et menneskes forståelse af sig selv.

Fortællingens integrerende intention

Dermed er det klart gjort gældende, at hvad der dirigerer et menneskes adfærd i videste forstand netop er forsøget på at *integrere* oplevelser og erfaringer i en helhedstolkning. Til forskel fra maximer eller regler rummer fortællingen som kategori nemlig det skabende eller fantastiske element. Man kunne sige, at i en vis forstand er ethvert menneske en kunstner, som former eller skaber sit eget liv som fabel. Men det må så understreges, at der her ikke — ligesålidt som i nogen anden form for kunstnerisk skaben — er tale om *creatio ex nihilo*. At mennesket skaber sig selv betyder, at det danner sin egen fabel, hvor råmaterialet jo er givet som 'story' eller blotte kendsgerninger. Hepburn påviser således en naturlig sammenhæng mellem etik og æstetik, som hos den enkelte understreger sammenhængen mellem adfærd og fantasi.

Dermed er det også sagt, at "fabeln" ikke er statisk. Vi så, at fabeln som livstolkning indeholder elementer af yderst forskellig art (barndomserindringer, drømme, forhåbninger, oplevelser etc.) men at den enkelte *intenderer en integration af disse elementer*. Fabeln sigter derfor i retning af enhed, sammenhæng og rummelighed. Men skal dette tolkningsforsøg lykkes — og at det ikke altid bliver tilfældet, peger ikke blot almindelige dagligdags erfaringer men også dårlige kunstværker på — må symbolerne, fablens elementer, være levende, dvs. de kan ikke overtages på andenhånd f.eks. på andres autoritet som lydighed mod et krav eller lignende.⁴² De må understøtte personens adfærd og afgørelser, "so that duty does not appear to demand a violating of the pattern, a stepping outside the fable."

Fortælling og forkyndelse

Det vil ses uden videre, at Hepburns redegørelse for 'fablens' rolle i den enkeltes selvforståelse korresponderer med Braithwaites 'story'-begreb. Selv om Hepburn ikke er helt så villig til at udelade det descriptive element af tros-sproget, så ser han klart, at religion netop er en sådan fabel-tolkning af "the bare narrative of events".⁴³ Hepburn har under alle omstændigheder ret i tentativt at bestemme religiøst sprog som "resolution plus fable".⁴⁴

Hvis Hepburns analyse holder stik, så finder vi her den savnede begrundelse for overgangen fra forkyndelse til bekendelse i troens sproghandling. Forkyndelsen fremtræder da som fortælling, der performativt ændrer den hørendes/troendes liv ved at referere hans liv ikke blot til selvbiografiens fabel men til en historisk kontekst: in casu Jesu liv og død. Det er denne sammenhæng mellem forkyndelse og bekendelse som sproghandlinger, som traditionelt udtrykkes i talen om Kristi Efterfølgelse, eller for at tale paulinsk: "Vi blev altså begravet med ham ved dåben til døden, for at, som Kristus blev opvakt fra de døde ved Faderens herlighed, således skal også vi leve et helt nyt liv."⁴⁵ Det bør måske understreges i denne sammenhæng, at denne forståelse af fortællingen som forkyndelsens kategori ikke indrømmer "historierne om Jesus" eller Jesu lignelser nogen fortrinstillig. Alle nt-lige (og i det hele taget teologiske) udsagn henter deres mening fra deres brug, som *dels* er den ovenfor anførte performative, *dels* den at være elementer i den grundfortælling, som kerygmaets beretning om Jesu liv, død og opstandelse er.⁴⁶

⁴² Hepburn CE pp. 188 ff.

⁴³ En vis terminologisk uklarhed gør sig gældende hos H., idet han tilskriver B. en præscriptiv opfattelse af tros-sproget. Vi har ovenfor vist, at dette er unøjagtigt.

⁴⁴ CE p. 193.

⁴⁵ 1. Kor. 6, 4.

⁴⁶ Man kunne her henvise til Peters taler i Acta.

Några reflektioner kring olika sätt att närma sig religiöst språk

AV BO HANSON

Det finns många sätt att predika och att uppleva predikan. PR-sinnade medarbetare och renlärighetsivrare ser olika saker hos en predikan. Ännu ett annat intresse har den, som studerar språk för att finna grundläggande förutsättningar för att överhuvudtaget förstå ett meddelande. Sådana språkfilosofiska överväganden kan göras också inför religiöst språk, och predikan hör till de tydligaste exemplen inom den mångfacetterade genren religiöst språk. Varje predikant och religionspedagog har själv i sitt arbete en språkfilosofi, även om denna inte alltid är artikulerad. En troende forskare kan låta sådana förutsättningar från vittnesbördets praxis påverka sitt val av forskningsmetod. Vetenskapliga angreppssätt i språkstudiet kan också belysa och styra predikantens metod.

När man orienterar sig i samtiden bland olika metodiska alternativ, är det vanligt att skilja mellan en anglosaxisk tradition och en kontinental. Även om en sådan uppdelning idag är mindre träffande än på länge, har renodlingen fördelar för den historiska överblicken och för att skärpa uppmärksamheten på några problem. När det i det följande talas om anglosaxisk tradition och kontinentala traditioner, sammanfattade under rubrikerna whorfska och kritiska teorier, är avsikten inte att få dessa att framstå som isolerade, vare sig till sin geografiska spridning eller på annat sätt. Ofta beskrivs en tradition eller en tänkare genom att de typiska dragen framhålls och beskrivningen inskränkes till de aspekter av teorin, där den uppvisar originella drag. Ett mera systematiskt jämförande skulle också ta fram likheter.

Perspektivet i det följande domineras av anglosaxisk tradition men intresset är inte att kritisera motpoler utan att framhålla, att den egna traditionens problem inte på samma sätt framstår som problematiska från andra utgångspunkter, att därför olikhet kan vara befruktande men att sammanmältning av traditioner inte är utan svårigheter.

Efter schablonbestämningar av tre forskningstyper pekas på problem, som de är förknippade med. Vad som är problematiskt i en teorityp, är det inte i en annan, men dess lösning kan ofta inte anammas, eftersom den innehåller förutsättningar, som strider mot egna grundförutsättningar.

Anglosaxisk tradition

I anglosaxisk tradition har en empiristisk inriktning dominerat och naturvetenskapliga metoder har man använt på många områden, där de ibland utgjort en begränsning. Socialvetenskaper och psykologi kallas gärna beteendevetenskaper. Politisk teori, moralfilosofi och språkteori har också präglats av en sådan empiristisk tendens. Här skall jag särskilt ta fram två drag, som är väsentliga för anglosaxisk tradition och berör språkliga förhållanden.

a) Man uppfattar kausalitet på ett sätt, som brukar kallas the covering law model.¹ Detta innebär att två händelser antas vara kausalt relaterade till varandra, om båda händelserna kan hänföras till var sin typ av

¹ Denna beteckning är präglad av W. H. Dray "Laws and explanations in history", Oxford 1957.

händelser, och man kan styrka, att dessa typer brukar vara relaterade till varandra på ett bestämt sätt. Viktiga drag i detta förklaringsätt är alltså, att individuella händelser inte kan förklaras i sin individualitet utan först genom att betraktas som exempel på en typ. Vidare är att märka, att relationen mellan typerna inte behöver ha någon intuitiv rimlighet. Rimligheten kan bedömas i förhållande till annan liknande teoribildning, men common-sense-artad, kulturellt bestämd rimlighet tillmäts ringa värde. Varje exempel på ett sådant lagmässigt samband förutsätts vara möjligt att fixera i rum och tid. Som tänkbara orsaker och verkningar kan endast sådant framstå, som kan placeras rumsligt och tidsligt.

När man studerar språk är det svårt att inskränka sig till de sidor av språken som kan fångas i detta kausala mönster. Därför räknar man ofta vid sidan av de kausala relationerna med semantiska. Dessa senare kan konstrueras olika. Termer refererar till ting (i den mån de har någon referens) och denna referensrelation kan sägas råda relativt en språkregel och summan av sådana och andra språkregler utgör en språkmiljö. Termer inte bara refererar till företeelser utan uttrycker också en mening. På liknande sätt tänkes en sats referera till ett faktum och uttrycka en tanke. Teorierna om dessa relationer, som alla kan kallas semantiska, är legio. Ibland har man haft ambitionen att reducera semantiska relationer till kausala, men eljest har man tänkt sig att de semantiska relationerna varit annorlunda än dessa. Att "stol" refererar till en-persons sittmöbler är relativt till en svensk språkmiljö. Vill man vara noggrann är det inte trycksvärtan "stol" utan strukturen i denna trycksvärta, som utgör det semantiska relationsledet. Gränserna för språkmiljön kan anges i rum och tid, men den semantiska relationen är oberoende av dessa dimensioner.

b) Här skall också nämnas en distinktion mellan olika sätt att fungera i det semantiska sammanhanget, vilken utgör en skillnad i förhållande till andra traditioner. Man skiljer mellan att nämna och att använda.

Denna distinktion kan tillämpas både på enskilda uttryck och på satser. Att nämna en sats är att citera den (eller ange den med någon annan beteckning) medan användningsförekomsten av en sats innebär, att satsen hävdades, den anges vara giltig (sann eller riktig).

De två dragen, a) uppdelningen i kausal och semantisk teori och b) distinktionen inom semantisk teori mellan 'nämna' och 'använda', är naturligtvis inte avsedda att utgöra någon sammanfattning av *det* typiska för anglosaxisk språk teori utan endast drag, som är typiska vid den jämförelse, som här försökes.

Uppdelningen i kausal och semantisk teori har sina fördelar. Det semantiska studiet sker under den förutsättningen, att man har ett statistiskt undersökningsobjekt. Fiktionen härvidlag liknar existentialfilosofins diskussion av t.ex. val, som tänkes ske i ett ögonblick, som också är omöjligt att mäta i tiden. Den stora svårigheten med uppdelningen i semantisk och kausal teori är dock inte att de relationer, som resp. teori arbetar med, är olika, utan att dessa relationer är olika på ett sådant sätt, att relationsleden också måste vara olika. Därigenom förhindras en omedelbar anknytning mellan teorierna.

Den logiska empirismen gjorde en distinktion mellan meningsfulla satser, vars semantiska relation på ett nöjaktigt sätt kunde beskrivas, vilka var en samling, som endast kunde utforskas kausalt. I denna slaskhög fick moraliska, juridiska, poetiska och andra satser samsas med kvidanden och nysningar. Hur religiösa texter måste bedömas, när man går till verket med sådana förutsättningar, kräver inte långt övervägande.

Att upprätthålla uppdelningen i två språktyper på detta sätt lät sig inte göra länge, men det sätt på vilket man sökte åstadkomma en finmaskigare indelning i genrer är inte godtyckligt. Man ansåg att en genre karakteriserades av de olika funktioner texten hade. Genom att räkna med ganska många funktioner i olika kombinationer kunde man få fram den genererikedom man sökte. Karakteristiskt är dock att var och

en av dessa funktioner var definierad i semantiska eller kausala relationer.² Braithwaites syn på religiösa satsar utgör ett gott exempel på en sådan senare utveckling.³ Enligt Braithwaite utgör de påståendeliknande delarna av religiöst språk en story (eller flera), som inte behöver antas vara sann men ändå kan påverka människors handlande. Kristna texter söker påverka sina läsare i vad Braithwaite kallar en agapistisk riktning både vad gäller yttre beteende och inre liv.

Utvecklingen av semantiska analyskategorier tecknas mycket tydligt av Block i hans "Uttryck Kommunikation Religion"⁴ vilket redan paragrafrubrikerna visar "§ 71 Spelöppning: den logiska empirismen", där man alltså endast räknar med två språktyper. "§ 72 Motdraget: symbolismen", som har drag gemensamma med whorfska teorier. "§ 73 Motsättningen mildras genom funktionsbegreppet", vilket kanske endast skenbart är en mildring. Den föraktfulla attityden till vissa texttyper, manifesterad i beteckningen "meningslös", överges. "§ 74 Finare distinktioner", vilka dock är relaterade till den ursprungliga tudelningen. "§ 75 Gränsen mellan "uttrycka" och "påstå" upplöses. Därmed har man ett definitivt traditionsbrott. Termerna "uttrycka" och "påstå" står hos Block för kausalt resp. semantiskt snarare än för den distinktion mellan 'nämna' och 'använda' som jag tagit upp ovan.

Vad som blir svårt att få grepp om med dessa utgångspunkter är sammanhang där man har behov av både en semantisk och en kausal analys. I kunskapsteorin t.ex. skiljer man därför skarpt mellan de problem som rör upptäckt och de som rör förklaring. Upptäckten av ett fenomen är en kausal process. Förklaringen av fenomenet är att infoga beskrivningen av fenomenet i en teori, och beskrivningens relation till teorin är inte rumsligt-tidslig utan logiskt-semantisk. Betingelserna för upptäckter ses som kunskapssociologiska och kunskapspsykologiska förhållanden helt skilda från de kunskapsfilosofiska (eller som man hellre kallar dem kunskapsteoretiska) frågorna om kunskaps giltighet.

De naturliga språkens oklarhet har också varit svårhanterlig på många sätt. Metaforteorier som arbetat med denna traditions förutsättningar har ofta förklarat genom att bortförklara. Whorfska teorier har här lyckats bättre.

Det problem som har haft störst sprängverkan inom anglosaxisk metodologisk tradition i här relevanta avseenden har dock varit frågan, vad en handling är, med alla de specifika problem, som följer för bl.a. deontisk logik, psykologins och historieforskningens metodologi och filosofi.⁵

Isoleringen av de två typerna av teoribildning ger upphov till svårigheter också på det sättet, att om ett kunskapssociologiskt betraktelsesätt läggs på teorier i omgivningen, och dessa förklaras som utslag av omgivande betingelser, så är det svårt att undvika att lägga samma betraktelsesätt på den egna teorin. Att en tankegång, vars uppkomstsätt kan förklaras, därmed är visad vara felaktig, var en förutsättning bakom hela den naturalistiska religionskritiken. Genom att visa en religions uppkomstsätt ansåg man sig ha visat att den var falsk. Oftast skiljde man inte mellan ståndpunktens uppkomstsätt hos enskilda individer och uppkomsten av ståndpunkten som typ (ontogenes och fylogenes). Både hos Marx och Freud skulle man dock kunna finna försök att förklara religioners uppkomst både som typ och i sin förekomst hos enskilda. Giltigheten av en teori får antas gälla teorin som typ och naturalistisk kritik är därför starkare, när den tar sig före att förklara typers uppkomstsätt.⁶

Inför detta slag av svårighet kan man skilja mellan olika lösningstyper. Den ena säger på traditionellt anglosaxiskt filosofiskt

² Detta gäller inte performativer. Typiskt nog är oenigheten också stor både vad gäller identifikationen av kategorin och dess analys.

³ "An empiricist's view of the nature of religious belief", London 1955.

⁴ Lund 1972 (stencil).

⁵ Många namn kunde här nämnas bl.a. C. Taylor "The explanation of behaviour", London 1964 och Dray o.a.a.

⁶ Två teorier hör till samma typ, om och endast om de har samma konsekvensklass.

sätt, att kausalitet och semantik (till vilket senare giltighetskategorierna är kopplade) inte hör ihop och naturalistisk religionskritik är felaktig av detta skäl. Så gör Jeffner i "Fem irrvägar till ateism".⁷

En annan lösning (av ännu större apologetiskt värde) säger att varje teori måste bedömas utifrån sina egna förutsättningar. Man kallar ibland sådant studium *immanent*.⁸ Man kan skilja mellan två utformningar av detta krav på immanens: a) ett krav på att kritik mot en teori måste utgå från teorins egna förutsättningar; b) ett krav på att tolkaren av ett språk skall dela språkanvändarens förutsättningar. Dessa två krav är i hög grad likartade. Ännu mer likartade framstår de mot bakgrund av teorier om språk och tänkande som nedan kallas *whorfska*.

Ser man på språkforskning från predikantens position är teknikerhjälp vad man kan erbjuda inom huvudfåran av anglosaxisk tradition. Förkunnaren, som konsulterar en sådan forskare, kan säkert lära mycket av en sådan språkets rörmokare, om betingelser för kommunikation men bedömningarna kommer kanske att skilja sig åt mellan förkunnare och forskare vad gäller hur ofta och grundligt det är stopp i systemet. Troligen skulle en sådan tekniker också betona vikten av att finna en anknytning inom mänsklig erfarenhet för det vilket man söker kommunicera.

Jämför man de språkfilosofiska förutsättningarna för t.ex. mission under olika epoker finner man antagligen störst likhet mellan denna typ av forskningsförutsättningar och missionens under förra århundradet och början av detta, medan utvecklingen inom åtminstone protestantisk mission senare mera präglats av andra typer t.ex. *whorfska*.

Whorfska teorier

Vad som här klumpas samman under rubriken "whorfska teorier" efter Benjamin Lee Whorf⁹ är inte historiskt något enhetligt.

a) Den tankegång som möter hos Whorf och som här blivit typbildande, är att språk

och tänkande är intimt förknippade på så sätt att den som talar ett språk också därav präglas i sitt sätt att se på verkligheten och att bearbeta den. Det sätt på vilket världen indelas i grundläggande kategorier, logiska principer och metodiska grepp präglas av språket. I större eller mindre grad kan sådana tankar idag sägas vara allmängods. Men skillnader finns t.ex. i frågan om man samtidigt kan ha flera språk och i vilken grad språkanvändaren har möjlighet att frigöra sig från sitt (sina) språk.

b) En annan tankegång — låt vara inte lika framträdande hos Whorf — är att man ser på språket som en handling. Handlingsbegreppet var ju en svårhanterlig storhet i den anglosaxiska traditionen och här löses problemet genom att begreppet 'handling' inte blir en främmande kropp, som skall absorberas av teorin utan utgör ett av grundbegreppen inom teorin. Att den grundläggande synen på språket är att se det som handling innebär en stor skillnad i förhållande till den filosofi, där analys av språk som handling tenderade att utplåna språkets semantiska karaktär. Uppdelningen i två analysmodeller, kausal och semantisk, framstår här som konstlad och främmande. I synen på språket som handling ligger att denna skillnad mellan kausala och semantiska analystyper är förfelad. Man skulle därför kunna säga att man inte förknippar språk och tänkande, dessa är ej skilda åt utan det är utifrån felaktiga analysförutsättningar som denna enda kategori för anglosaxiskt fungerande forskare framstår som två kategorier.

c) Ett tredje drag som från traditionellt anglosaxiskt perspektiv framstår som viktigt är att distinktionen mellan 'nämna' och 'använda' upplöses. Eftersom semantiken som separat kategori försvinner, räknar man med språkhandlingar, men dessa låter

⁷ "Kyrkan och de intellektuella. Årsbok för Sveriges Kristliga Studentrörelse 1964", Lund 1964, s. 53—61.

⁸ "Immanent studium" är säkert än mer mångtydigt. Ibland används uttrycket för att skilja ut studier, som ej undersöker en ståndpunkts genes.

⁹ "Language, thought and reality", Cambridge Mass. 1956.

sig svårligen särskiljas i omnämmande- resp. användningsförekomster av satser.¹⁰ Upplösningen av denna distinktion får stora konsekvenser. För använda satser kan det vara motiverat att rikta kritik mot en författare. Enbart nämnda satser har ju inte författaren tagit ställning till.

Den behaviouristiska syn på språk Wittgenstein utvecklar i *Philosophische untersuchungen*¹¹ kan räknas som whorfsk. Wittgenstein liknar språk vid spel och kallar den helhet av språk och annan aktivitet, som är nödvändig för en korrekt språkanalys, för språkspel. Genom att tala om språk som språkspel¹² vill Wittgenstein framhålla flera förhållanden bl.a. att

1. språkspel följer regler
2. ett mått (eventuellt: måttet) på språkförståelse är att kunna använda språket
3. det finns många olika men på ett karakteristiskt sätt¹³ besläktade språk
4. varje språk är sui generis. Även om en och samma term eller sats kan förekomma i olika spel, så fungerar den då olika. Varje språk utgör en helhet, som ger mening åt delarna. Inget språkspel kan tolkas eller bedömas utifrån andra spels förutsättningar eftersom dessa inte ens kan artikuleras i spelet i fråga. Ett sådant försök till kritik skulle innebära att man bytte språkspel.¹⁴ Det är bl.a. sådana tankegångar som gör att Nygren finner Wittgensteins senare filosofi så tilltalande.¹⁵

Bland dem som fått impulser från Wittgenstein (och kanske också sos W. själv) kan man finna en tolerantare och en intolerantare attityd till de olika språkspel man finner anledning att skilja mellan. Antingen ser man på dem som sui generis med de toleranta konsekvenser därav, som jag sökt peka på nyss. En annan attityd är att vardagsspråket är det grundläggande språkspellet och att alla andra språkspel måste bedömas i relation till detta.

Inför den senare tankegången kan man vara kritisk på den grunden, att vardagsspråket som språkspel betraktat knappast är tillräckligt specifikt, tillräckligt artikulat för att tjäna som sådan måttstock.

Vardagsspråket är det språk genom vilket vi introduceras i varje annat språkspel. Det kan då knappast ha rollen av kontrollant av vilka språkspel, som skall vara möjliga att spela.¹⁶ Kritik av språkspel med hjälp av vardagsspråket måste därför snarare utgå från på vilket sätt och "hur långt" man får avlägsna sig från detta, men sådana kriterier torde bli svåra att finna. Utifrån sådana överväganden och även det förhållandet att relationen språk — övrig aktivitet är mera oklar än i andra exempel man brukar ta på språkspel, skulle man kunna ifrågasätta det lämpliga i att kalla just vardagsspråket ett språkspel.

Är aktivitet, språklig och annan, måttet på språkförståelse och huvudkällan för den som vill fixera ett språkspels regler, måste man kunna avgränsa vilka aktiviteter som hör till spelet. Denna uppgift att fixera en ram för analysen av språket är grundläggande och många förslag finns. Utomordentligt viktigt vid bestämningen av sådana ramar är dock att det är möjligt att praktiskt avgöra var den gränsen går i så många enskilda fall som möjligt.

Peter Winch diskuterar i uppsatsen "Understanding a primitive society"¹⁷ utifrån

¹⁰ Distinktionen mellan genuina och icke genuina moraliska satser kan ses som en tillämpning av distinktionen använda — nämna på en satstyp. Se t.ex. Åqvist "The emotive theory of ethics in the light of recent developments in formal semantics and pragmatics" i "Modality, morality and other problems of sense and nonsense. Essays ded. to Sören Halldén", Lund 1973.

¹¹ Oxford 1953.

¹² För en mera polemisk karakteristik av "language-game" se Gellner "Words and things", London 1959, s. 28 ff.

¹³ För en diskussion av "familjelikhet" och "spel" hos Wittgenstein se U. Hanson " "Religious experience" — en semantisk studie", Lund 1973.

¹⁴ Se t.ex. Wittgenstein "A lecture on ethics" i "The philosophical review" LXXIV, 1965.

¹⁵ "Meaning and Method", London 1972.

¹⁶ Jfr A. Naess "Vilken verden er den virkelige?", Oslo 1969, s. 109: "Nettopp denne egenskap — at dagligtalen er filosofisk amorf — gjør den egnet till systemsammenligning i dennes første fase." (Min kurs.)

¹⁷ "American Philosophical Quarterly" I, 1964, omtryckt i Winch. "Ethics and Action", London 1972. I hans mycket diskuterade "The Idea of a

begreppet 'kultur'. Förutsättningen för att förstå något är att man är samkulturell med företeelsen. Många problem här är värda att diskutera: kan man överhuvud byta kultur? vilka identitetskriterier bör man använda för 'kultur'? Genom valet av sådana väljer man ju också olika begrepp 'förstå'. Winch insisterar på att man måste acceptera kulturens ontologi och kunskaps-teori. Sådana förutsättningar ingår alltså i definitionen av 'kultur'. Varför skulle man inte kunna räkna med många definitioner av rambegreppen och därmed olika slag och grader av ytlighet av 'förstå'? För att förstå måste man alltså enligt Winch acceptera de metodologiska förutsättningarna hos sin samtalspartner och då är man samkulturell med honom (åtminstone i ett avseende). Det som dock är tilltalande i Winch's förslag är att begreppet 'kultur' i många användningar är möjligt att avgränsa även om det har sina svårigheter.¹⁸

Att dispensera egna kritiska förutsättningar vid förståelsen av något främmande är ett framträdande drag i mycken modern eller halvmodern teologi. Vad jag framför allt tänker på är riktningar som brukar kallas kerygmatiske teologi. Man favoriserar ett "immanent" studium. Vad jag vill peka på är att rambegreppet för förståelsen av kerygmatiske är 'predikan' och att detta begrepp spelar samma roll hos dessa teologer som begreppet 'kultur' spelar för förståelsen enligt Winch. Skillnaden är bara den att 'kultur' dock understundom låter sig avgränsas i sinnesvärden även av den som inte "förstått".

"Kerygmatiske" är här beteckning för det centralt kristna, evangeliet om Kristus, och det är därför inte en ren plattityd att påpeka att predikan är rambegreppet för kerygmatiske teologi.¹⁹ Förståelsen av det centralt kristna görs relativ till en genre, predikan, som är svår att finna (och ibland framhålls det som en poäng att man inte kan finna den med någon fixerad metod). En tanke som ofta möter i denna typ av teologi, är att predikan antingen har som effekt förhärdelse eller omvändelse. Likgiltighet är ett tecken på att det man hört inte har varit predikan, dvs man har inte

förstått. Sätten att ange det typiska för predikan varierar från Barth, där "uppenbarelse" eller "Guds ord" kan sägas vara centralt definierande termer. Hos Bultmann fyller existensialfilosofiska distinktioner bl.a. 'egentlig — oegentlig existens' denna funktion.

När Wingren i "Växling och kontinuitet"²⁰ avgränsar predikan framhåller han följande omständigheter: predikan är a) handling (s. 20, 25), b) tilltal (s. 30 f). Det senare kommer till uttryck i bruket av pronomen och i lyssnandet.²¹ Att "lyssnandet" är dubbeltydigt så att det kan betyda a) lyssnande för att förstå (och sedan ta ställning) eller b) lyssnande som samtidigt är accepterande är kanske konsekvent i detta sammanhang. Man kunde invända att denna distinktion är positivistiskt trubbig och att man måste räkna med mellanformer som t.ex. det positivt aktiva lyssnandet vid skönlitterär läs-

Social Science and its Relation to Philosophy", London 1958, är inte 'kultur' den genomgående ramen.

¹⁸ Se t.ex. F. A. Hanson & R. Martin "The Problem of Other Cultures" i "Philosophy of Social Science" 3, 1973.

¹⁹ Artikeln "Kerygma" i RGG³ (H. Ott) framhåller detta med stor emfas. Där kan man också finna: "So gehört die Durchdringung von Indikativ und Imperativ zum Wesen des K.s." och att en förutsättning för den där rekommenderade bestämningen av K är "die Sprache ursprünglicher verstanden als Horizont des menschlichen Daseins".
²⁰ Lund 1972.

²¹ "Bibeltexterna som upprepas i kyrkan är helt konkreta, de saknar ideologiska sammanfattningar, de är laddad epik eller kondenserad historia. De ord som finns i dem är i textens situation riktade till en grupp eller en enskild som ingen nu personligen känner. För oss blir dessa ord personliga blott genom den "omadressering" som är typisk för predikosituationen: åhöraren placerar sig — genom att komma till akten — i en situation, där den i texten talande är herre och där åhöraren lyssnar. Brukar man inte pronomina här, dvs. hör man inte för att själv få något, då upphäver man predikosituationen." "Men om man aktivt upphäver *lyssnandet*, dvs. väntar på tilltalet från en herre i ordet, då är det inte kyrkan som fortsätter." A.a. s. 30 och 31. Det bruk av pronomina som här avses är troligen att tolka som personliga eller possessiva pronomina i 1:a eller 2:a person. Även andra s.k. egocentriska eller pekande ord som "här" och "nu" antar jag är relevanta.

ning. Denna lästeknik gör dock läsaren till subjektiv medskapare på ett sätt som kan ha teologiska svårigheter.

En besläktad avgränsning av kerygmats genre, som inte är ovanlig idag är berättelsen,²² gärna i dansk mun, fortelling, med de lite speciella associationer, som därmed följer. Då är att märka, att en berättelse här är något annat än hos Braithwaite (jfr ovan). För Braithwaite kan en story troligen ibland vara att ett skeende återges, men när man här tar fasta på berättelsen som genre är det för att framhålla handlingskategorin. Att kerygmat möter i berättelser är naturligtvis tänkt på sin höjd som ett nödvändigt kriterium, inte som ett tillräckligt.

Avgränsningen av 'predikan' är sådan att många som tror sig leverera eller motta predikan inte kan avgöra huruvida så är fallet. Detta beror på att t.ex. liturgiska eller stilistiska sätt att avgränsa predikokategorin förkastas och även andra drag, som skulle vara intersubjektivt identifierbara. Därmed isoleras denna typ av teologi från sådan religionsforskning, som arbetar med intersubjektiv prövbarhet som ideal. Dagens svenska situation på det religionsvetenskapliga fältet gör detta förhållande speciellt tragiskt, eftersom vi håller på att få en akademisk socialvetenskaplig undervisning på religionsområdet (genom RUMO) och förhoppningsvis också forskning. Läget inom dagens socialvetenskap är ju minst sagt pluralistiskt och på samma sätt som analytiskt-positivistisk forskning isolerat sig från vissa typer av socialforskning, så har denna typ av teologi isolerat sig från andra typer av socialforskning, och kanske kan man våga den hypotesen, att kerygmatiske teologis relativa tyngd på svensk botten varit en av orsakerna till den blygsamma omfattning svensk beteendevetenskaplig religionsforskning hitintills har haft.²³

Vilken syn man har på språkspel, deras inläring, användning och prövbarhet, påverkar eller borde påverka synen på predikan och evangelisation. Finns det specifika religiösa språkspel? Om språkforskaren av den förra typen rådde till anknytningsförsök hos åhöraren, kan den som svarar ja

på denna fråga tänkas acceptera att åhöraren måste lära sig sådana språkspel aningen denna inläring sker successivt eller språngvis. En viktig fråga blir också vilka ickespråkliga aktiviteter språkförståelsen är förknippad med. Är 'kultur' eller något liknande begrepp ram för analysen är aktiviteterna relativt lättidentifierbara med socialisationsforskningens resultat, men många skulle nog värja sig mot att betrakta kyrkan som en subkultur bland andra.

Kerygmatiske teologi har jag fört till denna typ, men där kopplas inte alltid språklig aktivitet till annan aktivitet. Den exemplifiering av olika forskningstyper som här getts innebär inte att tänkarna ifråga i sin helhet kan inordnas under den typ de här fått representera. Kerygmatiske teologi uppvisar många drag, som gör det berättigt att kalla den whorfsk. På missionsteorins område kan det också gälla ett gott stycke, men Barth-lärjungen Kraemer, som ju intagit en framträdande plats inom missions teorin under lång tid, låter den märkliga distinktionen mellan religioner å den ena sidan och kristendom å den andra få en mycket framträdande plats i sitt tänkande. Denna sida gör det kanske berättigt att hänföra honom till följande typ.

Kritisk teori

Beteckningen "kritisk teori" för idag tankarna framför allt till Frankfurterskolan och den utgör ett exempel på denna forskningstyp, även om uttrycket "kritisk teori" här är avsett att täcka en mycket mera om-

²² Wingren i a.a. s. 29, där också hänvisas till J. Schniewind i "Kerygma und Mythos" I, 1948. I P. E. Perssons lärobok "Att tolka Gud idag", Lund 1971, skymtar denna tanke på det självklara sätt, som indicerar att den inte är ovanlig i samtiden. "Har inte också den berättande karaktären i de nytestamentliga texterna kommit till korta och därmed kontinuiteten mellan den "historiske" Jesus och den "predikade" Kristus?" (min kurs.) s. 87.

²³ Modetermer inom studieplaner i systematisk teologi idag såsom "konfrontation", "möte" och "dialog" är diffusa på ett sätt som är kongenialt med vad som här kallas whorfska teorier.

fattande typ. Skulle man nämna teologisk forskning ligger det nära till hands att peka på dem, som kan rymmas under beteckningen "politisk teologi". Det typiska för kritisk teori här skall vara en koncentration på forskningen som handling.²⁴ Gagnar forskningen eller skadar den? Marx och Freud hör naturligtvis till resarna inom denna typ.

De forskningstyper jag nyss diskuterade är inte avgränsade på ett sådant sätt att man meningsfullt kan diskutera huruvida de kan kombineras eller utesluter varandra. Sättet att karakterisera dem är dock i båda fallen i deras förhållande till ett språksammanhang, som de söker förstå. Kritisk teori däremot har en förutsättning om vad som är gott, friskt eller fritt och med denna måttstock bedöms forskningsobjektet, som ofta befinnes vara ont, sjukt eller förslavande. Man skulle naturligtvis kunna rangera denna forskartyp på samma plan som de andra genom att säga, att även här eftersträvas förståelse, men att måttet på förståelse är i hur hög grad forskaren genomskådar och avslöjar de ståndpunkter och sammanhang han möter. Därmed har också antytts ett drag, som förklarar en viktig avgränsning mot den första typen, forskaren som betraktare. Den betraktande typen av forskning kan ju vara ett förstadium och uppfattas som en förutsättning för kritik. Skillnaden härvidlag fångas kanske av distinktionen mellan tekniker och terapeut även om språkbruket här inte är helt klart. Teknikern betraktar och manipulerar sedan, medan terapeuten utforskar, förstår genom att ingripa. (De finnas, vilka bättre förstå detta senare genom att kalla det dialektiskt.)

Om man som här skett låter forskaren framstå som framför allt agerande, suddas skillnaden mellan forskaren och hans forskningsobjekt ur en synpunkt ut. Båda framstår som subjekt och detta utgör en likhet med den whorfska typen.

En forskningstyp som är programmatiskt välgörande har åtminstone delvis sina grundförutsättningar mera synliga och därmed framstår den lättare än andra som metafysisk. Därmed uppstår ett behov att

legitimera sina förutsättningar. Agitator och predikant kan framföra sin ståndpunkt med attityden take it or leave it men han kan också söka legitimera den. Så sker också ofta. Habermas söker kombinera kunskapsfilosofiska aspekter även på den egna ståndpunkten. I marxistiska teoribildningar kompletteras ofta ideologikritikens teori med något som skall utgöra ett skydd mot att själv bli utsatt för ideologikritik t.ex. teorier om avant-gardets definatoriska identifikation och roll.

Mindre subtilt kan denna funktion (av kritik mot andras och försvar för egna förutsättningar) fyllas av slagordet: sanningen skall göra er fria. I olika tappningar möter ju detta tema både i kristna, marxistiska och psykoanalytiska texter. Tanken att (medvetandet om) sanningen är frigörande förenklar säkert framförandet av den egna ståndpunkten genom att dämpa kunskapsfilosofiska, moraliska och kommunikationsmässiga hämningar.

Sett från predikantens position kommer forskarens roll att likna den egna mer i detta fall än i andra. Denna likhet skapar möjlighet av konkurrens men också av identifikation. Marxismen kan i vissa utformningar bli mycket lik en religion och åtminstone tidigare varianter av psykoanalys hade anhängare av ett ganska "frälst" slag. Likheter med traditionella religioner t.ex. kristendom har ju också utlöst både antagonism och hemkänsla. Sker en identifikation med någon sådan kritisk teori torde den leda till att predikantens upplevelse av att vara tradent minskar och draget av reformist eller profet förstärks.

Sammanfattningsvis kan man säga att anglosaxisk tradition ofta sett på språket som en struktur, medan vad som här kallats whorfska teorier sett på detta som handlingar. Kritisk teori avgränsades utifrån synen på forskningsprocessen och forskningsresultaten som handlingar. Forskarens roll blir därför olika och kan karakteriseras som *betraktare*, *medspelare* resp. *motspe-*

²⁴ Se t.ex. Regi Th. Enerstvedt "Vetenskap som pedagogik", Stockholm 1971.

lare. Ser man på grundläggande förutsättningar och bland dem särskilt värderingar, finner man att anglosaxisk tradition söker *isolera* forskarens värderingar från forskningsobjektet. Från den andra typens utgångspunkt blir i stället ambitionen att *acceptera* materialets värderingar, medan den tredje typen *ponerar* sina egna värderingar som nödvändig måttstock vid bedömningen av sitt undersökningsobjekt.

Vid första anblicken kan det verka förbluffande att bland dem som talat för värderingarnas isolering har funnits de, som gjort detta i kamp mot totalitära och fascistiska riktningar (t.ex. Popper), medan också de, som vill använda värderingar i det vetenskapliga arbetet, ser sig som insatta i just samma kamp (t.ex. Frankfurterskolan). Delvis kan detta förklaras med hur den totalitära motståndaren från tid till annan söker rationalisera sin syn. På popperskt manér kan syftet vara att skjuta undan grunden för den som söker vetenskapligt underbygga en politisk filosofi, som upplevs som hotande. I ett senare debattklimat kan det gälla att komma nihilistisk kålsuparteori till livs eller konkurrera ut en annan värderande teori.

Metafysiken, inte som skällsord utan i be-

tydelsen av grundläggande förutsättningar, spelar en stor roll. Här som alltid är det uttalade och tydliga bättre än det blott förutsatta, men den synpunkt som kan anmäla sig i detta sammanhang är, att sådan metafysik som relaterar olika intellektuella aktiviteter till varandra är mycket viktig.²⁵ Inom logisk positivism hade man en förställning om en enhetsvetenskap i vilken all vetenskap så småningom skulle gå upp. Det som inte rymdes där avskärmade man sig från, t.ex. mycken filosofisk, moralisk och teologisk reflektion. Nu i efterhand framstår denna idé om en enhetsvetenskap som metafysisk.

I arbetet på att artikulera tvärvetenskapligt fungerande metafysiker är det säkert en hjälp, om man inte går till verket i avsikt att upptäcka dem utan att etablera dem. Startpunkten i detta arbete bör dock vara att artikulera de metafysiker, som faktiskt omfattas.²⁶

²⁵ Naturalism i den mening som tagits upp ovan och andra ståndpunkter, som relaterar kausalitet och giltighet är exempel på sådana metafysiker. Tanken att sanningen är frigörande kan ses som en sådan metafysik i embryonal form.

²⁶ Jfr Strawson om deskriptiv metafysik i "Individuals", London 1959.

LITTERATUR

Walter Schmithals: *Die Apokalyptik. Einführung und Deutung*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1973. Pris: DM 19,80.

Walter Schmithals, professor vid Kirchliche Hochschule, Berlin, har författat en introduktion till ett omdiskuterat problem: "apokalyptiken". Medan den anglosaxiska och amerikanska apokalyptikforskningen i H. H. Rowleys "The Relevance of Apocalyptic" 1962,³ länge ägt en analys av apokalyptiken som *religiöst* fenomen, har motsvarigheter saknats i tysk forskning. Schmithals bok fyller inte bara denna lucka utan är unik även internationellt genom att den behandlar apokalyptiken i vidare mening än bara i anslutning till senjudendomen och NT. Detta sammanhänger med målsättningen att tränga bakom de historiskt givna yttringarna av apokalyptiska tankar och föreställningar för att fixera den ursprungliga livssyn som förf. benämner "den apokalyptiska livssynen" (5).

Schmithals behändiga bok riktar sig till en bredare läsekrets. Omfattande notapparat saknas. Detta uppvägs dock av att den syntetiska framställningen oftast noga beaktar olika infallsvinklar till komplicerade problem.

Boken inleds med två kapitel som behandlar apokalyptikens "tankevärld" och "väsen". Förf. utgår — med all rätt — från den judiska apokalyptiken p.g.a. dess rikt bevarade skriftliga traditioner och dess långtgående inflytande (9). Därefter görs en genomgång av apokalyptikens vanligaste kännetecken: uppenbarandet (apokalypsis) av historiens hemligheter — särskilt framtidens och "ändens" —, en historiesyn präglad av universalism, determinism (allt är förutbestämt), dualism (de två tidsåldrarna), pessimism (frälsningen ligger utanför historien) samt eskatologi. S. Utsätter sig här för risken att de apokalyptiska skrifternas historiska differentiering tappas bort. Danielsboken (ca 165 f.Kr.) och IV Esra (ca år 70 e.Kr.) skiljer sig

kraftigt; ändå är båda "apokalypser". Utan tvivel har apokalyptiken genomgått en utveckling, men till Schmithals försvar måste tilläggas att forskningen i detta avseende ännu ligger kvar i startgroparna.

Förf. går emellertid vidare och söker även utreda "den apokalyptiska religiösa fromhets-typen" (22 f.). Här ligger enl. min mening bokens styrka, eftersom denna ansats är lika ovanlig som behövlig. Med Gerhard von Rad och andra hävdar S. att apokalyptikens "väsen" enklast avläses i dess historiesyn. Denna konstitueras av att "verkligheten" upplevs som "historia" (Geschichte); denna är enhetlig och inriktad mot ett mål (25). Detta tas som intäkt för påståendet att nutidens filosofiska och religiösa "Geschichtsdeutung" direkt eller indirekt vuxit fram ur apokalyptikens tänkande (25).

I strid med bl.a. von Rad, som tillskrivit apokalyptiken ett "historielöst tänkande" (Theol. des AT II 1965,⁴ s. 321) betonar S. kraftigt att människorna bakom apokalyptiken tänker intensivt "historiskt" (geschichtlich), dvs. "människan kan fatta egna avgöranden i historiens mitt (29 f.). Denna bedömning stöder han på två iakttagelser; 1. den apokalyptiska determinismen — vilken för von Rad medförde en "Geschichtsverlust" — motverkas av den starka förväntan på historiens omedelbart förestående slut (27). Apokalyptikerns tankar, handel och vandel, bestäms därmed av den unika situation — som han lever i. 2. Inför Gudsrikets inbrytande, den nya tidsåldern, ges människan i de apokalyptiska texterna ett oerhört individuellt ansvar då hon måste fatta ett "existentiellt avgörande" och välja mellan liv och död (28 f.). Därmed vill S. inte förneka att den apokalyptiska världsbilden både genom sin pessimistiska livssyn och hoppet om en ny tidsålder även inrymmer "anti-historiska" tendenser (30 f.). Han påpekar dock att den pessimistiska världssynen varit utbredd i apokalyptikens om-

värld (jfr hellenismens ödestro) och att de apokalyptiska författarna med sitt budskap *tvärtom* vänder sig *emot* denna (33). Här synes S. ha tillfört den aktuella diskussionen om apokalyptikens historieuppfattning nya och fräscha argument. Samtidigt berör han ett väsentligt problem, som borde utredas närmare: den judiska apokalyptikens beroende av resp. motsatsställning till hellenismen.

Ett av bokens omfångsrikaste partier (51—114) behandlar frågorna om apokalyptikens förhållande till GT, dess ursprung inom judendomen samt religionshistoriska paralleller. S. finner på flera punkter ett nära samband mellan GT och apokalyptiken, spec. betr. intresset för historien (58, 65). Apokalyptikens pessimistiska historiesyn och dualismen är däremot helt artskilda från GT (58 ff.). Här ställer man sig dock något tvekan när förf. jämför två så komplexa storheter som *Gamla testamentet* och *apokalyptiken*. Mera rimlig vore en jämförelse mellan GT:s allra senaste partier (spec. inom profetlitteraturen) och apokalyptikens äldsta skrifter. När S. frimodigt avvisar varje försök att finna historisk kontinuitet mellan den sena profetiska eskatologin och apokalyptiken (jfr H. D. Preuss, *Jahwegaube und Zukunftserwartung* 1968) med hänvisning till den senare strömningens pessimism och dualism (59 f.), frågar man sig om inte en historisk differentiering av begreppet "apokalyptik" borde ha gjorts. Det är t.ex. svårt att påvisa pessimism och dualism i Schmithals mening i Danielsboken samt de äldsta delarna av Första Henoksboken. *Hela* historien är åtminstone inte här uppfattad i pessimistiska kategorier. Klar dualism saknas. Talar inte dessa skrifter istället om en *stegrande* förvrängning av historien inemot "änden"? De apokalyptiska skrifterna i Qumransamfundet har vidare *fungerat* i nära samband med gammaltestamentlig litteratur där Israels utkorelse och Guds frälsning i historien är konstitutivt. S. har därför i sin bedömning alltför mycket förutsatt vattentäta skott mellan ett systematiskt bestämt apokalyptikbegrepp och apokalypternas historiska funktion i nära samband med GT.

För att utreda den komplicerade frågan om apokalyptikens ursprung och uppkomst undersöker förf. olika teser utifrån de religionshistoriska, inomjudiska och sociala/politiska aspekterna. Visserligen tillstås att *motiv* och *föreställningar* från iransk religion och den judiska profet- och vishetstraditionen tagits upp av apokalyptiken, men dessa faktorer avvisas som förklaring till dess *uppkomst* (107 ff.). Enl. S.

har apokalyptikens "upplevelse av tillvaron" inte framgått ur en "traditionshistorisk process", utan ur det "existentiella mötet med verkligheten" (111). Ett definitivt svar på frågan om apokalyptikens uppkomst anser han lättast nås med hjälp av psykologin och sociologin (112). S. har sålunda försökt att tränga bakom den "traditionshistoriska processen" för att fråga efter den psykologiska *drivkraften* bakom densamma. Detta är förvisso en beaktansvärd dimension i diskussionen. Frågan om apokalyptikens *val* av traditionella motiv, som ytterst hör samman med ur vilken teologisk traditionsströmning apokalyptiken framgått, får dock inte undanskymmas; det finns en sådan tendens hos förf. Det avgörande borde istället vara hur man når en adekvat balans mellan traditionshistorisk kontinuitet och den psykologiskt betingade apokalyptiska livssynen. S. har också förbisett att apokalyptikens nytolkning av traditionella motiv ofta består av en *kombinering* av motiv från *olika* traditioner. Den för apokalyptiken så karakteristiska "traditionssammansmältningen" behandlas tyvärr inte alls.

I kap. om "Apokalyptiken och Kristendomen" kan noteras att förf. uppfattar Jesus som apokalyptiker och att han genom att polarisera Jesu apokalyptiska *förväntan* på Guds rike och urkristendomens bekännelse till Kristus (dvs. *uppfyllelsen* av den apokalyptiska förväntan), drar slutsatsen att urkristendomen inte gjort "den historiske Jesus" till föremål för sin teologi (119). Mot detta kan emellertid ställas den synoptiska evangelietraditionen som i motsats till förf.:s resonemang snarare tyder på att den urkristna kyrkan i Jesu liv, ord och gärningar, fann en väsentlig trogrund. Jesus och urkyrkans förhållande till apokalyptiken måste undersökas närmare innan förf.:s slutsatser kan accepteras.

Ett avslutande kap. om "Apokalyptikens historiska verkningar" (161 ff.) bygger på två slutsatser; å ena sidan hävdas bestämt att apokalyptikens största betydelse idag är dess roll som förmedlare av det "teleologiska historie-tänkandet" från det forna Iran till modern filosofi och teologi; dvs. föreställningen om historiens definitiva mål och slut (165). Å andra sidan hävdar förf. att "apokalyptiskt tänkande" i egentlig mening aldrig kan slå igenom i kristen förkunnelse och teologi (162 f.). Han tillägger att den kristna kyrkan alltid konsekvent vänt sig emot "apokalyptiskt svärmeri" (163). Härtill kunde dock invändas att förhållandet mellan den kristna kyrkan och

”apokalyptiskt tänkande” bör komma an på hur det senare definieras. Schmithals definition förutsätter dualismen/pessimismen i flertalet judiska apokalypter. Dessa kännetecken är likväl inte klart prononcerade i de *bibliska* apokalypterna, och det är dessa som är inspirationskälla för moderna ”apokalyptiska riktningar”. (Jfr I. Lindén, *Biblicism, Apokalyptik, Utopi* 1971). Att den kristna kyrkan i förkunnelse och teologi oftast velat bortse ifrån den apokalyptiska dimensionen i många nytestamentliga texter och mera sällan aktualiserat andra trosartiklens slutord är kanske ett förhållande som inte nödvändigtvis kommer att bestå. Tvärtom har väl den moderna människans livssituation och oroande framtidsperspektiv kommit att ställa nya krav på kristen förkunnelse. W. Pannerbergs och J. Moltmanns försök att göra apokalyptikens tal om historiens ”mål” teologiskt fruktbar tyder måhända på att apokalyptiken redan vunnit ny aktualitet i kristen teologi.

Även om man i vissa fall kan iaktta något förhastade slutsatser och tendenser till en ”existentialistiskt” påverkad religionssyn, så har S. med sin bok i flera avseenden framlagt en fullt acceptabel *systematisk* introduktion till den svärbemästrade apokalyptiken.

Bertil A. Wiklander

Agne Nordlander: Die Gottebenbildlichkeit in der Theologie Helmut Thielickes. Untersuchung eines Beispiels der personalistisch-existentialen Konzeption der theologischen Anthropologie. (Acta Universitatis Upsaliensis. Studia Doctrinae Christianae Upsaliensia 11.) Uppsala 1973. 239 s.

Denna doktorsavhandling i dogmatik efter den nya ordningen har ett ambitiöst syfte. Den vill inte bara klarlägga imago Dei-tanken hos Helmut Thielicke i dess idéhistoriska sammanhang utan också utgöra en problemanalytisk studie, där Th. ses som exponent för en hel personalistisk-existentialteologisk skolriktning med bestämda förutsättningar och jämförbara svar på en rad klassiska problem i den kristna antropologin. Framställningen är inte heller enbart deskriptiv utan också kritisk i sin analys. Förf. har som sin viktigaste uppgift angivit att söka besvara frågan, hur läran om gudsbildligheten hos den skapade människan kommer att se ut, då man utgår från de allmänna förutsättningar, som Th. delar med sina kolleger i denna skol-

riktning (namn som P. Althaus, E. Brunner, E. Schlink och R. Prenter ställs här fram i första ledet). Det blir därför också naturligt att uppfatta saken så, att avhandlingens tyngdpunkt ligger i andra delen, där dels den nämnda jämförelsen genomföres i hela sin bredd och det för Th. karakteristiska preciseras (den deskriptiva utmynnningen i kap. 5), dels den personalistisk-existentiella ansatsens inneboende motsägelser och svagheter analyseras med Th. som exempel (den kritisk-analytiska utmynnningen i kap. 6). Tyvärr betyder detta, att det alltför kortfattade — och inte alltid av en rent immanent kritik präglade — avslutande kap. 6 till sist får bära hela trycket av framställningens fortlöpande plädering. En utbyggnad hade här varit önskvärd på punkter där kritiken kan förefalla tillfälligare och sämre begrundad än vad den faktiskt är.

Det dubbla syftet att samtidigt vara teologmonografi och problemanalys har satt sina stundom mindre lyckade spår i dispositionen. Särskilt märkbart är detta i det inledande kap. 1 och kap. 5. I det förstnämnda anges dels som ett problemanalytiskt grepp de tre grundförutsättningar och de fem klassiska problemområden, som enligt förf. utgör de mest adekvata instrumenten vid den systematiska analysen av Th. och hans närbesläktade kolleger, dels göres ett försök till allmän precisering av Th:s teologiska position, varvid i bägge fallen Emil Brunner får tjäna som riktninggivare. Detta är säkert väl motiverat men får läsaren att något undra, varför just Th. valts som huvudobjekt för undersökningen. Förf. anger visserligen längre fram, att denne särskilt kommit att utveckla imago Dei-läran, men denna motivering för valet av Th. kunde i varje fall ha satts in redan i början. Viktigare är emellertid, att oscilleringen mellan den teologbeskrivande och den problemanalytiska metoden träder ganska bjärt i dagen i detta första kap. I kap. 5 blir detta drag ännu markantare. När det gäller de s.k. klassiska problemen genomgår förf. där en rad med Th. närbesläktade teologer men först efter att ha presenterat Th:s egna svar på dessa problem, varför en jämförande tredje avdelning blir nödvändig — f.ö. utmynnande i det något snöpliga konstaterandet, att Th. i själva verket endast på ett par punkter kan sägas vara origienll. Om i kap. 1 det problemanalytiska greppet dominerar så, att införandet av Th. framstår som relativt omotiverat, är situationen i kap. 5 — efter tre kap. av Th.-dominerad analys — den motsatta: Th. som enskild teolog bestämmer dispositionen och

problemanalysen får rätta sig efter den metod som därvid brukas.

Jag har uppehållit mig vid dessa metodologiska frågor så pass länge därför att de äger en betydelse utanför denna avhandlings ram. Teologcentrerade undersökningar har hittills dominerat ganska starkt i våra systematisk-teologiska avhandlingar. Kraven på en probleminriktad analys har emellertid ökat, men metoden för att genomföra en sådan — utanför den rent religionsfilosofiska analysen — är ännu långtifrån självklar. Nordlander har här — vid sidan av t.ex. Per Frostin — gjort en viktig banbrytande insats, där bristerna och misstagen på sätt och vis är lika lärorika och viktiga som framgångarna.

Till de sistnämnda får nog i Nordlanders avhandling trots allt räknas hans precisering av de analysinstrument, som nyss angivits som "de tre förutsättningar" och "de fem problemområdena". Ingentenda av dessa är hämtade direkt från Th., Brunner eller någon annan av de refererade teologerna utan utgör resultatet av förf.:s preliminära genomgång. De har fungerat som arbetshypoteser — på ett tidigare stadium i delvis annan version — och bevisar i framställningen i stort sett sin hållbarhet. Vad man kan invända är att den s.k. första och andra förutsättningen inte är explicit preciserade (de är bara beskrivna) och att fr.a. det femte problemområdet innefattar så mycket, att dess gränser mot de andra blir flytande och dess egenart svårbegriplig. Låt oss kort ange, vad det är fråga om. Nordlander menar, att Th. och hans kolleger utgår från följande förutsättningar: 1. att naturvetenskapens och bibelkritikens rön omöjliggjort en rent historisk uppfattning av Gen. 1—3 (i deras fall har man i stället sökt ge dessa texter en personalistisk-existentiell tolkning); 2. att idealismens evolutionistiska tolkningsmodell därvid måste förkastas bl.a. för att den gör våld på det bibliska materialets egen intention; 3. att däremot den reformatoriska teologins grundkonception i fråga om syndens radikalitet i människornas liv i stället måste vidmakthållas.

Utifrån dessa förutsättningar går man så in i en brottning med de klassiska problemen (ärvda från fornkyrkan, medeltiden och reformationstid och ortodoxi): 1. Imago Dei-läran kunskapsgrund; 2. gudsbildlighetens innehåll; 3. gudsbildligheten som faktum eller mål; 4. gudsbildlighetens karaktär före fallet, efter fallet och hos den troende kristne; 5. olika sidor av förhållandet mellan humanitas och gudsbildlighet. För Th:s del blir svaren i

stort sett, att uppenbarelserna om skapelsebudet, sådan denna ges fr.a. i Jesu Bergspredikan, är imago Dei-läran kunskapsgrund; att gudsbildlighetens innehåll är de egenskaper, som Gud skänker åt den människa som står i ett positivt Jag-Du-förhållande till honom; att gudsbildligheten hos människan inte är ett faktum utan ett mål, som skall realiseras i gudsförhållandet (ett mål som dock är förverkligat i Jesus Kristus); att gudsbildligheten principiellt inte är någon hos människan vilande kvalitet och därför både i en mening är förlorad och i en annan mening icke är förlorad genom fallet (i positivt modus är den förlorad, i negativt modus kvarstår den och kan som ett i Guds vilja vilande mål aldrig gå förlorad); slutligen att en gudsbildlighetens "rest" hos människan egentligen inte kan tänkas, eftersom den är något Gud skänker fritt, men att samtidigt gudsbildligheten förutsätter ett ontiskt substrat som är givet med det faktum att människan är skapad.

Vad förf. nu gör i sin studie är dels att analysera fram dessa svar, dels att jämföra dem med de närbesläktade teologernas samt pröva dem mot de allmänna förutsättningarna och de grundprinciper, som Th. utgår från i sin teologi. Bland de sistnämnda kretsar diskussionen fr.a. kring den skarpa gränsdragning Th. gör mellan ontologiskt och personalistiskt tänkande, men också kring den syn på den reformatoriska angelägenheten som hos Th. knyter gudsförhållande till en etisk sfär (Th. menar att Guds tilltal möter som skapelsebud och att människans syndafall utgör ett nej till detta skapelsebud). Förf.:s tes är nu, att varken de tre grundförutsättningarna eller den principiella distinktionen mellan ontologiskt och personalistiskt tänkande upprätthålles ogrundade hos Th. — vilket förefaller honom självklart p.g.a. av bl.a. den inre motsägelsen mellan förutsättning 1 och 2 å ena sidan och förutsättning 3 å den andra — och vidare att betoningen av skapelsebudet i läran om gudsbildligheten hos Th. leder till "en eticistisk förträngning". Th. kommer inte ifrån något slags ontologiskt betraktelsesätt när han behandlar frågan om gudsbildligheten hos människan, det visar bl.a. hans medgivande av den roll det ontiska substratet spelar, menar Nordlander, och han kommer heller inte ifrån att laborera med storheter som "Urfall" och "Urengscheidung" m.fl. (främst hämtade från P. Althaus) såsom ett slags metafysiska och överhistoriska hjälpkonstruktioner, när han söker vara trogen mot den reformatoriska ansatsen och den bibliska angelägenheten.

Här måste dock den kritiske läsaren flera gånger fråga sig, om inte förf. varit litet för snabb i sina slutsatser. Ett par kritiska punkter må här endast antydast (en utförlig genomgång skulle föra för långt). För det första frågar man sig, om inte kristologin spelar en större roll i Th:s tänkande än vad Nordlander tillerkänner den i sin avhandling. Man får inte glömma, att Th. för sitt systematisk-teologiska arbete själv angivit premisser som mycket nära överensstämmer med Karl Barths. När Th. betonar, att kunskapsgrunden för läran om *imago Dei* är uppenbarelsen, är det i själva verket en kristologiskt kvalificerad uppenbarelse han åsyftar. När han därvid särskilt framhåller Bergspredikan, är det vidare en kristologiskt tolkad sådan han talar om. Då han i detta sammanhang framhåller, att Bergspredikan inledes med Saligprisningarna och alltså med evangelium, måste detta enligt min mening tas som en varning för att alltför lätt beskylla Th. för "eticistisk förträngning". När Nordlander finner det vara en allvarlig svaghet hos Th., att denne med sin ohistoriska syn på urtillståndet måste komma fram till att ingen människa någonsin förverkligat *imago Dei* i positivt modus, förefaller det, som om han glömt det alldeles avgörande undantag härifrån som Kristus utgör — en Kristus som Th. klart betecknar som den egentliga bäraren av gudsbildligheten och som "Exemplar" för allt vad människa heter. Utanför Kristusrelationen finns inte gudsbildlighet i positivt modus, det är sant, men i relation till denna finns den — vilket Th. bl.a. uttrycker så, att själva tron egentligen är *imago Dei* i positivt modus.

En annan kritisk punkt är förf.:s påstående, att Th. inte förmår upprätthålla distinktionen mellan ontologiskt och personalistiskt tänkande samt att Th. med Paul Althaus brukar begrepp som "Urstrand", "Urfall" osv. som "intellektuelle Hilfskonstruktion und Notlösung". Frågan är här för det första, hur skarp den nämnda distinktionen skall förutsättas vara. Uttalanden av Th. tyder på att han likväl betraktat det ontologiska och det personalistiska betraktelsesättet som komplementära och där han ställt dem emot varandra snarare sett förhållandet som dialektiskt än konträrt. För det andra förefaller det som om det lika gärna kunde vara Nordlander, som läst in den intellektuella hjälpkonstruktionen i Th:s tal om urtillstånd och syndafall. Dessa fungerar i själva verket väl snarast som ett slags teologiska postulat med uteslutande funktion att brukas i den existentiella teologiska situations-

analysen, men däremot inte — som Nordlander synes mena — som ett slags svar på frågan om urskeendets När? Var? och Hur? Har m.a.o. inte förf.:s egna annorlunda utgångspunkter här fört honom längre än vad materialet medger? Att denne inte står svarslös inför en sådan fråga visade dock samtidigt disputationen.

Nordlanders studie är under alla förhållanden ett utomordentligt prov på idéhistorisk lärdom, god förtrogenhet med källorna och analytisk skärpa, och den debatt den kan föra till är lika mycket ett uttryck för dess förtjänster och dess ämnesområdes betydelse som för ev. svagheter i framställningen. Ännu en omarbetning skulle f.ö. säkerligen ha eliminerat en hel del av de sistnämnda.

Lars Thunberg

Gustaf Wingren: Växling och kontinuitet. Teologiska kriterier. 208 s. CWK Gleerup, Lund 1972.

Ingen behöver sväva i tvivelsmål om bakgrunden till Gustaf Wingrens bok *Växling och kontinuitet*. Den framhävs på baksidan av boken, i förordet och i avslutningen och den dominerar det följebrev till boken som återfinns i Föreningens Lärare i Religionskunskap årsbok 1972. I följebrevet sammanfattas bakgrunden och tesen på följande sätt:

"Riktat man blicken på dessa tre områden, alltså på studieplanerna (läs: främst för universitetens religionsvetenskapliga undervisning), på relationerna mellan kyrka och stat, på spänningarna mellan höger och vänster inom samfunden, då blir det naturligt att ägna en bok åt ämnet *växling och kontinuitet*. Detta är kärnpunkten på alla tre områdena. Därför är boken skriven, därför har den fått sin titel, två substantiv koordinerade. Tesen är en enda, boken igenom: *endast genom växling kan kristen tro bevara sin kontinuitet*." (FLRÅ 1972, s. 37)

Den principiella analys som sker i boken är alltså avsedd att ge vägledning i konkreta frågor, och i avslutningen möter också om inte klart uttalade rekommendationer så dock ganska tydliga antydningar till sådana. Försöket att bevara *status quo* i relationerna mellan stat och kyrka riskerar att göra församlingarna till något annat än just kontinuiteten kräver, till något annat än "*redskap för människans frigörelse*". Just kontinuitet i evangeliets sätt att fungera kräver lyhördhet för be-

hovet av social förändring och av revolt mot dittills gällande lag för att omsorgen om den svage, utstötte, besegrade skall kunna bli verklighet. Idag innebär det säkerligen solidaritet med befrielseerörelserna i den tredje världen. Men solidariteten får inte bli en total identifikation som utesluter lyhördhet för behov av förändringar också i befrielseerörelserna och där de lyckats. I undervisningen får frågan vad "kristendom" och "kristen tro" är inte smusslas bort. Men svaret får inte sökas i ett *status quo*-tänkande, där kontinuiteten skulle ligga i ett oföränderligt dogmsystem eller väsen. Svaret måste vara sådant, att kontinuiteten bara kan bevaras under växling. (191—194)

Mellan bakgrunden och den konkreta vägledningen ligger alltså en tes och en principiell argumentering för denna tes. Argumenteringen sker i fyra avsnitt med rubrikerna "Textkontinuiteten", "Adressaterna", "Växlingen" och "Kriterierna". Avsnitten vill inte steg för steg leda fram till tesen utan belysa den från olika håll. Tesen finns med författarens egna ord "boken igenom".

Textkontinuiteten bevaras endast genom växling. Redan det faktum att vi möter fyra evangelier i NT avslöjar: "Ett ovanför de begränsade mänskliga miljöerna höjt evangelium har icke blivit historiskt traderat till oss." Den intressanta textkontinuiteten är det faktum att bibeltexter kontinuerligt upprepas, och av detta faktum följer krav på växling, ty denna kontinuitet förutsätter utläggning, ett "ivartannat av bibeltext och mänsklig aktivitet, i varje skede *samtidsfärgad* aktivitet". (23)

I bilden av adressaten tenderar skapelsetrons konsekvenser och evangeliets förutsättningar att sammanfalla. Människan "är ett enda kontinuum, oföränderligt är hon 'Adam'". Men inte heller denna kontinuitet bevaras vid sidan av växlingar, ty människan är, som kontinuum, "aldrig naken, alltid 'klädd', draperad alltså, sammanvävd med sin egen epoks kultur". (99, jfr 87 f)

Växling finns alltså överallt. Historien finns i texten, och den finns på ett ofrånkomligt sätt. I bibeln är det så att "händelserna måste komma först, sedan kan det skedda tolkas". Jesus omformar t.ex. messiasbilden inte främst genom att tänka och tala utan genom att göra, genom vad som hände med honom (116 ff). I texterna får också människornas tolkningar växa fram. Budskapet kontinuitet är sådan att den i sig tar upp apostlarnas tvivel, tvekan och långsamma tillväxt i tron (122 ff). Adressaternas historia växlar naturligtvis också. Därmed

kommer olika saker ut ur texterna, och det kan finnas nya möjligheter "att ge yttre form åt detta 'mer'" som finns i texterna men inte kunde förverkligas tidigare. (132) Ja, frälsning är förändring, blivande. "Kristus håller på att 'bli människa' så länge som han frestas och lider", och efter detta människoblivande "strömmar nu hälsa utåt", människor frälses, blir människor — inte efter mönster utan som upphävande av konkret, växlande omänsklig-het (144 ff).

Kriterierna på kontinuitet i växlingen har med evangeliets funktion att göra. Evangeliet "är *frigörande* visavi lyssnaren, det är just så det är evangelium" (160). Värnandet om dogmer och ren lära är bara riktigt när det sker för att öppna gränser, skänka befrielse åt sådana som varit utestängda (159, 166 f). Frigörelse kan bara ske i verkligheten. Även evangeliets frigörelse måste förbindas med yttre arbete, i sig integrera "det kraftspel som är igång för att hålla livet uppe" — men varje sådan anknytning och bindning läser och avtrubbar (173, 185 f). Därför råder det "en spänning mellan skapelsetron och det radikala evangeliet" (184), och denna spänning är ett kriterium på att det står rätt till. Det goda i det yttre, i skapelsen, i politiken, etc., måste bejakas, kristendomen måste få sociala effekter, men samtidigt är det nödvändigt att evangeliet får stå i konflikt med lagen (169), får verka också i den destruktion som blir en följd av det goda arbetet (183), får hjälpa "den nederste" också i den bättre sociala-politiska-ekonomiska ordningen (163). I förkunnelsen måste finnas något som "pekar utöver" arbetet för goda samhällsförhållanden (163), något som förmår vara kritiskt och distanserande också från det goda, ty det läser ju också (184 f), något som förmår vara ett till den enskilda människan riktat ord (178). "Det för kristendomen specifika bidraget till 'människoblivandet'" är ett bidrag till det goda som kan verka den förutan, men ett bidrag som skapar denna kritiska distans, nämligen "evangeliet i dess permanenta revolt mot lagen" (187).

Växling och kontinuitet är — det behöver väl knappast sägas — rik på synpunkter, vital och övertygande i den meningen att man vid läsningen får intryck av att stå inför en sammanhängande och genomreflekterad helhetskonception. Hur reagerar man på en bok med sådana egenskaper på ett mera konstruktivt sätt än med beundran? Det rimliga bör vara att försöka finna en distans som tvingar till

tolkning och till konfrontation med andra sätt att se på problemen. Därför vill jag försöka tolka/konstruera Wingrens konception som två konvergerande argumenteringslinjer som båda leder fram till bokens tes för att sedan relatera denna tolkning till ett mera allmänmänskligt sätt att strukturera problemet växling och kontinuitet.

Då den första argumenteringslinjen kanske verkar överraskande för den som vant sig vid att förstå allt Wingren säger utifrån ansatsen i första artikeln, i skapelsen, kan det kanske vara befogat med en bakgrundsargumentering för denna tolkning. I sitt teologiska självporträtt beskriver Wingren hur han med sin svenska bakgrund med ungdomsupplevelser, studier och forskning och med sin schweiziska bakgrund som "andligen mörbultad" av Barths seminarium måste försöka hålla ihop två ting:

"Det måste vara möjligt att fasthålla den bibliska skapelsetron, fasthålla kontinuiteten mellan mänskligt och kristet, fasthålla synen på frälsningen såsom återställelse av det naturliga och samtidigt bereda plats för det berättigade i Barths position, tolkningen av bibelordet såsom tilltal, såsom nu predikat ord." (Vår Lösen 1966, s. 497) Denna kerygmatiska ansats är viktig. Det är i polemik mot Barth och barthlärjungar Wingren betonar skapelsen, alltså när den kerygmatiska ansatsen är gemensam förutsättning. Det första försöket att hålla ihop de två tankelinjerna fick rubriken Predikan, och "själva ansatsen i den nu pågående predikan finner jag fortfarande vara fruktbar och riktig" (Årsbok för kristen humanism 1970, s. 15). Till yttermera visso återfinns nästan hela tankegången i Växling och kontinuitet på denna sida i AKH 1970 - där härledd just ur denna ansats i den pågående predikan.

Nu till den första argumenteringslinjen:

Utgångspunkten är fenomenet "kristendom", och om "kristendom" kan man, enligt Wingren, tala "så länge som bibelordet föredras i liturgin, utlägges i predikan och ofta dessutom ackompanjerar sakramentens utdelning" (7). Då "kristendom" faktiskt existerar och kan/måste avgränsas på detta sätt, är det en vetenskapligt fullt möjlig uppgift att analysera under vilka förutsättningar detta fenomen är meningsfullt eller vad "kristna" måste tänka för att de skall kunna uppfatta det de praktiserar som meningsfullt (t.ex. 48 f, 68).

Bibeltextanvändningen är meningsfull, endast om den tolkas med hjälp av "de tre substan-

tiven tilltal, lyssnande, bruk av pronomina" (30). "Om man aktivt upphäver *lyssnadet*, dvs. väntan på tilltalet från en som är herre i ordet, då är det inte kyrkan som fortsätter" (31). (Man förstår därför inte NT rätt, om man ser det som *uttryck* för den tidiga kyrkans tro. Den tidiga kyrkan uppfattade bibeln som helig skrift, som ord riktade *till sig* — 48, 81.) I väntan på tilltalet ligger förväntan att något skall "komma ut ur" bibel användningen (8 f et passim).

Fenomenet kristendom fortsätter att vara meningsfullt bara om det som kommer ut ur denna bibel användning, detta lyssnande och denna väntan, inte upphäver fenomenet självt. Här är utgångspunkten för kritiken av en av analytisk filosofi inspirerad teologi, av lunda-teologin och av Barth (76 ff, 82). Det som kommer ut ur bibel användningen kan inte göra mottagarna till färdiga kristna och därmed oberoende av fortsatt bibel användning (62, 71). Det kan inte vara sådant att det går att fixera och "äga", "religiöst behålla" (160, jfr Trons artiklar, 1968). Det kan inte vara något som vissa människor "har", som kan användas som verktyg eller tillhyggen mot andra eller som legitimationer för egen förträfflighet. Därför kan det inte vara något som kan jämföras med andra -ismer. Det som kommer ut ur bibel användningen kan alltså inte vara kunskap, vetande, sanningar och inte heller etiska normer, bud eller ordningar, varken kyrkliga t.ex. beträffande ämbetet eller samhällseliga i form av fulländade samhällsförhållanden eller definitiva politiska ideal. Argumentet är enkelt: I så fall blev evangelium något annat än evangelium (82), fenomenet kristendom blev meningslöst.

Det som kommer ut ur bibel användningen måste vara något som inte kan frigöras från den. Jesus måste själv få vara subjektet i ett frälsande skeende, i en läkningsprocess inne i "människan". Skeendet måste visserligen ständigt tolkas, olika i olika situationer och miljöer, men de abstrakta satserna om frälsningen får inte bli surrogat för honom som är frälsningen (50 f, 92 f, 144 ff).

Den andra argumenteringslinjen

är åtminstone till synes rent inomteologisk eller dogmatisk. Utgångspunkten är Guds människoblivande förstätt på ett sådant sätt att alla tre trosartiklarna hålls samman. "Inkarnation" har kommit att syfta på en viss uppfattning om Jesu härkomst och om Jesus som en brygga mellan en högre värld och vår lägre, men detta

är en förvrängning eller åtminstone inte något fundamentalt kristet (102 f). *Hela Jesu liv* skall ses som Guds människoblivande. Frestelsen i öknen, ångesten i Getsemane, ensamheten på korset är delar av en verksamhet vars poäng "låg i detta enda, att han skulle hålla till inne i det sjuka fältet 'människa' och där få det abnorma förloppet att vända sig till hälsa ... och i uppståndelsen vänder äntligen hela förloppet: nu kommer hälsan tillbaka" (145). Och detta Guds människoblivande i Kristus kan inte skiljas från den troendes människoblivande, från enskilda människors frigörelse och från nedbrytandet av murar mellan människor (150 f).

Också utifrån denna argumenteringslinje blir det omöjligt att beskriva frälsningen som en delgivning av kunskap eller normer. Frälsning måste beskrivas som ett skeende, en läkningsprocess inne i "människa", en recapitulatio. Frälsning är kontinuerligt ett flöde av frihet, liv och hälsa och förlåtelse (90 f et passim), men de konkreta uttrycken växlar, eftersom den förstörelsen och destruktion som måste övervinnas ser olika ut i olika situationer (t.ex. 99). Detta måste dessutom få betydelse för hur man uppfattar sanning och kunskap (70, 92, 168).

Hur är då skapelsen relaterad till dessa båda argumenteringslinjer? Wingren har *inget* intresse att komplettera eller ersätta en ensidigt kristocentriskt uppfattad uppenbarelse med en "naturlig" uppenbarelse. Ett sådant försök förblir "i en intellektualistisk referensram och lyckas inte komma ut ur koncentrationen på människan och hennes vetande" (90). Som jag uppfattat det är Wingrens tal om skapelsen till för att möjliggöra ett riktigt tal om evangeliet. Även om man inte kan tala riktigt om det som kommer ut ur evangeliet, om man uttrycker det som kunskap eller normer, är kunskap och normer viktiga, och de kan vara av olika kvalitet. De hör med till den historiska situation som evangeliet kommer in i, till evangeliets och adressatens förutsättningar. De måste tas upp — men det måste ske i rätt sammanhang, annars kommer det ofelbart att förorena evangeliet (jfr 180). Det som låter som en kritik av andra teologer för att de negligerat skapelsen är i minst lika hög grad en kritik för en missuppfattning av frälsningen, för en förvanskning av frälsningen till något som kan behållas, behandlas och utnyttjas av människor — t.ex. som legitimationer för det egna handlandet, den egna ståndpunkten (132). Så får det inte bli:

"Detta 'ord' som den enskilde hör på sträckan (läs: mellan födelse och död) är en *gåva*, det kan aldrig bli ett extra bud som den kristne lyder ovanför den stora mängdens ytligare moral. Det är *uteslutande ett glädjeämne* /kurs. här/ och kan aldrig användas vid olika jämförelser mellan världens barn och kristna, det är aldrig ett moraliskt övertag för de senare över de förra." (155)

Två frågor:

Så långt tolkningen av Wingrens argumentering. Denna min tolkning gör inte anspråk på att vara slutgiltig. Syftet är inte att stänga in den tolkade i ett hörn för att kunna slå hårt utan att försöka förstå och delta i ett samtal om gemensamma frågor. Denna replik i samtalet skall ställa två frågor utifrån en mera allmänmänsklig vinkling av problemet växling och kontinuitet: Hur ser evangeliets kritiska kritans ut, och är verkligen Wingrens två förmodade argumenteringslinjer förenliga?

Vi torde vara överens om, att de finaste personligheterna är sådana som har en integritet som gör att de inte ständigt ändrar sig som vindflöjlar för minsta påverkan. Men vi torde också vara överens om att värnandet om denna integritet inte bör ta sig uttryck som liknar halsstarrighet, oförmåga att lyssna, oförmåga att ta hänsyn till nya situationer, oförmåga att utvecklas och mogna. Man kan tala om ett involvement-identity-dilemma (Moltmann) eller om "die beiden Notwendigkeiten der Existenz sich festzulegen und doch offen zu bleiben" (Jaspers), eller man kan formulera det som "das doppelte Erfordernis der Ethik, das der Zeitlosigkeit und das der Zeitgemässheit" (Veit). Endast genom växling kan en personlighet på ett eftersträvanvärt sätt bevara sin kontinuitet/identitet.

Men vilka möjligheter har vi att skapa och bevara personligheter? Det är mycket lätt att se historien som ett kausalsammanhang, där händelser är följder av ekonomiska, sociala, idéhistoriska, etc., förutsättningar. Det är svårare att se hur människan kan *skapa* historia, vilja något, men går det att förneka varje sådan möjlighet utan att totalt förtingliga människan? Det är i de flesta sammanhang ointressant att kalla lagbundna förändringar för växlingar och kausalsammanhang kontinuerliga. Kontinuiteten *bevaras* bara genom växlingar, om det ligger en akt av vilja bakom, ett genombrytande av de av människan opåverkade förändringarna. Talet om växling och konti-

nuitet måste ske inom ramen för den problematik som beskrivits med begreppspar som determinism — indeterminism, nödvändighet — frihet, öde — vilja.

Wingrens tes att kristen tro kan bevara sin kontinuitet endast genom växling är värd mot tolkningar som ser kristen tro som något oföränderligt. I det sammanhanget är tesen förståelig och försvarbar. Men för den som blott alltför väl och alltför ofta påminns om kristen tros "förmåga" att ta sig växlande uttryck i historien och nuet och att fungera som legitimation för diverse (mäktiga) intressen blir det mera angeläget att fråga efter om den kristna tron har någon förmåga att bevara och skapa en kontinuitet i växlingarna, någon kritisk distans som gör det möjligt att bedöma olika växlingsmöjligheter.

Som jag uppfattar det beskriver Wingren den kristna trons kontinuitet just som en kamp, en uppgift — inte som något självklart, något man kan "äga", "religiöst behålla" och skryta över. Denna kamp är då inte människans kamp med dogmer och normer som verktyg eller människans kamp för att kunna få allt starkare och mera intensiva religiösa upplevelser. Kampen är ett försök att hålla sig så nära nåden och Jesu inverkan som möjligt (158) och att bryta ner hinder för den nåd som strömmar genom skapelsen och genom evangeliet. Där denna nåd verkar skapar den en kritisk distans som gör det möjligt att just skapa kontinuitet och intergritet.

Men hur ser en sådan *skapande* kritisk distans ut? Det är ju lätt att tänka sig en kritisk distans som är principiellt och urskiljningslöst destruktiv och som slutar i cynism och en ironisk grimas eller som tycker att också detta är alltför engagerat och programmässigt och i stället nöjer sig med att passivt och överlägset se ned på all idealitet och alla strävanden. Men detta är ingen skapande kritisk distans. Det är inget svar på det allmänmänskliga problemet/behovet, och det kan knappast framställas som ett utflöde av nåd. Hur ser då denna distans i stället ut? Hur kan man tala om en kritisk distans utan att bli halvhjärtad eller rentav osolidarisk med allmänmänskliga strävanden, utan att bli åtminstone halvt likgiltig inför gott och ont? Hur kan man tala om protest och gestaltning på en gång (Tillich)? Och — vad finns det för bas för distansen, vilka normer eller (relativa) oföränderligheter utgår man ifrån?

Av det teologiska självporträttet och betoningen av skapelsen att döma verkar detta vara

just Wingrens egna frågor. Ändå tycks den överlägsna, passiviserande distansen lysa igenom allt som oftast. Den "distans mot alla identifikationer av evangelium och immanent ideologi" som Wingren härleder ur att texten har något att ge också en ensam, döende människa (69) tenderar bli en passiviserande, världsflyende distans snarare än en profetisk (jfr Henry Cösters recension i Kristet forum 3/1973 och Wingrens svar i 5—6/1973). Påståendet att "destruktionen är där det goda arbetet är" (183) är ju så allmänt formulerad, att det verkar passiviserande, eftersom all möda tycks förspild. Betoningen av de faktiska anknytningarna, utan vilka evangeliet inte kan vara evangelium, skiftar också färg, när man läser att dessa anknytningar har en läsande, avtrubbande effekt "och hindrar evangeliet att i ursprunglig radikalitet 'slå ut' i olika tider" (185). Om det inte är bestämda anknytningar i bestämda situationer utan alla anknytningar som får dessa effekter, är vi då inte åter i en pessimistisk vandring genom tåredalen, i den klagan över att vi inte lyckats hålla "evangeliet" rent och fritt från "världen"?

Kan oklarheterna när det gäller den kritiska distansen hänga samman med att de två argumenteringslinjer jag tyckt mig se är svårförenliga? Inkarnations- och recapitulationstänkandet med läkningsprocessen inne i "fältet människa" i centrum gör det möjligt att bejaka alla goda mänskliga ansträngningar och väl därmed den allmänmänskliga kampen med förnuft och etiskt engagemang för att skapa en identitet, en kritisk distans till växlingarna, ett liv som "människa", dvs. kampen för en kultur i vid mening, även om ansträngningarna och kampen inte kommer direkt ut ur den lyssnande bibel användningen. Men blir detta möjligt om man använder den första, fenomenologiska, argumenteringslinjen? Innebär inte den att fenomenet kristendom innebär ett anspråk på att den kritiska distansen bara kan fås ur den lyssnande bibel användningen, att det fundamentala mänskliga problemet *är* löst, men att lösningen inte kan ägas genom beskrivningar eller upplevelser utan bara obeskriverligt verkar? Om evangelium innebär att "vad den enskilde behöver för att kunna leva har han inte i sig själv men han får det av Kristus genom ordet" (158), och om detta skall tolkas som en anspelning på definitionen av fenomenet kristendom, kommer då inte kyrkocentreringen, "extra ecclesiam nulla salus"-attityden, den religiöst behållande, ägande attityden tillbaka — på en litet "finare", mera

utstuderad nivå? Kommer man då inte fram till, att man, om man tar fenomenet kristendom på allvar, ändå till slut måste hålla sig för god för människors ävlan?

Udden i Växling och kontinuitet riktas mot uppfattningen att kristendomen skulle vara något på alla plan oföränderligt, och frågan om den kritiska distansen som trots allt möjliggör en kontinuitet i växlingarna blir en andrahandsfråga. Det skulle vara spännande att se Wingren mera explicit angripa denna andra fråga. Jag tror att det skulle kunna fördjupa dialogen med både "höger" och "vänster". Kanske skulle det visa sig, att Wingren kan hålla ihop det jag tycker pekar åt olika håll. Men kanske kunde det också stimulera Wingren till ett vidareänkande kring ett fundamentalt teologiskt och mänskligt problem, ett vidareänkande som ger oss nya anledningar att lyssna på Gustaf Wingren.

Edgar Almén

Anders Edestam: Karlstads stifts herdaminne från medeltiden till våra dagar. Bd 5: Norra Dals, Södra Dals, Västra Dals kontrakt. Stifts-historiska sällskapet. 463 s., ill. Karlstad 1973.

Med den nu utkomna femte delen av Karlstads stifts nya herdaminne har utgivaren fil. doktor Anders Edestam på rekordartat kort tid och ändå med berömvärd noggrannhet fullbordat skildringen av de ordinarie församlingsprästerna i stiftet. Den återstående första delen skall behandla biskoparna, domkapitlets övriga ledamöter och de icke-ordinarie prästerna. Den kan förväntas utkomma snart nog, då utg. där får hjälp av ett antal medarbetare (för biskopsbiografierna).

Det nyutkomna bandet, som omfattar Dalsland med dess tre kontrakt och 41 församlingar, är av särskilt intresse ur kyrkogeografisk synpunkt. Södra och västra Dal präglades nämligen förr av den schartauska väckelse som från det angränsande Göteborgsstiftet trängde djupt in i bygderna och gav dessa en helt annan karaktär än Värmlands lågkyrkliga församlingar. Man finner också vid läsningen av herdaminnet att ett stort antal präster varit påverkade av den västsvenska fromheten. De var bondsöner från Dal och hade från barn-domen fostrats i den schartauska fromhetstraditionen.

Frånsett detta möter här åtskilliga markanta prästprofiler med stundom vidsträckta kultur-

historiska intressen. Detta sammanhänger med att Södra Dals tre pastorat alla var s.k. rang-pastorat, dvs. tillhörde första klassen enligt den gamla klassificeringen. Till dem befordrades främst sådana präster som ägde större lärdomsförtjänster eller hade andra högre ämbetsmeriter. I några fall kan de också betecknas som verkliga kulturpersonligheter.

Liksom i tidigare band bygger utgivaren sin framställning främst på två källor när det gäller att karakterisera de olika prästmännens personligheter. Det är biskop C. H. Rundgrens omdömen i hans Minnesbok och prästmötenas kollegialt hänsynsfulla parentationer. Redan i en tidigare recension av herdaminnet i denna tidskrift (1967:50 ff.) pekade jag på en tredje källa: det hittills föga utnyttjade och ej heller i detta band begagnade material, som finns i folklivsuppteckningarna i Kyrkohistoriska arkivet i Lund (LUKA). Där möter man nämligen det enkla sockenfolkets oförblommerade — stundom kritiska men oftast välvilliga — omdömen om sina präster: hurudana de var som förkunnare, som konfirmationslärare och som vardagsmänniskor.

Dessa uppteckningar är naturligtvis lika subjektiva som biskopens hågkomster och ämbetsbrödernas minnesord. Men de utgör — det är det viktiga — verkliga s.k. kvarlevor av den folkliga opinionen beträffande församlingsprästerna. Företagna stickprov i LUKA:s rika samlingar har också bekräftat att här finns många konkreta och belysande bidrag till just femte delens herdaminne.

Sedan är till sist att säga att det nya bandet liksom de föregående banden utmärks av stor noggrannhet, skicklig skildringskonst och värdefulla källhänvisningar. Både stiftet och utgivaren kan verkligen lyckönskas.

Hilding Pleijel

Anders Gustavsson: Kyrktagningsseden i Sverige. (Skrifter från Folklivsarkivet i Lund nr 13, 1972). 339 s.

Alltsedan professor Hilding Pleijel år 1942 grundade Kyrkohistoriska arkivet vid Lunds universitet har den kyrkliga folklivsforskningen i Sverige haft sitt centrum i Lund. Folkets andliga livsföring och dess förankring i kristen tro och sed ställdes i centrum för denna nya forskningsinriktning. Den kyrkligt präglade folkseden blev ett betydelsefullt forskningsobjekt som belystes ur samhällshistoriska och sociologiska aspekter.

I Kyrkohistoriska arkivet i Lund insamlas uppteckningar, som belyser den äldre kyrkliga sedens ställning och förändring i tid och rum, men samlas även kontinuerligt material rörande förändringar i den samtida kyrkliga seden. Av uppteckningarna om den äldre kyrkliga seden har fram till 1970-talets början ca 5 600 inkommit. Av frågelistorna rörande samtida kyrklig sed kan nämnas "Kyrklig sed" 1962 och 1968, varpå svar inkommit från nära nog samtliga församlingar i landet. Dessa senare undersökningar rör olika seders förekomst på makroplanet. Genom specialfrågelistor om olika sedvänjor med begränsad spridning har det dessutom varit möjligt att företa studier på mikroplanet. Det kan tilläggas, att även den frikyrkliga sedens ställning och utveckling beaktats genom särskilda frågelistor.

Av naturliga skäl har den kyrkliga folklivsforskningen nära samarbetat med den allmänna folklivsforskningen eller etnologin, vilket samarbete visat sig fruktbarande för bägge disciplinerna. Särskilt bör här nämnas den stora produktionen även rörande den kyrkliga folklivsforskningen som nuvarande professorn i etnologi vid Lunds universitet, Nils-Arvid Bringéus, uppvisar. Det är därför mycket glädjande att han kunnat entusiastiskt även sina egna doktorander att gripa sig an med forskningsuppgifter, som ligger inom den kyrkliga folklivsforskningens sfär.

Detta tvärvetenskapliga samarbete mellan etnologin och den kyrkliga folklivsforskningen har senast manifesterats i en etnologisk avhandling vid Lunds universitet med titeln *Kyrktagningsleden i Sverige*. Avhandlingen ventilerades i december 1972. Respondenten Anders Gustavsson, som även har teologisk skolning, är numera docent i etnologi vid Lunds universitet. Även i andra skrifter har han visat sitt stora intresse för den kyrkliga folklivsforskningen. Här kan nämnas undersökningarna "Kyrktagningsledens upplösning i Göteborgs stift" (Varbergs årsbok 1972), "Den nyblivna modern. En etnologisk beteendestudie" (Vetenskaps societeten i Lund årsbok 1972), "Minnesdrickning vid begravning" (Vetenskaps societetens i Lund årsbok 1973) samt "Stata brud" (Meddelanden från Kyrkohistoriska arkivet i Lund 14, väntas utkomma 1974). Gustavssons gradualavhandling har tidigare recenserats av fakultetsopponenten Brita Egardt i *Rig* 1973 s. 49 ff, av N-A Bringéus i *Ethnologia Scandinavia* 1973 s. 180 ff samt av andre opponenter Kjell Hansson i *Kyrkohistorisk årskrift* 1974. Det kan i detta sammanhang därför endast bli fråga om

en mer kortfattad presentation av de viktigaste forskningsresultaten.

Seden att nyblivna mödrar skulle kyrktagas började kraftigt uppluckras under senare delen av 1800-talet. Möjligheterna att med lagliga medel vidmakthålla denna gamla kyrkliga sed upphörde genom kungligt brev 1850. I vissa delar av Sverige var det likväl fortfarande en allmän sed in på 1900-talet. Först 1948 bortogs föreskrifterna om kyrktagning i och med att kyrkolagens kyrktagningskapitel försvann. Kyrktagningen hade därmed definitivt förändrats till en frivillig akt, ehuru seden sedan länge övergivits i större delen av landet. Ritualen finns dock kvar i 1942 års handbok under huvudrubriken "En moders tacksägelse". Under 1960-talet åter har försök gjorts på skilda håll att återinföra den gamla seden.

Gustavssons undersökning avser att behandla kyrktagningsleden i Sverige. Författaren arbetar med en s.k. helhetssyn på begreppet sed, som är något oklart. Till seden hör såväl alla de yttre anordningarna, olika beteenden, aktens utformning och innebörd som sedens upplösning och införande. (s. 9). Som en konsekvens av denna s.k. helhetssyn följer också dispositionen av avhandlingen i olika realgrupper, nämligen tidpunkt, plats, form, följe, dräkt, utskylder, bjudningar, innebörd och upplösning. Rums- och tidsaspekterna är de dominerande. Denna definition av begreppet sed har medfört vissa nackdelar också ur metodisk synpunkt. Författaren har inte alltid strikt hållit isär kyrktagningen som handling och akt eller som komplexet av den mängd olika moment som tillsammans utgör kyrktagningsleden.

Huvudmaterialet för undersökningen utgörs av de ovan nämnda ca 5 600 uppteckningarna, som förvaras i kyrkohistoriska arkivet i Lund. Sagesmännen är till större delen födda perioden 1850—1900 och uppgifterna de lämnar torde i regel avse tiden kring sekelskiftet. Drygt två tredjedelar av dessa uppteckningar avser Lunds, Växjö och Göteborgs stift. Det knapphändiga källmaterialet för de mellan- och nordsvenska stiftens kompletteras enligt författaren av svar på olika frågelistor i Nordiska museet (EU 171, ca 50 svar jämte ett hundratal fria uppteckningar) och i Dialekt- och folkminnesarkivet i Uppsala (ULMA T 36, 44 svar jämte fria uppteckningar). Gustavsson diskuterar aldrig mer ingående detta sitt källmaterials ojämna geografiska fördelning i rummet, och förhållandet har ej heller lett till försiktighet vid kartering av olika seders utbredning. Att

utbredningskartor som avser att ge en bild av seder som gällt hela Sverige i regel är skurna i Umeåtrakten och att beläggen norr om Mälardalen är så ytterligt få, torde inte enbart bero på att sederna saknats i dessa delar av landet. Det kan också tänkas, att författaren saknar relevant källmaterial för dessa delar. Till stor del handlar faktiskt avhandlingen om kyrktagningsleden(r) i södra och västra Sverige. En regional begränsning av källmaterialet har ej återspeglats i undersökningens titel eller i författarens arbetssätt och redovisning av sina forskningsresultat.

I analogi med etnologisk forskningstradition behandlar författaren varje delmoment med en inledande framställning av det senare materialet, i detta fall uppteckningarnas uppgifter om förhållandena vid sekelskiftet, för att därefter behandla den föregående utvecklingen, ofta med startpunkt i de gammaltestamentliga föreskrifterna. Läsaren får följa varje detalj i kyrktagningsleden århundradena igenom, ofta med kortare utblickar över utvecklingen på kontinenten och i de övriga nordiska länderna. För tiden fram till omkring 1800 är källmaterialet mycket sprött, sporadiskt bevarat och disparat. Det kan därför i regel blir fråga om upplysningar av mer notisartad karaktär. Å andra sidan synes upplysningarna om kyrktagning och seder kring denna vara synnerligen samvetsgrant framdragna ur detta stora källmaterial. Därefter följer ytterligare redogörelse om förhållandena vid senaste sekelskiftet med utgångspunkt från uppteckningarna samt ett avslutande globalt perspektiv, det senare mycket kortfattat och utan att ens tidsaspekten redovisas. Framställningssättet kan studeras exempelvis s. 22 ff, 34 ff, 49 ff, 93 ff, 100 ff, 134 ff et passim.

Detta framställningssätt har sina risker, vilket ej uppmärksammats av Gustavsson, och avhandlingen ger ibland en väl atomistisk bild. Den metodiska medvetenheten är ej det som starkast präglar undersökningen, vilket även ingående diskuterades vid disputationen och som sedan föranlett replikskifte i Rtg. Dess styrka ligger å andra sidan i en minutiös genomgång och redovisning av ett synnerligen omfattande och disparat källmaterial. Enbart att uppsöka och gå igenom detta är en stor arbetsprestation, varför det är förklarligt, att bearbetningen och analysen i alla punkter ej motsvarar arbetsinsatsen. Avhandlingen hade vunnit på en koncentration till de viktigaste problemkomplexen och ett utelämnande av somliga detaljstudier.

I de tidigare kapitlen behandlas företeelser i samband med kyrktagning, som till övervägande delen har intresse främst för specialforskningen. Kapitelrubrikerna anger tydligt innehållet: tidpunkt, plats, form, följe, dräkt, utskyllder och bjudningar. Av mer allmänt intresse för en större läsekrets däremot är de två avslutande kapitlen om sedens innebörd och upplösning samt författarens syntes (ss. 169—299). Huvudlinjerna i dessa avsnitt skall därför närmre presenteras.

I kapitlet om folkets uppfattning av innebörden i kyrktagningen har författaren på ett intressant sätt visat å ena sidan kyrkans lära om innebörden och prästernas försök att meddela folket denna och å andra sidan de folkliga föreställningarna, sådana de avspeglar sig i uppteckningsmaterialet. Särskilt markerat visas, hur kyrkan i efterreformatorisk tid energiskt bekämpat de mer folkligt präglade uppfattningarna om kyrktagningen som en reningsakt. I stället har kyrkan sökt betona tacksägelsemotivet och också lyckats därmed på så sätt, att detta motiv alltmer undanträngt reningsmotivet. Förskjutningarna i denna riktning visar också ett samband med flyttningen av kyrktagningen från kyrkans dörr eller ingång till altaret.

För att belysa kyrkans syn på innebörden av kyrktagningen använder författaren kyrktagningsritual i handböcker och på lokalplanet med exempel från synodalbeslut och enskilda prästers undervisning. Just detta parti kunde underbyggts starkare även med annat material. Som exempel på icke utnyttjat källmaterial kan nämnas yttranden över olika kyrkolagsförslag. Så föreligger t.ex. i yttrandena över 1731 års kyrkoordningsförslag ett väl samlat och mycket intressant material rörande domkapitlens och enskilda prästers uppfattning av kyrktagningens innebörd.

Kyrkans betonande av tacksägelsemotivet kom dock inte att helt undantränga reningsmotivet. Det senare markerades ju också av kyrktagningen som en intagningsrit efter barnbörden, och kyrkan krävde också, att denna skulle ske inom en viss tid. Spänningen mellan tacksägelsemotivet och det faktum att kyrkan samtidigt vidhöll uppfattningen om kyrktagningen som en återintagningsrit, understruken av de gammaltestamentliga orenhetsuppfattningarna, kunde klarare markeras och dess konsekvenser för det sega fasthållandet vid reningsmotivet i de folkliga uppfattningarna starkare accentueras.

Avsnittet om kyrktagningens innebörd har

stort intresse som exempel på hur kyrkan sökt i sin undervisning betona en sida av en kyrklig akt, tacksägelsemotivet, och hur detta skett i kamp med en annan betoning, reningsmotivet, i det folkliga föreställningarna. Detta mönster torde även vara giltigt rörande en del andra kyrkliga handlingar.

Av allmänt intresse är också avslutningskapitlet om kyrktagningssedens successiva upphörande och orsakerna härtill. Gustavsson har genom en serie kartor kunnat visa sedens upplösningsförlopp i såväl tid som rum på ett sätt som är mindre vanligt i etnologiska sammanhang. Ett rikhaltigt material föreligger dels i ämbetsberättelser och dels i kontinuerligt utsända frågelistor från Kyrkohistoriska arkivet.

Vid 1900-talets början var kyrktagningsleden försvunnen eller starkt uppluckrad i hela mellerta och norra Sverige samt i Lunds stift. Någotånär regelbundet förekom seden inom Göteborgs, Skara, Kalmars, Kronobergsdelen av Växjö stift och i Visby stift jämte Västerbottens kustland. Just inom dessa områden levde seden kvar också på 1940-talet, ehuru med ringa frekvens. Starkast var seden inom två områden inom Göteborgs stift (landsbygden i södra Bohuslän samt i nordöstra Halland och delar av Marks härad i Västergötland).

År 1962 återstod fortfarande rester av kyrktagningsleden inom de två kärnområdena inom Göteborgs stift, de enda i hela landet, där seden hade kontinuitet bakåt i tiden. I övriga stift fanns endast sporadiska belägg. Seden hade här ej kontinuitet bakåt i tiden. Det rörde sig istället om återupptagningsförsök av en gammal kyrklig sed. Enskilda prästers initiativ låg här bakom. År 1968 var frekvensen så låg, att i de gamla kärnområdena i Göteborgs stift endast fanns tre församlingar, där det förrätats mer än en kyrktagning under året.

Att kyrktagningsleden så gott som försvunnit sätter författaren in i det större sammanhanget om den kyrkliga sedens upplösning i stort. Bland de kyrkliga akterna ser författaren kyrktagningsleden på ett annat sätt än t.ex. dop, konfirmation, vigsel och begravning i fråga om den folkliga uppfattningen som en mer "religiös" akt. De senare sederna däremot har genomgått en funktionsförändring och erhållit delvis andra motiveringar i folkmedvetandet och därför längre kunnat behålla sin ställning. Kyrktagningsleden saknar förutsättningar att till sig knyta någon ny, icke accentuerat "religiös" funktion och försvann därför först bland de kyrkliga sederna. Teorin är tankeväckande men ej invändningsfri. Helt naturligt framhål-

ler författaren även, att i de delar av landet, där den kyrkliga observansen varit starkast, även kyrktagningsleden fasthållits längst.

Gustavssons undersökning bygger på ett mycket stort källmaterial, vilket insamlats och bearbetats med stor uthållighet och energi. Tidsmässigt ompänner undersökningen perioden i Sverige från medeltid till 1970-tal. Det är tillika ett pionjärarbete i så måtto som kyrktagningsleden ej tidigare gjorts till föremål för en samlad framställning. Avhandlingen visar också kyrkans försök till styrning av en sed och hur seden å andra sidan uppfattats av folket. Genom att avhandlingen är en studie på både makro- och mikroplanet har den dessutom visat, hur en kyrklig sed upplöses och vilka faktorer som därvid medverkat. Speciellt ur sistnämnda synpunkt är den synnerligen intressant och ett viktigt bidrag till sedforskningen både för etnologin i stort och för den kyrkliga folklivsforskningen i synnerhet.

Ingmar Brohed

Göran Aberg: Enhet och frihet. Studier i Jönköpings missionsförenings historia med särskilt beaktande av organisationens förhållande till Svenska kyrkan, Evangeliska Fosterlandsstiftelsen och Svenska Missionsförbundet. Diss. Bibliotheca historico-ecclesiastica lundensis 3. Gleerup, Lund 1972. 282 s.

När den evangeliska väckelsen bröt fram i Sverige på 1850-talet, uppstod runt om i landet dels lokala missionsföreningar, dels regionala föreningar och sällskap. Flertalet regionala sammanslutningar uppgick efterhand i Evangeliska Fosterlandsstiftelsen (EFS) och/eller Svenska Missionsförbundet (SMF), medan några kom att bedriva sin verksamhet mera fristående. Bland dessa senare märkes Jönköpings missionsförening (JMF), som gjorts till föremål för en grundlig undersökning i Göran Åbergs gradualavhandling.

Förf. tar i sitt arbete upp dels JMF:s interna historia, dels dess förhållande till andra kristna organisationer. I kap. I behandlas missionsföreningens organisation, styrelse, predikantkår och verksamhet. Samtidigt som detta kapitel ger en fyllig bakgrund till kap. II om JMF contra Svenska kyrkan, EFS och SMF utgör det ett gott komplement till tidigare historiskrivning. I kap. II studeras bakgrunden till och förloppet vid missionsföreningens många

kriser, ett ämnesområde, som i litteraturen fått en alltför ensidig och ytlig, inte fullt objektiv behandling. De olika förslagen till och debatterna om missionsföreningens anslutning till EFS resp. SMF blir i Åbergs avhandling föremål för en ingående och omsorgsfull analys. Relationerna mellan JMF och andra organisationer karakteriseras med begreppen *enhet* och *frihet*, vilka går som en röd tråd genom hela avhandlingen. Praktisk samverkan men ingen organisatorisk förbindelse har enligt förf. alltid kännetecknat JMF i förhållande till andra kristna sammanslutningar.

I Jönköping stiftades 1853 ett traktatsällskap, som 1861 ombildades till en förening för inre och yttre mission. En viss osäkerhet har hittills varit rådande beträffande JMF:s tillkomstår, men förf. har genom att analysera det s.k. septemberprotokollet av år 1860 och marsstadgarna av år 1861 nått fram till ett som det synes oomtvistligt resultat. I sept. 1860 bildades en lokalt begränsad intresseförening kring Jönköpings nybyggda missionshus, under det att den 1 mars 1861 en regionalt mera omfattande organisation för både inre och yttre mission stiftades. JMF tillkom alltså 1861 och inte 1860, som tidigare i allmänhet antagits. Föreningen stod till en början EFS mycket nära. Ordföranden härads hövding Thor Hartvig Odencrants hade aktivt medverkat vid planläggningen och tillkomsten av EFS, men var likväl mycket mån om att bevara JMF:s självständighet. När frågan om ett samgående med EFS aktualiserades vid två olika tillfällen i början av 1870-talet, blev den båda gångerna helt avvisad. Den lågkyrkliga Odencrants höll orubbligt fast vid Svenska kyrkans bekännelse, men kunde inte förhindra att Waldenströms försonings- och församlingsuppfattning under 1870- och 1880-talen vann stark anslutning i synnerhet inom missionsföreningens predikantkår. Något uppgående i SMF kunde inte komma i fråga, så länge Odencrants satt vid styret i JMF. Ett inom forskningen icke tidigare uppmärksammat försök från EFS:s sida i mitten av 1880-talet att bekämpa de frikyrkliga tendenserna i främst Jönköpings stad ledde inte heller till något resultat.

När komminister Karl Palmberg 1886 övertog ledningen av JMF, skedde en genomgripande förändring i föreningens organisation. Nya stadgar antogs, enligt vilka biträdesföreningarna fick rätt att genom ombud delta i besluten vid missionsföreningens årskonferens. Dessa ombud bemyndigades också att utse ledamöter i föreningens styrelse, som tidigare

kompletterat sig själv, samt att antaga nya predikanter, något som förut tillkommit styrelsen ensam. I förhållande till andra kristna organisationer förklarade sig föreningen vilja intaga kyrkopolitisk neutralitet och främst koncentrera sig på de rent religiösa uppgifterna. Palmberg var emellertid ganska frikyrkligt orienterad och starkt benägen för ett närmande till SMF, som för honom framstod som ett såväl andligt som organisatoriskt ideal. SMF bedrev en omfattande verksamhet i Jönköpings och angränsande län, och många av JMF:s biträdesföreningar var också anslutna till SMF. En ny faktor kom in i bilden 1900, när den svensk-amerikanske väckelsepredikanten Fredrik Franson sökte få sin fria trosmission inordnad under JMF. Förslaget rönt starkt motstånd från SMF, som befarade, att JMF skulle utvecklas till ett med riksorganisationen konkurrerande missionssällskap. I stället bildades 1900 en ny fristående organisation för yttre mission, från början benämnd Skandinaviska alliansmissionens svenska kommitté.

Palmberg sökte såväl vid årskonferensen 1905 som 1909 att få till stånd en anslutning av JMF till SMF. Saken blev föremål för en ytterst livlig debatt inte minst i tidningspressen, men föll framför allt på grund av predikantkårens kraftiga motstånd. Predikanterna ville slå vakt om missionsföreningens självständighet och individualitet och motsatte sig därför ett samgående med SMF. När Palmbergs strävanden inte erhöll tillräckligt stöd inom missionsföreningen, lämnade han 1911 ordförandeskapet och efterträddes av stadsfogde Karl Axel Rundbäck.

Sedan försöken att förena JMF och SMF runnit ut i sanden, intensifierades kontakterna mellan JMF och den ovan nämnda kommittén för yttre mission. Ett allt livligare samarbete inleddes också med Jönköpingskretsens kristliga ungdomsförbund. Båda dessa organisationer var i motsats till SMF kyrkopolitiskt neutrala, vilket i hög grad måste ha underlättat en sammanslagning med JMF. Ett partiellt samgående skedde 1914, då vissa praktiska åtgärder för samverkan vidtogs. Den slutliga sammanslagningen ägde rum 1919, varvid den nybildade organisationen antog sitt nuvarande namn: Svenska alliansmissionen.

Göran Åberg har med sin välskrivna och lättlästa avhandling lämnat ett värdefullt bidrag till kännedomen om den andliga utvecklingen i Jönköpings och angränsande län under ett viktigt skede. Trots att ämnet tidigare behandlats i olika skrifter har förf. genom sin under-

sökning kastat ljus över många dunkla sammanhang. Detta gäller både i fråga om JMF:s interna historia och i än högre grad om dess förhållande till andra organisationer. Förf. har bemödat sig om att gå till primärkällorna och att — vilket inte alltid förekommer beträffande väckelsehistoria — lämna en objektiv redogörelse av ett faktiskt händelseförlopp. Några kritiska och kompletterade synpunkter skall emellertid anföras i det följande.

Förf. framhåller i inledningen, att bristen på direkt källmaterial rörande JMF och dess utveckling varit synnerligen kännbar. Knappast något finns bevarat utöver tryckta årsberättelser och relativt summariskt avfattade, i vissa fall också ofullständiga styrelseprotokoll. Trots denna olyckliga situation hade det av flera skäl varit önskvärt att just i denna avhandling få en närmare presentation av vad som dock finns i Svenska alliansmissionens relativt okända arkiv. Predikanten Klas Elmgrens intressanta minnesanteckningar, som förf. haft möjlighet att utnyttja, kunde också ha varit förtjänta av en litet utförligare beskrivning.

En annan viktig materialgrupp, som kommit till användning, utgöres av prästerliga ämbetsberättelser från ett stort antal församlingar i Växjö, Skara och Linköpings stift. Det måste betecknas som en allvarlig brist, att förf. inte inom parentes angett vilken präst som avfattat resp. ämbetsberättelse. Fastän det är fråga om officiella, av domkapitlet infordrade aktstycken, blir ämbetsberättelsen naturligtvis rätt starkt subjektivt färgad i synnerhet i mera kontroversiella frågor. Förf. har inledningsvis antytt detta, men knappast beaktat det i fortsättningen. Prästernas syn på JMF torde i allmänhet inte ha varit fullt så positiv som förf. tycks vilja göra gällande. De ämbetsberättelser, som anføres, härrör påfallande ofta från synnerligen välvilliga bedömare, i regel s.k. "troende präster".

Uttrycket "troende präst" var mycket gångbart under den tid förf. skildrar i sin avhandling. En präst bedömdes som troende, i den mån han accepterade den evangeliska väckelsens kristendomsuppfattning och arbetsmetoder. I Jönköpings län fanns det gott om s.k. "troende präster", medan det däremot ur JMF:s synpunkt var mycket svårt för att inte säga omöjligt att klassificera någon präst i Kronobergs län eller övriga s.k. "mörka orter" som troende. Begreppet "troende präst" torde ganska tidigt ha varit känt inom JMF:s verksamhetsområde. I detta sammanhang kan anföras, att vice pastorn i Ölmsstad Henric Fors-

sander i ett brev till EFS av 29/4 1857 (EFS vol. 202) på begäran lämnar uppgifter om präster i Växjö stift, dels vad han kallar "andligen levande lärare" och dels "nitiske män". I den förra kategorin återfinnes flera som sedermera allmänt betecknats som troende, under det att till de nitiske männen räknas främst sellergrenstraditionens bärare. Ett visst motsatsförhållande har utan tvekan förelegat mellan de präster, som sympatiserade med den evangeliska väckelsen, och dem som sökte slå vakt om kyrkans hävdvunna lära och ordning. Förf:s teser om JMF:s genomgående mycket goda relationer till Svenska kyrkan och dess prästerskap (givetvis med undantag av de s.k. "troende prästerna") torde därför knappast stå sig inför en kritisk granskning.

JMF:s verksamhet är i Göran Åbergs avhandling noga redovisad på ett flertal kartor och i övriga bilagor. Förf. har i bil. 7 gjort en fin insats genom att identifiera alla de små biträdesföreningarna under det betydelsefulla året 1886. Detta gäller i ännu högre grad om bil. 11—12 över predikanternas resturer. Samtliga byar och gårdar är angivna med sockennamn, något som utan tvivel högst väsentligt kommer att kunna underlätta fortsatt forskning i väckelsens rent lokala historia. Kartorna är väl utförda och mycket överskådliga, men terminologin är i en del av bilagorna mindre lyckad. "Kyrkliga resp. frikyrkliga förkunnare" i bil. 4 borde i klarhetens intresse bytas ut mot "(troende) präster och predikanter". Termen "kyrkoförsamling", helt naturligt använd för att markera motsatsen till missionsförsamling eller annan frikyrklig församling, är språkligt sett en tautologi. Enklast hade varit att skriva "socken", som ju helt täcker vad saken gäller.

Owe Samuelsson

Att predika idag. Prästmötesavhandling för Linköpings stift. Red. av Sven Ingebrand. 176 s. Håkan Ohlssons förlag, [1973]. Pris ca 50:—

Detta är en föredömlig prästmötesavhandling. Ämnet är livsviktigt för präster. Det är ingen akademisk undersökning, den rör vid frågan hur det bör predikas idag. Den har utarbetats av ett team och flera experter har anlitats. Allt detta är goda ting och borde bli riktningssivande för prästmötesböcker. Medlemmar i författargruppen har varit Sven Ingebrand, Arne Nilsson, Lennart Severin och Gunnar Wärendh.

Det är den nutida förkunnelsen, som gjorts till föremål för analys. 27 anonyma präster har ställt 258 predikningar till förfogande. Samtidigt har Berndt Gustafsson gjort en intervjuundersökning om förväntningar på predikan. Det blir ett rätt intressant möte. En provundersökning visade, att 6 präster av 10 trodde att folk önskade att en predikan skulle framföras värdigare än andra tal. Men så menade inte folk i allmänhet, ej heller kyrkfolket (bara 1 av 10, resp. 3 av 10). Vidare trodde prästerna att många väntade efter svar på frågan: Kan jag våga tro på syndernas förlåtelse? Men så menade inte folk i allmänhet, ej heller kyrkfolket (bara 1 av 10, resp. 4 av 10). Vi har här två punkter som rör dels predikans form, dels predikans innehåll. Präst och åhörare gör olika bedömningar. Det visar något av predikans kris idag, en orsak till att predikan är ringa efterfrågad, att utbudet är långt större än konsumtionen.

Intervjuundersökningen skiljer genomgående på folk i allmänhet och kyrkfolk. Det är stimulerande att studera de många tabellerna och de skillnader som finns mellan dessa grupper. Båda avvisar den myndiga, ålderdomliga och högtidliga predikan. Folk i allmänhet förespråkar en predikan inriktad "på olika mänskliga problem". Kyrkfolket håller till stor del med men vill också att predikan ska "befästa en kyrklig övertygelse". Det är mera ensamt om det senare, likaså om avsikten att predikan bör undvika alla politiska tvistefrågor. Folk i allmänhet menar mer än kyrkfolket, att predikan bör behandla "hur svårt många har det mitt i välfärdens Sverige".

Mötet med människors problem blir i fortsättningen ett genomgående tema i avhandlingen. Gustafsson framhåller att dessa problem är nog så handfasta. Det är pengar till hyra, mat och kläder. Predikan blir, säger han, en skenvärld när inte dagens problem belyses. Inför de materiella bekymren kan många önska sig "en annan och enklare, mänskligare och mera avspänd livsstil". Här kan man naturligtvis fråga sig om kyrkan, som så ofta framträder i hierarkisk och kostbar skrud, kan förmedla en sån livsstil. Gustafsson varnar emellertid för en annan fara: Att prästen genom ironi och kritik berövar åhörarna deras självaktning och livsmod. "O, om prästen någon gång ville berömma oss som är där i kyrkan. Jesus sa ju att de var saliga, de som hungrade och törstade efter rättfärdighet." Det är ett åhörarcitat som stannar kvar i minnet och ställer luthersk teologi inför ett stort, aktuellt problem.

Sanningsfrågan heter ett avsnitt i åhöraravdelningen. Fakticiteten i många av texternas händelser betvivlas starkt. Det gäller t.ex. vinundret i Kana, Jesus går på vattnet, bispisningsundret — även Jesu uppståndelse. Både folk i allmänhet och kyrkfolket tvivlar. --- Sammanfattande kan sägas, att Gustafssons del av Linköpingsavhandlingen är ett tungt inlägg.

Hur möter då predikan i dag människors förväntningar? Vi kan inleda med sanningsfrågan. Det är bara två predikanter som tagit upp fakticitetsfrågan. Den ene uttalar ve över skolans läroböcker. "Han har ingen förståelse för att det kan vara svårt att tro", kommenterar författarna. Det är en predikotyp i linje med G. A. Danells nyss utgivna postillor. Den andre visar en helt annan förståelse. Men alla de övriga? De avmytologiserar undertexterna. Inte som tyska avmytologiseringsteologer, som tar upp fakticiteten och vanligen förnekar den. "I våra predikningar går man helt enkelt förbi den". Författarna skriver: För dem som inte tror att det texterna berättar har hänt, måste texterna bli problematiska. Ja, det gäller just under förutsättningen, att man bara förtiger fakticitetsfrågan eller ställer besvarandet av den som omutligt troskrav.

Författarna drar en mycket säker slutsats av Gustafssons material. Predikan bör vara "problemcentrerad" vid de tillfällena, då många icke kyrkvana lyssnar. Vanliga söndagar kan den läggas upp mera olika. Men så har man inte resonerat i det samlade predikomaterialet. Där visar sig predikan ofta ha svårt att ta steget från då till nu. Den stannar i exegetiken eller dogmatiken. Det blir ofta dåligt med mötet med människors problem. Ett skräckexempel på slentrian och generalisering citeras: "Att vara kristen är att bruka Guds ord, ofta knäppa samman sina händer och ta emot de välsignade gåvorna från altaret." Författarna klagar över att någon märkbar påverkan av modern psykologisk forskning eller av S:t Lukastsiftelsens verksamhet inte avspeglas i predikomaterialet. Få tar upp sociala problem. Predikan bestäms mer av traditionen än av människorna som lyssnar. Skapelsetanken har överhuvud liten plats.

Man kommer inte ifrån att det samlade resultatet av mötet mellan dagens människor och dagens predikan blir rätt negativt. Inte så att predikan i Linköpings stift skulle vara särskilt dålig, inte heller så att dess svaga sidor ensidigt understryks. Här och var finner man goda glimtar. Men de sammanfattande slutsatserna

blir ändå hårda. Predikan har i ringa utsträckning påverkats av nutida teologi. Drabbar denna dom mest predikan eller teologin? Predikan idag anknyter fortfarande mest till den klassiska ortodoxt-pietistiskt färgade predikotraditionen i vårt land. Men samtidigt har denna tradition tunnats ut. Det sägs att viktiga trosföreställningar bara berörs flyktigt, de förutsättes som kända istället för att förklaras. Ofta talas lite om mycket. Författarnas kritik blir särskilt stark, när det gäller den sociala predikan. Här finns inga spår av något socialekonomiskt arbete inom kyrkan, mycket av predikan arbetar på att "vrída tidens visare tillbaka", man möter en pessimistisk misstro mot allt som är nytt. Att Gud är verksam utanför kyrkan är ingen närallgäande tanke. Någon välfärdens teologi finns inte ansatser till.

"Att predika idag" visar således klyftan mellan människan nu och predikan nu. Men man kan också säga, att den visar klyftan mellan teologin av idag och predikan av idag. Man kan säga, att detta är predikanernas fel. De vill inte läsa böcker. Men det är nog ofruktbart. Lika fåfängt som att skälla på åhörarna, då de inte vill höra på predikan. Teologin får nog ta på sig största ansvaret. Vi har för lite forskning om predikan. Den praktiska teologin sysslar inte alltid med vad den borde. Vi får för många teologiska avhandlingar som bara gläder professorer förutom doktoranden själv och knappt det.

Prästmötesavhandlingen i Linköping innehåller heller inte så mycket teologi. Den sysslar trots allt väl lite med hur predikan borde vara idag. Ofta skymtar en i och för sig viktig tes: predikan ska vara det medium genom vilket Bibelns budskap förkunnas in i människans situation. Predikan är mötet mellan Ordet och människan nu. Dessa viktiga tankar förblir dock relativt utförda. Det finns en viss osäkerhet i avhandlingens uppläggning, i själva greppet på ämnet. Ett inledande kapitel om predikans uppgift i olika predikotyper är rätt suddigt. Här talas t.ex. om kyrkocentrerade predikan och samtalspredikan. I ena fallet är det frågan om predikans innehåll, i det andra fallet om predikans form. Frågorna hålls inte isär. Inte heller alltid i bokens fortsättning. Kapitel 3 och 4 är t.ex. oklart avgränsade från varandra.

En huvudfråga efterlyser jag helt, både i intervjuavdelningen och i boken i övrigt: Guds-trons förhållande till allt lidande och namnlöst — tröstlöst elände i världen. Kanske beror det på att denna fråga för svagt fixerats i

Gustafssons inledande avsnitt, kanske lika mycket på att den försumrats av de övriga författarna. Troligen står den heller inte i centrum av predikomaterialet. Men de erfarenheter jag gjort som präst, säger mig, att detta f.n. är det överskuggande hindret för många människors tro. Häremot väger frågan om tilltron till syndernas förlåtelse tämligen lätt. Kan inte teologin och/eller predikan svara mot denna stora fråga, ge någon bot mot detta öppna sår, sviker den/de på den avgörande, just nu kritiska punkten.

För oss som har den svåra uppgiften att predika, måste "Att predika idag" tas emot med intresse och glädje. Den ger ett ypperligt material för överläggningar och nya ansträngningar.

Henrik Ivarsson

Karl-Erik Johansson: Prästmötet -- en fungerande institution? Prästmötesavhandling i Visby stift 1973. Pro veritate, Uppsala (tr. i Stockholm) 1973.

Om ålder och ärevördighet har något med varandra att skaffa, så är prästmötet otvivelaktigt en mycket ärevärdig kyrklig institution. Att det under senare år blivit också en omdebatterad institution beror dock knappast på att ärevördigheten ifrågasätts, men väl funktionsformerna. Nya former, om också inte revolutionerande, har börjat framträda i flera stift och i Luleå, där debatten drogs upp med Sigvard Spinnells presesavhandling 1971, hålls numera årliga prästmöten kring varierande temata.

Vid 1973 års prästmöte i Visby steg kyrkherde Karl-Erik Johansson i Eskelhem in i denna debatt med en lättläst och läsvärd avhandling, föredömligt koncentrerad till format och innehåll. I enlighet med traditionerna från den tid, då praktisk-teologiska avhandlingar ännu var normativa i sin avslutande del, ger förf. först en historisk och kyrkorättslig översikt över prästmötets tidigare funktion och lägger i det sista kapitlet fram ett eget förslag i syfte att ge det ärevärdiga prästmötet mer funktionella och effektiva former i takt med tiden.

Det historiska avsnittet är det mest omfattande och ger många intressanta upplysningar om prästmötets funktion under gångna tider, varvid förf. av naturliga skäl framför allt anknyter till sitt eget stifts historia. I denna del

är avhandlingen också ett aktningvärt forskningsarbete, som till stor del grundar sig på otryckt arkivmaterial.

Det samtal, som rec. vid prästmötet i Visby hade tillfälle att föra med förf., rörde inom det historiska avsnittet huvudsakligen frågan om prästmötets kompetens. Förf. hävdar nämligen och utgår i sina resonemang från att prästmötet före kyrkolagen 1686 hade en väsentlig funktion i själva stiftsstyrelsen (t.ex. s. 111) och att dess funktion genom kyrkolagen kom att förändras i detta avseende. Då förf. skriver, att biskopsval förrättades *vid* prästmötena (s. 10), så bör detta alltså icke tolkas som om valet förrättades *av* prästmötet utan endast av de där församlade ordinarie prästerna. När förf. däremot hävdar, att prästmötena vid denna tid beslutade om av- och tillsättning av präster, så måste det uppenbarligen röra sig om ett missförstånd, eftersom varken den då gällande kyrkoordningen eller den senare kyrkolagen känner någon sådan prästmötets kompetens, varken då det gäller prästexamen eller tillsättning av prästerliga tjänster.

När förf. som exempel anför, att prästmötet i Visby 1705 valde konsistoriales och 1742 riksdagsman, blir man heller inte övertygad om att det var prästmötet som sådant, som fullgjorde denna funktion. Snarare torde det vara fråga om de vid prästmötet församlade prästerna. Valet av konsistoriales 1705 — liksom den på s. 37 omnämnda prosttillsättningen samma år — var med stor sannolikhet endast en presentation. Enligt domkapitelsförordningen 1687 skulle i superintendentior, där gymnasium saknades — detta var fallet just i Visby, där trivialskolan först i början av 1800-talet omvandlades till gymnasium — superintendenten "bruka några av de närmaste boende prostar eller kyrkoherdar med rector scholae" och även "kalla flera skickliga män sig till råd och hjälp".

Icke heller är förf:s argumentation övertygande, då han på ss. 13 och 18 hävdar, att den från 1758 brutna frekvensen av årliga prästmöten skulle ha sin grundorsak i att prästmötets funktion radikalt förändrats genom kyrkolagen 1686, som "ryckte undan grunden för den centrala roll i kyrkoliv och stiftsstyrelse, som särskilt under 1600-talet tillkom prästmötet". Även om en sådan förändring av prästmötesfunktionen verkligen inträtt, vilket förf. icke förmår visa och som rec. starkt ifrågasätter — kan det då anses troligt, att en sådan förändring skulle ha en i 72 år fördröjd effekt, under vilken tid de årliga prästmötena fortsatte

såsom förut? Själv finner jag detta ytterst osannolikt.

Troligare är, att förf. är närmare sanningen dels då han något överraskande förmodar, att den grundläggande synen på prästmötets funktion nog vore densamma i kyrkoordningen som i kyrkolagen (s. 114), dels då han påpekar, att konsistoriet var den beslutande instansen (s. 23). Förklaringen till att förf. kommit att tillskriva prästmötet långtgående funktioner i stiftsstyrelsen torde närmast vara att söka i det oklara samband mellan prästmöte och konsistorium, som rådde före domkapitelsförordningen 1687.

Före 1687 var reglerna för konsistoriets funktion mycket oklara. Konsistorierna förstärktes vid slutet av 1500-talet ofta med inkallade lantpräster. I Västerås uppstod på detta sätt att s.k. konsistorium majus, vartill biskopen inkallade förtjänta präster. I de danska stiftens sköttes stiftsledningen vid biskopens sida närmast av ett s.k. landemode med prästerlig representation. Det synes troligt, att den av förf. påpekade samtidigheten av prästmöten och konsistoriesammanträden i Visby fram till 1694 finner sin närmaste förklaring i att den danska landemodesträdningen i Visby fortsatt även några år efter 1687, vilket bör ha underlättats av den omständigheten, att Visby på grund av avsaknaden av gymnasium inte kunde etablera något lektorskapitel utan fortfarande hade ett klerikalt konsistorium.

Avhandlingens sista kapitel presenterar en lång rad förslag till förändringar i prästmötets sätt att fungera. Dessa förslag ger inte oväntat intrycket av att vara vettiga, välgrundade och genomtänkta, varför de är väl värda begrundan.

Tanken att prästmötets överläggningar framför allt bör samlas kring pastoralvärden torde knappast möta annat än instämmanden. Även om väl icke alla är villiga att acceptera tanken på en prästmötets läromyndighet, såsom den framställs av förf., torde dock de flesta instämna i slutsatsen, att det vore en vinning, om prästmötets överläggningar kunde aktiveras genom en medveten och konsekvent anknytning till den prästerliga vardagsverkligheten. Då förf. i samband därmed föreslår, att prästmötesavhandlingarnas ämnesområden begränsas till kyrkans aktuella situation, förefaller också detta välbetänt, särskilt som det är uppenbart, att förf. därmed icke vill plädера för någon form av modern historielöshet. Förf. eget sätt att producera sig visar ju tydligt, att han är medveten om det självklara faktum, att kyrkans aktuella situation icke är något isole-

rat och fristående utan har sina premisser och förutsättningar i en föregående historisk utveckling och att det inte är möjligt att rätt analysera den aktuella situationen utan att känna dess förutsättningar.

Tanken på prästmötet som ett forum för läroauktoriteten leder till förslaget om en biskopens läroproklamation. Den tveksamhet, som många säkert känner inför detta, är väl i de flesta fall mindre av principiell än av praktisk art. Sådana proklamationer förutsätter en långt gående teologisk och kyrklig enighet såväl inom stiftet som mellan biskop och prästerskap. I splittrade och kontroversiella lägen — och när kommer Svenska kyrkan att vara befriad från sådana? — skulle sådana proklamationer endast fördjupa klyftorna och i värsta fall lamslå prästmötets funktion.

Om förf. alltså någon gång kan anses ta ett steg för mycket, så kunde han i andra avseende enligt rec:s mening gå något längre. Den grundläggande synen på prästmötet som prästernas samling kring sin biskop, riktningen mot stiftsstad, har sin motsvarighet i visitationsinstitutet såsom biskopens möte med präster och församlingar, riktningen från stiftsstad. I förlängningen av teserna om prästmötets reformering ligger därför tanken på en reform av visitationsinstitutet, som också är ärevärdigt nog att få sina reformförslag. Om prästmötet i sin traditionella utformning inte rätt svarar mot församlingens aktuella struktur och problematik, så gäller detta säkerligen också om visitationerna. Det finns anledning att överväga en mer medveten samordning och reformering av båda dessa funktioner.

Detsamma gäller frågan om ämbetsberättelserna. När förf. i samband med sitt förslag om treåriga prästmötesperioder, som är ett gott förslag, tänker sig att ämbetsberättelser inte skulle behöva avges till mer än vartannat eller vart tredje prästmöte, borde han snarare ha föreslagit en reformering av hela systemet. De gamla formuläerna för ämbetsberättelser förnyas väl då och då på enskilda punkter, men ofta nog gör deras frågor ett gammalmodigt, föga inspirerande och stundom irriterande intryck. Den traditionella statistiken klaras numera centralt och kontinuerligt, vilket minskar arbetsbördan. En möjlighet i anslutning till förf:s tankar i övrigt vore att utforma formuläret med två olika avdelningar. En av dessa skulle vara fast, med för varje prästmöte återkommande frågor, som gav möjlighet att i bestämda avseenden kontinuerligt följa utvecklingen i församlingen. En andra avdelning

skulle vara varierande i anslutning till prästmötets tema med av biskop i samråd med preses och orator formulerade frågor i anslutning till den kommande avhandlingens problemområde. Därigenom skulle prästmötets överläggningar bättre kunna förberedas, större enhetlighet vinnas och samordning kunna ske mellan de båda överläggningarna om avhandlingen och om biskopens ämbetsberättelse. Den senare borde föreligga i tryck i god tid före prästmötet — varför inte tryckt och utgiven tillsammans med presesavhandlingen? — såsom inledning till det samtal om stiftets situation och aktuella problem, som bör ersätta den traditionella episkopala monologen.

Det må avslutningsvis vara tillåtet att uttala förhoppningen, att denna intressanta och framåtblickande prästmötesavhandling med dess ofta mycket välmotiverade förslag — inte minst gäller detta förf:s tankar om prästmötets gudstjänstliv och liturgiska former — inte blir en skrift, som endast anses angå Visby stift. Även på det s.k. fastlandet är Karl-Erik Johanssons teser väl värda intresse och tanke-möda.

C. H. Martling

Hans-Georg Gadamer: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. 3. erweiterte Auflage. XXXI+553 s. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen 1972. Pris inb. DM 45.—

Hans-Georg Gadamers bekanta arbete, Wahrheit und Methode, recenserat i denna tidskrift i en artikel med titeln Vad är tolkning? En studie i H.-G. Gadamers hermeneutik 1970 (ärg. 46, s. 119 ff.), har nu utkommit i en tredje upplaga, vars viktigaste nytillskott är ett utförligt Nachwort, vari författaren tar ställning till den diskussion, som hans arbete väckt sedan den andra upplagan utkom 1965. Eftersom denna bok står i centrum i den omfattande diskussionen om hermeneutiken, bör det vara av stort intresse att se hur dess författare själv ser på denna diskussion. Något avgörande nytt ger dock inte hans nya efterskrift, vilket kanske delvis beror därpå att de nya invändningar han tar upp inte förefaller ha berikat debatten på något mera fruktbart sätt. Här finns sålunda knappast någon motsvarighet till den för hela arbetet klargörande uppgörelse med Emilio Betti, som tillfogades i 2. upplagan.

Gadamer har tolkats i två olika riktningar,

både som kritiker av den gängse objektiva historieskrivningens metoder genom sitt betonande av de subjektiva förutsättningarnas och applikationens betydelse, och som en befrämjare av en konservativ ståndpunkt genom sin plädering för en traditionshistorisk inriktning av den humanistiska forskningen med de skriftliga, klassiska källorna som huvudobjekt.

Gentemot den förstnämnda karakteristiken klargör han, att han egentligen icke pläderat för en ny metod utan sysslat med själva förutsättningarna för en vetenskaplig undersökning och visat på de begränsningar i objektiviteten som faktiskt finns. En brist i det gängse vetenskapsidealet är att begreppet "praxis" råkat i förfall. Det har hänförs till en bortom vetenskapen belägen "användning" av forskningsresultat, medan t.ex. i den antika traditionen den praktiska "visheten" var något man räknade med inom vetenskapens ramar. Däremot står Gadamer främmande för frankfurterskolans synpunkter, att forskningen helt bör bestämmas av utomvetenskapliga hänsynstagen, och dess anspråk på att kunna helt klargöra och fixera dessa premisser. Enligt Gadamer rör vi oss här på ett område, där man i humaniora aldrig kan nå samma exakt-het som i naturvetenskaperna, eftersom det språk vi använder inte på detta fält är enbart

beskrivande utan har också andra funktioner och förutsätter andra faktorer än enbart det kritiska förnuftet. Gentemot frankfurterskolan uttalar han också en djup skepsis rörande det filosofiska tänkandets roll i samhällslivet. Man kan här jämföra med den roll som retoriken spelade i en äldre tradition. Att klargöra retorikens regler kunde vara en uppgift för vetenskapen att syssla med men inte att själv utöva retorik.

De synpunkter Gadamer i sitt arbete utvecklat på traditionens "Wirkungsgeschichte" (dvs. att interpreten ställes in i textens verknings-sammanhang) och på det han kallar "Horizontverschmelzung" som en grundförutsättning vid tolkningen har föranlett honom att starkt betona de skriftliga källornas betydelse, eftersom man där kan abstrahera från den psykologiska sidan av talet, liksom också de s.k. eminenta (dvs. klassiska) texternas roll. Den stundom framställda frågan, om inte detta befordrar en konservativ ståndpunkt, är en helt ovidkommande synpunkt, av sådant slag att t.o.m. Gadamer blir svarslös eller i varje fall föredrar att tåga. Det för honom viktiga är att den seriösa filosofiska diskussionen i den hermeneutiska frågan går vidare.

Bengt Hägglund

DISKUSSIONSINLÄGG

Begreppet religiös sats

AV GÖRAN HERMERÉN

1. Inledning

I sin intressanta och uppslagsrika bok *The Study of Religious Language* (London: SCM Press, 1972), som tidigare diskuterats i denna tidskrift,¹ ger Anders Jeffner en kritisk översikt över några definitioner av begreppet religiös sats. Han föreslår också själv en egen definition, som är värd att diskuteras ordentligt och som jag här skall kommentera.

Innan jag går in på detaljer vill jag gärna framhålla att jag instämmer i allt väsentligt i Jeffners kritik av de tidigare definitionerna. Enligt min mening är Jeffners definition fruktbar och stimulerande, och den typ av definition han föreslagit borde också kunna prövas på åtskilliga andra områden. Emellertid är Jeffners definition så som den är formulerad öppen för en rad invändningar och den aktualiserar svårigheter av skilda slag. Vill man därför komma vidare på den väg Jeffner skisserat, krävs att definitionen förbättras på en rad viktiga punkter.

Jag vill också peka på sambandet mellan dessa definitionsproblem och en del klassiska etiska och estetiska problem. Hur skall man definiera begrepp som etisk sats och estetisk sats? Många har t.ex. tänkt sig att man kan definiera begreppet estetisk sats med hjälp av begreppet estetisk term eller estetisk egenskap.² Den typ av definition Jeffner förespråkar förefaller vara av radikalt annorlunda typ, och den utgör alltså ett intressant alternativ till sådana definitioner. Jag hoppas därför att den följande diskussionen inte skall ha enbart religionsfilosofiskt intresse, eftersom analoga problem och svårigheter uppstår vid försök att tillämpa Jeffners typ av definition på andra områden.

2. Jeffners definition

Jeffners huvudtanke i boken förefaller kunna sammanfattas i följande sats:

DEFINITION 1. *X är en religiös sats, om och endast om X är förbunden med en religiös situation.*

Denna definition preciseras sedan genom att Jeffner försöker klargöra (a) vad han menar med en religiös situation och (b) vad han lägger i "förbunden" (dvs. vilken typ av relation som skall råda mellan en religiös situation och X för att X skall vara en religiös sats).

Nyckeltermen "religiös situation" definieras på följande sätt av Jeffner:

That a situation is religious means that the adherents of a certain religion count it as an exercise of that religion to engage in the situation *and* that the adherents of that religion do not find it possible to participate seriously in the situation without exercising religion.³

Han definierar vidare den relation som skall råda mellan en sats och en religiös situation på följande sätt:

That a sentence is 'connected with' a religious situation means, we shall say:

(a) that the uttering of the sentence is part of what constitutes the situation, or

(b) that the sentence says something which is taken for granted by a group of believers

¹ Per Block, "Det teologiska dilemmat", *Svensk teologisk kvartalstidskrift*, 1972, pp. 63—73.

² Om detta begrepp se t.ex. min uppsats "The Existence of Aesthetic Qualities", *Modality and Other Problems of Sense and Nonsense*, Lund, 1973, pp. 64—76.

³ Jeffner, *The Study of Religious Language*, London: SCM Press, 1972, p. 8.

when they participate seriously in a religious situation and the refutation of which would constitute a good reason for them never seriously to participate in such a religious situation.⁴

Jag skall nu kommentera dessa definitioner.

Tittar man närmare på vad Jeffner säger om innebörden i "religiös situation" och "förbunden", ligger det nära till hands att invända att definition 1 inte är en definition utan en familj av definitioner, beroende bl.a. på om värdet för X i definiens är satser eller yttranden. Detta innebär att vi kan ersätta definition 1 med följande två definitioner:

DEFINITION 2. X är en religiös sats, om och endast om (i) X är en språklig sats och (ii) X , tolkad på ett visst sätt, är förbunden med en religiös situation.

DEFINITION 3. X är en religiös sats, om och endast om (i) X är en språklig sats och (ii) yttrandet av X är förbundet med en religiös situation.

Men också dessa definitioner kan preciseras ytterligare.

För det första kan man få en rad varianter av definition 2, beroende på om det räcker att det finns åtminstone en (eventuellt i Naess mening rimlig) tolkning av X sådan att X , givet denna tolkning, är förbunden med en religiös situation, eller om man skall kräva att X enligt många eller alla tolkningar är förbundna med en religiös situation. På motsvarande sätt kan man beträffande definition 3 fråga om varje yttrande av X skall vara förbundet med en religiös situation eller det räcker om åtminstone något yttrande av X är det. Det är vidare inte helt klart för mig om Jeffner i dessa definitioner avser satsgestalter eller satsförkomster.

3. Vad menas med "adherent of a religion"?

Låt oss efter dessa inledande kommentarer titta lite närmare på några problem som aktualiseras av "religiös situation" och "förbunden med".

För det första kan man invända att ordet "situation" i detta sammanhang är missvisande. En situation är ju inte en handling, men det framgår ganska klart av många av Jeffners exempel att det är handlingar och inte situationer han tänker på. "Praying to God" är ju t.ex. inte någon situation utan en handling. Vidare

skapar "seriously" i definitionen problem. Hur skall man avgöra om deltagandet sker "seriously" eller inte? Riskerar inte denna del av definitionen att förvandlas till ett cirkelresonemang?

En besläktad oklarhet i definitionen av "religiös situation" är denna: vilka kriterier skall man använda för att avgöra om en viss person P är anhängare av ("adherent of") en viss religion R ? Det ligger nära till hands att säga att P är "adherent of" R , om och endast om P anser att deltagandet i situationerna S_1, \dots, S_n ingår i utövandet av R och P anser att man inte kan delta seriöst i dessa situationer utan att vara religiös. Men i så fall riskerar definitionen att bli helt intetsägande. För att detta inte skall inträffa fordras att man har av definiens oavhängig evidens för att P är en "adherent of" R . Vad lägger alltså Jeffner in i "P is an adherent of R"? Motsvarande fråga kan ställas beträffande "believers" i den andra definitionen.

Jeffner tänker sig emellertid att detta problem går att undvika genom att man föreslår följande kombination av kriterier på "P är anhängare av religionen R": (1) P är formellt medlem i en religiös församling F som är ansluten till R , (2) P säger att han är anhängare av religionen R , och (3) en representativ grupp andra människor som är formella medlemmar av F eller R och säger sig vara anhängare av R accepterar P som anhängare.⁵ Detta nya förslag är bra och säkert på rätt spår, även om en hel del problem kvarstår.

En oklarhet är denna: vari består kombinationen? Skall det vara en disjunktion eller en konjunktion av satserna (1), (2) och (3)? Att en konjunktion är för stark ser man om man granskar de föreslagna kriterierna vart och ett för sig. Intuitivt tycker jag att en disjunktion är för svagt, men jag är inte säker på att de av Jeffner föreslagna kriterierna räcker ens till en disjunktion. Jag skall nu försöka motivera detta.

Låt oss börja med (1). Det finns säkerligen religiösa sekter som inte har något krav på formellt medlemskap, och man kan ju vara formellt medlem av en religion utan att vara anhängare av (adherent of) denna religion. Tänk t.ex. på alla ateister eller religiöst likgiltiga, som inte kommit sig för att begära utträde ur statskyrkan eller som underlåter att begära utträde för att inte sära föräldrar, vänner och

⁴ *Op.cit.*, p. 10.

⁵ I ett brev till förf.

bekanta. Det är väl därför ganska klart att (1) varken är ett nödvändigt eller tillräckligt villkor för att P skall vara anhängare av R .

Då kan (2) förefalla mer lovande. Men är det egentligen det? Tanken är denna: P är anhängare av R , om och endast om P säger att han är anhängare av R ; den formella strukturen är alltså: p , om och endast om X säger att p . Man kan på goda grunder vara generellt misstänksam mot sådana kriterier; och denna misstänksamhet kan motiveras med kunskaps-teoretiska överväganden, som det i och för sig skulle föra för långt att gå in på här. Men i det här speciella fallet räcker det väl att säga att kriteriet omöjligt kan vara riktigt, eftersom det leder till att exempelvis Göran Hermerén är buddist, om och endast om han säger att han är buddist.

Anta nu att jag plötsligt säger: "Jag är buddist". Detta gör mig emellertid varken mer eller mindre buddistisk än vad jag var förut; jag kan ju för övrigt säga detta för att skämta eller för att klara mig ur en knipa. ("Paris är väl värt en mässa", lär Henrik av Navarra ha sagt en gång. Men blev han katolik för det?) Stopp, säger kanske Jeffner då. Man får inte skämta eller ljuga; man måste tala sanning. När jag säger "Jag är buddist", måste detta vara sant.

Detta visar i så fall att det kriterium Jeffner egentligen tänker på har följande form: p , om och endast om (a) X säger att p och (b) det är sant att p . Mot detta kan man invända två saker: det kan vara sant att p , även om inte X säger att p ; och X kan säga att p även om det inte är sant att p . Men viktigast av allt: nu har man bara flyttat på problemet utan att lösa det. För det problem Jeffner egentligen ville komma åt med dessa kriterier återuppstår ju när vi skall ta ställning till om det är sant att p .

Men hur är det med det tredje förslaget? Två oklarheter i (3) bör genast noteras. Den första är kriteriet på representativitet i detta sammanhang. Den andra gäller innebörden i "acceptera". Om vi ännu en gång tar statskyrkan som exempel, så kan man fråga: hur skall man bära sig åt för att avgöra vilka som utgör en representativ grupp av människor enligt (3)? De skall dels vara "formella medlemmar" i R , dels "säga sig vara anhängare" till R . Skall man ta var 15 i medlemsregistret? Och hur skall sedan prövningen i det konkreta fallet gå till?

Anta att denna grupp har fått i uppdrag att ta ställning till om den skall acceptera en be-

stämd person P som anhängare? För det första är det rimligt att anta att ytterst få av dem vet vem P är. För det andra kan man fråga hur man skall göra om det uppstår oenighet i gruppen. Skall gruppen vara enig eller räcker det med majoritet och hur stor skall majoriteten vara i så fall? Det är möjligt att (3) pekar på en framkomlig väg. Men det är samtidigt klart att (3) är fullt av oklarheter.

Man kan också fråga sig om inte en del av de problem jag fastnat på tidigare kommer tillbaka här. Jag menar alltså att det ligger nära till hands att tro att denna grupp accepterar P som anhängare om och endast om (a) P åtminstone sporadiskt deltar i situationerna S_1, \dots, S_n , (b) om P anser att deltagandet i dessa situationer ingår i utövandet av R , och (c) jag slutligen anser att man inte kan delta seriöst i dessa situationer utan att vara religiös, eller gruppen åtminstone har goda skäl att tro att (a), (b) och (c). Men blir då inte definitionen tämligen intetsägande?

4. Vad innebär "connected"?

Jeffners definition av vad det skall innebära att sats är "connected with" en religiös situation är komplicerad. Definiens består av en disjunktion mellan två satser, där den senare är en konjunktion. Det formella mönstret är alltså följande: " $A=B$ eller (C och D)."
Jag skall börja med att kommentera den första delen av definitionen, som lyder: "That a sentence is connected with a religious situation means, we shall say, . . . that the uttering of the sentence is part of what constitutes the situation." Vad skall detta innebära?

Det finns, såvitt jag kan se, två huvudproblem i denna definition. Det ena är att få grepp om det del-helhetsbegrepp som Jeffner här förutsätter. Är det en logisk eller fysisk relation? Analyseras begreppet ungtkarl som bestående av de två begreppsliga komponenterna att vara man och att vara ogift, kan dessa egenskaper kanske sägas vara logiska delar av begreppet ungtkarl. Det är i så fall en logisk del-helhets relation. Säger jag däremot att Gamla Stan är en del av Stockholm är det uppenbarligen inte fråga om en sådan logisk delhelhetsrelation utan snarare en fysisk.

Anta nu att vi preciserat vilken typ av delhelhetsrelation det är fråga om. Frågan om denna relation råder mellan yttrandet av en viss sats (t.ex. orden "Fader vår som är i himmelen") och en viss situation S är därmed inte

utan vidare avgjord. Varje situation kan nämligen beskrivas på många sätt, och det kan mycket väl vara så att yttrandet i en viss bestämd mening är en del av situationen om den beskrivs på ett sätt, men inte en del av situationen om den beskrivs på ett annat sätt.

Detta förhållande kan illustreras med följande exempel. Antag att situationen S är: P ber "Fader vår". Denna situation kan beskrivas på många sätt, t.ex. (B_1) P ber till Gud, och (B_2) P knäpper händerna, faller på knä, och säger "Fader vår som är i himlen". Det förefaller nu rimligt att säga, att satsen "Fader vår som är i himlen" ingår i situationen, om den beskrivs på det senare sättet. Men den behöver inte ingå i situationen, om den beskrivs på det förra sättet; man kan be på andra språk än svenska, och det finns andra böner än Fader vår.

De intressantaste problemen i Jeffners definition av "connected" finns emellertid i den andra delen av definitionen, som jag nu skall kommentera.

Vad innebär alltså sista halvan av Jeffners definition av "connected"? Den löd ju så här: "That a sentence 'is connected with' a religious situation means ... that the sentence says something which is taken for granted by a group of believers when they participate seriously in a religious situation and the refutation of which would constitute a good reason for them never seriously to participate in such a religious situation." Frågan är nu bara: vad innebär detta mera konkret?

Jeffners tanke kan, tror jag, åskådliggöras med följande paradigmatiske resonemang:

- (1) Det finns bara en Gud, och Muhammed är hans profet
- (2) (1) är falsk
- (3) (2) är ett tillräckligt skäl för (4)
- (4) P kommer aldrig mer att delta seriöst i en islamsk religiös ceremoni
- (5) Alltså: (1) är en religiös sats

Vid första ögonkastet verkar detta rimligt. Men är det verkligen rimligt?

Jag skall här försöka rikta uppmärksamheten på några oklara punkter genom att konstruera ett motexempel efter mönster av resonemanget ovan. Betrakta nu:

- (1)' Prästen har inte rymt med P :s fru
- (2)' (1) är falsk
- (3)' (2) är ett tillräckligt skäl för (4)
- (4)' P kommer aldrig mer att delta seriöst i en religiös ceremoni
- (5)' Alltså: (1) är en religiös sats

Vad skall man nu säga om detta resonemang?

Någon kanske invänder nu att Jeffner talar om grupper i sin definition, medan jag talar om en enskild person P . Men detta är ingen invändning mot exemplet. För har prästen förfört samtligas fruar i gruppen, kan var och en av dem reagera på samma sätt som personen i motexemplet och vägra att överhuvudtaget sätta sin fot i en kyrka. Motexemplet får därför tas på allvar, och jag skall nu kommentera det mera i detalj.

Kan man inte säga att även sats (1)' säger någonting som tas för givet av en person när han deltar seriöst i en religiös situation och att om denna sats är falsk, så är det ett tillräckligt skäl för den bedragne mannen att aldrig sätta sin fot i kyrkan? Min kännedom om hur folk reagerar i sådana här situationer är mycket begränsad, men det förefaller ganska rimligt att tänka sig en sådan reaktion. Likväl är det uppenbart att (1)' inte gärna kan betraktas som en religiös sats.

Något måste alltså vara fel i definitionen. Men vad? Jag föreslår att problemet ligger i "tillräckligt skäl". Vad är instoppat i detta? Förmodligen krävs det att skälen skall vara av ett visst slag, och denna restriktion måste formuleras explicit — och på ett sådant sätt att definitionen inte blir cirkulär — så att man undviker den sorts konstigheter jag nu konstruerat.

Jeffners huvudinvändning mot mitt resonemang ovan är att sats (3) i mitt motexempel inte är sant för religiösa människor.⁶ Jag är nog böjd att hålla med om detta. Men samtidigt är det väl så att nya problem uppkommer när vi skall definiera eller ställa upp kriterier på "religiös människa". Det ligger ju nära till hands att försöka med "P är en religiös människa, om och endast om det finns åtminstone en religion R sådan att P är anhängare av R ." Men då har man kommit tillbaka till det tidigare diskuterade problemet att definiera (eller uppställa ett kriterium på) "P är anhängare till R ".

5. Äkta och oäkta religiösa satser

Betrakta nu satser av typen "Herren är min herde", "Gud skapade världen på sju dagar" och "Jesus återuppstod efter tre dagar från de döda". Prima facie förefaller dessa satser vara klara exempel på religiösa satser.

Gäller nu att dessa satser i någon mening av

⁶ I ett brev till förf.

”förbunden” *alltid* är förbundna med religiösa situationer, och *endast* är förbundna med religiösa situationer? Den andra satsen kan ju uttalas som svar på frågor av typen ”Hur många dagar tog det enligt Biblen för Gud att skapa världen?” Frågor och svar av denna typ förekommer ju i religionsundervisningen i skolorna. Det förefaller knappast rimligt att klassificera detta som religiösa situationer, vilket visar att ytterligare distinktioner måste göras.

För att den av Jeffner föreslagna definitionen skall vara invändningsfri, gäller att en religiös sats alltid och endast måste vara förbunden (”connected”) med religiösa situationer; definitionen ”X är ungtkarl”=”X är en ogift man” förutsätter att egenskapen att vara ungtkarl är både tillräcklig och nödvändig betingelse för att X skall vara ogift man, och tvärtom; att X är en ogift man är givetvis en både tillräcklig och nödvändig betingelse för att X skall vara ungtkarl.

Men Jeffner skriver i ett brev som svar på min invändning ovan att han inte riktigt vet vad det skall innebära att religiösa satser är förbundna med andra situationer (eftersom han bara intresserat sig för att visa att dessa satser alltid är förbundna med religiösa situationer). Detta innebär ju att han säger att han inte givit något generellt kriterium på religiös sats utan bara uppställt ett tillräckligt villkor för att en sats skall vara religiös. Men ett tillräckligt villkor är inte detsamma som innebörden i ”religiös sats”, vilket ju är vad han vill komma fram till.

Observera att jag inte säger att det är omöjligt att förvandla detta tillräckliga villkor till ett generellt kriterium eller till en definition, men då måste man (som exemplet med min dialog i skolsalen visar) först införa en distinktion mellan äkta och oäkta religiösa satser, besläktad med Hedenius välkända distinktion mellan äkta och oäkta rättssatser.⁷ Denna distinktion är naturligtvis inte oproblematiserad, men den behövs i detta sammanhang.

Man kan till sist fråga sig om det överhuvudtaget är möjligt att finna något invändningsfritt kriterium på att en sats är religiös. Kanske vore det lättare att hitta kriterier på vad som kännetecknar religiös användning av en sats?

Jeffner skriver som svar på denna fråga att man skulle i så fall väl komma fram till att vissa satsers normala användning är religiös och att det då inte är orimligt att kalla dem för religiösa satser.⁸ Jag håller med om detta. Men kritiserar inte Jeffner i sin bok just tidi-

gare försök att definiera religiösa satser i termer av deras innehåll eller användning? Och hur fastställer man för övrigt vad som är en sats ”normala” användning? Är det ett statistiskt normalitetsbegrepp Jeffner har i tankarna?

Vidare skriver Jeffner i sitt svar att jag måste tänka på att hans definition avser klasser av satsförekomster och inte satsgestalter. Men vilken är distinktionen mellan satsgestalter och klasser av satsförekomster? Ibland identifierar man ju t.ex. satsgestalten ”Herren är min herde” med klassen av alla förekomster av satsen ”Herren är min herde”. Eller är det kanske så att när Jeffner talar om klasser av satsförekomster i detta sammanhang så tänker han på en äkta delmängd av klassen av alla förekomster av den aktuella satsen? Men då aktualiseras problemet: vilken urvalsfunktion har i så fall använts? På vilka grunder avgör Jeffner om en viss förekomst av en sats är ett element i denna äkta delmängd eller ej?

Det är viktigt att se att helt analoga problem återkommer i teorier som handlar om moraliska satser. Det är ett av många skäl till varför jag tycker Jeffners bok är så intressant. Den har inte något exklusivt teologiskt eller religionsfilosofiskt intresse: om den idé Jeffner har skisserat kan utarbetas på ett invändningsfritt sätt, måste (föreställer jag mig) en motsvarande definition kunna tillämpas på många andra områden. Detta innebär att man då skulle ha löst det gamla klassiska problemet att definiera ”etisk sats”, ”estetisk sats” osv.

6. Kriterier på satser som är väsentliga för en religion

När många skiljer mellan religiösa och icke-religiösa satser vill de ha ett kriterium med vars hjälp man kan skilja ut satser som är väsentliga för en viss religion. Men Jeffners definition ger inte något sådant kriterium.

Han skriver själv i sin bok att det följer av hans definition att ”Mohammed moved from Mecca to Medina in 622” är en religiös sats.⁹ Men ingenting i Islam faller väl om man visar att det i själva verket var 623 Mohammed flyttade. Detsamma gäller satsen om Jesu kors-

⁷ Ingemar Hedenius, *Om rätt och moral*, Stockholm, 1941, pp. 63—66.

⁸ I ett brev till förf.

⁹ Jeffner, *The Study of Religious Language*, p. 21.

fästelse. Det är här fråga om historiska påståenden som i princip kan prövas med hjälp av källkritik och vanlig historisk metodik. Jag är alltså snarare böjd att betrakta denna sats som en historisk hypotes än som en religiös sats.

Eller anser kanske Jeffner att försöken att få fram kriterier på vad som är väsentligt i en viss religion är meningslösa eller omöjliga att realisera på ett vetenskapligt tillfredsställande sätt? Det förefaller i alla fall både möjligt och rimligt att ta reda på vad vissa personer vid vissa tidpunkter anser vara väsentligt i olika religioner. Det är en uppgift för empirisk religionsforskning att ta reda på detta. På denna punkt tror jag knappast Jeffner och jag kan ha olika åsikter.

Jeffner föreslår i en brevkommentar till denna invändning att exemplet om Muhammed löses upp i en konjunktion av tre satser (1) Muhammed levde på 600-talet, (2) Muhammed flyttade från Mecka till Medina, och (3) Muhammeds flyttning skedde 622. Vidare säger han att (1)

och (2) är religiösa satser enligt hans definition men kanske inte (3).

Varför inte det? Tänker man på vilka metoder man skulle använda för att testa dessa påståenden, eller vilka argument man skulle kunna använda pro et contra dem, så är det ju svårt att se någon skillnad. Jämför man (1) och (3), är den enda skillnaden jag kan finna att (3) är mer precis än (1). Men det förefaller absurt att koppla ihop distinktionen mellan religiös och icke-religiös sats med graden av precision hos satsen, så att ju mindre precis en sats är, dess mera religiös är den. Precisionen är ju för övrigt en graderbar egenskap. Man kan mycket väl säga att satsen p är mera precis än satsen q . Men kan man gradera egenskapen att vara en religiös sats?

Men jag håller naturligtvis med om att problemet om vad som är väsentligt och oväsentligt i en religion rymmer flera slags frågor som är både intressanta och möjliga att besvara, t.ex. genom olika typer av empiriska undersökningar.

Om läroboksideal

AV ROBERT HEEGER

Per Frostin bemöter i STK 1973, s. 198 f. ("*Hur bör en religionsvetenskaplig lärobok se ut?*"), min recension av hans bok *Kristendom och marxism* (STK 1973, s. 91 f). Han hävdar där att jag har ett olämpligt läroboksideal, att jag inte har uppmärksammat hans läroboksideal och att mina kritiska anmärkningar mot hans bok därför i huvudsak saknar poäng.

Eftersom STK har berett mig tillfälle att yttra mig om detta, vill jag bara framhålla att jag som de flesta lärare helt instämmer i vad Per Frostin kallar sitt "läroboksideal": att författaren i en bra lärobok inte skall uppträda som "domare" över materialet, att han inte "på ett nästan totalitärt sätt" skall "präglade" läsarens uppfattning, att han skall ge läsaren "en reell möjlighet att ifrågasätta sådana uppfattningar som är allmänt accepterade" vid en vetenskaplig institution och att han skall vara fri från "arrogant nedlåtenhet" och "bristande lyhördhet för oliktänkande".

Vad jag inte instämmer i är att ett sådant läroboksideal skulle rättfärdiga att en förfat-

tare använder sig av en ofruktbar klassifikation av materialet och av en slapp terminologi. Men det var detta som jag hade kritiserat i Per Frostins bok.

Att jag har ett olämpligt läroboksideal framgår enligt Per Frostin av några förslag till analysfrågor som tillsammans med de övriga föreslagna analysfrågorna skulle göra hans klassifikation av materialet bättre. Han anför mot dessa förslag att de inte gör rättvisa åt materialets s.k. perspektiv. Detta kan inte vara riktigt om "att göra rättvisa åt materialets perspektiv" inte innebär ett generellt förbud för författare att arbeta med materialet så att deras böcker blir något mer än citatsamlingar eller parafraaser. Men att läroböcker bara skall få vara citat och parafraaser är ett ideal som jag tror Per Frostin och jag gemensamt kan ta avstånd ifrån.

När Per Frostin försöker att förvandla min kritik av hans bok till en oenighet om läroboksideal tycker jag han går helt vid sidan av de frågor som min recension behandlade.