

Empirisk religionspsykologi i USA och Europa

AV HANS ÅKERBERG

Frågan om religionspsykologins vetenskaplighet

De principiella frågor, vilka sammanhänger med kravet på en vetenskaplig religionspsykologisk forskning, har alltsedan religionspsykologins begynnelseked¹ varit föremål för ständig debatt. Av forskare inom olika vetenskapliga discipliner har religionspsykologin allt emellanåt rönt kritik och betraktats med skepticism.² Bland företrädarna för olika religionspsykologiska forskningsriktningar har ofta synpunkterna på frågorna om religionspsykologins vetenskaplighet gått starkt isär och medfört kraftig kritik de olika skolbildningarna sinsemellan. Speciellt efter djuppsykologins framträdande torde man kunna tala om en växande divergens mellan olika religionspsykologiska skolor. Debatten har delvis parallellt förts i USA och i Europa, medan den interkontinentala kontakten mestadels synes ha varit påfallande begränsad.³ Kravet på en empirisk religionspsykologi har i olika hög grad hävdats av såväl amerikanska som europeiska forskare. Man har understrukt vikten av att religionspsykologin underkastar sig samma krav, som gäller för annat empiriskt vetenskapligt arbete. En strävan efter avgränsning mot spekulativ och värderande forskning har blivit följden och har i praktiken kommit att medföra ett mer eller mindre markerat motsatsförhållande mellan i första hand den empiriska religionspsykologins förespråkare och de olika djuppsykologiska skolorna. Till denna motsättning torde även de senare skolorna ha kraftigt bidragit genom vissa markant kategoriska uttalanden om "religion" och religionspsykologisk

forskning.⁴ Emellertid kommer föreliggande skiss endast att teckna de empiriska huvud-

¹ Härmed avses vanligen slutet av förra århundradet, då den amerikanske psykologen G. Stanley Hall tillsammans med en skara forskare lade grunden till den vetenskapliga religionspsykologin. (Hall hade redan 1882 publicerat en undersökning betitlad *The moral and religious training of children*.)

² Jfr *Boisen, A. T.*, *The Present Status of William James' Psychology of Religion*. *Journal of Pastoral Care* 7, 1953, 155—57; *Clark, W. H.*, *The Psychology of Religion*, New York 1968, 5 f.; *Ringgren, H.*, *Religionens form och funktion*, Lund 1968, 94. — Här kan lämpligen också hänvisas till en artikel i *Berlingske Tidende*, 16/8—70, i vilken P. Salomonsen under rubriken *En videnskab banker på døren*, om religionspsykologien og teologerne, med utgångspunkt från en uppsatssamling (*Religionspsykologi, redigeret af K. E. Bugge og Reimer Jensen, København 1970*), härrörande från ett teologiskt-psykologiskt symposium i Danmark 1969, bl.a. markerar de danska Barth-inspirerade teologernas motvilja mot religionspsykologin.

³ Medan man å ena sidan förgäves letar efter företrädare för vissa europeiska skolor (bl.a. för den experimentella religionspsykologin) i litteraturhänvisningarna till många kända amerikanska religionspsykologiska översiktsarbeten, får man också vänta ända till sjunde bandet (1962) av *Archiv für Religionspsychologie /AFR/* (utgivet av det år 1914 grundade *Internationale Gesellschaft für Religionspsychologie*), innan man finner, att en amerikan, P. E. Johnson, framträder med en presentation av *Psychology of Religion in America*. *AfR* 7, 42—53. (I religionspsykologins begynnelsekede fanns dock en internationell kontakt, som bl.a. markeras genom de livliga brevväxlingarna mellan W. James, H. Bergson och T. Flournoy. Av intresse är vidare H. Delacroix' presentation av amerikansk religionspsykologi för en europeisk läsekrets.)

⁴ Här kan såsom exempel anföras psykoanalysens år 1927 hävdade anspråk på att slutgiltigt ha besvarat frågan om "religionens" väsen och psykologi (se VIII:th *International Congress of Psychology*. *Proceedings and papers*. Groningen 1927).

skolorna i USA och i Europa samt dessas uppfattningar av vad de menar vara icke-empirisk religionspsykologisk forskning.⁵

Den empiriska religionspsykologin har framvuxit ur den empiriska psykologin och går ytterst tillbaka på en enda forskare, den kände tyske psykologen Wilhelm Wundt.⁶ Bland dennes elever märks de två vetenskapsmän, vilka skulle på ett avgörande sätt, var för sig, bidra till uppkomsten av en självständig religionspsykologisk forskning på empirisk grundval i USA och i Europa. Den ene, G. Stanley Hall, etablerade sig själv såsom religionspsykolog och såsom pionjären till denna nya forskningsgren.⁷ Den andre, Oswald Külpe, lade grunden till den s.k. Würzburg-skolan, sysslade med experimentell psykologi och fick såsom lärjunge bl.a. Karl Girgensohn, vilken senare blev banbrytare för en empirisk religionspsykologi i Europa med den ofta missförstådda beteckningen experimentell religionspsykologi.⁸

Emedan, såsom ovan antytts, kontakten mellan den empiriska religionspsykologin i USA och i Europa varit och fortfarande synes tämligen obetydlig, torde det vara lämpligast och mest överskådligt att först behandla de båda empiriska huvudriktningarna var för sig och föra en summarisk jämförelse dem emellan till avslutningen.

Det synes därvid också av olika skäl vara befogat att behandla den europeiska huvudriktningen efter den amerikanska. Medan företrädarna för empirisk religionspsykologi i USA i mycket stor utsträckning synes vara utan kunskaper om den empiriska skolan i Europa,⁹ har man från europeiskt håll ofta studerat och övat kritik mot amerikanska forskare, även om detta studium mera synes gälla religionspsykologins begynnelsekedade än nutiden.¹⁰

Traditionen från W. James

Religionspsykologins begynnelsekede vid Clark-universitetet i Massachusetts med Hall som ledande namn, kännetecknas av en klar vilja till empirisk forskning men framvisar också motsättningar i principfrågorna om religionspsykologins uppgift och

möjligheter.¹¹ Förutom James H. Leuba, begynnelsekedets särpling vad gäller uppfattningen om religionspsykologins vetenskaplighet, finner man i huvudsak två empiriska linjer, mera lika än skilda åt och i första hand företrädda av William James och Edwin D. Starbuck. Ehuru Starbuck var elev hos James, torde dock, såsom Clark framhäver,¹² James' intresse för religionspsykologin mera bero på Starbucks än tvärtom. Det var också Starbuck som utgav den första stora religionspsykologiska avhandlingen 1899.¹³ Bortsett från metoden och undersökningsresultatet utgör den principiella delen av introduktionen en märklig sammanfattning av huvudpunkterna i amerikansk empirisk religionspsykologi, sådana

⁵ Med empiriska skolor avses här de, vilka av tradition samt i markerat motsatsförhållande till en del andra forskningsriktningar inom religionspsykologin själva benämner sig empiriska.

⁶ Jfr *Benkison, B.-E.*, Teologi och psykologi. STK 1957, 76 f.; *Strunk Jr, O.*, The Present Status of the Psychology of Religion: The Journal of Bible and Religion, 25 1957, 287 (ingår i Readings in the Psychology of Religion /RPR/, edited by Orlo Strunk Jr, New York 1959).

⁷ Jfr hänvisningar och kommentarer hos *Grøn-bæk, V.*, Religionspsykologi, København 1958, 20 f.

⁸ Se t.ex. *Grøn-bæk, V.*, a.a., 123 f.

⁹ W. H. Clark låter förstå, att han är helt obekant med företrädarna för den experimentella religionspsykologin i Europa. Han markerar dock att "reine empirische Religionspsychologie" klingar "congenial to me". (Ur brev till mig av den 13/3—71.) En annan amerikansk forskare, P. E. Johnson (se not 3), har (i brev till mig av den 24/7 1971) markerat att han ej känner till K. Girgensohn, W. Gruehn m.fl. och att han personligen sammanträffat endast med W. Keilbach.

¹⁰ Jfr t.ex. Wilhelm Keilbachs artikel Die empirische Religionspsychologie als Zweig der Religionswissenschaft. AfR 7, 13—30 (särskilt 20 f.).

¹¹ Jfr brev från James till Leuba 17/4—04 (finns i sin helhet i *Perry, R. B.*, The thought and character of William James, London 1935, Vol. II, 348—51). James finner Leubas metod och inriktning — att genom reduktion av "religiositeten" till biologiska fenomen framvisa "religionen" såsom en illusion (jfr *Leuba, J. H.*, A psychological study of religion, its origin, function, and future. New York 1912) — innebära ett inkräktande på sanningsfrågan.

¹² *Clark, W. H.*, a.a., 7. Jfr även James' förord till Starbucks avhandling 1899.

¹³ The Psychology of Religion. An empirical study of the growth of religious consciousness. London.

de ännu idag framställes. Den empiriska religionspsykologin står, menar Starbuck, i vissa relationer till andra storheter, å ena sidan vetenskapliga discipliner, å andra sidan "religionen". Dessa relationer får för religionspsykologin konsekvenser, vilka tillsammans ger svaren på principfrågorna kring forskningsgrenens vetenskapliga ställning och uppgift. Sociologi och historia framvisar relationsförhållanden inom grupper och institutioner. Utan att på något sätt förneka vikten härav för religionspsykologisk forskning hävdar Starbuck: "We may turn, however, to the study of religious instinct in *individuals* (min kurs.), and discover there its roots and the law of sequence of its elements from childhood to maturity. This is the work of the psychology of religion" (4). Religionspsykologins relation till psykologin markeras av Starbuck helt kort så, att den förra utgör en gren av den senare (4f). I behandlingen av relationen till religionsfilosofin och teologin föregriper Starbuck den gränsdragning, till vilken det längre fram blir anledning återkomma och vilken i stort innebär, att religionspsykologins uppgift är att undersöka och beskriva de "religiösa" företeelserna, medan religionsfilosofin bör behandla frågan om företeelsernas "giltighet och värde" (6f). Den fjärde relationen mellan religionspsykologin och "religionen" framställes hos Starbuck på ett för den amerikanska religionspsykologin — oavsett forskningsriktning — synnerligen karakteristiskt sätt. Här gäller frågan, vilken praktisk betydelse religionspsykologin kan ha för den utövade "religionen", t.ex. den "religiösa" fostran (7—11).¹⁴

Vad gäller metodfrågan, vill Starbuck låta material och undersökningsobjekt bestämma metoden. Han övergår därefter till en utförlig presentation av frågeschema-metoden, dess uppställning, användning och utvärdering. Metoden är nära ansluten till den experimentella psykologin, och Starbuck har också med särskild respekt omnämnts i arbeten av företrädare för empirisk religionspsykologi i Europa.¹⁵

Några år senare — 1902 — avslutade William James sina klassiska Gifford-föreläsningar i Edinburgh, och "The Varieties of

Religious Experience"¹⁶ ["Varieties"] utkom samma år i bokform. Därmed hade den empiriska religionspsykologin i USA fått sin mest ryktbare företrädare,¹⁷ vars inflytande snabbt sträckte sig också till det europeiska fastlandet.¹⁸ Fastän Starbuck ingalunda saknat betydelse för den empiriska religionspsykologins framväxt,¹⁹ kom han dock, vad gäller utvecklingen i USA, att ställas i skuggan av James. Från företrädare för en empirisk forskningsriktning under senare år, välkända forskare, t.ex. G. W. Allport, W. H. Clark och O. Strunk Jr, går en linje direkt tillbaka till James.²⁰ Det

¹⁴ Se t.ex. *Grønbæk, V.*, a.a., 1958, 20 med hänvisning till en artikel av F. L. Strickland från 1953.

¹⁵ *Ibid.*, 19—27; samme förf., *Religionspsykologi og religionspædagogik* (ingår i Föreningen lärare i religionskunskap, årsbok 1969, 141—58). Jfr nedan, not 19.

¹⁶ Engelskans "experience" har mestadels översatts med "erfarenhet". I det 1971 till svenska översatta översiktsarbetet av W. H. Clark har dock "experience" som regel översatts med "upplevelse". (*Clark, W. H.*, *Religionspsykologi*, 6.)

¹⁷ En någorlunda brett upplagd undersökning har givit vid handen att W. James namn ännu under senare år (1950—1967) är det oftast förekommande i den religionspsykologiska forskningslitteraturen. (*Grønbæk, V.*, "Die heutige Lage der Religionspsychologie", *Theologische Literaturzeitung*, 5, Mai 1970.) Clark vågar påstå, att "Varieties will prove to be the most influential religious title published in English during the 20th Century" (ur brev till mig 13/3—71). Se även O. Petterssons recension av Clarks till svenska översatta *Religionspsykologi*, *Sydsvenska Dagbladet* 10/6—71.

¹⁸ Se t.ex. den rika brevväxlingen med Th. Flournoy och Henry Bergson (i *Perry, R. B.*, a.a. Vol. I—II, samt i *The letters of William, James*, Vol. I—II, utgivna 1920 av sonen Henry James).

¹⁹ Bortsett från den betydelse, som Starbuck utövat på amerikanska forskare som t.ex. G. A. Coe och J. B. Pratt, synes Starbuck mera än James äga samhörighet med den från Girgensohn utgående empiriska skolan i Europa. (Se *Grønbæk, V.*, a.a., 1958, 19—27, 55 f.; *Gruehn, W.*, *Die Frömmigkeit der Gegenwart*, Münster 1956, VI, 9.)

²⁰ "No psychologist of religion can afford to neglect *Varieties*; it has towered over the other works on the subject for over half a century." (*Clark, W. H.*, a.a., 9). "Er der kommet stilstand i forskningen, eller er den kommet på afveje, så er det hændt, at det kald har lydt fra amerikansk side: Tilbage til James!" (*Grønbæk, V.*, *Religionspsykologi og religionspædagogik*, i Föreningen lärare i religionskunskap, årsbok 1969, 142.)

är därför av största vikt att markera de drag i hans sätt att driva religionspsykologi, vilka varit fruktbara för senare utveckling. I principfrågorna om religionspsykologins uppgift och möjligheter stod James i de flesta punkterna nära Starbuck. Riktigheten i detta påstående kan beläggas redan i förordet till Starbucks ovan nämnda avhandling och verifieras direkt av de över religionspsykologins principfrågor hållna föreläsningarna i början av "Varieties". Att skillnader mellan de båda forskarna dock förelåg, inses mycket lätt genom en jämförelse mellan deras metoder. Starbuck skaffar sig material genom att låta människor besvara av honom uppgjorda frågeformulär, medan James i första hand använder självbiografiska dokument, hämtade ur dagboksanteckningar, brev och böcker. Starbuck arbetar med stor hänsyn tagen till den påverkan av grupper och närstående människor, till vilka den enskilde individen kan tänkas stå i beroendeförhållande. James däremot vill i första hand studera extremfallen i deras egenskap av enskilda, isolerade individer och lämnar åt sidan den s.k. "andrahandsreligiositeten",²¹ för vilket han ådragit sig mycken kritik, icke minst av amerikanska forskare.²² Därtill har James även rönt kritik i en del andra punkter. Ändå har han blivit vägvisande för den fortsatta empiriska forskningen i USA. Varför? I vilka avseenden har hans synsätt visat sig hållbart? Naturligtvis skulle det krävas en specialundersökning för att till fullo utreda detta problem. Här vill jag endast kortfattat markera de två drag hos James, vilka synes mig vara mest betydelsefulla för den empiriska forskningsutvecklingen inom religionspsykologin i USA.

Ett av dessa drag hos James torde vara hans uppfattning om innebörden i en inom religionspsykologin utförd objektiv forskning. Detta problems lösning presenterar han i den för förståelsen av honom viktiga föreläsningen "Circumscription of the topic". Han behandlar där sambandet mellan religionsbestämning och arbetsområde, och han gör detta samband till den grund, på vilken han sedan bygger upp sina i påfallande grad sinsemellan korrelerande före-

läsningar. Utifrån en från början godtyckligt uppställd religionsdefinition mejslar han genom bearbetning av utgångsbestämmelsens kantigheter fram en stipulativ definition, vilken i huvudsak grundas på ett delat avgörande mellan forskaren och forskningsföremålet om vad som i varje enskilt fall bör betraktas såsom "religion". Detta utföres hos James så, att vad den enskilda människan t.ex. upplever vara gudomligt ("divine"), vill också James, med vissa förbehåll, betrakta såsom gudomligt.²³ I linje med James synes särskilt de amerikanska forskarna ha framhåvt nödvändigheten av att vid religionspsykologiska undersökningar stor hänsyn tages till den enskilda individens egen uppfattning om sin "religiositet". Därigenom vill man undvika faran av att tvinga in en människa med hennes upplevelser och beteenden inom ett definitionsområde, i vilket hon ej hör hemma.

Detta synsätt återfinnes tydligt i J. B. Pratts och W. H. Clarks religionsbestämningar.²⁴ När G. W. Allport, som på grund av den "religiösa" upplevelsens många skiftande drag ej är benägen att definiera "religionen",²⁵ går att behandla det "religiösa" sentimentet, markerar han dock tydligt forskningsföremålets initiativrätt till svaret på frågan om individen i fråga äger ett "religiöst" sentiment eller ej.²⁶ Med utgångspunkt från ett förslag till religionsbestämning, understryker O. Strunk Jr å sin sida vikten av en rätt användning av ordet "religion". Han menar, att "religion is religion

²¹ James, *W.*, *Varieties*, 26:te uppl., 1928, 6 f.

²² Se t.ex. Pratt, *J. B.*, *The Religious Consciousness*, New York 1951 (första uppl. 1920), 34.

²³ Hos James får detta synsätt en speciell utformning på grund av hans pragmatiska filosofi. (Se James' 1907 utgivna arbete *Pragmatism* samt brevsamlingen i kapitlet *The defense of pragmatism* i Perry, *R. B.*, a.a., 469—93.)

²⁴ Pratt, *J. B.*, a.a., 2; Clark, *W. H.*, a.a., 22. — Det bör påpekas, att när Pratt i sin definition använder ordsammanställningen "social attitude of individuals or communities", ordet "social" vill beteckna relationen mellan människan och ett transcendent objekt, på vilket hon förlitar sig. (Jfr Clark, *W. H.*, a.a., 21.)

²⁵ Jfr Clark, *W. H.*, a.a., 20.

²⁶ Allport, *G. W.*, *The Individual and His Religion*, New York 1968, 64 (jfr 29).

only when the perceiver perceives it as such!"²⁷ Detta synsätt kräver såsom huvudsakligt undersökningsmaterial personliga dokument. I ett specialarbete, *The Use of Personal Documents in Psychological Science*,²⁸ faller G. W. Allport påståendet: "It is safe to say that it (the religious life) has never been studied with even partial adequacy by any means other than the personal document."²⁹ Det är också ett genomgående drag hos de amerikanska empirikererna att de arbetar med personliga dokument. Det torde också ha varit en betydelsefull faktor i kampen mot behaviorismen, vilken mera påtagligt i USA än annorstädes under en viss tid blev en dominerande forskningsriktning inom psykologin.

En ännu starkare faktor i samma kamp blev dock tvivelsutan psykoanalysen med dess inriktning på "det inre livet".³⁰ Möjligt kan detta faktum förklara den, i jämförelse med empirisk religionspsykologi i Europa, mjukare inställningen till de djuppsykologiska skolorna som karakteriserar empirisk religionspsykologi i USA.³¹ En ytterligare förklaring därtill finner man hos James, och därmed är vi inne på det andra draget hos honom, vilket vidareförts av senare forskning. Å ena sidan vill James att hans metod skall vara deskriptiv, å andra sidan tillämpar han på avgörande avsnitt i "Varieties" vad man skulle kunna kalla en djuppsykologisk syn.³² Detta gäller i första hand förklaringsmodellerna till de olika omväxlings typerna. James vill hålla distans till metafysiken, men han tvingas till en balansgång, där han i slutet av boken emellanåt förlorar fotfästet. Bland hans alla efterföljare torde denna balansgång vara bäst återspeglad i W. H. Clarks *The Psychology of Religion*. Vid redogörelsen för religionspsykologins vetenskapshistoria uppställer Clark en distinktion mellan "Theoretical studies" och "Religion and mental health", där den förra avdelningen präglas av psykologins kvantitativa-empiriska metoder.³³ Det är därvid intressant, att James, såsom den ende forskaren, placeras inom båda avdelningarna. Han får därmed även till viss grad representera den forskning som är besläktad med "medicine, psychoterapy, and the prac-

tical concerns of pastoral counseling".³⁴ Clark vill själv räkna sig inom den förstnämnda avdelningen och han bedömer också i stort de djuppsykologiska skolorna såsom spekulativa. Därjämte vill han avgränsa sin religionspsykologi från alla metafysiska ställningstaganden. Dock finns det hos Clark en del avsnitt, där dessa föresatser i någon mån åsidosättes. Såsom hos många andra amerikanska forskare finner man också hos honom ett pastoralpsykologiskt intresse, som emellanåt leder till en del apologetiska resonemang och ett — visserligen sparsamt — bruk av psykoanalytiska teorier.

Klarare ställningstaganden i principfrågorna om religionspsykologins vetenskaplighet finner man hos t.ex. Pratt och Strunk Jr. I förordet till *The Religious Consciousness* skriver Pratt de mot spekulativ forskning profilerande orden: "My purpose is easily stated. It is namely, to *describe the religious consciousness*, and to do so without having

²⁷ *Strunk Jr, O., Religion, A Psychological interpretation*, New York 1962, 22 (jfr 37).

²⁸ New York 1942.

²⁹ *Ibid.*, 38. Såsom personliga dokument räknar Allport självbiografier, frågeformulär och ordagranna uppteckningar, dagböcker och brev samt artistiska och projektiva dokument. (Jfr *Clark, W. H., a.a., 31 ff.*; *Sundén, Hj., Kompendium i Religionspsykologi*, Sthlm 1970, 83 ff.).

³⁰ Detta understrykes av Clark i brev till mig den 13/3—71. — Dock bör påpekas det faktum, att behaviorismen i det avseendet inverkade positivt på religionspsykologin, att uppmärksamheten inriktades nu på beteendet mera än tidigare (jfr t.ex. Clarks religionsdefinition).

³¹ "Though I agree with you that the writings of both Freud and Jung are highly speculative and hence hardly 'scientific', nevertheless they both have made important contributions, directly or indirectly, to the study of religion: Freud in breaking the bonds of a narrow positivism and behaviorism, especially in the U.S., so that psychologists could once more return to a study of the inner life; Jung, despite his unsystematic thinking, in taking seriously the human psyche at a depth compatible with profound religious experience" (ur brev från W. H. Clark till mig den 13/3 1971).

³² Jfr E. Ehnmarks förord till den svenska översättningen av James' föreläsningar, *Den religiösa erfarenheten i dess skilda former*, Sthlm 1956, IX f.

³³ *Clark, W. H., a.a., 6—16.*

³⁴ *Ibid.*, 12.

any point of view. Without, that is, having any point of view save that of the unprejudiced observer who has no thesis to prove. My aim, in short, has been purely descriptive, and my method purely empirical."³⁵

Till dem som försökt att reformera religionspsykologin hör O. Strunk Jr. Genom en analys av "The Present Status of the Psychology of Religion" har han sökt påvisa, att vissa krafter under åren påverkat den religionspsykologiska forskningsutvecklingen och fört den bort från de intentioner, som pionjärerna i religionspsykologins begynnelsekedade burit fram. Dessa krafter — den teologiska (pastoralpsykologin), den psykoanalytiska och den behavioristiska — kunde, menar Strunk Jr, ha medverkat till en mognadsprocess inom religionspsykologin. "Instead, the psychology of religion seems to be emaciated, if not extinct."³⁶ Om religionspsykologin skall ha en framtid såsom aktad akademisk disciplin, måste den återfinna sitt ursprungliga syfte och komma i ett rätt förhållande till den allmänna psykologin "at its best". Strunk Jr föreslår följande bestämning av religionspsykologin:

that branch of general psychology which attempts to understand, control, and predict human behavior—both propiate and peripheral—which is perceived as being religious by the individual, and which is susceptible to one or more of the methods of psychological science.³⁷

K. Girgensohns skola och dess fortsättning

I sitt arbete Religionen och rollerna karakteriserar Hj. Sundén religionspsykologins historia mellan de båda världskrigen genom att framhäva tre drag: de systematiserings- och kompletteringsförsök av tidigare undersökningsresultat, vilka framfördes inom olika riktningar och på olika orter, vidare den speciella skolbildning som utgått från K. Girgensohn och i anslutning till O. Külpe arbetade med experimentell religionspsykologi samt slutligen de forskningsriktningar, vilka utgått från Freud och Jung.³⁸ Av dessa

drag är det således endast det första, som ej är begränsat till någon speciell forskningsriktning. Det inrymmer fastmer exempel från flera olika forskarhåll,³⁹ och bl.a. är den empiriska religionspsykologin i USA företrädd genom J. B. Pratt. På de närmaste sidorna skall nu i första hand tecknas den experimentella religionspsykologin (det andra draget i Sundéns uppställning) och dess vidareutveckling i den inre kretsen kring Archiv für Religionspsychologie. Denna skola räknar sin begynnelse från år 1913.⁴⁰ Innan dess hade dock viktiga ting hänt för den empiriska religionspsykologin i Europa.

Redan 1909, i samband med den sjätte internationella psykologkongressen i Genève, diskuterades frågor kring vetenskapens möjligheter vid undersökningar av "religiösa" fenomen. Man blev då i stort sett överens om att vetenskapen ej kan uttala sig om ett transcendent objekts natur, vilken uppfattning för övrigt en av de ledande vid kon-

³⁵ Till ytterligare förklaring av sitt sätt att driva religionspsykologi, tillägger Pratt: "Like other men I have my own theories about the philosophy of religion, but I have made unremitting efforts (and I trust with some success) to describe the religious consciousness without undue influence from my philosophical theories, but merely by going to experience and writing down what I find".

³⁶ *Strunk Jr, O.*, a.a. 1957, RPR 106. — Strunk Jr tillägger angående psykoanalysen: "Undoubtedly the psychology of religion, as initially conceived, has been enhauced by the psychoanalytic contributions, but only in the sense that the medical orientation has offered rich hypotheses which *still need verification by methods other than those usually employed by psychoanalysis*".

³⁷ a.a. 1957, 10. — Det är att observera, att medan Strunk Jr räknar religionspsykologin såsom en gren av den allmänna psykologin, säger han samtidigt också om religionspsykologin: "it is not a segment of psychiatry or psychoanalysis, though it may draw upon these and other specializations for data and hypotheses".

³⁸ *Sundén, Hj.*, Religionen och rollerna, Sthlm 1966, 29.

³⁹ Bl.a. inrymmer här också den religionspsykologiska forskning, som bedrivits i Sverige under denna period. *Sundén, Hj.*, a.a. 1966, 33—35.

⁴⁰ I och med utgivningen av Girgensohns arbete *Zur differentiellen Psychologie des religiösen Gedankens*, (Vorträge über wissenschaftliche und kulturelle Probleme der Gegenwart, Riga 1913).

gressen, Th. Flournoy, framlagt i en artikel några år tidigare.⁴¹ Det är sålunda tydligt, att de flesta forskare inom religionspsykologin, såväl i USA som i Europa, i och strax efter begynnelseskedet i stora drag var ense om vissa bärande principer för en empirisk inriktning. Det är emellertid en annan sak hur dessa principer i praktiken följdes inom forskningen. Detta problem — skillnaderna mellan teori och praktik vad beträffar principerna för religionspsykologins vetenskaplighet — torde alltså föreligga hos väldigt många forskare.⁴² I den Girgensohnska skolan⁴³ har man mer än annorstädes arbetat med detta problem för att komma åstad en avgränsning mot principövertrampen. I det monumental arbetet *Der seelische Aufbau des religiösen*⁴⁴ *Erlebens*⁴⁵ har Girgensohn grundligen utfört den experimentella metoden, vilken är ämnad att bidra till att säkerställa den religionspsykologiska forskningens vetenskaplighet.⁴⁶ Den är utformad att användas på "normalfall" bland enbart levande människor,⁴⁷ eftersom den bygger på direkt kontakt mellan forskaren och forskningsföremålet. "Försökspersonen" förelägges en "religiös" text och får sedan under och efter textgenomläsningen berätta om de upplevelser, som texten framkallar hos honom. Försöksledaren låter sedan dessa introspektiva redogörelser av personen i fråga kompletteras med samtal, vilka har till uppgift att klarlägga och låta personen vidareutföra vissa tankegångar som framkommit under upplevelseredogörelserna eller under samtalet. Denna metod har i stor utsträckning fasthållits och vidareutvecklats av Girgensohns lärjungar, ehuru den rönt mycken kritik. Är människor i allmänhet verkligen beredda "att öppna sig" under denna typ av samtal? Vilken säkerhet har man för att "försökspersonen" inte rentav påverkas suggestivt av hela försökssituationen? Detta är frågeställningar som naturligtvis även blir aktuella vid användning av questionnaires. Men på samma sätt som Starbuck och Pratt sökte gardera sig mot faror av detta slag vid användning av den senare metoden, har Girgensohn⁴⁸ och hans lärjungar arbetat på att eliminera de svårighe-

ter som kan anmäla sig vid den experimentella metoden.

Werner Gruehn, väl Girgensohns främste lärjunge, har inte endast vidareutvecklat den experimentella metoden, han har också skärpt betydelsen av empirisk religionspsykologi. Det är hos honom man tidigt möter uppfattningen om religionspsykologin så-

⁴¹ *Les Principes de la Psychologie Religieuse*, Archives de Psychologie, II, 1903, 37—41. — Protokoll för kongressen är utgivet av E. Claparède 1909. Bland huvudtalarna märktes också H. Höffding och J. H. Leuba. Delar av diskussionen finns återgivna hos *Sanctis, Sante de, Religious Conversion*, London 1927, 12 f., 264 ff. I synnerhet den senare sidangivelsen är intressant med sina många referenser. (Jfr *Gästrin, J.*, *De växandes religiösa liv*, Tammerfors 1936, 9 f.) — Här må även anföras några ord av N. Söderblom: "Det är naturligtvis för människan omöjligt att hejda sina frågor om den yttersta verkligheten. Men när religionspsykologerna på detta sätt (genom spekulationer om det övervärldsliga natur; min anm.) syssla med metafysik, gå de utanför rämärkena av sin vetenskap, sådana de uppdragit dem att omfatta det psykologiska i religionen". *Studiet av religionen*, Sthlm 1916, 62. (Jfr *Briem, Efr.*, *Den religiösa upplevelsen i dess kristna huvudformer*, Malmö 1930, 20.) R. H. Thouless kallar varje försök till vetenskaplig förklaring av för förnuftet icke prövbara föreställningar "rent charlataneri". *Religionspsykologi*, Sthlm 1926, 16.

⁴² Jfr *Sundén, Hj.*, a.a., 1966, 11 f.

⁴³ Benämnes även Dorpatskolan eftersom Girgensohn under en viss tid var professor där. Se *Lorenzsohn, H.*, *Die Dorpater religionspsychologische Schule*, AFR 6 (1936), 256—70.

⁴⁴ På samma sätt som den empiriska religionspsykologins lärofader i USA (W. James) började sitt religionspsykologiska arbete med en noggrann bestämning av vad han menade med "religion", hade också Girgensohn arbetat med detta begrepp. Se *Girgensohn, K.*, *Die Religion, ihre psychischen Formen und ihre Zentralidee. Ein Beitrag zur Lösung der Frage nach dem Wesen der Religion*. Leipzig 1903. (Jfr W. Stählin och K. Koffkas introduktion till första bandet av AFR 1914.)

⁴⁵ Leipzig 1921.

⁴⁶ Se t.ex. *Gruehn, W.*, *Das Werterlebnis*, Leipzig 1924.

⁴⁷ Se *Grønbaek, V.*, *Om Beskrivelsen af religiøse Oplevelser*, København 1935. Här behandlas bl.a. problemet med tolkningen av historiskt material. Grønbaek vill visa på de förändringar, vad gäller redogörelserna för en upplevelse, som inträder hos en människa efterhand som tidsmarginalen utökas från upplevelsetillfället och till resp. människas nusi-tuation.

⁴⁸ a.a. 1921, 672—702.

som en "empirische Tatsachenwissenschaft",⁴⁹ en term som — vilket markeras nedan — kommit att fasthållas av den empiriska forskningens företrädare. I förordet till sitt stora arbete från 1956, *Die Frömmigkeit der Gegenwart*, skriver Gruehn: "Die neuere Religionspsychologie ist *Tatsachenforschung*, nichts mehr."⁵⁰ När Wilhelm Keilbach 1959 anförtröddes ordförandeskapet i Die Internationale Gesellschaft für Religionspsychologie efter Gruehn — sällskapets speciella organ, AfR, hade då inte utkommit sedan 1936 (sjätte bandet) — inbjöd han och Wilhelm Stählin till en samling för sällskapets medlemmar i början av 1960. I de stadgar, som då fastställdes,⁵¹ lyder början av § 1:

Die Internationale Gesellschaft für Religionspsychologie setzt sich zur Aufgabe die Pflege und Förderung wissenschaftlicher Arbeit auf dem Gebiete der Religionspsychologie als reiner Tatsachenwissenschaft, welche der Erforschung der Religion als seelischer Wirklichkeit dient; die Beurteilung der Frage nach der Wahrheit bzw. nach dem Wert der Religion und bestimmter religiöser Formen gehört daher nicht zu ihrem Arbeitsgebiet.

Man ville göra en avgränsning mot icke-empirisk forskning. Denna medvetna strävan återfinnes tydligt hos Gruehn och många av hans meningsfränder.

Innan vi går till Keilbach och hans i sammanhanget mycket viktiga artiklar i AfR, synes det lämpligt att något undersöka en av Gruehns lärjungar, den danske forskaren Villiam Grønbæk med avseende på avgränsningsfrågan. I sin bok *Religionspsykologi* hävdar Grønbæk, att de framsteg, som gjorts inom religionspsykologin, har utförts av den empiriska forskningen.⁵² Denna senare bestämmer han till att vara "kendsgerningsvidenskab", och, med adress till vad han kallar den normativa religionspsykologin, skriver han om den empiriska fakta-vetenskapen:

Denne er udforsken, saa at resultaterne ikke forud er givet, men netop eftersøges, og teoridannelse ikke gaar forud, men følger efter, saafremt der da er grundlag derfor.⁵³

Vad Grønbæk i första hand vill avgränsa den empiriska religionspsykologin mot är den normativa forskning, som företrädes av

de riktningar som utgått från Freud och Jung.⁵⁴ Vad åter gäller förhållandet till USA, hävdar Grønbæk uppfattningen, att "det ble ikke i Amerika, men i Tyskland, at der saa opstod en empirisk forskning, der med fasthed gennemførte sine principer".⁵⁵

Den empiriska religionspsykologin i Europa — såsom Grønbæk påpekat: i första hand i Tyskland — har, utan att ha haft någon direkt nedgångsperiod, dock fått ett nytt uppsving från och med 60-talets början. Detta torde i stor utsträckning vara Wilhelm Keilbachs förtjänst. Han har fortsatt linjen från Gruehn och har i en rad artiklar, bl.a. i AfR,⁵⁶ tagit upp till behandling principfrågorna kring religionspsykologin. Den medvetna strävan, som funnits hos här tidigare nämnda forskare inom den empiriska riktningen i Europa, att rena den empiriska forskningen från icke-empiriska drag, kommer också tydligt fram hos Keilbach. Hos såväl Starbuck som James finner han spekulativa drag.⁵⁷ Den kraftigaste kritiken vändes dock mot de djuppsykologiska skolorna. Han opponerar mot Freuds sätt att göra teorier av obevisade hypoteser. "So wird denn religiöses Erleben nicht genom-

⁴⁹ Gruehn, W., *Religionspsychologie*, Breslau 1926, 14.

⁵⁰ Gruehn, W., a.a. 1956, VI. Med detta påpekande vill Gruehn markera en avgränsning. Han skriver också förtydligande om religionspsykologin: "Sie hat nichts zu tun mit der alten unkritischen Religionspsychologie, wie sie in den Jahren 1900—1920 in Deutschland, Frankreich, Schweden, Nordamerika und anderwärts betrieben wurde und eher Theologie, Apologetik, Psychoanalyse oder schlechte Religionsgeschichte war".

⁵¹ München 5/1 1960.

⁵² a.a. 1958, 111. Grønbæk tillägger: "Men det skal ikke benægtes, at ikke-empirisk religionspsykologi kan være legitim forskning og indeholde værdifuld erkendelse". Såsom exempel härpå anför han H. Høffding och E. Berggrav, vilka båda han räknar bland de större religionspsykologerna.

⁵³ Grønbæk, V., a.a. 1958, 112.

⁵⁴ Ibid., 14, 111 f. En särskild artikel har ägnats Jung, i vilken Grønbæk vill visa, att Jungs forskning ej kan inrymmas innanför den empiriska religionspsykologin. Jung og religionspsykologien, *Dansk Teol. Tidsskr.* 1971, 40—57.

⁵⁵ Grønbæk, V., a.a. 1958, 113.

⁵⁶ Se bl.a. även Münchener Theologische Zeitschrift.

⁵⁷ Keilbach, W., a.a. 1962, 20 f.

men als das, was es ist, sondern als das, was vorgefasste Schemen aus ihm machen."⁵⁸ A. Adlers teorier får benämningen "konstruierte Deutung".⁵⁹ Vad gäller Jungs forskning, vill Keilbach påvisa, att de goda föresatser Jung själv markerat för att inte glida in i spekulativa tolkningar och forskningsmönster, har han dock knäsat vid utformningen av sin forskning. Keilbach hänvisar till ett arbete av J. Rudin,⁶⁰ i vilket den senare träder upp till försvar för Jung, men Keilbach menar, att detta försvar endast bidrager till att förstå, "dass Jung die Grenzüberschreitungen nicht begehen wollte. Es beweist uns aber nicht, dass Jung die Grenzüberschreitung nicht begangen hat".⁶¹

Med åttonde bandet av AfR (1964) fortsatte debatten om religionspsykologins principer. Betecknande är rubriken på en artikel av Keilbach: "Der immer noch umstrittene Gegenstand der Religionspsychologie".⁶² Artikeln inrymmer bl.a. kritik mot Wolfgang Trillhaas och Willy Hellpach, vars religionspsykologiska inriktningar skulle innebära en glidning mot metafysik och mot en viss form av intuitiv forskning, som lätt blir icke-empirisk.⁶³ Ett annat debattämne, som här helt kort beröres, gäller frågan om var religionspsykologin bör stå i förhållande till andra akademiska discipliner. Tvärt emot den uppfattning härom som hyses inom den empiriska religionspsykologin i USA, att religionspsykologin bör ses såsom en gren av den allmänna psykologin, hävdar t.ex. Keilbach, att den empiriska religionspsykologin skall utgöra en gren av "Religionswissenschaft".⁶⁴ Den allmänna psykologin blir därmed endast en hjälpdisciplin, om än en betydelsefull sådan. Ett grundläggande argument hos Keilbach för en sådan uppfattning synes vara hans övertygelse om att en religionspsykologs primära insiktsområde måste rymma teologin och religionshistorien.⁶⁵ Finnes ej breda kunskaper på dessa fält, nyttar ej aldrig så mycket psykologiskt kunnande.

Några avslutande reflexioner

Vad som ovan tecknats, har av utrymmes-skal fått inskränkas till ett minimum både

vad gäller forskarnamn och övriga referenser. De forskningstraditioner i USA och i Europa som behandlats, har det gemensamt, att de båda strävar efter klara linjer för den fortsatta utvecklingen och att de, om än på

⁵⁸ Ibid., 21 f. (Jfr ovan not 36.)

⁵⁹ Ibid., 22.

⁶⁰ *Psychotherapie und Religion, Seele — Person — Gott*. 1960. Se även Rudins artikel, *Tiefenpsychologie und religiöse Problematik* i AfR 8, 186—97.

⁶¹ *Keilbach, W.*, a.a. 1962, 22 f. I AfR 9 (1967), 9—23, har Keilbach utfört sin kritik mot de olika djuppsykologiska skolorna i en speciell artikel, "Tiefenpsychologie und religiöses Erleben". — Ett intressant påstående om dagsläget inom de skolor som utgått från Jung och Adler, lämnar den kanadensiske religionspsykologen D. H. Salman: "the separate schools following these two authors being no longer justified or productive." (Ur brev till mig av den 21/3—71.)

⁶² Ett föredrag framfört i samband med ett religionspsykologiskt symposium i Berlin 1963 (die Zweite Arbeitstagung der Internationalen Gesellschaft für Religionspsychologie). AfR 8, 13—22. Se även den efterföljande diskussionen, 22—42.

⁶³ Se *Trillhaas, W.*, *Die innere Welt*. Andra omarbetade upplagan av *Grundzüge der Religionspsychologie*, München 1953, och *Hellpach, W.*, *Grundriss der Religionspsychologie*, Stuttgart 1951. — Denna kritik riktas principiellt också mot Rudolf Otto och övriga företrädare för en "religionshistoriskt orienterad religionspsykologi". (Uttrycket hämtat från Grønbaek, V., a.a. 1958, 112.) Se referenser hos *Keilbach, W.*, a.a. 1962 (AfR 7), 21. Jfr *Clark, W. H.*, a.a. 1968, 10.

⁶⁴ *Keilbach, W.*, a.a. 1962 (AfR 7), 13—30. — Det bör observeras, att "Religionswissenschaft" har en annorlunda betydelse än den svenska termen religionsvetenskap. Keilbach skriver: "Unter *Religionswissenschaft* ist die Wissenschaft vom factum religiosum zu verstehen, d.h. die wissenschaftliche Erforschung der Religion (bzw. Religionen) in ihrer tatsächlichen Gegebenheit, ihrem geschichtlichen Ursprung und Werden, dann aber, auch im Hinblick auf ihren Sinn und ihre Berechtigung. Man gebraucht diese Benennung im Gegensatz zu *Theologie*, welche die wissenschaftliche Durchdringung der Religion im Sinne eines bestimmten Glaubensbekenntnisses, und zwar vom Standpunkt dieses Glaubensbekenntnisses, meint."

⁶⁵ *Keilbach, W.*, *Die Religionspsychologie im Gefüge der Wissenschaft*, AfR 8, 51. Artikeln utgör ett debattsvår på D. H. Salmans inlägg *Die Religionspsychologie als Zweig der Wissenschaftlichen Psychologie*, AfR 8, 43—48. — Keilbachs ovan nämnda argument kan sägas trycka på en öm punkt hos många amerikanska religionspsykologer, där insikterna i religionshistoria ofta är uppenbart knäpphändiga.

något olika sätt, önskar en avgränsning mot all den spekulativa forskning, som under religionspsykologins namn samlat allehanda teorier och kommit att undergräva disciplinens akademiska status. Skillnaderna mellan de båda traditionerna beror sannolikt i stor utsträckning på lokala olikheter vad gäller strömningar och forskningsriktningar i den vetenskapliga utvecklingen — inom USA speciellt beträffande den allmänna psykologin⁶⁶ — samt på den bristande interkontinentala kontakten.

Medan den empiriska religionspsykologin i USA vill vara restriktiv vid bruket av psykoanalytiska forskningsresultat och hypoteser och nogsamt undvika varje överskridande av gränsen mot metafysiken och annan spekulativ inriktning, har den empiriska traditionen i Europa — i första hand företrädd av den skola som utgått från Girgensohn — med bestämdhet avvisat de djuppsykologiska skolorna från att rymmas inom det empiriska fältet. Denna differens blir också ganska tydlig vid en jämförelse av själva det vetenskapliga språkbruket. Den amerikanska traditionen, i en ofta nära relation till pastoralpsykologin,⁶⁷ låter ofta vetenskapliga analyser blandas med "religiöst" språkbruk och "religiöst" praktiska hänsyn, dock utan att för den skull glida utanför ramen av en empirisk inriktning, även om apologetiska inslag stundom tenderar mot en värderande forskning. Hos de europeiska empirikerna möter man som regel ett mera renodlat vetenskapligt språkbruk, ett karaktistikum som naturligtvis även gäller en hel del amerikanska forskare.

Religionspsykologin är ej något lättillgängligt forskningsområde för den som utan handledning vill begynna ett studium i ämnet. Under årens lopp har under beteckningen religionspsykologi producerats en exceptionell mängd artiklar och större avhandlingar⁶⁸ av forskare, vars utgångspunkter är att söka inom flera olika akademiska discipliner⁶⁹ och därtill ofta ytterst skilda forskningsriktningar inom dessa. Dessutom inrymmer många religionspsykologiska översiktsarbeten och även specialundersök-

ningar inte så sällan redogörelser för och jämförelser av och mellan olika forskare utan markering av de principiella skillnader i uppfattningarna av religionspsykologin, som de facto ofta föreligger.⁷⁰ Under dessa omständigheter är behovet av ett orienteringsinstrument stort. Föreliggande skiss må ses som ett första försök att ge ett sådant.

⁶⁶ Se t.ex. den summariska framställningen härom i K. B. Madsens uppsats *Psykologien som vetenskap* (i *Religionspsykologi*, København 1970, se not 2 ovan), 37 f.

⁶⁷ Till ytterligare belysning härav och såsom bekräftelse på den nära nog obefintliga interkontinentala kontakten mellan de empiriska skolorna i USA och Europa (Strunk Jr är uppenbarligen härvid ett av undantagen), må anföras följande ord av Strunk Jr (ur ett brev till mig av den 22/9 -71): "Although I am familiar with all of the European scholars mentioned in your letter (K. Girgensohn, W. Gruehn, W. Stählin, W. Keilbach, V. Grøn-bæk; min anm.), I think I am safe in saying that most persons interested in the psychology of religion in this country would not have read these persons at all. One of the factors here is that the psychology of religion tends to take a very strong practical bent and frequently manifests itself in pastoral care and counseling."

⁶⁸ Redan 1937 skrev P. Hopkins: "Few of my readers can have any idea how large is the number of books and papers which have been written to explain religious phenomena from a psychological viewpoint. Since the number of studies, which began with a trickle, has now become a flood, no one can claim to have read all even of those produced in late years;" *A Critical Survey of the Psychology of Religion. Character and Personality*, 6 (1937) 16, (RPR 46). — Se följande bibliografier: *Pratt, J. B.*, *The Psychology of Religious Belief*, New York 1916 (1907), 310—19; *Berger, G.*, *Revue et bibliographie générales de psychologie religieuse*. *Archives de psychologie*, 14. 1914, 1—9; *Cronbach, A.*, *The psychology of religion. A bibliographical survey*. *Psychological Bulletin*, 25. 1928, 701—19; *Strunk Jr, O.*, RPR, 275—82; *Meisser, W. W.*, *Annotated bibliography in religion and psychology*. New York 1961. Se även litt.-hänvisningarna i *Pöll, W.*, *Religionspsychologie*, München 1965; *Clark, W. H.*, a.a. 1971, 362—72; *Gruehn, W.*, a.a. 1956, 537—81 (Anmerkungen). Därutöver hänvisas till den övriga tidskriftslitteratur, som förtjänstfullt anføres i *Hj. Sundén*, *Religionen och rollerna* (1966), Kap. 1 med tillägg, 491—95.

⁶⁹ Jfr *Sundén, Hj.*, a.a. 1966, 11.

⁷⁰ Grøn-bæk använder härom termen "blandings-gods". (a.a. 1958, 14.)

Berger och Luckmann – nya vägar i religionssociologin

AV GÖRAN GUSTAFSSON

1

Det torde vara ovanligt att man till den grad deprecierar den egna vetenskapsgrenen på det sätt som religionssociologer ofta gör. Det är nästan regel att förordet till religionssociologiska översikter inledes med några nedsättande ord om den forskning som dagens religionssociologer sysslar med och den ateoretiska inriktning som denna har. (Se t.ex. Yinger s. 7 ff. och Demerath och Hammond s. 3 ff.) Bakgrunden till denna låga värdering av hela ämnesområdet är naturligtvis att dagens religionssociologi inte kan mäta sig med den som producerades av Max Weber och Emile Durkheim vid seklets början. För dessa klassiker var inte religionen något marginellt fenomen i samhället utan istället en viktig och integrerad del av samhället som skulle ses i relation till andra delar av det och som både kunde förklaras genom och ge förklaring till andra sociala fenomen. Den "bindestreckssociologi" som framförallt under 1940- och 1950-talen hade en så stark ställning ledde sedan till att religionen av sociologerna i stor utsträckning kom att försummas och ses som ett isolerat fenomen utan samband med andra institutioner i samhället. De studier som har producerats har i hög grad kännetecknats av att de saknar teoretisk underbyggnad eller i bästa fall har en ytlig anknytning till de två klassikernas arbeten.

Det missmod som de inledningsvis nämnda textböckerna visar innebär emellertid en mild kritik av dagens religionssociologi i jämförelse med de angrepp som har levererats av de båda tyskamerikanska forskarna

Peter Berger och Thomas Luckmann. Dessa ifrågasätter om man längre kan tala om någon *religionssociologi*. Den sociologiska forskning som bedrivs om religiösa fenomen bör istället betraktas som *kyrkosociologi* eller *församlingssociologi*. Man har visserligen gjort många undersökningar men dessa har nästan uteslutande initierats från kyrkligt håll och bör snarare jämföras med marknadsundersökningar än ses som en fortsättning av den stora religionssociologiska traditionen. Problemställningarna definieras av uppdragsgivarna och det blir deras definitioner av vad som utgör religion som blir utslagsgivande för det arbete som bedrivs. Följden blir att bara en liten del av de religiösa fenomenen, de som ryms under vad Berger och Luckmann kallar "kyrkoorienterad" religion, behandlas och dessa utgör endast ett marginellt fenomen i dagens samhälle. Religionen tar sig också en mängd icke-institutionella uttryck men dessa har helt förbisetts av denna institutionsorienterade och -bundna religionssociologi. (Mest koncentrerad återfinnes kritiken i Berger och Luckmann 1963.)

Den som kommer med en så kraftig kritik måste rimligen ha något alternativ till det synsätt man angriper och de båda författarna har i en rad artiklar och böcker, både gemensamt och var för sig, försökt ge ett teoretiskt underlag för en religionssociologi med vidare perspektiv. I den tidiga programmatiska artikeln pekade de på att den nyorientering av religionssociologin som är nödvändig inte skall ta sin utgångspunkt i de institutioner som definieras som religiösa

utan istället bör religionssociologin ses som en underavdelning av och ta sin utgångspunkt i kunskapsociologin. Det är därför nödvändigt att innan man går in på de specifikt religionssociologiska arbetena kortfattat redogöra för vissa delar av det arbete som framförallt har förskaffat författarna ett anseende inom dagens sociologi. *The Social Construction of Reality* (Berger och Luckmann 1967), där de kunskapsociologiska grundvalarna behandlas.

2

I introduktionen till *The Social Construction of Reality* bekänner författarna sitt beroende av Weber och Durkheim men också av Karl Marx och av den amerikanske socialpsykologen George Herbert Mead. Som den viktigaste och mest direkta inspirationskällan framhålles dock den tyske fenomenologiske filosofen Alfred Schutz. Den kunskapsociologi som Berger och Luckmann gör sig till talesmän för och bygger vidare på skiljer sig i väsentliga avseenden från den inriktning som ämnesområdet i anslutning till framförallt Max Schelers och Karl Mannheims arbeten har fått. Kunskapsociologin skall inte uteslutande eller ens framförallt syssla med i vad mån samhällsideologier betingas av den sociala ordningen i det samhälle där de växer fram eller med epistemologiska frågor. Kunskapsociologin bör istället syssla med kunskap på mycket mera "primitiva" nivåer och analysera "what people 'know' as 'reality' in their everyday non- or pre-theoretical lives" (Berger och Luckmann 1967, s. 15) och hur denna kunskap uppkommer och sammanhänger med den sociala verklighet de lever i.

Kunskapens uppkomst sammanhänger med förhållandet mellan individ och samhälle och detta beskrivs av Berger och Luckmann som en dialektisk process där de olika stegen betecknas med externalisering, objektivering och internalisering. Dessa steg kan i kortfattade satser uttryckas med: Samhället är en produkt av mänsklig aktivitet. Samhället är en objektiv realitet. Människan är en produkt av samhället. (Se Berger och Luckmann 1967, s. 61.)

Vad författarna menar med sina termer klargöres lättast genom utdrag ur deras egen text, där beskrivningen av externaliseringsprocessen avslutas med att de försöker besvara frågan på vad sätt ett samhälle (social order) uppstår:

"The most general answer to this question is that social order is a human product, or, more precisely, an ongoing human production. It is produced by man in the course of his ongoing externalization. Social order is not biologically given or derived from any biological data in its empirical manifestations . . . Social order is not part of 'nature of things' and it cannot be derived from the 'laws of nature'. Social order exists only as a product of human activity." (Berger och Luckmann 1967, s. 52.)

Den sociala ordningen tar sig genom de vanor som de handlande utbildar uttryck i institutioner av olika slag vilka kommer att utgöra grunden för social kontroll i samhället. Av den generation som skapat en institution uppfattas den som vad den är — som ett resultat av mänsklig aktivitet — men för följande generationer får den en annan och objektiv innebörd:

"For the children the parentally transmitted world is not fully transparent. Since they had no part in shaping it, it confronts them as a given reality that, like nature, is opaque in places at least. Only at this point it becomes possible to speak of a social world at all, in the sense of a comprehensive and given reality confronting the individual in a manner analogous to the reality of the natural world. Only in this way, as an objective world, can the social formations be transmitted to a new generation." (Berger och Luckmann 1967, s. 59.)

Objektiveringen kan dock också leda till en reifikation, till att man inte längre är medveten om att den institutionella ordningen och samhället i sin helhet är ett resultat av mänsklig aktivitet utan istället ser det som om det vore resultatet av något annat, av naturens ordning, av kosmiska lagar eller som ett utslag av en gudomlig vilja.

Externaliserings- och objektiveringsprocesserna gör att samhället kommer att framstå som en objektiv verklighet. En subjektiv verklighet blir samhället för individen genom internaliseringsprocessen och internalisering innebär här:

"the immediate apprehension or interpretation of an objective event as expressing meaning, that is, as a manifestation of another's subjective processes which thereby becomes subjectively meaningful to myself. This does not mean that I understand the other adequately. I may indeed misunderstand him . . . But his subjectivity is nevertheless objectively available to me and becomes meaningful to me . . . More precisely, internalization in this general sense is the basis, first, for the understanding of one's fellowmen and, second, for the apprehension of the world as a meaningful and social reality." (Berger och Luckmann 1967, s. 129 f.)

De institutioner som skapats av en generation behöver inte motiveras eller förklaras för denna, men för följande generationer är inte motivet för institutionerna lika klara och man kan tala om ett behov av att *legitimeras* institutionerna. I ett samhälle där inte alla måste vara upptagna med att fylla de grundläggande behoven får man också en specialisering av institutionerna och man får därmed också en specialisering av kunskapsstoffet. Samhället ställs inför ett nytt problem:

"the problem of providing integrative meanings that will encompass the society and provide an overall context of objective sense for the individual's fragmented social experience and knowledge. Furthermore there will be not only the problem of overall meaningful integration, but also the problem of legitimating the institutional activities of one type of actor vis-à-vis other types. We may assume that there is a universe of meaning that bestows objective sense on the activities of warriors, farmers, traders and exorcists." (Berger och Luckmann 1967, s. 84.)

Legitimering sker på olika nivåer och det är den översta nivån som kommer fram i det föregående citatet, den generella nivå som innebär att olika områden integreras och att de institutionella arrangemangen sätts in i en totalitet som författarna kallar "a symbolic universe", i fortsättningen över-satt med "övergripande symbolsystem". Denna generella legitimering innebär att:

"all the sectors of the institutional order are integrated in an allembreaching frame of reference, which now constitutes a universe in the literal sense of the word, because *all* human experience can now be conceived of as taking place *within* it. (Berger och Luckmann 1967, s. 96.)

Genom det övergripande symbolsystemet anges också en hierarki för värdena inom olika institutioner, vilken man kan referera till då kraven från olika institutioner är sinsemellan motstridiga. Det övergripande symbolsystemet ger också en förklaring till samhällets utveckling och ger individen en referensram för sina erfarenheter och då inte endast för de alldagliga erfarenheterna utan också för de marginella erfarenheterna, som individen kan få t.ex. i drömmen. Den extraordinära verklighet han där möter kan genom det tolkningsschema det övergripande symbolsystemet erbjuder relateras till tillvaron i övrigt. Även den mest marginella situationen, döden, kan på detta sätt ges en tolkning eller legitimeras och det övergripande symbolsystemets betydelse på det individuella planet ligger i att det

"shelters the individual from ultimate terror by bestowing legitimation upon the protective structures of the institutional order." (Berger och Luckmann 1967, s. 102.)

De övergripande symbolsystemen har inte endast en legitimerande funktion utan också en ordnande, en nomisk, funktion, vilken gör att inte tillvaron upplevs som kaos eller som meningslös och denna nomiska funktion spelar sedan en stor roll framförallt i Peter Bergers religionssociologi. Ett övergripande symbolsystem legitimerar inte bara den institutionella ordningen, det kräver också legitimering för att kunna upprätthållas, vilket blir tydligt om inte förr så då det i ett samhälle förhärskande symbolsystemet möter ett konkurrerande system. Denna legitimering tar sig uttryck i teoretiska system (conceptual machineries) av vilka de främsta historiska typerna varit mytologi, teologi, filosofi och vetenskap.

I diskussionen av samhället som en subjektiv realitet och internaliseringsprocessen och den därmed sammanhängande socialiseringsprocessen bygger Berger och Luckmann i hög grad på de socialpsykologiska idéer som förts fram av Charles H. Cooley och George H. Mead och använder också dessas uttryck "significant other" och "generalized other". (För en lättillgänglig redogörelse för Cooley och Mead se Asplund, s. 122

—147.) ”Signifikanta andra” utgör de personer som barnet under den primära socialisationsprocessen möter och som under denna definierar olika situationer så att barnet kommer att uppleva sig levande i en objektiv värld. Här kommer också synen på ”spegeljaget” in, detta att barnet kommer att identifiera sig själv genom andra och får sin jagbild genom den bild som det lär sig av sina ”signifikanta andra”. Genom socialisationsprocessen kommer också barnet att uppleva sin relation till den omgivande sociala verkligheten och när det inser att det inte endast är enskilda ”signifikanta andra” som ställer upp normer utan att dessa normer är allmänna kan man tala om en upplevelse av en ”generaliserad annan”. Individens kommer på detta sätt inte bara att identifiera sig med konkreta personer i omgivningen utan med samhället som helhet och:

”The formation within consciousness of the generalized other marks a decisive phase in socialization. It implies the internalization of society as such and of the objective reality established therein, and, at the same time, the subjective establishment of a coherent and continuous identity. Society, identity *and* reality are subjectively crystallized in the same process of internalization. This crystallization is concurrent with the internalization of language. Indeed ... language constitutes both the most important content and the most important instrument of socialization.” (Berger och Luckmann 1967, s. 133.)

Den värld eller verklighetsupplevelse som internaliseras under den primära socialisationen ifrågasättes inte av den som internaliserar den. Barnet är inte medvetet om att detta är en av många verklighetsuppfattningar utan tar det som den enda. Den sekundära socialisationen som pågår hela livet är knuten till olika institutioner i samhället och vad som internaliseras genom denna är den socialt fördelade kunskap som är nödvändig för att kunna fylla roller inom de olika institutionerna. Den verklighetsbild som individen socialiserats att uppleva fordrar ett ständigt stöd för att kunna bibehållas och detta sker i det dagliga livet genom kontakt med signifikanta andra. Avbrytes kommunikationen hotas individens subjektiva verklighet, han befinner sig inte

längre inom en plausibilitetsstruktur eftersom:

”Subjective reality is ... always dependent upon specific plausibility structures, that is, the specific social base and social processes required for its maintenance. One can maintain one’s self-identification as a man of importance only in a milieu that confirms this identity ... Disruption of significant conversation with the mediators of the ... plausibility structures threatens the subjective realities in question.” (Berger och Luckmann 1967, s. 154 f.)

I det dagliga livet skyddas alltså individens subjektiva verklighet genom plausibilitetsstrukturen men i krissituationer är inte detta tillräckligt. Det är de marginella situationerna, framförallt döden, som kräver andra metoder för att verklighetsbibehållandet skall kunna ske och man har därför av samhället förutbestämda och institutionaliserade kollektiva ritual och reningar att gripa till i dessa situationer.

Det vore mycket mera att säga om Peter Bergers och Thomas Luckmanns kunskaps-sociologiska grundarbete. Mycket av vad som sägs där har direkt religionssociologisk relevans, t.ex. frågan om vad de kallar alternation — undandragandet av individen från en verklighetsuppfattning och införandet av honom i en annan — där exemplifieringen helt hämtas från religiösa omvändelser. Denna diskussion skulle vara väl värd att återge men jag har i denna fragmentariska framställning endast tagit upp begrepp och resonemang som är direkt grundläggande för författarnas religions-sociologiska huvudarbeten.

3

Den osynliga religionen (Luckmann 1967) är temat för det arbete där Thomas Luckmann applicerar de grundtankar som kommit fram i *The Social Construction of Reality*. Den hårda kritiken mot den traditionella religionssociologin kommer här tillbaka och preciseras till att man har sett religionen i substantiella termer istället för i funktionella termer. Man har utgått från att religion är det som man finner inom de religiösa institutionerna istället för att som

Durkheim konstatera att religionen utgör ett universellt socialt fenomen som uppfyller vissa bestämda funktioner. Man bör alltså framförallt undersöka vilka dessa funktioner är och på vilka olika sätt de kan fyllas. Man måste börja med att ställa frågor som:

"What are the general anthropological conditions for that which may be institutionalized as religion? ... How is it constituted before it assumes one of the variable historical forms of religious institutions?" (Luckmann 1967, s. 43.)

I diskussionen om de antropologiska grunderna för religionen spelar det tidigare presenterade begreppet "övergripande symbol-system" en stor roll och Luckmann beskriver det här som ett socialt objektiverat meningssystem som visserligen hänför sig till det dagliga livet men som också är förankrat i en värld som upplevs som överskridande det dagliga livets värld. Detta överskridande kan endast ske genom att man "stannar upp och tänker", genom att man frigör sig från den omedelbara upplevelsen och inordnar en erfarenhet i ett tolknings-schema. För denna process är relationerna med (signifikanta) andra en nödvändighet och detta överskridande av den omedelbara verkligheten betraktar Luckmann som det grundläggande religiösa fenomenet:

"It is in keeping with an elementary sense of the concept of religion to call the transcendence of biological nature by the human organism a religious phenomenon. As we have tried to show, this phenomenon rests upon the functional relation of Self and society. We may, therefore, regard the social process that lead to the formation of Self as fundamentally religious." (Luckmann 1967, s. 49.)

Genom denna definition där den socialpsykologiska teorin spelar en stor roll lyckas alltså Luckmann behålla Durkheims syn på religionen som ett universellt fenomen och som ett uttryck för relationen mellan individ och samhälle samtidigt som han lyckas ge detta fenomen en klarare antropologisk förankring än Durkheim själv. Individens övergripande symbolsystem konstrueras dock inte genom att han "stannar upp och tänker". Överskridandet av den biologiska

naturen sker istället genom socialisationsprocessen och denna måste därför i analogi med den antropologiska grundvalen betraktas som en religiös process. Genom detta överskridande erhåller individen en världsbild (world view) som är mycket mera rik och differentierad än vad fallet skulle bli om varje individ skulle "börja från början". Generationers erfarenheter ligger inbäddade i denna världsbild och genom den place-ras individen in i ett större sammanhang. Om denna socialt objektiverade världsbild säger Luckmann:

"We may conclude, therefore, that the world view, as an 'objective' and historical social reality, performs an essentially religious function and define it as an *elementary social form of religion*. This social form is universal in human society. (Luckmann 1967, s. 53.)

Sin världsbild får individen under den primära socialisationen tillsammans med modersmålet och det är visserligen en grundläggande social form av religion men det är också en icke-specifik form av religion eftersom den inte har någon institutionell bas. För att kunna gå vidare till de specifika formerna av religion fordras att man inom världsbilden definierar ett område som kan kallas det religiösa området. Här kommer återigen Durkheim in och inom världsbilden menar Luckmann att man finner olika "lager" som är hierarkiskt ordnade och där ytterpolerna utgöres av det alldagliga, det profana, på den ena sidan och det som ligger utanför de "normala" erfarenheterna och som inte kan förstås utan skapar oro och förvirring, det främmande eller helgade, på den andra sidan. Den del inom världsbilden som innefattar detta främmande och helgade får beteckningen "helig sfär" (sacred cosmos). Den helgade sfären levandegöres genom språk, ritual och bilder och utgör en legitimerande ram för den breda funktion som världsbilden som helhet har. Världsbilden definierades tidigare som en icke-specifik form av religion och:

"the configuration of religious representations that form a *sacred universe* is to be defined as a

specific historical social form of religion." (Luckmann 1967, s. 61.)

Denna specifika form av religion har man i samhällen, där man inte har någon systematisk spridning av kunskapen. Där är alla lika delaktiga i den helgade sfären som genomsyrar olika institutionella områden och legitimerar dem. Någon särskild institution för artikulering av den helgade sfären förekommer inte.

I ett samhälle med en genomförd arbetsfördelning, ett uttalat stratifieringssystem och en institutionaliserad maktutövning har man däremot inte längre denna jämna spridning av kunskapen om världsbilden och detta leder till att man får en annan social form av religion:

"Institutional specialization, as a social form of religion . . . is characterized by standardization of the sacred cosmos in a well-defined doctrine, differentiation of full-time religious roles, transfer of sanctions enforcing doctrinal and ritual conformity to special agencies and the emergence of organizations of the 'ecclesiastic' type." (Luckmann 1967, s. 66.)

På det individuella planet medför denna form av social religion att i den personliga identitet, som erhålles genom face-to-face-kontakten med signifikanta andra och som utgör en universell form av individuell religiositet, kommer ett särskilt "lager" där det religiösa medvetandet samlas att utbildas. Den individuella religiositeten bestämmes alltså av den officiella formen av religion i samhället och när man har detta läge fordras för en framgångsrik socialisation av individen till att omfatta denna officiella modell att den subjektivt uppleves som rimlig. Denna rimlighet hotas inom den institutionellt specialiserade religionen ständigt av tre faror: 1) Risken att den officiella religionen sådan den formuleras och utvecklas av experter inte uppfattas som sammanhängande och relevant av individen; 2) Risken att den helgade sfären uppleves som helt skild från den dagliga tillvaron och bunden till särskilda personer, platser och tillfällen; 3) Risken att de religiösa experterna inte är orienterade om vad som utgör relevanta frågor för icke-experterna och på det

sättet avlägsnas från dem. Dessa tre risker i den institutionellt specialiserade formen av religion uppfattar Luckmann som betydelsefulla faktorer "in the genesis of so-called secularization".

4

Medan Thomas Luckmann framförallt bygger vidare på Durkheim och Mead så litar Peter Berger i sitt religionssociologiska huvudarbete, *The Sacred Canopy* (Berger 1969), mera till Weber och Marx. I den allmänna diskussionen om religionen som en del av den objektiviserade världsbilden anknyter han dock helt till det resonemang som Luckmann för och som ytterst bygger på Durkheims arbeten. Ett viktigt påpekande är att det helgade inte endast står i opposition till det profana utan också till kaos och att den helgade sfären utgör människans skydd mot fruktan och anomi. Anomi har inte här den betydelse av normlöshet som det oftast ges i sociologiska texter utan står istället för en frånvaro av ordning eller mening (nomos). Religionens funktion att legitimera den samhälleliga ordningen spelar en mycket stor roll i Bergers framställning:

"To repeat, the historical crucial part of religion in the process of legitimation is explicable in terms of the unique capacity of religion to 'locate' human phenomena within a cosmic frame of reference. All legitimations serve to maintain reality—reality, that is, as defined in a particular human collectivity. Religious legitimations purports to relate the humanly defined reality to ultimate, universal and sacred reality. The inherently precarious and transitory constructions of human activity are thus given the semblance of ultimate security and permanence. Put differently, the human constructed nomoi are given cosmic status." (Berger 1969, s. 35 f.)

Det är dock inte endast samhällsordningen som måste legitimeras utan också de marginella situationerna, både på det individuella planet (döden) och på det samhälleliga planet (naturkatastrofer, krig osv.). Individen och samhället måste genomleva också de anomiska upplevelsorna och de legitimeringar som gör detta möjligt kallar Berger i anknytning till Weber teodicéer. Han vi-

dareutvecklar också Webers tankar om hur olika världsreligioner sökt legitimera de anomiska fenomenen men det i detta sammanhang viktiga är hans diskussion av vad som händer om en religion inte längre kan ge en förklaring som accepteras i samhället, vilket han menar är fallet med den kristna religionen i dagens läge. Viktigare för den fortsatta diskussionen om sekulariseringen är dock behandlingen av alienationsbegreppet. Alienation står i detta sammanhang för att individen "glömmer" att han deltar i skapandet av samhället som en objektiv realitet och endast ser sig som påverkad av samhället. Den dialektiska processen har alltså upphört eller snarare, individen har upphört att vara medveten om den dialektiska processen och alienation är därför framför allt en fråga om falskt medvetande. Berger pekar också på att alienation inte är något nytt fenomen som sammanhänger med den moderna produktionsprocessen. Snarare är det så att det först är sent i historien som den de-alieinerade människan uppträder, människan som är medveten om att den sociokulturella ordningen är ett resultat av mänsklig aktivitet. Alienation får inte heller på det sätt som är vanligt förväxlas med anomi. Tvärt om är det så att det förhållandet att människan närmar sig världen på ett alieinerat sätt motverkar tendensen att se den som anomisk:

"... religion has been one of the most effective bulwarks against anomy throughout human history. It is now important to see that this very fact is directly related to the alienating propensity of religion. Religion has been so powerful an agency of nomization precisely because it has also been a powerful, probably the most powerful, agency of alienation. By the same token ... religion has been a very important form of false consciousness." (Berger 1969, s. 87.)

Religion bör inte jämföras med alienation men den betydelse som religionen har haft för upprättandet av en världsbild och bibehållandet av denna bygger i stor utsträckning på den alieinerande kraft som finns i all religion. Religionen kommer härigenom inte endast att legitimera de sociala institutionerna, den kommer också att mystifiera dem. "The objectivated expressions of the

human become dark symbols of the divine." (Berger 1967, s. 90.) På detta sätt har den mänskliga fortplantningen mystifierats genom att äktenskap i många kulturer endast kan ingås om parterna hör till vissa bestämda klangrenar (moieties) eller genom att äktenskapet förklaras vara ett sakrament. På samma sätt har också ofta den politiska makten och de politiska institutionerna mystifierats. Även vid en fullständig alienation fortsätter dock den dialektiska processen. Människan fortsätter att skapa en överempirisk värld och denna andra värld får en viss autonomi gentemot den mänskliga aktivitet som bygger upp den. De religiösa formationerna verkar tillbaka på och påverkar människans samhälleliga existens. I detta förhållande ligger en möjlighet till att man får en de-alieinerings som är religiöst legitimerad, att människan inser att den sociala ordningen och de religiösa institutionerna är ett resultat av mänsklig aktivitet och inte ett uttryck för en utommänsklig vilja. Denna tendens är visserligen sällsynt men Berger finner den bl.a. i mystiska religiösa erfarenheter, där samhällets "normala" religiösa bruk ges sina rätta proportioner. Han finner också ett utslag av den i den antinomiska sektarianismen.

5

De i stort sett gemensamma utgångspunkterna hindrar inte att de två författarna har något olika syn på sekulariseringsprocessen och behandlar den på olika sätt. Peter Berger ger en definition som överensstämmer med dem man brukar möta i religionssociologisk litteratur: Sekularisering är den process varigenom olika sektorer av samhället och kulturen undandras inflytandet från religiösa institutioner och symboler (Berger 1969, s. 107). Thomas Luckmann talar om sekulariseringen som "en samtida myt". Han erkänner att den institutionella specialiseringen har lett till att religionen inte längre genomsyrar alla samhällets institutioner och hans synpunkt på hela problemet kan sammanfattas med: "The social structure is secularized, the individual is not" (Luckmann 1971, s. 14) och kan med de ut-

gångspunkter han har heller aldrig bli det.

Båda författarna är dock överens om att vad de kallar "kyrkoorienterad religion" är på väg att få ett allt svagare inflytande i det industrialiserade samhället och båda är noga med att framhålla att detta fenomen inte skall ses som ett resultat av några kontraideologiers framväxt. I den mån sådana har kommit fram är de istället beroende av samma faktorer som ligger bakom sekulariseringen och förklaringen till förändringarna måste sökas i själva samhällsstrukturen.

Berger anknyter sin diskussion av sekulariseringen till resonemanget om religionens de-alienerande förmåga. Genom inneboende krafter i kristendomen har man inom denna religion tonat ner hela den apparat som innebär att människan upplever hela tillvaron som helgad, en process som bäst kan beskrivas genom Webers uttryck "disenchantment of the world". Med ett långt religionshistoriskt perspektiv visar han på de tendenser därtill som finns redan i den gammaltestamentliga religionen. Tendenserna trängdes tillbaka inom katolicismen men utvecklades inom protestantismen och så speciellt inom den kalvinistiska grenen av denna. Det är alltså utan att det direkt säges ut ett tillämpande av Max Webers tankar om att människan kommit att uppleva världen alltmera rationellt och sträva efter rationella ordningar på alla livets områden. På det religiösa området kan denna utveckling sammanfattas:

"The Protestant believer no longer lives in a world ongoingly penetrated by sacred beings and forces. Reality is polarized between a radically transcendent divinity and a radically 'fallen' humanity, that, *ipso facto*, is devoid of sacred qualities." (Berger 1969, s. 111 f.)

Det protestantiska dogmat har på detta sätt blivit en av de främsta faktorerna bakom sekulariseringen. Ytterligare en faktor inom kristendomen som bidragit till sekulariseringen är det förhållandet att här alla religiösa symboler och aktiviteter på ett helt annat sätt än inom andra religioner koncentrerats till en enda institution, kyrkan. Detta har inneburit att alla övriga delar av samhället har definierats som "världen",

som profana företeelser som ligger utanför den helgade sfären. Tendensen har börjat på det ekonomiska området som helt frigjorts från allt religiöst inflytande och detta har sedan spritt sig till andra institutioner, men har ännu inte fullständigt nått de politiska institutionerna och familjeinstitutionen. I det förra fallet har man religionen som ett retoriskt system utan betydelse för den verksamhet man är sysselsatt med. I det senare fallet har man en religion men det är en privatiserad religion som inte sträcker sig utanför kärnfamiljens ram. De religiösa institutionerna förmår inte längre att legitimera några andra institutioner och den religion man har kan inte heller ge någon religiös legitimation för de anomiska upplevelser som nutidsmänniskan har ställts inför i och med de två världskrigen. Kristendomen kan inte längre erbjuda någon teodicé.

Luckmann närmar sig samma problem som Berger från en individuell nivå. Ett samhälle som har en institutionell specialisering och följaktligen också religiösa institutioner är också — till skillnad från den typ av samhällen där hela tillvaron genomsyras av den helgade sfären — ett samhälle som undergår social förändring. Detta medför att de företeelser i det dagliga livet och i de marginella situationerna som kräver en religiös legitimering inte är desamma för olika generationer. Det finns en stor risk att samhällets officiella religion ändrar sig i en annan och långsammare takt än de sociala förhållanden som delvis ligger bakom (code-terme) individens ytersta meningssystem. Risken framstår som särskilt överhängande när den officiella religionen är "nedfrusen" i helgade texter och doktriner.

Individen socialiseras visserligen i den officiella religionen som barn men han kommer som vuxen att bli medveten om den inkongruens som finns mellan denna modell och vad som är betydelsefullt för honom i olika situationer. Religionen tjänar alltså inte längre som ett relevant meningssystem för alla livets områden. Vissa områden, framförallt det ekonomiska området, upplevs som stående utanför den helgade sfären och utan religiös legitimation. Senare generationer socialiseras visserligen i den

officiella religionen men de märker att de tidigare generationerna inte i alla situationer låter sitt beteende styras av denna religion och den kommer därför inte att internaliseras som ett yttersta meningssystem utan som ett retoriskt system som man inte tar på allvar (at face value). Denna process fortsätter och slutar med att:

”only a minority will continue to be socialized into the ‘official’ model *au sérieux*, another segment of the population will internalize it as a system of rhetoric, while the majority of the population will no longer be socialized into it. Eventually a situation may result in which the typical process of socialization no longer includes the ‘official’ model of religion—more precisely, the former ‘official’ model—and only individuals characterized by social or social-psychological marginality will internalize it as a system of ‘ultimate’ significance. A society in which this is the case is well along the way to a situation in which it is no longer characterized by institutional specialization of religion.” (Luckmann 1967, s. 90.)

På denna väg menar Luckmann att det västerländska samhället har hunnit ganska långt och att man därför inte kan undersöka religionen i dagens samhälle genom att se till den individuella religiositet som får sitt uttryck i de religiösa institutionerna. Istället gäller det att fastställa vilka värdesystem det är som har en övergripande och för individen integrerande funktion i dagens samhälle, hur den grundläggande sociala form av religion som en socialt objektiverad världsbild utgör tar sig uttryck, om det finns någon institutionell bas för denna religiositet och vilken denna i så fall är. Luckmann är också mycket väl medveten om de metodiska svårigheter som den forskare möter som empiriskt försöker finna svaret på dessa och liknande frågeställningar.

En utgångspunkt för analysen finner Luckmann i den distinktion man kan göra mellan offentlig och privat tillvaro. I det industrialiserade samhället är det visserligen så att individen underkastas en strikt kontroll i många avseenden, framförallt inom arbetslivet, men stora delar av individens liv lämnas också obestämda av samhället på ett helt annat sätt än tidigare. Rollen som arrendebonde i en bestämd by i ett feodalt samhälle definierade individens personliga

identitet på ett helt annat sätt än rollen som industriarbetare i en storstad i ett kapitalistiskt samhälle. Den senare kan inom ganska vida gränser välja konsumtionsvaror, vänner, äktenskapspartner och fritidssysselsättning på ett helt annat sätt än den förre kunde. Allt detta ligger inom den sfär som av samhället i stort sett lämnas åt individen att själv bestämma över, det ligger inom den privata sfären. På samma sätt lämnas frågan om vilket yttersta värdesystem individen skall ha öppen av samhället och han får välja inom den uppsättning som tillhandahålles av olika intressenter. Även här får man alltså en konsumtionsorientering och individen upplever en känsla av autonomi. Detta leder till att de individuella yttersta värdesystemen i samhället blir varandra olika men också till att de inte blir enhetliga utan löst sammansatta av sinsemellan oförenliga element.

Den religiositet man återfinner inom de religiösa institutionerna blir i detta läge av två slag. Dels finns det en kvarleva av den traditionella institutionellt specialiserade religionen och denna återfinner man framför allt i samhällets periferi, bland äldre, mycket unga och kvinnor samt på landsbygden, dvs. bland grupper som i ringa utsträckning är engagerade i produktionsprocessen. Dels utgör de religiösa institutionerna en — och en av de viktigaste — av de många källorna för den framväxande institutionellt icke-specialiserade formen av social religion. Denna ställning bygger de på att de dels utgör en brygga till den traditionella religiösa modellen i samhället och dels på att det är deras innehåll som i det allmänna medvetandet definieras som religion. Luckmann går också in på vilken den sociala grundvalen är för den helgade sfär som ligger bakom detta system med en rad religiösa temata som individen har att välja ibland och han tar liksom Berger avstånd från tanken att individens helgade sfär skulle åter spegla eller ha sin grund i samhällets ekonomiska system. Istället har den osynliga religionen — liksom all annan religion — sin grund i individens upplevelser:

”Religious themes originate in experiences in the ‘private sphere’. They rest primarily on emotions

and sentiments and are sufficiently unstable to make articulation difficult. They are highly 'subjective', that is, they are not defined in an obligatory fashion by primary institutions." (Luckmann 1967, s. 103 f.)

Istället för att definieras genom primära institutioner som kyrka eller stat artikuleras dessa religiösa temata genom sekundära institutioner och det är dessa som ger individen färdiga element för ett yttersta värdesystem. Dessa element finner man t.ex. i veckotidningarnas rådgivningsspalter, i Norman Vincent Peales skrifter, i Playboyfilosofin, i Det Bästapsykologin och i schlager-texter. De mer eller mindre kommersialiserade intressenterna kan endast artikulera den individuella religiositeten men de kan aldrig utgöra något varaktigt stöd för den världsbild och den identitet som individen med dem som grund bygger upp. Den enda plausibilitetsstruktur som kan bildas är den som uppstår genom umgänge med andra som har en likartad världsbild och det blir därför framförallt familjen som kommer att utgöra ett stöd för de privatiserade yttersta meningssystemen. Självklart blir denna plausibilitetsstruktur av ett helt annat och svagare slag än den som den institutionellt specialiserade religionen kunde erbjuda.

Avslutningsvis gör Luckmann en genomgång av vilka de religiösa temata är som är tillgängliga för den autonome individen och finner att det framför allt är sådana som talar om "självförverkligande":

"In the modern sacred cosmos self-expression and self-realization represent the most important expressions of the ruling topic of individual 'autonomy'." (Luckmann 1967, s. 110.)

Individen finner emellertid snart att hans autonomi är starkt begränsad och att självförverkligandet får äga rum inom den privata sfären där det kan ta sig olika uttryck. Man kan se mobilitetsetoset i den amerikanska kulturen som ett sådant uttryck och man kan se sexualiteten och den betydelse den tillmättes i det moderna samhället som ett annat uttryck för strävan efter självförverkligande. Framförallt kan man dock se "familismen", inriktningen på kärnfam-

iljen dit hela individens privata sfär koncentreras och där den offentliga tillvarons påtvingade roller kan avläggas som ett utslag av denna strävan efter självförverkligande. Sammanfattningsvis säger Luckmann om de moderna religiösa temata:

"... that the modern sacred cosmos symbolizes the social-historical phenomenon of individualism and that it bestows, in various articulations, 'ultimate' significance upon the structurally determined phenomenon of the 'private sphere'. We tried to show that the structure of the modern sacred cosmos and its thematic content represent the emergence of a new social form of religion which, in turn, is determined by a radical transformation in the relation of the individual to the social order." (Luckmann 1967, s. 114.)

Vid detta konstaterande stannar Thomas Luckmann medan Peter Berger i sin bok också diskuterar vilka följder denna nya situation får för de traditionella religiösa organisationerna som nu inte bara måste konkurrera med varandra utan också med helt väsensskilda och ofta diffusa värdesystem genom vilka individen kan skapa sin yttersta verklighet. (Diskussionen återfinns inte bara i *The Sacred Canopy* utan också i Berger och Luckmann 1966 och allra mest utförligt i Berger 1965.) Den pluralistiska situationen innebär en marknadssituation och de religiösa organisationernas verksamhet kommer att styras av samma faktorer som styr konkurrenternas verksamhet, dvs. de tvingas att göra ekonomiska överväganden och handla efter ekonomiska principer. Man tvingas också att tillgripa en rationell organisationsform och denna finner man här liksom på andra områden i den byråkratiska organisationsformen. För denna organisationsform fordras och i den formas en särskild personlighetstyp, en aktiv, pragmatiskt orienterad, dynamisk personlighet som har lätt för att knyta kontakter med andra. Dessa kontakter resulterar i en typ av ekumenism som egentligen innebär en form av kartellisering av det religiösa området. Berger fortsätter med sina paralleller och ser samgåendet mellan olika protestantiska denominationer (i USA) som en form av strukturrationalisering och samtidigt som denna genomförs gäller det att skapa

”märkestrohet” genom att betona det ”konfessionella arvet”.

Marknadsorienteringen är ett sätt för de religiösa organisationerna att bevara sitt berättigande i en pluralistisk värld. Ett annat sätt är att låtsas som om ingenting hade hänt och stänga in sig i de färdiga institutionerna och låta dessa bilda en plausibilitetsstruktur som ett skydd mot hotet utifrån. Problemet finns inte bara på det administrativa planet, det är också ett problem för dem som skall legitimera de religiösa organisationernas verksamhet. Det slutna systemet har på det teologiska planet sin motsvarighet i neo-ortodoxin, det öppna anpassningsvilliga systemet i vad Berger omväxlande kallar neo-liberal, existentialistisk och radikal teologi. Bergers egna sympatier ligger tydligen hos det senare lägret. Det framgår inte klart av *The Sacred Canopy* men han pläderar i ett senare arbete, *A Rumor of Angels*, för en teologi som tar sin antropologiska utgångspunkt i ”what might be called *signals of transcendence* within the empirically given human situation” (Berger 1969 b, s. 65). Denna bok ligger dock utanför en översikt av Bergers och Luckmanns religionssociologiska arbeten.

LITTERATUR

Asplund, Johan: Charles H. Cooley och dens. George Herbert Mead i Sociologiska teorier,

utg. Johan Asplund, Almqvist & Wiksell, Stockholm, 3:e uppl. 1970, s. 122—147.

Berger, Peter L.: Ein Marktmodell zur Analyse ökumenischer Prozesse i Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie, vol. 1 (1965), s. 235—249.

Berger, Peter L.: *The Sacred Canopy*, Anchor Books, Doubleday & Company, Garden City 1969.

Berger, Peter L.: *A Rumor of Angels*, Doubleday & Company, Garden City 1969 (b).

Berger, Peter L. och Luckmann, Thomas: *Sociology of Religion and Sociology of Knowledge i Sociology and Social Research*, vol. 47 (1963), s. 417—27. Artikeln finns också i och citeras här efter *Sociology of Religion* utg. Roland Robertson, Penguin Books Harmondsworth 1969, s. 61—73.

Berger, Peter L. och Luckmann, Thomas: *The Social Construction of Reality*, Anchor Books, Doubleday & Company, New York 1967.

Berger, Peter L. och Luckmann, Thomas: *Secularization and Pluralism* i Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie, vol. 2 (1966), s. 73—84.

Demerath, N. J. och Hammond, Phillip E.: *Religion in Social Context*, Random House, New York 1969.

Luckmann, Thomas: *The Invisible Religion*, MacMillan, New York 1967.

Luckmann, Thomas: *Secularization — A Contemporary Myth*, mimeo 1971.

Yinger, Milton J.: *Sociology Looks at Religion*, MacMillan Paperbacks, MacMillan, London 1961.

LITTERATUR

GÜNTHER BORNKAMM: *Paulus. W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1969.*

Bornkamms Jesusbok från 1956 har förvärvat ställningen som ett slags populärteologiskt standardverk om det viktiga ämnet. Inte minst mot bakgrunden av Stauffers excentriska genialitet har den framstått som en gediget pålitlig sammanfattning av den kritiska forskningens vedertagna åsikter. Ett liknande intryck gör hans arbete om urkristendomens andra huvudgestalt.

Boken omfattar en inledning om källkritiska problem, en biografisk framställning, som upptar ungefär hälften av utrymmet, och en systematisk genomgång av apostelns teologi. Denna är disponerad på ett sätt som rätt starkt påminner om Bultmanns kända "människan före tron — människan under tron" i hans nytestamentliga teologi. Bornkamm låter dock problemen kring förkunnelse, apostolat och kyrka ("Die Gegenwart des Heils") samt eskatologi och etik ("Zukunft und Gegenwart") få egna rubriker. Det hela avrundas med ett kapitel om Paulus och Jesus, följt av några exkurser rörande mer tekniska problem (äkta och oäkta Paulusbrev, de stora brevens tillkomsthistoria, exegesen av Rom. 1). En litteraturförteckning förekommer också men upptar nästan uteslutande tyska titlar. Det beror väl på den avsedda läsekretsen (tysk lekmanpublik) men är också symtomatiskt för boken i övrigt.

Den vetenskapliga consensus Bornkamm presenterar är nämligen alltigenom tysk. Hit hör en viss radikalism i källanvändningen. Pastoralbrev, Efeser- och Kolosserbrev samt Andra Tessalonikerbrevet behandlas utan tvekan som oäkta (med den sedvanliga reservationen mot beteckningen "förfalskningar"), och i bl.a. Haenchens och Conzelmanns efterföljd visas den största skepsis mot Apostlagärningarnas historiska värde. De resterande Paulusbrev

ven bildar alltså underlaget för biografien, och deras bild av sin upphovsman spelas medvetet ut mot Apostlagärningarnas och den senare traditionens.

Hithörande problem har tidigare behandlats i STK (Bengt Holmbergs rec. av Conzelmann, 1970/4 s. 255 ff.), och jag kan bara instämma i några där framförda synpunkter. Det är naturligtvis korrekt att föredra Galaterbrevet, som innehåller Paulus' egna uppgifter, framför det sekundära stoffet i Apg. Men om Lukas är "lückenhaft", så gäller väl detta minst lika mycket om skildringen i Gal. 1, och man kommer inte ifrån att materialet därifrån pressas mycket hårt i den tyska exegetiken. Radikalismen förbyts lätt i godtrogenhet mot de spröda konstruktioner som därvid byggs upp; se t.ex. hur idén om en Paulusmission i Arabien och Syrien direkt efter omvändelsen på s. 48 ff. utvecklas enbart med stöd av Gal. 1: 17, 21, för att sedan s. 63 f. återkomma som ett fast etablerat faktum, varpå ytterligare slutsatser kan byggas.

Anslutningen till den tyska majoritetslinjen märks också i mer oradiskuterade frågor. Dodds, Gerhardssons och andras tolkning av Paulus' berömda besök hos Petrus avvisas snabbt (s. 50), liksom Stauffers uppfattning att Paulus i samband med apostlamötet och den där beslutade kollekten erkände Jerusalemsförsamlingens överhöghet (s. 57).

Det teologiska avsnittet innehåller heller inga överraskningar. Att det erbjuder ett visst läsmotstånd har väl författaren känt, då han i företalet skriver att en tänkare av Paulus' rang inte låter sig göras enklare än han är. Frågan är emellertid om aposteln inte gjorts tråkigare än han behövde vara, av en helt annan anledning, nämligen att boken trots sina anspråk på radikalism i grunden är så traditionellt luthersk. Alla nylutherdomens stående synpunkter på den paulinska tankevärlden återfinns. Den tol-

kas immanent teologiskt, med skyggglappar mot både psykologi och religionshistoria. Damas-kusupplevelsen förklaras på övligt sätt vara psykologiskt ointressant eller oförklarlig (s. 34), och varje utveckling hos Paulus förnekas: hans teologi stod färdig från början (s. 101). Hellenistiska inslag t.ex. i sakramentsläran omnämns nätt och jämnt men "skall inte behandlas här" (s. 198), och utombibliskt material citeras över huvud taget med den yttersta sparsamhet. Människosynen är varken pietistisk eller gnostisk; det är på sätt och vis ett självklart historiskt konstaterande, men samtidigt precis vad som behövs för att avvärja närgångna frågor om Paulus' roll i senare kristen asketism och rädsla för kött och värld. Hans personpolemik tolkas så abstrakt som möjligt. Inte ens de våldsamma känsloutbrotten föranleder någon annan kommentar än att man måste förstå aposteln och uppfatta hans sakliga motiv (s. 175). Rättfärdiggörelselärens centrala betydelse hävdas mot varje försök att avlutherisera Paulus. "I Kristus"-formeln har, givetvis, ingenting med mystik att göra (s. 164). T.o.m. Käsemanns försök att nytolka rättfärdighetsbegreppet får en ortodox avhyvling, apoletiskt förbunden med Bornkammns tidigare tankar om teodicéproblemet (s. 156).

Det skall ingalunda förnekas att författaren på sitt sätt argumenterar sobert i allt detta, men det är ändå anmärkningsvärt att den bild han får fram saknar varje ansats till något som skulle störa, oroa eller chockera en vanlig lutheran. Man ställs inför en kyrklig önskeapostel, i betänklighed avsaknad av kött och blod. Jämförelsen med den religionshistoriska skolans arbete ger sig själv. Bornkamm erkänner dess relativa rätt, men "was an diesen Erkenntniss richtig oder auch korrekturbedürftig ist, soll hier nicht im einzelnen diskutiert werden" (s. 234). Kunde han ändå inte ha gjort just detta? Även om allt som skrivits om Paulus som mystiker, som hellenistisk synkretist, som rabbin eller apokalyptiker, epileptisk sjukling eller psykologisk revoltör, är felaktigt, så har det ju *en* stor förtjänst, nämligen att väcka problem och ge perspektiv. Vår invanda bild av mannen slås sönder, och vi tvingas att söka tänka oss honom som en levande människa i sin historiska omvärld. Även den som menar att denne levande Paulus i allt väsentligt var sådan som Luther såg honom ger oss en annan skärpa i sin teckning, om konturerna dras upp i förhållande till dessa konkurrerande bilder. När Bornkamm nästan helt avvisar ett sådant arbetssätt, är det inte så underligt om rättfär-

diggörelseläran blir svår att göra intressant (s. 145).

Det är kanske ett tidstecken, att en diskuterande inställning dock släppts fram i ett litet parti av boken, det avslutande kapitlet om Jesus och Paulus. Här konstaterar Bornkamm själv, att de religionshistoriska problemställningarna har övervintrat till våra dagar och rentav fått förnyad aktualitet, bl.a. genom den judiska debatten och den religiöst färgade marxismen hos E. Bloch. Dessa icke lutherska Paulusbilder refereras också kortfattat, men författaren vill inte "bemöta dem apologetiskt". Detta för utrymmets skull, och därför att ett bemötande vore meningslöst, om läsaren inte redan övertygats av den positiva framställningen.

Den uteblivna konfrontationen vållar besvikelse, men är det en *apologi* man saknar? För min del snarare en problemorienterad framställning, där olika alternativ och argumenten för dem genomgående redovisas öppet och utförligt. Om hela boken fått den karaktären, hade den självfallet blivit mera vetenskaplig. Men det faktum att Bornkamm vänder sig till en bredare allmänhet och har begränsat utrymme behövde inte heller omöjliggöra en sådan inriktning. Ty allmänhetens intresse för teologiska frågor är, såvitt jag förstår, i hög grad problemorienterat, även där viljan eller förmågan saknas till att följa en fackdiskussion i strikt mening.

Dessa kritiska synpunkter gäller naturligtvis inte så mycket Bornkamm personligen som hela den forskningsinriktning, vilken han — det måste ännu en gång upprepas — i sin bok ger en berömvärd solid och koncentrerad sammanfattning av. De ifrågasätter heller inte hans lärdom och beläsenhet även i helt andra slag av Paulusforskning, utan rör ett allmänt problem: vad bör en teolog anse viktigt, då han på begränsat utrymme skall ge populärvetenskaplig information i en bibelfråga?

Per Block

OSCAR CULLMANN: *Jesus och hans tids revolutionärer. Översättning av Stig Lindhagen, Verbum, Stockholm 1970.*

Bla. i samband med nymarxismen har den gamla hypotesen om Jesus som våldsam upprorsledare aktualiserats på nytt. Enligt den skulle Pilatus' tolkning av "judarnas konung" inte vara en missuppfattning utan en realistisk bedömning, och evangeliernas bild fick till

stora delar ses som försök att städa undan en farlig historisk sanning. Den traditionella teologin, som så länge avböjt att ens ställa biografiska frågor om Jesus, togs till en början på sängen av denna nya debatt men har efter hand uppfattat sin plikt att gå i svaromål.

Cullmanns replik, som nu föreligger på svenska, är kort och enkel, tydligt avsedd att fungera som fackmannens auktoritativa besked till en vilsefördd lekmannaopinion. Men den har tyngd i och med att författaren tidigare sysslat ingående med närliggande ämnen. Det är också en sober och saklig skrift, där motståndarsidan beskrivs så pass väl, att man via Cullmanns litteraturhänvisningar kan starta ett studium också av dess argument.

Uppläggningen är i korthet följande. Cullmann finner problemets kärna i de komplex av Jesusord som, om de tolkas isolerade, kan ge underlag för en pacifistisk respektive en våldsam bild av sin upphovsman. Han anser tesen om Jesus som revolutionär vila på ett godtyckligt ("villkorligt" säger översättaren) urval av *ett* sådant komplex, med totalt förbiseende av de övriga. Men det riktiga är, hävdar han, att av hela traditionsbeståndet bygga upp en bild, som måste bli komplex, men inte nödvändigtvis motsägelsefull. För detta ändamål behövs en sammanbindande idé, som Cullmann finner i den apokalyptiska tron på världens snara slut. I kraft av den kan Jesus både radikalt kritisera den nuvarande världsordningen och avstå från att söka vända den upp och ner. Tankegången genomförs i tre avsnitt, som behandlar Jesu inställning till gudstjänsten, "den sociala frågan" och hans samtids politiska problem. Ett avslutande kapitel ger en dagsaktuell tillämpning av utredningarna, som annars — det betonar författaren ivrigt — är rent historiskt inriktade.

Övertygar detta en skeptisk läsare? Den som vill ha en klar och koncentrerad sammanfattning av den gängse teologiska ståndpunkten blir säkert tillfredsställd. Själv tror jag också att Cullmann har rätt i kärnfrågan, såtillvida som Jesu historiska betydelse måste sökas på det traditionellt religiösa området, i vad han sagt om själen och Gud. Men de som hävdar motsatt ståndpunkt har en debatteknisk fördel: de replikerar s.a.s. på vad teologerna alltid hävdat och tvingas alltså bemöta deras vanliga argument. Den som därefter försvarar en traditionell ståndpunkt kan lätt ge intryck av att upprepa gamla skäl utan att göra rättvisa åt de nyare invändningarna. Vill man uppnå full slagkraft, måste man mycket nog kunna visa

att man uppfattat alla nya argument. Cullmann tycks mig inte alltid göra detta. Bokens lilla format kan vara en förklaring, men knappast den enda och fullständiga.

Man kunde sålunda väntat sig en mer nyanserad diskussion av källfrågan. En förutsättning för tron på Jesus som revolutionär är förvisso att stora delar av evangelietraditionen avfärdas som opålitliga. Men detta är ingen nyhet för den som lärt av Rudolf Bultmann. I själva verket är det Bultmanns religiöst konservativa Jesus — den ortodoxe juden —, som paradoxalt nog ger bästa anknytningspunkten för Brandons politiske revolutionär. Cullmann har givetvis rätt till att visa evangelisterna större förtroende än Bultmann gör, men det borde framgå av hans bok att hans motståndare delar sin källkritiska skepsis med en stor grupp "vanliga" teologer.

Detta därför att problemet berör stora delar av hans argumentering. Endast en mycket konservativ hållning till källorna kan leda till att *alla* traditionsskikt låter sig harmoniseras genom en enda formel. Många käcka deklARATIONER om att detta ord är äkta, det där oäkta, är fullständigt godtyckliga, det har Cullmann förvisso rätt i. Men detta betyder inte att allt bevarat material är äkta, utan på sin höjd att vi inte vet mycket om var det äkta finns. I många fall tycks det mig alldeles klart att traditions-elementen är alltför motstridiga för att kunna återföras på en sammanhängande personlighet. Det gäller t.ex. Matteus' extremare ställen om lagtrohet, jämförda med de fria uttalandena om reningsföreskrifterna. I sådana fall får man välja, vilket inte är liktydigt med att det finns objektiva urvalskriterier. Frågan inför de våldsamst revolutionära passagerna borde bli om de tillhör denna typ av fall eller om de kan harmoniseras med resten av traditionen. När Cullmann programmatiskt talar om plikten att bygga upp en komplex helhet, ställs aldrig denna fråga, och det minskar resultatets trovärdighet. Dessutom förefaller mig hans harmoniseringsförsök att gå för långt även i praktiken. Jesu inställning är ingen kompromiss, sägs det s. 24. Men i fortsättningen beskrivs den så, att Jesus å ena sidan sysslar med ideal utanför de jordiska institutionernas ram men å andra sidan vill rena och förändra dessa, dock utan att använda våld (s. 30). Denna komplexa hållning kan ju ha varit Jesu. Men varför förneka att det är en utpräglad kompromiss? Är det "eskatologisk radikalism", som å ena sidan ingriper konkret i samhället ("... inte förledde Jesus till passivitet"), men å andra sidan drar

den hårfina gränsen mellan "begränsat motstånd" och revolt?

Genom att på detta sätt förneka urvalsproblemet roll vid tolkningen av Jesusgestalten undviker Cullmann också den närbesläktade frågan om hur forskarens värderingar spelar in. Visserligen inte konsekvent. Han utnyttjar till fullo den poängen, att socialistiskt önsketänkande kan blandas in i teorierna om en revolutionär Jesus. Detta är naturligtvis sant, men då måste man samtidigt minnas den utomordentligt starka tendens i motsatt riktning, som råder inom den teologiska majoriteten. Gör man antagandet, att utfallen mot de rika, eller antydningarna om en våldsam motsättning till det bestående, faktiskt skulle rymma en huvudsanning om den historiske Jesus, måste man ju samtidigt inse att denna eventuella sanning under större delen av kyrkans historia saknat varje chans att ens diskuteras på allvar.

Här tangerar man också ett argument, som Cullmann inte gör rättvisa åt. De som valt ställena i fråga till utgångspunkt för sin rekonstruktion har inte, som han påstår, gjort det i blindo, i fullständigt godtycke. Det finns ett klart resonemang bakom: om evangelierna innehåller både revolutionära och samhällsbevarande drag, och båda slagen inte kan vara ursprungliga, åt vilket håll är det då sannolikast att tendensen har gått under traditionsprocessen? Är det inte troligare, att fredliga drag har undanträngt de våldsamma än tvärtom? Man kan omöjligen bemöta S. G. F. Brandon effektivt utan att gå in på denna tankegång.

Hade Cullmann varit mindre kategorisk på dessa punkter, hade man med andra ord känt sig mera övertygad av hans framställning i den kärnfråga, där han enligt min uppfattning har rätt. Jag menar tolkningen av Gudsrikedén i evangelierna. Även här finns vägande motargument, som man saknar i den lilla boken: de nya iakttagelserna om samband mellan apokalyptik och revolutionär patriotism, så som det enligt ena sidans uppfattning t.ex. illustreras i relationerna Qumran—Masada. Men såvitt jag förstår står sig den bedömningen, att den individuella, andliga Gudsrikestanken hos evangeliernas Jesus är alltför betydande för att kunna förklaras bort som en sekundär kuliss, tilltyd av anonyma händer för att dölja en revolutionär, immanent Gudsrikestro till vilken den står i oupplöslig motsättning. Jag tror att detta förtjänar kallas ett sunt historiskt argument, men självfallet finns det också något av värdering i det. Frågan gäller ju i sista hand om den Jesusbild som enligt den revolutionära

hypotesen måste städas undan upplevs som tillräckligt verklig, tillräckligt originell och religiöst betydelsefull för att operationen skall te sig orimlig. Cullmanns bok måste nog också slutligen läsas som ett slags vittnesbörd om en sådan upplevelse.

Per Block

En viktig hyllningskrift

ANDERS NYGREN: *Tro och vetande. Religionsfilosofiska och teologiska essayer. Med inledning av Lennart Pinomaa (Luther-Agricola-Sällskapets skrifter B 6)*, Helsingfors 1970. Pris: Fmk 12: —.

Som titeln antyder, innehåller detta arbete ett urval uppsatser av biskop Anders Nygren. Bakom urvalet står L. Pinomaa, etikprofessor vid Teol. fakulteten i Helsingfors. Såsom anges i en dedikation, utgör boken det här ovan nämnda sällskapets hyllning till teologen och kyrkomannen Anders Nygren på 80-årsdagen 1970 för hans "bestående insats inom internationell vetenskap och ekumeniskt kyrkoliv". Alla uppsatserna har förut varit tryckta i olika publikationer utom två, nämligen de gästföreläsningar som biskop Nygren höll i Helsingfors hösten 1969 på inbjudan av Teol. fakulteten därstädes.

Det må så gott först som sist sägas att man har anledning att glädjas över att denna bok sett dagen. Den ger en klar och klargörande bild av huvudlinjerna i Nygrens teologiska tänkande, så mycket mer fängslande som detta tänkande här presenteras i en rad olika uppsatser och så kommer att belysas ur ständigt nya infallsvinklar. Också den icke teologiskt skolade kan här få en uppfattning av den nygrenska teologin, även om han kanske ej mäktar följa framställningen i alla detaljer, särskilt när de filosofiska frågeställningarna kommer in i blickfältet. Ingen som läser boken med uppmärksamhet kan undgå att genom denna presentation av filosofen, teologen, ekumenen Anders Nygren få ett starkt intryck av storheten, klarheten, följdriktigheten i hans tänkande.

Först i boken möter man en inledning, författad av utgivaren. Man skulle kunna kalla denna uppsats en skickligt genomförd introduktion i det nygrenska tänkandet. En dominerande synpunkt är Nygrens ställning till metafysiken. I anslutning till Kant avvisar Nygren den metafysiska spekuleringen som en brukbar väg till kunskap om tillvaron: den ligger snarare på konstens, diktningens linje än på veten-

skapens. Vi får veta vad Nygren menar med den för honom viktiga termen "religiöst apriori", vad som enligt honom är dogmatikens resp. religionsfilosofins uppgifter, vad "motivforskning" innebär, varefter vi omedelbart ledes fram till agape-motivet i kristendomen i dess motsättning till lag- och erosmotivet. Recensenten känner ej som sin uppgift att återge vad som här sägs om innebörden av alla dessa termer, men han vill gärna locka såväl teologer som teologiskt intresserade lekmän att ta del av denna pedagogiskt utmärkta exposé, som ger en god hjälp att förstå de originalartiklar av Nygrens hand som sedan följer. Paragrafen om den filosofiska och kristna etiken är kanske ej fullt så lättillgänglig som det föregående; men även här ges goda fingervisningar till att förstå hur Nygren ser på den kristna resp. teologiska etikens särmarke och självständighet.

Vi konfronteras nu först med tro och vetandebatten, förd med prof. Ingemar Hedenius. Den som vill få ett intryck av Anders Nygrens farlighet som debattör får här sitt lystmäte i den svidande vidräkningen med vad som här obarmhärtigt stämplas som cirkelbevisning, avskärmning, skenfäkning. I följande uppsats belyses förhållandet mellan religion och metafysik, den senare karakteriserad som "begrepps-diktning"; man finner här också en viss gränsdragning i förhållande till metafysikens ryktbare bekämpare Axel Hägerström.

Det är ytterst värdefullt att här vidare få del av innehållet i Helsingfors-föreläsningarna 1969. Här sker bl.a. en uppgörelse med Bultmann och hans avmytologiseringssteologi med dess godtyckligt valda förutsättning i existensfilosofin. I nära samband härmed avslöjas den modeform av exegetisk bibeltolkning som kallar sig "hermeneutik", ett rött skynke för Nygren såsom en metod som i texterna framför allt söker efter det som de har att säga "moderna" människor, icke efter de bibliska författarnas ursprungliga mening. Nutidsmänniskans frågeställningar blir utgångspunkten, icke budskapet i dess objektivitet. Resultatet kan ej bli något annat än förvanskning. Inför de till synes enkla, men principiellt djupt syftande maningarna: låt religion vara religion, låt Gud vara Gud, låt religionsfilosofi och teologi vara vad de skall vara, blir såväl teologen Tillich som biskopen Robinson satta på plats. Kritiken blir frätande ur såväl logisk och filosofisk som teologisk synvinkel.

Den som minns diskussionen om den s.k. lundateologin på 30-talet kommer ihåg hur denna teologis kritik av "idealismen" väckte

oroliga frågor och häftig motsägelse i vida kretsar. Det är välgörande att här finna ett omtryck av uppsatsen *Kristendom och idealism* i STK 1937, vari många missförstånd skingras. År 1943 firade Humanistiska Vetenskapssamfundet i Lund 25-årsjubileum. Professor Nygren råkade vara ordförande vid det solenna tillfället. Vi som satt och lyssnade till hans högtidsföredrag med ämnet "Det självklara i historien" glömmor ej gärna de vida perspektiv på det mänskliga kultur- och andelivets historia som här skisserades för en fångslad publik. Återstoden av uppsatserna handlar om så centrala materier som uppenbarelse och Skriften, Gamla testamentet i Nya förbundet, den kristna missionen, Kristi närvaro i Ordet och sakramenten, predikan hos Luther och i dag, rättfärdiggörelsen såsom nyckel till evangeliet. Den sistnämnda uppsatsen har en speciell referens till Lutherska Världsförbundets världskonferens i Helsingfors 1963 och betyder ett viktigt och välbehövligt tillrättsläggande av rättfärdiggörelsefrågan i biblisk och luthersk belysning.

Det hela avslutas med en förnyad behandling av det bultmannska "avmytologiseringsföretaget" i anledning av den nyutkomna boken "Jesus Kristus och avmytologiseringen".

Det har ej varit möjligt att närmare ingå på innehållet i alla dessa uppsatser, som visar hän på en vägbrytande insats inom den nutida teologin. Men redan rubrikerna borde locka till ett studium av denna sällsynt gedigna och givande hyllningsskrift, som faktiskt gett recensenten mer än de flesta teologiska s.k. festskrifter jag gjort bekantskap med, och detta just därför att festföremålet på ett representativt sätt självt fått komma till tals. Jag tror att denna typ av festskrifter, där förutsättningar finns för handen, har framtiden för sig.

Den som fått mycket vill gärna ha mer; det har recensenten erfarit vid studiet av denna märkliga publikation. Vid läsningen om det självklara i historien väcktes hos honom längtan efter att vidare få höra t.ex. om Aristoteles' dominans under långliga tider, om den darwinska utvecklingsläran, det hegelska dialektiska tänkandet osv. Vilken "självklarhet", vilka "självklarheter" håller oss i dag i sitt bann? Men den frågan skulle Nygren säkert avvisa med hänvisning till att först en eftervärld med tillräcklig historisk distans kan döma därom.

För att hålla oss till det speciellt teologiska, skulle många både teologer och vanliga kyrkomedlemmar bli tacksamma för en utförligare framställning av vad talet om Kristi närvaro i

nattvarden egentligen har för innebörd, detta med sidoblickar också på den reformerta och den romersk-katolska uppfattningen. Otaliga är de som termen "realpresens" vållar bekymmer. Som gammaltestamentlig exeget finner jag kanske mer av "agape" i Gamla testamentet än Nygren. Den gammaltestamentliga utkorelse-tanken, såväl i dess ursprung som i dess eskatologiska utmyning, har på sistone varit föremål för djupgående exegetiska undersökningar, vilka öppnat vidgade perspektiv. Man har också förstått att tydligare distingvera mellan Israels religion på det profetiska högstadiet och judendomen, för att icke tala om fariseismen och rabbinismen. Med full rätt kritiseras den bultmannska avmytologiseringsteologin. Men hur ställer sig våra systematiker till den redan i Nya testamentet begynnande kristologiska spekulativen med dess kosmologiska inriktning, till den hos Paulus grundläggande läran om mänsklighetshistoriens begynnelse i mannen Adam, om syndafallet som ett historiskt urtidsfaktum, om Evas skapelse efter mannen som en grund för kvinnans underordnade ställning i förhållande till denne och dylikt? Vi med vår fördjupade insikt om åtskillnaden mellan det tidsbestämda och det eviga i Bibelns innehåll, hur ställer vi oss till allt detta?

Nu kastar jag loss från Nygren och från den bok som skulle recenseras och kommer med en vädjan till systematikerna av facket: låt oss, till gagn för den teologiska debatten i vårt land, snarligen få ett principiellt och genomtänkt klarläggande av hur det teologiska "skriftbeviset" bör gestaltas för att stämma överens med vårt sätt att betrakta Bibelns auktoritet i den historiska bibelforskningens ljus. Alltför ofta kan man konstatera hur den gamla dicta probantia-metoden alltför håller sig levande, även där man ej skulle vänta det. Tyvärr finner vi att "så står det skrivet"-maximen åter och åter missbrukas med ett lagiskt och oevangeliskt förhållande till bibelordet som följd. Som jag ser saken, kan vi med ett fördjupat teologiskt tänkande i förbund med en historisk syn på de bibliska texterna icke vara tillfredsställda med någon annan bevisgrund för våra trostanor och kristna livsregler än det centrala i den bibliska uppenbarelse — budskapet om Guds frälsningsgärning i och genom Jesus Kristus, som Nygren skulle säga, eller som Martin Kähler på sin tid brukade uttrycka det: der gepredigte Christus der ganzen Bibel.¹ Jag hade nyligen anledning att ta ner från bokhyllan Kählers dogmatiska huvudarbete Die Wissenschaft der christlichen Lehre. Det slog mig

nu som förr, att inga bibelställen anföres i texten; alla bibelhänvisningar är placerade i fotnoterna. Detta är ej bara en originell typografisk anordning, det är ett uttryck för en teologisk tanke. De teologiska satsernas bevisgrund skall vara det centrala uppenbarelse-sammanhanget, icke därur ryckta enstaka bibelställen. Sådana kan göra tjänst som riktpunkter för vår tanke och som belyningsmedel, men icke som bevismedel.

Joh. Lindblom

The Philosophy and Theology of Anders Nygren, ed. by Charles W. Kegley. XIV+434 s. Southern Illinois University Press 1970. Pris \$ 12.95.

For den læser, der er kommet til at føle sig en smule mindre vel tilpas ved det klima, der er skabt af den socialetiske og politiske håbs- og revolutionstheologi, som idag fører det store ord snart sagt alle vegne, fordi den i stedse højere grad afslører sig som en moderne variant af og fortaler for den gammelkendte gerningsretfærdighed eller kristelige farisæisme, er det velgørende ved at få lejlighed til påny at beskæftige sig med Anders Nygrens theologi at dukke ned i en fortid, der viser sig at være lyslevende nutid. Man møder her en tænkning, som er saglig i god forstand, og som ikke tillader, at nogen fordring til den om direkte socialt engagement gør den usaglig og derved bringer den til at ophøre med at være tænkning. Hos Nygren lever det bedste i det 19. århundredes fornemme akademiske tradition uforandret videre i det 20. århundredes forandrede verden: den strenge fordring om videnskabelig akribi og logisk sammenhæng og præcision i formuleringerne og — svarende dertil — den udtalte modvilje mod subjektivismen og vilkårlighed. Og det er et fornemt festskrift, Charles W. Kegley, kendt for tilsvarende værker om Tillich, Niebuhr, Brunner og Bultmann, har taget sig for med bistand af 17 bidragsydere fra Europa og Amerika at tilvejebringe om denne i god forstand fornemme theologi og filosofi, en bog, der anbringer Ny-

¹ Jfr G. Aulén i Den allmänliga kristna tron, uppl. 1965, sid. 80: "Verifikationen [skriftbeviset] tar sikte på Bibeln som helhet, därför att vi i Bibeln såsom helhet möter det uppenbarelse-sammanhang som har sin Herre i Kristus." Jfr nu också R. Bring, Det revolutionära och det auktoritära draget i nutida kristendomsförståelse i senaste häftet av STK.

grens originale indsats i den globale kontekst, hvor den idag med fuld ret hører hjemme. Bogen vil dog ikke være et festskrift i almindelig forstand, men den søger "to engage in a much sterner and more productive task, namely, to analyze and ruthlessly criticize Nygren's thinking, and to elicit Nygren's response to his interpreters and critics". Dens hensigt er således at føre sin læser ind i et højst nutidigt opgør med Nygrens tænkning og dens forudsætninger, at kritisere den ud fra det synspunkt, at der i den virkelig er noget, som er et opgør værd, og den plan, hvorefter bogen er bygget op, og hvorefter den også indeholder Nygrens svar til sine kritikere, understøtter på virksomhedsfuld måde denne hensigt.

Før bidragyderne går igang med deres kritik, får læseren Nygrens egen "intellektuelle selvbiografi". Man fæster sig bl.a. ved, hvad Nygren beretter om den "Luther-renæssance", der allerede var begyndt i hans barndomshjem i Göteborg omkring århundredeskiftet, og om hvordan han fik en afgørende impuls til forståelse af, hvad der kristeligt menes med agape, mens han som dreng lyttede til en samtale, som hans fader førte med en bekendt, og det spørgsmål melder sig usøgt, om ikke den egentlige begrundelse for Nygrens tale om agape som kristendommens grundmotiv mindre er at søge i det resultat, som hans videnskabelige motivforskning har ført ham til, end deri, at han kan sige med Kierkegaard: "Min fader har sagt mig det" — og om ikke det er dette forhold, der — trods den videnskabelige og metodologiske svaghed, som det muligvis indebærer — er hemmeligheden ved styrken i Nygrens tale. Nygren udleverer også sig selv til læseren i et udsagn som dette: "That I myself have been able from the beginning to experience Christianity and its significance from within has for me had the consequence that I have never had to "demythologize the New Testament"" (p. 6). Men her er det måske Nygrens svaghed, der kommer for dagen. Han synes ikke at kunne forestille sig den anfægtende mulighed, at netop der, hvor kristendommen kendes "from within", og fordi den kendes sådan, kan spørgsmålet om afmythologiseringen komme op og blive alvorligt. Hvor man kan forestille sig det — hvilket ikke nødvendigvis gør, at man må følge Bultmann i spørgsmålets løsning — kan man ikke finde det berettiget med Nygren at afvise problemet som "religio-philosophical confusion" (p. 349). Er Nygren ikke her selv blevet for stærk og hans tale tilsvarende svag?

Som den første i rækken af bidragydere giver Ragnar Bring en oversigt over Nygrens religionsfilosofi og stiller derefter nogle kritiske spørgsmål til Nygren, bl.a. det meget væsentlige om hans forståelse af forholdet mellem "eternity" og "validity". Læseren får et godt indtryk af det grundige tankearbejde, der ligger bag Nygrens bestræbelse for at lægge et holdbart filosofisk fundament for det teologiske arbejde. Men har ikke lundatheologiens selvforståelse, som her fremlægges — og hvorefter "faith belongs to the religious context of meaning, but theology's presentation of the meaning of faith belongs to the theoretical domain or context of meaning" (p. 65) — betalt sin klarhed med, at dette fundament for teologien selv bliver til en slags metafysik? Vist vil Nygrens filosofi kun være forudsætningsanalyse og ikke ontologi — Bring siger med rette, at "Nygren's philosophy of religion has the metaphysician as its chief opponent" (p. 53). Men sætter ikke denne vilje til forudsætningsanalyse med nødvendighed som sin ontologiske forudsætning den etiske og religiøse tale som en virkelighed af den art, der kan forudsætningsanalyseres? Og er så metafysikkens nisse ikke flyttet med? Må ikke det, som den theoretiske overvejelse formår betræffende det etiske og det religiøse, blive det, at den — samtidig med at den opstiller fordringen om, hvordan der skal tales herom, for at der skal være mening i talen — som det, der her har overordnet betydning, peger hen på det sted, hvor det talende subjekt må stå, for at det overhovedet kan blive det etiske og det religiøse, der tales om? Lader det sig gøre for det theoretiske udsagn at blive metafysikken kvit på anden måde end ved i bekendelsen af egen afmagt at nøjes med at ville være en sådan henvisning til den existensafgørelse, der alene har kræfter til at tage livet af metafysikken?

Paul Holmer anklager udfra et sproganalytisk udgangspunkt Nygrens filosofi for ikke at være den videnskab, som Nygren mener, at den er. "For Nygren there was a science of the essence of ethics, esthetics, knowledge and religion. I believe that this science, philosophy, is no science at all. Here Nygren has gone wrong. He has proposed some doctrines about these things. But most of these are as meaningless as the metaphysics against which he rails" (p. 91). Kritikken er her virkelig "ruthless", og den kalder læseren til grundigt at overveje, om den ikke skulde have om ikke den hele ret, så dog noget af retten på sin side.

Bernhard Erling vil have motivforskningen

bragt i anvendelse også udenfor det theologiske arbejde, hvad ingen kan have noget at indvende imod. Betænkelig bliver man først, når han siger, at "the method of motif research can be interpreted as saying that alternate possibilities exist in so far as historical causality is concerned" (p. 117), og især når man får at vide, hvad Erling vil bruge metoden til: "In terms of this method the alternatives to the Christian faith can be understood, not merely as forms of human error, but as alternately possible answers to the categorical religious and ethical questions . . . The method of motif research is consequently an invitation to dialogue particularly between Christian and non-Christian faiths. Such a dialogue can be the most effective way of testing the validity of the method of motif research" (p. 118). Her er motifforskningen ikke længere en videnskabelig metode, men en slags frelseslære. Og kan den dialog, som en sådan inviterer til, blive andet end — synkretisme?

Man læser med interesse, hvad John Burnaby og Rudolf Johannesson har at sige om henholdsvis "Amor in St. Augustine" og "Caritas in Augustine and Medieval Theology", og man noterer sig Nygrens bemærkning om Burnabys mod Nygren kritiske bog *Amor Dei*, at "There is much in this book, which I regard as a valuable supplement" (p. 364). Nygren synes dermed at antyde, at han ikke mener med sin Augustininterpretation at have sagt alt, og det er nok rigtigt, at hans opfattelse af caritas som en syntese af cros og agape ikke kan påregne endegyldighed.

Philip S. Watson giver en fremstilling af Nygrens forståelse af, hvad den systematiske theologis opgave er, hvorom Nygren selv siger, at den er "an interpretation of my position which is at the same time easily grasped and in every respect adequate and authentic. At no point have I found occasion to insert a question mark" (p. 366). Men Watson mener også, at Nygrens arbejde "displays certain weaknesses", og han efterlyser en apologetik på dette systematisk-theologiske grundlag: "We need the systematic theology to tell us what Christianity is before we begin to discuss its truth, and we need the critical philosopher to warn us against false methods of argumentation; but we need no less the apologist who, taking full account of the work of the theologian and the philosopher, will show us how to engage in a reasoned advocacy of the faith" (p. 237). Man må her spørge, om Watson ikke i stedet for at gå ud fra muligheden for et sådant foretagende

med en sådan selvfølgelighed burde have tænkt på, om troen ikke kunde finde på at ophøre med at være tro ved at blive udsat for et fornuftigt forsvar — hvilket naturligvis må problematisere det som forsvar betragtet.

Thor Hall giver en fremstilling af Nygrens tænkning over etiske spørgsmål, som af Nygren selv får højeste anerkendelse: "Whoever would have a certain and dependable view of my understanding of these questions will receive it from Thor Hall" (p. 368). At Thor Hall på et enkelt og ikke uvæsentligt punkt må se sig korrigeret af Nygren for ved en fejllæsning at være nået til følgende væsentlige misforståelse: "Nygren has apparently carried the philosophical assumption . . . over into his theological considerations. As a consequence he can settle the question of the nature of Christian ethics by logical definitions" (p. 277), formindsker ikke essayets værdi for læseren, fordi det giver Nygren en anledning til i sin korrektur at sætte tingene på plads med forbilledlig klarhed.

Nels Ferré kritiserer med udgangspunkt i Nygrens egen forståelse af agape som kristendommens grundmotiv, som han mener at dele, Nygren for "not to take full interpretational advantage of the nature of agape . . . Nygren comes short in his understanding of outgoing, creative love . . . love bestows freedom on the other . . . love to God cannot be merely or mostly faith" (p. 252). "Besides Nygren's theological and methodological failures to do justice to his own findings there are practical shortcomings . . . that need not be if Nygren took agape at its own inner and fuller meaning . . . Nygren has become victimized by his own allegiance to traditionalistic theology" (p. 258). Det synes som om Ferrés forståelse af agape er en anden end Nygrens; den er ikke længere syndsforladende, men kun skabende kærlighed. Ferré skriver både engageret og engagerende, men åbenbart ud fra en position, der kan have en vis lighed med den også her i Skandinavien velkendte — i sin grund pietistiske — antipietistiske skabelsetheologi, der er fremstået væsentlig som protest imod den dialektiske theologis koncentration omkring syndernes forladelse, og dette gør hans opfattelse af Nygrens agape skæv. Man kunde nok have ønsket, at Nygren i sit svar mere indgående havde taget stilling til denne kritiker, omend der skjuler sig en del i, hvad han siger om "clarification at the center".

Det vilde føre for vidt at komme ind på samtlige 18 essays. Det vil afhænge af den enkelte

läser, i hvilket af dem han vil finde bogens tyngdepunkt. Men tilsammen fungerer de som et spektrum, hvori Nygrens tänkning brydes, lidt forvirrende måske til en begyndelse, fordi de kritiske spørgsmål stilles fra forskellige synsvinkler, men netop derved muliggørende, at det, som for Nygren og hans kritikere er sagen, kan komme læseren så meget nærmere ind på livet. Bogen efterlader det klare indtryk hos læseren, at Nygrens tänkning på ingen måde kun er af historisk interesse, men at der fortsat er meget at lære af den — såvel som af dens kritikere — og den praktiserer på forbillig vis Nygrens eget program for videnskabeligt arbejde: "... dialogue—and continued dialogue—is a vital requirement for the scientific enterprise. In this enterprise it is not essential that a position once taken be maintained at any cost, but that the matter be discussed and illumined from different angles. This is what makes it so important that different viewpoints meet each other, be weighed against each other, and thus through this mutual argumentation contribute to the factual clarification of the question" (p. 348). Og hvad angår Nygrens eget bidrag til bogen, skriver læseren gerne under på professor Kegleys ord om Nygren i forordet: "He writes with an intellectual honesty, a scientific caution, and a scholarly modesty, as regards religion in general and Christianity in particular, such that the pro- or the antireligious must admire his achievements. His open-mindedness and deep commitment is a combination too rarely found in the second half of this century" (p. X).

Johs. Horstmann

PER FROSTIN: *Politik och hermeneutik. En systematisk studie i Rudolf Bultmanns teologi med särskild hänsyn till hans luthertolkning. (Studia Theologica Lundensia 33.) Akad. avh. 224 s. Gleerup, Lund 1970.*

Det finns två uppenbara skäl till att uppmärksamma Per Frostins bok — förutom att den är aktuell, fantasirik och delvis djärv, och därför också diskutabel: det ena berör *metoden*, det andra har med *innehållet* att göra. Ur metodologisk synpunkt kan boken nämligen betraktas som ett inlägg i debatten om "vetenskaplighet", dess innebörd, förutsättningar och möjligheter. Kan man bedriva vetenskap objektivt och förutsättningslöst, och vad menar man i så fall med dessa begrepp? Innehållsligt är boken

högst aktuell med sin centrering kring teologins förhållande till politiken. Vad är kristendomens politiska implikationer och därmed kyrkans politiska ansvar? Har teologiska tolkningar och tillämpningen av teologiska utsagor med politik att göra, och i så fall utifrån vilka förutsättningar och med vilka konsekvenser?

Både metodiskt och sakligt rör sig alltså förf. med synnerligen brännande frågor, och i båda sammanhangen finns mycket att diskutera. Denna diskussion är emellertid behövlig och välkommen i dagens situation. Till bokens förtjänster hör också behandlingen av Bultmanns tänkande, vilket annars skett mycket sparsamt på svensk botten och i svenskt akademiskt sammanhang. Jag skall därför först ge ett kort referat av författarens framställning och särskilt hans Bultmann-behandling, sedan ta upp vissa terminologiska och innehållsliga problem, och till sist något diskutera bokens grundläggande fråga, metodfrågan.

Uppgiften författaren ställer sig är att undersöka relationen mellan politik och hermeneutik, och dessa begrepp måste därför först närmare bestämmas. "Politik" används i aristotelisk betydelse, enligt författaren, "så att 'politik' här betecknar teorier och handlingar som i största möjliga mån vill förverkliga samhällets och därmed människans finalitet utifrån en rationell analys av de aktuella möjligheterna" (s. 7). "Hermeneutik" bestäms också inledningsvis, under diskussion med Dilthey och Heidegger angående distinktionen mellan humanistisk och naturvetenskaplig metod: "en reflexion över betingelserna för och innebörden i förståelsen av Bibeln, utifrån en reflexion över vad förståelse överhuvud taget innebär" (s. 12).

Metoden diskuteras inledningsvis i anslutning till frågan om förhållandet mellan historisk och systematisk framställning. Författaren menar därvidlag, att varje idéhistoriker hämtar fram sina systematiserande principer "genom att konfrontera de undersökta texterna med den samtida situationen" (s. 13). De aktuella frågeställningarna har alltså en ofrånkomlig inverkan på bedrivandet av systematisk forskning. "Mellan den aktuella diskussionen och den idéhistoriska undersökningen råder alltså en växelverkan. Å ena sidan inspirerar den aktuella diskussionen den idéhistoriska undersökningen inte bara vid val av ämnesområde utan ännu mer vid utformningen av metaspråket. Å andra sidan kan den idéhistoriska undersökningen tillföra den aktuella diskussionen synpunkter."

Idéhistorikern är således beroende av sin samtid, dess problem och språk, vilket här betecknas icke som "en beklaglig begränsning utan en nödvändig förutsättning" för hans arbete (s. 13). Författaren pläderar i sin metoddiskussion för en forskning med öppet redovisade värderingar – och de är ofrånkomliga och outhärliga – och han vill för att kunna strukturera materialet arbeta med modeller. Detta är Frostins metodiska huvudgrepp.

Som kriterier för användbarheten av en *modell* användes följande två (s. 15 f.): "1 Den skall inom sitt område kunna förklara så många kända sakförhållanden som möjligt. 2 Den skall i största möjliga mån tjäna som verklighetsorientering i nuet genom att belysa aktuella handlingsalternativ". Två modeller med ursprung i Bultmanns och Luthers teologi jämfördes inbördes, de s.k. idealistiska och antagonistiska modellerna, varefter dessa båda konfronteras med en tredje, som är författarens egen och som kallas den politiska. Denna modell utgör, säger författaren karakteristiskt nog, "avhandlingens plattform" (s. 19).

Boken har fyra huvudkapitel. Det första ger utgångspunkten, terminologi, metod och uppgiftsfixering, ting vi nyss något behandlat. Det andra behandlar Bultmanns idealistiska modell, med den luthertolkning denne ger, vilket ger kontur åt hans ståndpunkt i politiska frågor. I det tredje kapitlet står politiken i fokus, politikens hermeneutiska funktion, hos Luther och hos Bultmann och under ständig jämförelse. Det fjärde kapitlet sammanfattar och understryker det strukturella sambandet mellan politik och hermeneutik och särskilt den politiska modellens användbarhet.

Genomgående i författarens *Bultmann-behandling* talas det om den "dikotomiska" strukturen, som visar sig vara den mest modellskapande faktorn, medan karakteristiskt för Luther, och även för bokens egen politiska modell, är att enheten, sambandet betonas. Typiskt för Bultmann är emellertid tvåvärldstänkandet i enlighet med traditionellt idealistiskt resonemang, där den existentiella verklighetsuppfattningen med dess privatistiska Jag-Du-relation kontrasteras mot den naturvetenskapliga verklighetsuppfattningen och dess subjekt-objekt-schema (t.ex. s. 23). Åtskilliga exempel på denna dikotomi återfinns i boken: "objektiverandes Sehen" och "existentielle Begegnung", "Vorhandensein" och "Existenz", "Weltfaktum" och "Heilsfaktum", "Historie" och "Geschichte", politisk historia och existenshistoria osv. Bultmanns teologi blir därför

som teologi apolitisk, menar författaren, privatiserande, ty tron, ja, "tron allena", hör hemma i den existentiella verkligheten, medan gärningarna – och politiken – hör hemma i världen och i den objektiverande verkligheten. Mening för tron har endast det existentiella, individuella, ögonblicket som slumrar med avgörelsens möjlighet och kan bli föremål för existential analys. Därför, i den mån som bibeltexter handlar om världen och inte om "existensen" måste de avmytologiseras, avobjektiveras och i stället tolkas existentiellt. Bultmann kan i sådana fall tala om "Entweltlichung", ty det sociala och politiska, eller "Arbeitswelt", saknar betydelse för tron i strikt mening och staten ligger inte inom teologins horisont. Betoningen av trons egenart i motsats till gärningar leder till att Frostin i sin analys – och alldeles riktigt – karakteriserar Bultmanns teologi som apolitisk.

Sedan övergår författaren till Bultmanns anknytning till Luther, vilket sker i själva centrum, eftersom avmytologiseringen av Bultmann gärna beskrivs som en parallell till Luthers kamp mot gärningsrättfärdigheten. I båda fallen är kampen riktad mot människans önskan om säkerhet gentemot Gud, mot objektiverandet, mot "goda gärningar". Därför ser ju Bultmann sin teologi som en framställning av den lutherska rättfärdiggörelseläran.

Också hos *Luther* och dennes antagonistiska modell finner man en dikotomisk struktur men inte som en tvåhet med varandra uteslutande alternativ utan som en kompletterande enhet. Luther skiljer ju inte mellan "Heilsfaktum" och "Weltfaktum", eller mellan individens "existentiella" tro och en "objektiverande" teologi. De bultmannska dikotomierna är hos Luther sammanhållna under en mer övergripande och avgörande distinktion, motsatsen mellan Gud och djävul. Därför är Luthers teologiska horisont, konkluderar författaren, politisk, inte apolitisk, samhällstillvänd, inte privatiserande.

Åtskilliga drag i Frostins luthertolkning förtjänar att omnämnas. Något som jag här särskilt vill framhålla är betoningen av samsynen hos Luther, dvs. Luthers förmåga att hålla samman storheter, som emellertid i lutherforskningen ofta snarare har åtskilt för mycket. Jag nämner exempel, behandlade också av Frostin: "res" och "verbum", "ratio" och "fides", objektiverande och existentiellt synsätt, "vetenskap" och den helige Ande, och framför allt i den förkättrade tvåregementsläran, som ofta misstolkats och missbrukats just

därför att skillnaden överbetonats på bekostnad av samsynen. Författaren har också lyckats ge en historiskt trovärdig, socialt och psykologiskt begriplig bild av Luther – en visserligen ibland väl snabb och ytlig bild, men dock ett, åtminstone i Sverige, ovanligt försök att beskriva hans feodala, borgerligt-demokratiska och samtidigt på ett motsägelsefullt sätt antikapitalistiska ståndpunkter, i teori och praxis, särskilt i hans svåra position under bondeupproret. Frostin ser det dock motiverat "att ur sociologisk synpunkt beteckna den lutherska reformationen som en småborgerlig rörelse" (s. 113).

Författarens bedömning av Bultmanns luthertolkning är således synnerligen kritisk. Bultmann tycks förutsätta, menar han, att Luther också utgår från den idealistiska modellen och ger därför anakronistiska omdömen av Luthers tänkande – som om begreppen omedelbart betydde detsamma och kunde förstås inom samma referensram. Bultmanns uppfattning av avmytologiseringsprogrammet som en parallell till Luthers rättfärdiggörelselära är alltså inte "oproblematisk", men ändå är hans lutherdom inte så ytlig att han kunde betecknas som "anpassningsteolog", enligt författaren (s. 84). Bultmann visar sig emellertid vara konsekvent i sitt hermeneutiska program, som ett uttryck för hans vilja att värna kerygmats egenart. Däremot menar sig Frostin kunna ifrågasätta hans grundläggande modell (s. 97 f.). Det sker nu när den politiska modellen får konfronteras med Bultmann och Luther på det politiska fältet i bokens tredje kapitel.

Socialhistoria, ekonomisk historia och idéhistoria kopplas samman, ingenting är apolitiskt, inget utrymme finns för det bultmannska dikotomiska svalet. Luther undersöks i sitt sociala sammanhang, hans politiska teori och praxis granskas, varav något redan nämnts. Bultmanns teori och praxis undersöks på liknande sätt, särskilt under hans balansgång på 30-talet, vilken författaren talar om som typisk för Bultmanns förmåga att som "konservativ liberal" (t.ex. s. 155) lyckas leva med Nazi-Tyskland. Därvid skiljer han alltså starkt på kyrkans och statens områden. Politiskt innebar därför hans apolitiska ideologi en konservativ och kyrkocentrerad inställning (s. 147); han kunde kämpa för "Raum der Kirche" ("Lebensraum"), men bara i kyrkliga frågor! Hans kamp mot arierparagrafen gällde enligt författarens tolkning bara inom den kyrkliga sfären och i relation till de världsliga myndigheternas ingripanden i kyrkliga ärenden. Annars måste kyrkan vara solidarisk mot statliga bestämmel-

ser. Bultmanns kritik av nazismen utgick teologiskt från andra artikeln, inte den första – då hade hela hans teologi sett annorlunda ut! Man får alltså enligt Bultmann inte blanda samman Guds ord och politiska ställningstaganden. Kyrkan får inskräpa rättvisa och fred men inte säga *hur* det skall åstadkommas: "The responsibility of the Church for political life consists in the preaching of this demand. I cannot acknowledge, however, that the Church can raise concrete political demands as the prophetic preaching once did" (Bultmann-citat på s. 150). Accenten ligger alltså på individens existentiellt-religiösa behov, inte alls på den sociologiska aspekten; det är kyrkan inte heller till för (s. 153).

Med hjälp av Luther och i kontrast till Bultmann kommer så författaren till slutsatsen att politik och hermeneutik har ett klart strukturellt och innehållsligt samband och, som sin egen ståndpunkt, att bara en politisk, konkret verklighetsorientering skall kunna frigöra kristendomen från den dikotomiska kontrapositionen av inomvärldsligt och utomvärldsligt etc. och ge människan möjlighet att skapa historia just i den materiala värld som är henne given.

Det finns givetvis en mängd frågor som skulle kunna diskuteras i en avhandling av denna typ, Luther-problem om Guds-bilden, bibelsynen och uppfattningen av lag och evangelium, för att nämna några, och inte minst en del frågor till Bultmann-framställningen. Av utrymmesskäl skall jag begränsa mig till två, närmast av terminologisk art.

Begreppet "*politik*" är naturligtvis avgörande i denna bok. Inledningsvis diskuterar författaren också termen, anförande både Aristoteles och Machiavelli. Skillnaden dem emellan betonas, men sättet att påvisa skillnaden och syftet med det förefaller oklart. "Polis" betyder för Aristoteles "samhälle", inte "stat"; politik och etik hör samman: betyder det då att staten för Aristoteles är en amoralisk företeelse (som för Machiavelli) eller har han ingen statsuppfattning alls? Går det verkligen att i så fall jämföra de båda i etiska och maktpolitiska kategorier? Talar de inte om olika ting — Aristoteles om "polis", samhället och människans finalitet, vilket Machiavelli inte alls gör, enligt författaren (s. 3 f.)?

Både Luther och Bultmann sysslar med frågan om människans finalitet, det mänskliga handlandets enhet och inriktning – enligt Aristoteles syn. Jag är då litet osäker på de exakta konsekvenserna av den aristoteliska

definitionen med hänsyn till skilda teologiska "tolkningshorisonter". Så parallelliseras genomgående motsatsen mellan politisk och apolitisk med motsatsen mellan samhällsliv och privatliv (t.ex. s. 11). Har bara samhällslivet att göra med politiken? eller betyder "politisk" att man inte kan tala om något privatliv som har det attributet? Det är dock en bra distinktion, som visar sig fungera i avhandlingen, men det finns en tendens till en viss generalisering av ordet "politik", med en konstlad kontraponering (något annat än distinktion!) av typen individetik – socialetik, då man menar sig behöva välja ettdera som ett exklusivt alternativ. Det är väl inte författarens mening principiellt, även om han tror sig kunna påvisa ett sådant förhållande i jämförelsen mellan Luther och Bultmann. Det generaliserande, något slagordsmässiga bruket av ordet "politik" visar sig t.ex. när det talas om "uppståndelsens politisk-historiska dimension" (s. 44), eller när den politiska horisonten säges förutsätta "empiriskt material" (s. 72) – kan det inte också sägas om existentiella utsagor?

"Myt" och "avmytologisering" är ju begrepp med komplicerad historia och mångfasetterad innebörd, men de kunde likväl getts en mindre enkel behandling, både i förhållande till Bultmann och den rikhaltiga litteraturen. Författaren ger bara en enda definition av "myt" hos Bultmann: "Der Mythos objektiviert das Jenseitige zum Diesseitigen". Detta är ett slagkraftigt uttryck för Bultmanns syn fast även för honom alltför enkelt och onyanserat, ty så antitranscendent är han inte. Avhandlingen hade vunnit på större nyansrikedom här, också vad beträffar andra skribenters användning av termen. Författaren torde också positivt ha kunnat utnyttja en vidare definition så som den möter hos Paul Tillich och Mircea Eliade. Man saknar flera av de främsta Bultmann-utläggarna, t.ex. Macquarrie, Miegge, Cairns (vars bok om Bultmanns predikan och mytologi borde varit av särskilt intresse).

Lite genant blir det, när författaren dock ger sig in i en kort, alltför kort, diskussion med Ronald Hepburn. Det visar sig nämligen att Hepburn diskuterar en annan, av Frostin icke citerad definition av "myt" hos Bultmann (i "Kerygma und Mythos I"), varför kritiken för felöversättning inte alls träffar sitt mål. Sakligt sett kan hans kritik dock ha visst fog för sig, men dels är alltså citatet faktiskt ett annat, dels är Hepburn ute efter något annat, nämligen räckvidden av Bultmanns definition. Den är oklar och otillfredsställande, eftersom den inte

elimineras mytologiskt språk ens i Bultmanns egen uppfattning; den är för vid, eftersom den tillåter alla slags bildligt, analogiskt och symboliskt tal. Bultmann kan ju bibehålla vissa utsagor om Gud med motiveringen att de är analogiska, inte mytologiska till sin karaktär. Det är detta som är i fokus för Hepburns kritik: kan man vid beskrivningen av "Guds handlande" använda attributet "analogiskt" men avvisa "mytologiskt"? Man måste ju här också observera skillnaden mellan en utsaga om mänsklig existens – en genom existentiell analys tolkad myt – och en utsaga i existentiella termer, vilken samtidigt antages hänföra sig på Gud – analogiskt. Denna diskussion är ett exempel på de många skiftningarna i denna problematik, och det önskvärda i att författaren tagit litet mindre lätt på frågan och på nyanserna i debatten.

Slutligen och i korthet något om *metoden* och modellresonemanget i synnerhet. Utgångspunkten och målsättningen är att förstå bibeln och kyrkans roll i samhället idag, eller som författaren själv säger: "jag vill i viss mån bidra till en helhetsbild av vad kristen tro idag innebär" (s. 12). Frågan är om kombinationen av aktuell diskussion och idéhistorisk undersökning (så s. 14) väger över alltför starkt i den aktuella problematiken. Författaren understryker ju vikten av öppet redovisade värderingar, och ibland misstänker man väl att hans avhandling helt enkelt blivit en täckmantel för hans sätt att "öppet" utveckla sin egen teologi.

Detta kan vara en allvarlig sak. Jag säger: *kan* vara – beroende på hur man uppfattar det metodiska greppet. Ty om man menar att modelltänkandet kan försvara och i sig upptaga vilka personliga värderingar som helst bara de kan visas vara i konsekvens med modellen, då är författarens tillvägagångssätt godtagbart – han är nämligen i stort konsekvent – och då kan man bara eventuellt diskutera stilfrågor, frågor om mer eller mindre etc. Men om det är så att författarna även med denna delvis ovanliga metod driver politiken (sic!) att med hjälp av idéhistoriskt material bevisa en i förväg uttänkt modell, som stöder en egen teologi, ja då blir hela metodfrågan aktualiserad på nytt.

Man måste nu således fråga huruvida författaren rentav kommer under sin egen kritik av oredovisade värderingar. Han redovisar visst sina ståndpunkter och sympatier och kallar dem "avhandlingens plattform", men i vad mån är det förenligt med sund vetenskaplig metod? Vad menar man då med "vetenskap-

lig"? Och därmed är vi mitt ute i en stor och intrikat diskussion.

Själv hälsar jag med stor tillfredsställelse Frostins försök att kritiskt komma till tals med ett vetenskapsideal, "som vill bortse från subjektet och i stället endast koncentrera sig på objektet för att ernå maximal objektivitet", men som snarare "leder till en okontrollerad subjektivitet" (s. 14). Denna kritik av dolda, s.k. ovetenskapliga värderingar i förment objektiva, historicerande avhandlingar har en udd, som inte kan undgå att träffa också lundsensisk teologitradition i stort. Man kan spekulera över möjliga samband: Kant – Wilhelm Herrmann – Bultmann, och Kant – Nygren – lundateologin, och t.o.m. Herrmann – Einar Billing – lundsensisk lutherforskning. Hela tiden är ju en viss metodisk dikotomi betonad: teoretiskt – religiöst, teologi som vetenskap och som tro, vetenskap – metafysik osv. Detta beröres bara lite lätt i boken ("oredovisade" motiv?!), egentligen bara i partiet om Aulén (s. 93 f.). Å andra sidan kan man då också undra om författarens grepp är så olik det ofta förekommande – och visserligen också ofta för bristande vetenskaplighet kritiserade – nämligen när man utifrån en viss grundfråga granskar olika alternativ, idéhistoriska lösningsförsök (som också fungerar som modeller), för att pröva vilken som bäst svarar mot grundfrågans problemställningar, förutsättningar och förväntningar. Skillnaden är emellertid att författaren inte bara har en grundfråga utan också ett grundsvår: "min egen plattform" (s. 18). Han talar också öppet och gärna om "min uppfattning", "min mening", "min position" i förhållande till Bultmann, nutida politisk teologi etc. (t.ex. s. 103, 163).

Beträffande själva *modell-resonemanget* utgår författaren från att beteckna "frågeställningar som tankemodeller", vilka inom idéhistorien i regel har "formen av distinktioner, vilka strukturerar materialet utifrån ett visst antagande" (s. 14 f.). Han arbetar med modeller på olika plan – och med redan nämnda kriterier – först Bultmanns idealistiska modell och Luthers antagonistiska modell och sedan på ett "metaplan" den politiska modellen (s. 16), eller som den tyska sammanfattningen symtomatiskt nog uttrycker det: "auf einer höheren Ebene" – som om de båda andra tjänade främst som lägre, förberedande plan och författarens eget svar ("min egen plattform", s. 18) vore det *högre* planet.

Också i detta sammanhang saknar jag både i texten och i notapparaten en mer ingående

diskussion av modell-begreppet, vilket vore önskvärt, eftersom det dels används inom många vetenskapsområden idag, dels *inte* har använts mycket i teologin. Dessutom är det ju det centrala metodiska verktyget i denna avhandling. Därför skulle man väntat åtminstone litet mer av hänvisningar än bara till en artikel i DN 1968 (not 42)! Det förefaller mig tveksamt hur författaren exakt definierar och använder modell-begreppet: som schema eller teori t.ex.? är modell en "bild" som gör anspråk på att återge verkligheten som den *är* – objektivt? eller är den hypotes, som man prövar mot en annan? är den deskriptiv – eller snarare normativ, fördolt normerande, så att modell-resonemanget faktiskt leder till att *en* modell blir den avgörande, "högre", medan läsaren bibringas uppfattningen av en väl avvägd "vetenskaplig" argumentation?

Vad jag här är ute efter är mindre oegentligheter i metodiskt avseende i *denna* bok än en viss lättsinnighet rent allmänt vid bruket av modeller. En "okontrollerad subjektivitet" blir ju inte bättre för att den finns i modell-form, även om den formellt ser oantastlig ut. Risken att man på förhand har en mall, som normerar materialet redan innan undersökningen börjat, bör mana till försiktighet. Det är fortfarande riktigt att medvetet redovisa sina värderingar, men det gör ju knappast risken mindre i och för sig. Enkelt uttryckt kunde det te sig så här: Frostin antar att hermeneutik och politik hör samman, därför väljer han att skilja på apolitisk och politisk modell, Bultmann hamnar i det första lägret, och Frostins "egen plattform" återfinns i den andra, och därmed är undersökningen klar (se t.ex. "Uppgiften", s. 18). Risken för cirkelbevis är uppenbar. Angående bedömningen av modellerna säger författaren sedan: "På det innehållsiga planet prövar jag utifrån ovan nämnda kriterier vilken modell som är mest adekvat i vår situation" (s. 19). Med allt det sagda i minne måste man fråga: vad blir innebörden i dessa kriterier? vad avgör vad som är mest adekvat – och isynnerhet i vår situation? (vilken det nu tänkes vara?).

Såväl innehållsligt som metodiskt är det en intressant och välbehövlig avhandling. En viss oförsiktighet – ofta bara i anmärkningar en passant, vilka kryptiskt påverkar läsaren – och en otillräcklig begründning av vissa för avhandlingen avgörande moment lämnar författaren onödigt öppen för kritik. Det förtjänstfulla ligger därför inte minst i *försöket* att diskutera viktiga och synnerligen svåra frågor. Positivt är det att hoppas att boken blir ett stimulus –

som det blivit för recensenten – till fortsatt diskussion, både metodiskt, om bruket av modeller i teologin, och sakligt, om förhållandet mellan teologi och politik – för kyrkan kring hela jorden idag ett oundvikligt ämne.

Kjell Ove Nilsson

Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie. 14. Band 1969. Herausgegeben von Konrad Ameln, Christhard Mahrenholz, Karl Ferdinand Müller. XV+280 sid. Johannes Stauda-Verlag, Kassel 1970.

Det fjortonde bandet av *Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie*, avseende 1969, innehåller som huvudartikel för liturgiken en redogörelse av O. Jordahn beträffande Friedrich Seiler, som enligt överskriften var "Der Liturgiker der deutschen Aufklärung". Undersökningen med dess redogörelse för Seilers liturgiska förnyelsekrav utgör en omarbetning av några kapitel i författarens doktorsavhandling 1967. Seiler var född 1733 och blev professor i Erlangen 1770. Här stannade han till sin död 1807. Genom sina skrifter fick han stort inflytande, grundade egen "bibelanstalt" 1779 och intog som teolog en förmedlande hållning. Hans liturgiska verksamhet hade som grundläggande tendens att tillmötesgå den nya tidens behov och tog sig uttryck i hans *Versuch einer christlich-evangelischen Liturgie* 1782. Särskilt i sitt liturgiska huvudverk, *Allgemeine Sammlung liturgischer Formulare der evangelischen Kirchen*, utgivet sedan 1787, uppträdde Seiler med krav på en samlad protestantisk reform och förnyelse för hela det tyska språkområdet. Jordahns avhandling har sitt särskilda intresse genom att visa på vilka punkter det var som upplysningstiden i Tyskland satte in med sina krav på reform av gudstjänsten. Däremot fick Seilers sista litterära arbete, *Allgemeines Liederbuch für Christen zur Beförderung einer geistvollen Erbauung* 1807, föga betydelse och karakteriseras av Jordahn som en privatpsalmbok av ekumenisk karaktär.

Den hymnologiska huvudartikeln, *Die Lieder Zwinglis*, av Markus Jenny har samband med ett större arbete som i sin tur hänger samman med utgivandet av en kritisk edition av Zwinglis sånger. En sammanfattande monografi över denne Zürich-reformators sånger fattas ännu. Uppgiften har sina svårigheter, framhålles det, på så sätt att ingen originalhandskrift till Zwinglis sånger är bekant utan man är hän-

visad till sekundära källor. I och för sig är detta knappast något enastående i reformationstidens sångdiktning, men de källkritiska problemen är, framhålles det, inte av samma storleksordning som när det gäller Martin Luthers sånger. Beträffande de sånger av Zwingli som mera ofta förekommer i de tidiga källorna, Kappel-sången och pestsången, kan en någorlunda tillförlitlig text framställas genom sammansättning av olika läsarter.

Författaren ger en framställning av källorna till dessa båda, av vilka den förstnämnda har fått sin benämning efter slaget vid Kappel 1529, två år före det då Zwingli stupade. Till ursprunget är denna Kappel-sång enligt Jenny ingen krigssång utan den handlar om de konfessionella motsättningarna överhuvud. Den tredje av de här behandlade sångerna, den över den 69 psalmen, saknar tidiga handskrifter eller tryck. Äktheten av dessa zwinglisånger har, framhåller Jenny, aldrig ifrågasatts och framför allt beträffande Kappelsången och pestsången står äktheten utom all diskussion. Zwingli var annars den som mer än någon annan blev orsak till att kyrkosång sänkades i Zürich under hela reformationsårhundradet. Hans namn i samband med en sång hade inte samma auktoritet och kraft som Luthers. Författaren visar också på ytterligare zürichsånger som enligt hans mening och av olika skäl bör tillskrivas Zwingli. Denne måste också anses som upphovsmannen till melodierna. Men det var inte fråga om kyrkosånger i trängre mening. Zwinglis sånger hade en personligt lyrisk karaktär. Av speciellt intresse i denna undersökning är jämförelsen med Luthers kyrkosånger. En jämförelse mellan kappelsången och den luthersång som anses stå denna närmast, *Erhalt uns, Gott, bei deinem Wort*, visar sålunda att Luthers sång var enklare och folkligare. Jenny anknyter också på ett intressant sätt till den senaste sekvensforskningen när det gäller tolkningen av Luthers psaltarsånger som en fortsättning av den medeltida sekvensen. Slutsatsen blir den, att Zwinglis sånger får sin rättvisa uppskattning först om de får vara vad de syftade till att vara, solosånger av samma typ som tidens sällskapsvisa med dess "Hofweisen Stil".

I en annan och till omfånget mindre artikel, *Kyrieleis und Hosianna*, ett referat vid konferensen i Graz i augusti 1969, har Jenny konstaterat den nära släktskapen mellan dessa båda liturgiska bönerop. Som närmaste bakgrund har denna artikel en samling från 1938 med 29 andliga sånger. I denna användes *Kyrie eleison*

som ett uttryck för tidens nöd och överhuvudtaget för bot. En sådan uppfattning av dess innebörd kan, fortsätter författaren, spåras alltifrån den medeltida påskleisen *Christ ist erstanden*, där redan under 1400-talet *Kyrie eleison* kunde ersättas med *Halleluja*. *Hosianna* brukar tolkas som ett glädjerop och får sålunda utgöra en motsats till *Kyrieleis*. Båda uppfattningarna och särskilt den som berör det sistnämnda ordet är enligt Jenny ett misstag. Liksom *Hosianna* alltifrån judendomen var ett messianskt hyllningsrop, så gäller detta också om *Kyrieleis*, även om det här var fråga om en hyllning "ur djupen". Författaren understryker vidare att *Kyrieleis*, som enligt en enhällig mening inom den liturgiska forskningen är "ein liturgisches Urwort", har samband med urkristendomen. Det är alltså inte, som man ibland har menat, en relativt sen och från den hellenistiska omvärlden övertagen beståndsdel. Författaren går dock inte närmare in på att *kyrie eleison* med hänsyn till det senare ordet men med ett efterföljande pronomen, brukar sättas i samband med bibelställen, Psaltaren 6: 3, 9: 14 och 40: 5,11 samt Jes. 33: 2, dessa ställen enligt Septuaginta, och framför allt med Matt. 9: 27, Mark. 10: 47, Lukas 18: 38, här på dessa nytestamentliga ställen liksom *Hosianna*-stället Matteus 21: 9, som författaren citerar, med tillägget *Davids Son*. De förstnämnda tre nytestamentliga ställena innehåller ett messianskt färgat bönerop, och det var enligt uppgift av professor Gillis Gerleman naturligt att uttrycket här, *Jesu, Davids Son*, i urkristen tid ändrades till *Kyrie*.

Bland bidragen till liturgiken märkes vidare en redogörelse av Karl-Ferdinand Müller för den evangelisk-lutherska gudstjänsten i ljuset av den katolska liturgiforskningen. De många arbeten som här refereras utgör symtom på det ökade intresset inom katolsk forskning för liturgiens historia, inte minst för reformationen och dess förhållande till den romerska mässan. Bland annat efterlyses hävid i vissa fall blicken för det principiellt nya i den reformatoriska uppfattningen av bibelordet, och författaren anser sig kunna konstatera en djupt gående skillnad exempelvis beträffande offertanken mellan nutida katolsk och evangelisk teologi. Ett förändrat fromhetsmedvetande, "Frömmigkeitsbewusstsein", anser han i den teologiska debatten böra gå före och bereda väg för *consensus de doctrina*.

Bidragen rörande liturgiken behandlar vidare långfredagsimproperierna, av Hansjakob Becker, samt de hessiska kyrkoordningarna under

sextonde århundradet, av Ernst-Wilhelm Kohls. Till studiet av tyska hymnologiska medeltidskällor bidrar Walther Lipphardt med sina från föregående årsböcker fortsatta, systematiskt genomförda undersökningar, med två artiklar av vilka den ena behandlar två nyfunna bönböcker från ett nunnekloster i närheten av Lüneburger Heide. Författaren har med dessa undersökningar uppmärksammat väsentliga källor för kunskapen om den tyska medeltida kyrkosången på modersmålet. En artikel av Maximiliane Mayr ägnas åt Magdalena Heymair, som jämte Elisabeth Creutziger, ehuru långt mindre känd, är en kvinnlig kyrkosångdiktare och skriftställare från 1500-talet. Tre artiklar behandlar polsk kyrkosång under 1500- och 1600-talen, av respektive Günter Kratzel och Karol Hlawiczka. En utförlig redogörelse av Jürgen Grimm för speciellt det musikaliska innehållet i Christoph Peters sångbok *Andachts-Zymbeln 1655* ger tillika en bild av en representativ psalmbok från det lutherska Sachsen vid mitten av 1600-talet. Konrad Ameln behandlar bl.a. psaltarsånger från högbarocken med utgång från andaktsböcker under 1700-talet. Av denna i samlingsverken annars ofta förbisedda genre uppmärksammas här särskilt de psaltarsånger som stod upptagna i en i Stuttgart av Johann David Frisch utgiven edition av Luthers psaltaröversättning, första gången i dess fjärde upplaga 1739. Intressant är också Konrad Amelns studium av en kyrkosång från 1692, *Ohn Gott muss ich mich aller Freuden massen*, som i denna undersökning visar sig vara en kontrafakt, vars motsvarande världsliga visa finns belagd 1576.

En artikel av Helene Werthemann behandlar nyutkomna studier över evangelisk passionspsalm. Bland de många betydelsefulla uppsatserna i övrigt märkes *Jan Hus und das geistliche Lied* av Jan Kouba. Författaren finner Johannes Hus' inflytande ifråga om kyrkosång och kyrkomusik ha varit mindre revolutionerande än man tidigare antagit och anser sålunda traditionen om hans författarskap till nattvardssången *Jesus Christus nostra salus* för osannolik. Till årsbokens rika innehåll hör också redogörelser av Konrad Ameln och Ernst Sommer beträffande faksimiltryck samt ett referat av Gerhard Schuhmacher angående den hymnologiska konferensen i Graz 1969. Boken avslutas med förteckningar på i olika länder nyutkommen liturgisk, hymnologisk och kyrkomusikalisk litteratur samt register över citerade psalmer och personförteckning. Liksom de föregående årgångarna är även denna en ovär-

derlig tillgång för forskningen och ger en instruktiv bild av vilka uppgifter och problem som står i förgrunden i dessa varandra närliggande ämnen.

Allan Arvastson

The Manual from Notmark. Utgivet av Knud Ottosen. (Bibliotheca Liturgica Danica vol. 1.) G. E. C. Gads Forlag, Köpenhamn 1970. 124 s. Pris D kr 31:05.

Joseph Freisen utgav år 1898 de två tryckta senmedeltida handböckerna från Danmark Liber agendarum ecclesie et diocesis sleszvicensis 1512 och Manuale curatorum secundum usum ecclesie roschildensis 1513. I det nypåbörjade samlingsverket Bibliotheca Liturgica Danica har Knud Ottosen som första nummer i Series Latina utgivit Notmarksmanualet. Denna handbok, som finnes i Det Kongelige Bibliotek med signum Gl. kgl. Saml. 3453,8°, har tillhört Notmarks kyrka på ön Als. Under medeltiden hörde södra delen av ön till Slesvigs stift, medan den norra delen, där Notmarks kyrka låg, ingick i Odense stift. Ottosen undersöker därför, om handskriften, som är från 1300-talet, representerar den liturgiska traditionen i Odense stift. Som jämförelsematerial erbjuder sig ett fragment av Odensemissalet 1483, som finnes i Kungliga Biblioteket i Stockholm. Detta fragment innehåller delar av påskaftonsliturgin, kyndelmässodagens ljusinvigning och brudmässan. En jämförelse är alltså möjlig att göra med motsvarande texter i Notmarkshandboken. Vad ljusinvigningsritualet beträffar, visar det sig, att Odensemissalet representerar en annan tradition än Notmarkshandboken. Samma är fallet med påskaftonsliturgin, i vilken Odensemissalet anknyter till nordtyska liturgier, medan Notmarksmanualet tydligt är beroende av traditionen från benediktinklostret Evesham i England, varifrån konung Erik Ejegod omkring 1095 inkallade den munkkoloni, som utgjorde utgångspunkten för det reguljära kapitlet i Odense. En jämförelse mellan brudmässorna i Odensemissalet och Notmarksmanualet visar, att de båda har gemensamma drag, som endast återfinnes i Odensemissalet. Det kan därför fastslås, att Notmarksmanualet hör till Odensetraditionen. Skillnaderna mellan Notmarksmanualet och Odensemissalet 1483 förklarar Ottosen med att biskop Karl Rönnow, sedan han 1474 med påvens tillstånd förvandlat det reguljära kapitlet vid domkyrkan till ett sekulärt kapitel, för att

söka skapa liturgisk enhet i stiftet företagit en revision av liturgin, vars resultat föreligger i Odensemissalet 1483, en lösning av problemet, som enligt min mening är fullständigt riktig. I detta sammanhang insätter Ottosen den så kallade Lübeckagendan, som att döma av typografin är tryckt av Matthaues Brandis omkring 1486. Ottosen påvisar att Lübeckagendan, av vilken det enda fullständiga exemplaret förvaras i British Museum med katalognumret I.A.9983, och som är fullständigt anonym, i själva verket tillhör Odensetraditionen och även den är ett resultat av Karl Rönnows liturgiska revisionsarbete. Slutsatsen blir alltså, att Notmarksmanualet representerar den äldre liturgiska traditionen i Odense stift före Karl Rönnows revision. Editionen av Notmarksmanualets text har Ottosen utfört med största noggrannhet på ett förtjänstfullt sätt efter den enda hållbara principen, att handskriftens text exakt återgives i editionen, medan förslag till textförbättringar förlägges till notapparaten.

Bengt Strömberg

Översikt över svensk teologisk litteratur under år 1970

Översikten omfattar teologiska skrifter utgivna under år 1970 enligt Svensk bokförteckning (alltså ej tidskrifts- eller tidningsartiklar) dels svenskspråkiga, även översättningar av utländska författare, dels av svenskar författade skrifter på annat språk. Periodiska publikationer, skolböcker, prediko- och andaktslitteratur medtages icke. Debattböcker och populärvetenskaplig litteratur har medtagits i den mån som de bedömts vara av intresse för den teologiska debatten och vetenskapliga forskningen.

Översikten har redigerats av amanuens Jan-Olof Mellgren, Lund.

BIBELLITTERATUR, EXEGETIK

Belfrage, Daniel Oskar, Profetisk världshistoria. 148 s. Örebro, Evangeliepress 1970.

Benoit, Claire-Lise de, Markusevangeliet. Övers. John Hilberth. 130 s. Örebro, Libris 1970.

Bentzer, Tage, Att läsa bibeln idag. Studieplan till Bibelsyn och bibelbruk. 94 s. Sthlm, Verbum 1970.

Bentzer, Tage, Lagen och nåden. Utläggning och studieplan till Galaterbrevet. 133 s. Sthlm, Verbum 1970.

- Bibelsyn och bibelbruk.* Utg. av Biskopsmötets bibelkommission. 158 s. Lund, Håkan Ohlsson 1970.
- Bridger, Gordon,* Han som kom utifrån. Övers. av Ivan Hellström. 202 s. Sthlm, EFS-förl. 1970.
- Cullman, Oskar,* Jesus och hans tids revolutionärer, Övers. av Stig Lindhagen. 67 s. Sthlm, Verbum 1970.
- Deursen, Arie van,* Seder och bruk i bibeln. Övers. av Frithiof Dahlby. 137 s. Sthlm, EFS-förl. 1970.
- Erlandson, Seth,* The burden of Babylon, Akad. avh. Uppsala univ. 195 s. Lund Gleerup 1970.
- Estborn, Sigfrid,* Den störste i världshistorien. 138 s. Jönköping, Hall 1970.
- Flusser, David,* Jesus — en biografi. Övers. av Frithiof Dahlby. 135 s. Sthlm, Verbum 1970.
- Frostin, Per,* Kampen för rättfärdighet. 63 s. Sthlm, Wilhelmsson 1970.
- Gerleman, Gillis & Johnson, Bo,* Ur gamla testamentet. Kommentarer till valda texter. 167 s. Lund, Gleerup 1970.
- Hartman, Lars* (utg.), Ur nya testamentet. Kommentarer till valda texter. 370 s. Lund, Gleerup 1970.
- Hellsten, Stig,* Daglig bibelläsning. Plan för ett år. 175 s. Sthlm, Verbum 1970.
- Jeremias, Joachim,* Jesu liknelser. Övers. av Stid Lindhagen. 140 s. Sthlm, Verbum 1970.
- Lehmann, Johannes,* Rapporten om Jesus. Övers. av Carola Lakocinski. 184 s. Malmö, Borg 1970.
- Linton, Olof,* Brevet till hebreerna. (Tolkning av Nya testamentet. 10: 1) 192 s. Sthlm, Verbum 1970.
- Linton, Olof,* Pauli mindre brev. (Tolkning av Nya testamentet. 9.) 444 s. Sthlm, Verbum 1970.
- Odeberg, Hugo,* Skriftens studium, inspiration och auktoritet. Omarbetad uppl. Red. av Tryggve Kronholm. 150 s. Sthlm, EFS-förl. 1970.
- Reicke, Bo & Gärtner, Bertil,* De katolska breven. (Tolkning av Nya testamentet. 10: 1) 309 s. Sthlm, Verbum 1970.
- Storset, Bjarne,* Hesekiel. Kommentarer till en profetbok. Övers. Frithiof Dahlby. 223 s. Sthlm, EFS-förl. 1970.
- Olsson, Birger & Nilsson, Torsten,* Bibeltext och bibeltolkning. 54 s. Bromma, Frontier 1970.
- Sundström, Erland,* Tiden är nära. Meditationer över uppenbarelseboken. 102 s. Sthlm, Gummesson 1970.

- Vi kan lita på bibeln.* Bokens författare: Hugo Odeberg, Red. av Steinar Hunnestad. 109 s. Jönköping, SAM-förl. 1970.
- Widding, Lars & Harrie, Ivar,* Jesus, vem var han? 92 s. Sthlm, Verbum 1970.

RELIGIONSHISTORIA MED RELIGIONSPSYKOLOGI

- Bergman, Jan,* Isis-Seele und Osiris-Ei. Zwei ägyptologische Studien zu Diodorus Siculus. I 27, 4—4. (Historia religionum. 4.) 122 s. 1970.
- Bæksted, Anders,* Gudar och hjältar i Norden. Övers. Helen Petersen. 381 s. Ill. Sthlm, Forum 1970.
- Dahlby, Frithiof,* Religionernas ABC. 190 s. Ill. Sthlm, Verbum 1970.
- Ergardt, Ja.,* Buddhisten i Västerlandet. Undersökning av engelsk buddhism under 1900-talet. Akad. avh. Lunds univ. 269 bl. Lund, 1970.
- Nielsen, Erik W.,* De stora världsreligionerna. Övers. av Margareta Edgardt. 210 s. Ill. Sthlm, Verbum 1970.
- Ohlmarks, Åke,* Gudatro i nordisk forntid. 102 s. Sthlm, Gummesson 1970.
- Smith, F. Harold,* Buddhistisk livssyn. Sthlm, Natur och kultur 1970.
- Sundén, Hjalmar,* Barn och religion. 206 s. Sthlm, Verbum 1970.
- Swantz, Marja-Liisa,* Ritual and symbol in transitional Zaramo society with special reference to women. Akad. avh. Uppsala univ. (Studia missionalia Upsaliensia. 16.) 418 s. Ill. Lund, Gleerup 1970.

KYRKOHISTORIA, MISSIONSKUNSKAP

- Andersson, Aron,* Andens vind över Kongo. 96 s. Sthlm, Westerberg 1970.
- Axelson, Sigbert,* Culture confrontation in the Lower Congo. Akad. avh. Uppsala univ. (Studia missionalia Upsaliensia. 14.) 363 s. Ill. Sthlm, Gummesson 1970.
- Benktson, Benkt-Erik,* Svenska kyrkan. 164 s. Sthlm, Verbum 1970.
- Boëthius, Daniel Edvard,* Daniel Edvard Boëthius' levnadsminnen och valda brev. Utg. med inledning och kommentar av Bertil Boëthius. (Samlingar och studier till svenska kyrkans historia. 39.) 200 s. Ill. 1970.
- De var själva med.* Ögonvittnesskildringar av icke-kristna religioner. Utg. av B. Gustavsson, E. Lilja, Å. Sondén. 247 s. Lund, Gleerup 1970.

- Eckerdal, Lars*, Skriftermål och nattvardsberedelse. Allmänt skriftermål i svenska kyrkans gudstjänstliv från 1811 års till 1942 års kyrkohandbok. Akad. avh. Lunds univ. 440 s. Lund, Gleerup 1970.
- Enggren, Nils-Göran*, Aktiv kyrka. Intryck från amerikanskt kyrkoliv. 90 s. Sthlm, Verbum 1970.
- Freeman, Theodor*, Mer om schartauener och andra. 132 s. Göteborg, Pro Caritate 1970.
- Göransson, Sven*, Kyrkohistorisk orientering. 267 s. Sthlm, Läromedelsförl. 1970.
- Hallencreutz, Carl F.*, Svensk mission över sex kontinenter. Utg. i samråd med Svenska missionsrådet. 91 s. Ill. Sthlm, Gummesson 1970.
- Holm, Nils G.*, Pingströrelsen i Svenskfinland 1908—1935. (Kyrkohistoriska arkivet vid Åbo akademi. Meddelanden. Nr 1.) 133 s. 1970.
- Isberg, Alvin*, Kyrkoförvaltningsproblem i Estland 1561—1700. 214 s. Akad. avh. Uppsala univ. Sthlm, Almqvist & Wiksell 1970.
- Ivarsson, Gustav*, Johan III och klosterväsendet. Akad. avh. Lunds univ. Lund, Gleerup 1970.
- Jergmar, Jarl*, Biskopsmötet i Sverige. Akad. avh. Lunds univ. 210 bl. Lund 1970.
- Koch, Hal*, Från apostlatid till rymdålder. Övers. av Frithiof Dahlby. 224 s. Sthlm, Verbum 1970.
- Lindblom, Andreas*, Femtio år med Birgitta. Birgittastiftelsen 1920—1970. 119 s. Ill. Malmö, Allhem 1970.
- Lyttkens, Carl Henrik*, The growth of Swedish-Anglican intercommunion between 1833—1922. Akad. avh. Uppsala univ. 291 s. Lund, Gleerup 1970.
- Månsson, Nicolaus*, Calvin och gudstjänsten. En historisk översikt och en skiss av Calvins syn på församlingens gemensamma andakt. 144 s. Sthlm, Verbum 1970.
- Norrman, Ragnar*, Från prästöverflöd till prästbrist. Prästrekyteringen i Uppsala ärkestift 1786—1965. Akad. avh. Uppsala univ. 369 s. Sthlm, Almqvist & Wiksell 1970.
- Pleijel, Hilding*, Hustavlans värld. Kyrkligt folkliv i äldre tiders Sverige. 238 s. Sthlm, Verbum 1970.
- Sicard, Sigvard von*, The Lutheran church on the coast of Tanzania 1887—1914. Akad. avh. Uppsala univ. (Studia missionalia Upsaliensia. 12.) 365 s. Lund, Gleerup 1970.
- Ståhl, Bo R., & Person, Bertil*, Kulter, sekter, samfund. En studie av religiösa minoriteter i Sverige. 325 s. Ill. Sthlm, Proprius 1970.
- Sundstedt, Arthur*, Pingstväckelsen. 304 s. Sthlm, Norman 1970.
- Østerbye, Per*, The church in Israel. (Studia missionalia Upsaliensia. 15.) 231 s. Ill. Lund, Gleerup 1970.
- Österlin, Lars*, Kyrkans mission och de unga kyrkorna. s. 149—159 s. 125—134 (särtryck) Lund, Gleerup 1970.

SYSTEMATISK TEOLOGI OCH
RELIGIONSFILOSOFI

- Benktson, Benkt-Erik*, Teologi på nya vägar. 122 s. Sthlm, Gummesson 1970.
- Brattgård, Karl-Erik*, Kyrkans dopundervisning. Utredning verkställd på uppdrag av Svenska kyrkans centralråd. 185 s. Sthlm, Verbum 1970.
- Camara, Helder*, Våldets sprial. Övers. av Anne-Marie Thunberg. 52 s. Sthlm, Gummesson 1970.
- Flew, Antony, Hick, John & Hedenius, Ingemar*, Teodicé-problemet. Artikelsamling med bidrag av Antony Flew, John Hick och Ingemar, Hedenius. 48 s. Lund, Studentlitteratur 1970.
- Forell, Urban & Lyttkens, Hampus*, Religion, erfarenhet, verifikation. 92 s. Lund, Studentlitteratur 1970.
- Fred utan revolution*. Åtta politiska och teologiska uppsatser utg. av Hans-Eckehard Bahr. Övers. av Ulrika Wallenström. 247 s. Sthlm, PAN/Nordstedt 1970.
- Frostin, Per*, Politik och hermeneutik. Akad. avh. Lunds univ. 224 s. Lund, Gleerup 1970.
- Gardavský, V.*, Gud är inte alldeles död. En marxists reflexioner över Bibeln och synpunkter på religion och ateism. Övers. av Alf Ahlberg. 210 s. Sthlm, Rabén & Sjögren 1970.
- Harper, Michael*, Urkristen kraft i rymdåldern. Övers. av Jean Malm. 64 s. Örebro, Libris 1970.
- Hemberg, Jarl*, Sexualundervisningen i skolan från kristen synpunkt. Utg. på uppdrag av Samkristna skolnämnden. 85 s. Sthlm, Gummesson 1970.
- Hemberg, Jarl*, Tio dialoger om människan, Gud och döden. Utg. i samarbete med Svenska kyrkans kulturinstitut. 108 s. Sthlm, Verbum 1970.
- Huxley, J.*, Religion utan uppenbarelse. Övers. av Gunilla Ekholm. 176 s. Sthlm, PAN/Nordstedt 1970.
- Nygren, Anders*, Tro och vetande. Religions-

- filosofiska och teologiska essayer. 178 s. Helsingfors 1970.
- Persson, Per Erik*, Att tolka Gud idag. Debattlinjer i aktuell teologi. 150 s. Lund, Gleerup 1970.
- Persson, Per Erik*, Kyrkornas bekännelser. Kort handbok i symbolik. 80 s. Lund, Gleerup 1970.
- Sperna Weiland, Jan*, Nya vägar inom teologin. Övers. av Alf Ahlberg. 216 s. Sthlm, Gummesson 1970.
- Wertelius, Gunnar*, Oratio continua. Akad. avh. Lunds univ. 396 s. Lund, Gleerup 1970.
- Wingren, Gustaf*, Luther frigiven. Tema med sex variationer. 103 s. Lund, Gleerup 1970.
- Åstrand, Sven*, Kristus och världen. En studie i Dietrich Bonhoeffers teologi. Akad. avh. Lunds univ. 194 bl. Lund 1970.
- Öberg, Ingemar*, Himmelrikets nycklar och kyrklig bot i Luthers teologi 1517—1537. Akad. avh. Uppsala univ. 607 s. Sthlm, Verbum 1970.
- PRAKISK TEOLOGI**
- Att vänta något från kyrkan. Om kyrkans struktur och organisation. Under red. av Per-Olov Åhrén. (SKT-studier. 5.)* 140 s. Sthlm, Verbum 1970.
- Boalt, Gunnar & Stoltz, Ingemar*, Religions-sociologi. Några hypoteser och data. 153 s. Sthlm, Natur och kultur 1970.
- Bohlin, Folke*, Liturgisk sång i svenska kyrkan 1697—1897. Akad. avh. Uppsala univ. 63 s. Lund, Gleerup 1970.
- Dokument från Örebro. Utg. på uppdrag av Sveriges frikyrkoråd under red. av Stig Svärd.* 246 s. Sthlm, Moderna läsare 1970.
- Framtidens kyrka. Red. kommitté: Carl-Reinhold Bråkenhielm.* 38 s. Lund, Håkan Ohlsson 1970.
- Gustafsson, Berndt*, Religionens roll i samhället. I väntan på en undersökning. 99 s. Sthlm, Verbum 1970.
- Gustafsson, Berndt*, Svensson är hans namn. När honom religionens bud i morgondagens värld? 48 s. Ill. Sthlm, Informationstjänst 1970.
- Hagelin, Gösta*, De som skrev våra psalmer. Sthlm, Verbum 1970.
- Hammar, Karl, G.*, Kyrkan — intresse eller ide? 60 s. Sthlm, Gummesson 1970.
- Hassler, Ove & Hauschildt, Lennart*, Kyrka — statdebatten fortsätter. Utlåtanden av remissinstanserna. 170 s. Sthlm, Verbum 1970.
- Hassler, Ove*, Den nya boställsordningen. Utredning, remiss, lagförslag, kommentar. 186 s. Sthlm, Verbum 1970.
- Hassler, Åke*, Kyrkolagfarenhet. En översikt över Svenska kyrkans rättsordning. 326 s. Sthlm, Nordstedt 1970.
- Hellsten, Stig*, Besökstjänsten i församlingen. En studiehandbok. 112 s. Verbum 1970
- Henriksson, Alex*, Kyrka och församlingsliv i Algutsboda. Utg. av Algutsboda kyrkoråd. 134 s. Ill. 1970.
- Josefson, Ruben*, Hur går det för kyrkan? 59 s. Täby, Larsson 1970.
- Kyrkokunskap. Utg. av Carl-Gustaf Andrén,* 334 s. Lund, Gleerup 1970.
- Kyrkolagarna. Red. kommitté: Emil Ahrent, Carl-Gustaf Andrén, Sven Håkan Ohlsson.* 279 s. Lund, Håkan Ohlsson 1970.
- Om stat och kyrka. Sammanställning av remissyttranden över Svenska kyrkan och staten. (SOU 1970: 2) Utb.-departementet 1970.*
- Osborn, Tommy Lee*, Hela de sjuka. Övers. av Erik Sollerman. 206 s. Örebro, Evangelii-press 1970.
- Palmqvist, Arne*, Kyrkonytt från fyra landskap. (Härnösands stift) 254 s. Sthlm, Verbum 1970.
- Präst. Funktion och utbildning. Utg. av Göran Bexell.* 104 s. Lund, Gleerup 1970.
- Socialetik i Stockholm. Dokument från 1950-talets svenska kyrkoliv. Utg. med kommentar av Gustaf Wingren.* 47 s. Uppsala, Pro veritate 1970.
- Ström, Ingmar, Stoltz, Ingemar & Nilsson, Per-Olof*, En kraftig uppryckning av kyrkan. 116 s. Sthlm, Verbum 1970.
- AKTUFLI DEBATT, EKUMENIK**
- Andra Vatikankonciliet i luthersk belysning. Red. av Sven Ingebrand. Övers. Alf Ahlberg, Ingvar Högman, Björn Lovén.* 344 s. Sthlm, Verbum 1970.
- Braun, Robert*, Vad händer i Sverige? Analys och kritik av en avkristningsprocess. 133 s. Uppsala Pro veritate 1970.
- Grevér, Per*, Statlig kyrka — andlig styrka. 116 s. Sthlm, Verbum 1970.
- Gud — vem är det egentligen? Det centralaste ämnet i livsåskådningsdebatten. Övers. av Alf Ahlberg.* 258 s. Sthlm (tr i Finland) Natur och kultur 1970.
- Hedlund, J.*, Mot väggen. Samtal och intervjuer. 246 s. Ill. Sthlm, Gummesson 1970.
- Hedlund, J.*, Samtal om Gud, livet och samhället. 334 s. Ill. Sthlm, Gummesson 1970.

”Evangeliet och kyrkan” — fyra års samtal mellan katoliker och lutheraner

I häfte 1 av årgång 1968 av STK (s. 67 f.) gavs en rapport om det första sammanträdet med en för den romersk-katolska kyrkan och Lutherska världsförbundet gemensam studiekommision med ämnet ”Evangeliet och kyrkan”. Efter fyrahundra år av ömsesidigt misstänkliggörande togs samtalet upp igen på högsta nivå mellan Rom och lutherdomen — efter fyra års arbete föreligger nu en slutrapport.

Bakgrunden till detta företag utgöres givetvis av Andra Vatikankonciliet, som inte bara innebar djupgående förändringar inom den romersk-katolska kyrkan utan även beträffande dess relation till andra kyrkor och konfessionella ”familjer”. Ett utslag av denna förändring är raden av bilaterala samtal mellan å ena sidan Rom och å den andra lutheraner, metodister, anglikaner och reformerta — till detta kommer så det katolska deltagandet i vissa sammanhang i Kyrkornas världsråds arbete.

Av dessa bilaterala samtal var det kontakten mellan den romersk-katolska och de lutherska kyrkorna, som först kom i gång och som nu också först lett fram till en sammanfattande slutrapport. Redan i augusti 1965, före konciliet avslutande session, togs de första kontakterna mellan Vatikanens statssekretariat och Lutherska världsförbundets exekutivkommitté och följande år beslöt man vid ett gemensamt sammanträde att bl.a. tillsätta en gemensam studiekommision för att ta upp de teologiska kontroverspunkterna. Kommissionens ämne ”Evangeliet och kyrkan” tar upp samtalet just på den punkt där det avbröts, frågan om evangeliets innebörd och dess konsekvenser för kyrkan. Denna studiekommision, som började sitt arbete i november 1967 och hållit sammanlagt

fem veckolånga sammanträden (av vilka ett hölls i Sverige — på Båstads stiftsgård september 1968) bestod av sju medlemmar från varje sida. Fyra hade anknytning till de nordiska länderna, den katolske biskopen i Köpenhamn (med Luther-forskning som specialitet) H. L. Martensen, professor Einar Molland från Oslo, professor Krister Stendahl (Harvard-universitetet, USA) och undertecknad.

Den slutrapport, som i stora drag utarbetades vid kommissionens sista sammanträde i februari 1971 och som sedan överarbetats av en mindre kommitté, innehåller förutom en inledning fyra huvudavdelningar, i vilka evangeliet sätts i relation till fyra frågor som genomgående stått i centrum under våra samtal.

Det första huvudavsnittet rubriceras ”Evangeliet och traditionen”. Där konstateras först att det inte längre är möjligt att bara upprepa de traditionella kontroversformlerna och hänvisa till respektive ”Skriften allena” och ”kyrkans läroämbete”. Bibeln själv och inte minst NT är själv ett utslag av tradition, men denna grundläggande tradition har en normativ funktion gentemot all senare tradition i kyrkan. En viktig sats kan vara värd att citera direkt: ”Beide Gesprächspartner waren sich einig, dass die Autorität der Kirche nur Dienst am Wort sein kann und dass sie über das Wort des Herrn nicht verfügen kann”.

Gemensamt säger man också att evangeliets fundament och centrum är ”das eschatologische Heilshandeln Gottes in Kreuz und Auferstehung Jesu” — all förkunelse av evangeliet skall vara en explikation av just detta och ingenting annat. I fråga om den klassiska kontroverspunkten om rättfärdiggörelseläran säger vi att det här nu råder en långtgående samstämmighet. Från katolskt håll hävdar man att frälsningen inte är knuten till några som helst mänskliga betingelser och från lutherskt håll sägs det att rättfärdiggörelsen inte endast

skall fattas som ett rent yttre rättfärdigförklarande utan är något som har med hela det kristna livet att göra.

Det andra huvudavsnittet tar upp relationen "Evangeliet och världen". Här heter det att många av de läroskillnader som skilt våra kyrkor åt är betingade av historiska situationer som inte längre är våra. Evangeliets kontinuitet kommer inte bara till uttryck i konstant återkommande formuleringar utan också i dess kraft att göra sig gällande i ständigt nya former. Just troheten emot Kristus kan (detta säges f.ö. i en paragraf som särskilt skall uttrycka de katolska representanternas ställningstagande) leda kyrkan till en frigörelse från icke längre tidsenliga formler och formuleringar till en situationsriktig förkunnelse av evangeliet. Världen själv har ett slags hermeneutisk funktion genom att människors konkreta frågor kan hjälpa oss till en djupare förståelse av vad evangelium egentligen innebär.

När evangeliets relation till världen ses utifrån Guds frälsningsgärning i Kristi kors och uppståndelse blir varje triumfalistisk hållning från kyrkans sida gentemot världen omöjlig. Budskapet om försoningen kan bäras vidare på ett trovärdigt sätt endast om kyrkan delar Kristi kors och blir solidarisk med de svaga, maktlösa och förtryckta, ty Guds makt är verksam i världen under korsets gestalt. Och evangeliet gäller alla områden av mänskligt liv — utifrån detta kritiserar såväl traditionell katolsk teologis skiljande mellan "natur" och "över-natur" som den lutherska tradition som skiljer ut det "världsliga" som ett område utan relation till evangeliet.

Rapportens tredje huvuddel ägnas en av de mest brännande kontroverspunkterna, "Evangeliet och kyrkans ämbete". Inledningsvis sägs att det här gäller vad evangeliets överordning över kyrkan konkret innebär och konsekvenserna av rättfärdiggörelseläran för ämbetssynen. Man betonar att tjänsten och uppdraget att vittna om Kristus är något som är givet åt kyrkan i dess helhet och att frågan om relationen mellan detta uppdrag och det särskilda kyrkliga ämbetet i dess traditionella utformning i dag är ett problem för såväl katoliker som lutheraner. Det förhållandet att man i NT finner en rad olika ämbets- och församlingsordningar, betingade av olika konkreta situationer, utgör en kritisk fråga till båda kyrkorna. Även om kyrkans ämbete hör med till dess grundstruktur kan det hända att konkreta utformningar, som i en viss tid kunde vara nödvändiga och riktiga, i en annan visar sig vara

av ringa värde. Nya former kan bli nödvändiga för att den rikedom av nådegåvor som kännetecknade urkristendomen allttjämt skall kunna komma till uttryck.

Inte minst mot bakgrund av den för endast tio år sedan i vårt land häftiga debatten om det kyrkliga ämbetets Kristus-representation är följande gemensamma uttalande av fundamental betydelse: "Sie (dvs. lutheraner och katoliker i kommissionen) stimmen ausserdem darin überein, dass das Amt *nur* insofern Christus und sein Gegenüber zur Gemeinde repräsentiert, als es das Evangelium zum Ausdruck bringt". Det är därmed tydligt att det avgörande inte längre är "vem" som företräder evangeliet utan "vad" som förkunnas.

Om "den apostoliska sucessionen" sägs det att man på katolskt håll nu söker tolka den i riktning emot den accent på den från apostolerna traderade läran, som var karakteristisk för de första århundradena. Från lutherskt håll medger man betydelsen av en succession som ett tecken på kontinuiteten i kyrkan, dock under förutsättning att tonvikten läggs på läroförmedlingen och att en obruten kedja av vigningakter inte i sig själv betraktas som någon garanti för en rätt evangelieförkunnelse.

När man i dag på lutherskt håll möter en fördjupad insikt om sakramentens betydelse och på katolskt håll eftertryckligt betonar ämbetets grundkaraktär av "ministerium Verbi" ställs frågan om det här verkligen är fråga om kyrkoskiljande positioner. Är det inte i stället egentligen snarare fråga om skilda sätt att uttrycka samma sak — och sådana skillnader finns ju inte bara mellan utan också inom de berörda kyrkorna?

Utifrån detta ställs till båda sidornas kyrkoledningar frågan om ej ett erkännande av den andra kyrkans ämbete borde tas upp till allvarlig prövning. Från lutherskt håll frågar man om inte den gemensamhet i fråga om förståelsen av evangeliet, som föreligger och som är avgörande för förkunnelse, sakramentsförvaltning och liturgisk praxis borde leda till att man redan nu förordar predikstolsgemenskap och gemensamt nattvardsfirande, åtminstone vid speciella tillfällen.

Till frågan om nattvardsgemenskapen återkommer rapporten i slutavsnittet "Evangeliet och kyrkans enhet". Men dessförinnan tar man upp den svåra frågan om påvens primat. Det är anmärkningsvärt att detta egentligen är den enda punkt, där ståndpunkterna klart skär sig. Från katolskt håll framhåller man att Andra Vatikanconciliets lära om biskoparnas kollegia-

litet ställt in primatet i en förändrad tolkningshorisont. Man fasthåller vid primatet, men pekar på att dess konkreta utformning kan vara variabel i skilda situationer. Från lutherskt håll vill man inte principiellt utesluta ett påveämbete som uttryck för kyrkans universella enhet. Det kan dock endast accepteras under förutsättning av en teologisk nytolkning och praktisk omstrukturering, så att det klart underordnas evangeliets primat. Djupast sett gäller skillnaden mellan ståndpunkterna frågan om påveämbetet är något för kyrkan nödvändigt (den katolska positionen) eller endast en möjlighet bland andra (den lutherska positionen).

Med ganska försiktiga formuleringar nalkas man sedan den svåra frågan om nattvardsgemenskapen. Det ömsesidigt erkända dopet tvingar till att ställa frågan om varför man från sitt nattvardsbord utesluter döpta från andra kyrkor. Från katolskt håll hänvisas till att Andra Vatikankonciliet klargjort att det inte utan vidare råder identitet mellan den romersk-katolska kyrkan och Kristi kyrka. Den katolska kyrkan blir ett fullkomligt tecken på kyrkans enhet först när alla som genom dopet är bjudna till Herrens måltid också verkligen kan ta del i den. Från lutherskt håll säger man att ett nattvardsfirande där troende döpta inte får ta del lider av en inre motsägelse och strider emot Kristi vilja.

Av detta drar man som konsekvens att de kyrkliga myndigheterna bör överväga att vid bestämda tillfällen (t.ex. ekumeniska gudstjänster, vid blandäktenskap) praktisera nattvardsgemenskap. Man säger vidare att förverkligandet av nattvardsgemenskap inte uteslutande får göras beroende av ett fullt erkännande av varandras kyrkliga ämbete.

På denna punkt har emellertid till rapporten fogats två reservationer, båda från katolska representanter. Den ena framhåller att rekommendationen endast kan avse att man i vissa begränsade fall öppnar det egna nattvardsbordet och att den alltså ej får avse något gemensamt nattvardsfirande. Den andra reservationen fasthåller vid att nattvardsgemenskap är avhängig av ett ömsesidigt erkännande av varandras ämbeten och att katoliker därför ej kan tillåtas besöka andra kyrkors nattvardsfirande så länge deras ämbete ej är fullt erkänt av den romersk-katolska kyrkan.

På fyra år har vi i denna studiekommision kommit varandra nära på ett sätt som knappast torde ha sin motsvarighet under de fyra hundra årens skilsmässa. Vår slutrapport har givetvis ingen för respektive kyrkor bindande

karaktär, vad som nu skall ske beror på kyrkledningarnas ställningstaganden. Hur man än ställer sig är så mycket klart att förhållandet mellan våra kyrkor aldrig kan vridas tillbaka till den situation som rådde för bara tio år sedan. När evangeliet ställs i centrum kan mycket nytt och helt oväntat hända.

Per Erik Persson

Den anglo-skandinaviska konferensen

Vid större vetenskapliga och ekumeniska konferenser brukar stundom framhållas att man egentligen skulle kunna uppnå ett bättre resultat om man finge samlas i en liten krets, där man bättre kunde lära känna varandra och utbyta tankar i en mera förtroendefull och avspänd atmosfär. Ett möte av just denna intima och personliga karaktär är den anglo-skandinaviska teologkonferensen. Den samlas kontinuerligt, vanligen med en intervall av två år, alltsedan slutet av 1920-talet, och den avser att sammanföra två kyrkogemenskaper i Europa: Church of England och de lutherska nationalkyrkorna i Norden. Ett dylikt särskilt samtal mellan företrädare för endast två konfessioner och regioner har visat sig vara fruktbart som en parallellföreteelse till den vidare ekumeniken, och dess speciella, tilltalande karaktär ligger som sagt icke minst i dess med avsikt mycket begränsade format. Den brukar inte omfatta med än på sin höjd tjugo deltagare, hälften från England och hälften från de nordiska länderna tillsammans.

Avsikten med dessa sammankomster är att bygga upp personliga relationer för ett kontinuerligt teologiskt utbyte mellan företrädare för teologi och kyrka inom Church of England och den nordiska lutherdomen. Härigenom har de genom åren haft en icke oväsentlig betydelse. De har bidragit till att vidga de förbindelser mellan anglikanismen och lutherdomen i Norden som annars ganska ensidigt utgjordes av de särskilda banden mellan Church of England och Sverige. För Svenska kyrkans del kan kontakterna inom den anglo-skandinaviska konferensen sägas ha haft en särskild betydelse under 1960-talet, då det svenska beslutet att införa kvinnliga präster en tid syntes kunna äventyra de goda förbindelserna med Church of England. Att de gamla relationerna då ändå kunde bevaras i full utsträckning berodde faktiskt till icke ringa del på energiska insatser

just inom ledningen för den anglo-skandinaviska konferensen — något som knappast torde vara allmänt känt.

Den senaste anglo-skandinaviska konferensen hölls i Durham den 4—10 augusti i år. Programmet upptogs först och främst av exegetiska och dogmatiska föreläsningar och samtal under temat *The Holy Spirit*. Mot denna bakgrund behandlades också ämnen av praktisk kyrklig karaktär, om prästtjänsten, liturgi och förkunnelse. Konferensens ledare är sedan flera år professor Geoffrey Lampe, numera Regius Professor i Cambridge. För värdskapet svarade denna gång också biskopen av Durham, den kände religionsfilosofen Dr Ian Ramsey, som sedan många år varit deltagare i dessa konferenser. Svenska delegater var i år biskop Herrlin, professor Gerhardsson samt undertecknad. Från de övriga nordiska länderna kan nämnas professorerna Prenter och Jervell och biskoparna Støylen i Kristiansand och Vikström i Borgå.

Nästa konferens kommer att hållas i Sverige sommaren 1973. Tema för föreläsningarna blir då *"Interpretation"*. Därmed avses i första hand de hermeneutiska problemen, vilka under de senaste åren gång på gång kommit i förgrunden under diskussionerna och nu ansågs böra få en samlad behandling på en hel konferens. *"Interpretation"* skulle emellertid då gärna uppfattas i en tämligen vid mening och avse tolkningsfrågor inte bara inom exegetikens och förkunnelsens fält utan bl.a. också inom idéhistorisk och kyrkohistorisk forskning.

Lars Österlin

Den fjärde internationella kongressen för lutherforskning

hölls i Saint Louis, USA, den 22—27 augusti 1971. Samtidigt pågick en konferens för 1500-talsstudier (16th Century Studies Conference). Programmen för de två konferenserna var delvis gemensamma, delvis parallella, båda stod under beskydd av Foundation for Reformation Research, vilken svarade för de yttre arrangemangen. Sammanlagt hade ca 250 forskare från Japan i öster till Kalifornien i väster samlats till några intensiva dagar kring lutherforskningskongressens tema *"Luther and the modern Era"*. Liksom i Järvenpää 1966 deltog även denna gång betydande katolska lutherforskare. Med sin närvaro påminde de om att lutherforskningen sedan ett antal år har gått in i en

ny fas och att den kan tjäna som brygga till fördjupad förståelse mellan konfessionerna och därigenom indirekt gagna den pågående eumeniska dialogen.

Ramen för kongressen var den allra bästa. Missourisynodens imponerande utbildningsanstalt Concordia Seminary på universitetsområdet utanför Saint Louis' centrum. Från en ringa början i en anspråkslös timmerstuga har seminariet vuxit ut till en modern anläggning med goda utbildningsresurser. Bland de fyrtiotre byggnaderna på campus märks klocktornet i nygotisk stil, uppfört till minne av de 8.000 prästerna i Missourisynodens tjänst och biblioteket med en förvånansvärt rik samling av även tyskspråkig litteratur om Luther och reformationen.

Det måhända mest karakteristiska för lutherforskningskongressen var, att huvudparten av arbetet utfördes i seminariegrupper, inte mindre än tio till antalet. En rad olika teman behandlades, t.ex. Luther och nominalismen, Luther och Erasmus, Luther och patristiken. I allmänhet förlöpte seminariearbetet väl. Många gruppledare hade på förhand sammanställt material och fördelat uppgifter på olika deltagare och bett dem förbereda en inledning. I patristikseminariet förekom initierade diskussioner om argumenttypen i Luthers heidelbergdisputation 1518 och hans disputation *"De divinitate et humanitate Christi"* mot Schwenkfeld 1540. Särskilda problem uppstod endast i det seminarium, som behandlade metodfrågor i lutherforskningen. En mer systematiskt inriktad forskning stod här mot en historiskt orienterad. Diskussionen i seminariet visade på kvarstående olösta problem, som är förtjänta av fortsatt uppmärksamhet.

Samtliga föredrag var relaterade till konferensens huvudtema *"Luther och den nya tiden"*. Gerhard Ebeling angav tonen i sin magistrala öppningsföreläsning om *"Luther and the Dawn of the Modern Era"*. Där försökte han komma utöver Hegels och Troeltschs frågeställning, om Luther hör den nya tiden eller medeltiden till och i stället peka på det unika i hans tänkande vilket är av betydelse även för vår tid. Beroende av sin samtid, tillhörig den nya tiden och ändå i kontrast till båda, så ville Ebeling karakterisera Luthers ställning. Sin tes exemplifierade han med Luthers synduppfattning. En dålig anpassning till den moderna tiden i upplysningen, då Luthers förståelse av synden gick förlorad, förvanskade teologin till moralism, och samma fara hotar teologin än idag. Men detta betyder ett bedrägeri inte bara mot

Luther utan också mot den nya tiden, sammanfattade Ebeling sin tankegång.

Med lärdom och spänst föreläste Heiko Oberman (nu i Tübingen, tidigare i Harvard) om "Headwaters of the Reformation; initial Lutheri-reformationis". William Bouwsma från Harvard utredde förhållandet mellan reformationen och renässansen. Han uppfattade reformationen som renässansens fullbordning i den meningen, att det som endast blev tendenser eller ansatser där nådde sitt förverkligande i reformationen. Renässansen ställde frågor om religionen som inte den utan reformationen förmådde besvara och finna lösningar till. I den "motföreläsning", som följde omedelbart därefter, ville Bengt Hägglund sätta ifråga föredragets huvudtes och starkare betona motsatsen mellan renässans och reformation.

Det fjärde föredraget med jesuiten Joseph Vercruyse, Louvain som parallellföreläsare, hölls av Bernhard Lohse, Hamburg. Även han satte sitt ämne "Conscience and Authority in Luther" i relation till konferensens huvudtema. Holls tes, att Luther genom sin kamp för samvetet och den personliga friheten inleder den nya tiden utsattes för granskning och kritik. Liksom Ebeling ansåg Lohse, att påståendet kräver en nyanserad precisering. Luthers syn på samvetet och auktoriteten förbejdar en ny tid. Men samtidigt har Luther för alla tider gjort klart, att varje vädjan till samvetet är möjlig endast på grundval av en yttersta förpliktelse.

Konferensens ordförande var Jaroslav Pelikan, lärjunge och doktor vid Concordia Seminary, nu professor vid Yale University. Han öppningstalade och föreläste om Luther och den nya världen vid den högtidliga promotionen av sex hedersdoktorer, däribland Bengt Hägglund, en av konferensdagarna. Remarkabelt var för övrigt det samarbete mellan Concordia Seminary och angränsande universitet, som inleddes i och med lutherforskningskongressen.

Utöver föreläsningarna och seminarierna förekom en presentation och diskussion av det saksregister till Weimarupplagan en arbetsgrupp i Tübingen är i färd med att utforma. På programmet stod också fria aftnar med en konsert i en angränsande kyrka och en bankett. Rikliga tillfällen erbjöds till personlig samvaro. I den fortsättningskommitté som tillsattes, ingår Kjell Ove Nilsson som svensk representant. Var och när nästa lutherforskningskonferens skall hållas är en av de frågor den nya kommittén får ta ställning till. Alla intresserade är

välkomna med förslag till överläggningsämnen.

Samtliga föreläsningar vid årets konferens kommer att publiceras.

Holsten Fagerberg

"Humanum" — aktuellt ekumeniskt studium

Termen "humanum" har i de senaste årens teologiskt-ekumeniska debatt blivit en samlad term. Dess innebörd är långt ifrån klarlagd och det är snarare debattens uppgift att definiera den. I det följande görs därför inga försök att definiera humanum. I stället ges en översikt av några problem som diskuteras och vilka frågor man gemensamt ansett vara av betydelse att ställa.

Koncentrationen på frågan om humanum företräds av konferenslinjen Genève 1966, Beirut, Zagorsk och Uppsala (alla tre 1968), där människan i socialt perspektiv ryckt in i centrum. Detta kan givetvis förklaras genom hänvisning till världssituationen. Ur ett snävare teologihistoriskt perspektiv kan accentförskjutningen från Gud till människan — grovt uttryckt — ses som en reaktion mot kontinental barthiansk teologi.

Humanisering som begrepp bör skiljas från "hominisering", som t.ex. hos J. B. Metz får betyda övergången från en kosmocentrisk till en antropocentrisk värld och hos Teilhard de Chardin den process i vilken det potentiellt mänskliga verkliggör sina möjligheter. Hominisering behöver inte medföra humanisering.

"Humanum" har gemensamma drag med det som brukar kallas "humanism" som livsåskådning. De i Sverige fr.o.m. 1920-talet förekommande försöken att ställa samman och särskilja kristendom och humanism (t.ex. Bohlin, Runestam) arbetade i mycket med samma intentioner som de som nu arbetar med humanum tycks ha. Själva ordet "humanum" vill dock markera en skiljelinje i förhållande till humanismen som kulturhistoriskt fenomen. Frågan om hur det kristna och det humana relateras och definieras kvarstår.

Debattens bakgrund utgörs inte minst av en ökad medvetenhet om samhälls- och beslutsprocessernas relativa oåtkomlighet och den därmed givna faktiska och möjliga manipuleringen med människor. Nämnas bör också de ökade kraven på delaktighet och styrning av processerna utifrån mål, som sätter människan i centrum. "Det humana" tycks komma in både

som vag ideologisk handlingsbakgrund och som utopi för samhällskritiken. Behovet har överallt varit att nyinterpretiera "det humana". För teologernas del har det inneburit koncentration till socialietiken och antropologin.

Humanumstudierna har bedrivits inom främst Kyrkornas världsråd (förkortas här KV) och Lutherska världsförbundet (LVF) och sker genom temakonferenser, produktion av artiklar och böcker och genom studiearbete. Först skall här KV behandlas, därefter — mer kortfattat — LVF.

KV:s avdelning för evangelisation och mission har länge arbetat med begreppet humanisering som målsättning för missionen, klart uttryckt i *The Church for Others* (KV, Genève, 1967): "We have lifted up humanization as the goal of mission because we believe that more than others it communicates in our period of history the meaning of the messianic goal." Humanum ses som en Guds gåva. Kristus har segreat över dehumaniserande makter.

KV antog i Uppsala 1968 en rapport, där det konstateras att då pågående studier inom KV visar gemensam inriktning på frågan "What is man?". Man rekommenderar därför en samordning av dessa studier kring frågan om människan (humanum) med hjälp av bl.a. en heltdansställd koordinator. I mitten av 1969 utsågs den engelske teologen David Jenkins till samordnare, en svår uppgift.

I Uppsala-rapporten anges några ledfrågor för studierna: Hur skiljer sig dagens människa från sin föregångare? Vad har faktiskt ändrats — miljön, självförståelsen eller människan själv? Är humanum något föränderligt? Om humanum inte är något en gång för alla givet utan en möjlighet, vilka är då kriterierna för besluten inför framtiden?

Vidare frågas om det finns en särskild kristen syn på människan och på vilket sätt Jesus kan sägas uppenbara autentisk humanitet. I varje fråga, så fort den ställs, ligger en egendomligt vital kritik av samhälle, kyrka och samtida ideologier. Vilka egenskaper har "den nya människan" i Kristus och kyrkan som "den nya mänskligheten", och vilka antropologier möter i moderna vetenskaper, ideologier och kristna verksamheter?

Fram till hösten 1971 har egentligen inte så mycket tryckt material producerats från detta studium, men det är svårt att överblicka det hela och studiers främsta resultat kan ju inte alltid avläsas i tryckt material. Jenkins uttalade farhågor om kaos i början och nonsens i slutet av humanumstudiet är dock befogade. Mot

detta studium som mot annat inom KV kan riktas kritiken, att det får en rapsodisk karaktär med en kaskad av idéer från skilda fält med skilda språk utan någon större grad av precision. Icke desto mindre skall uppmärksamheten här riktas på några resultat från detta i och för sig viktiga studium, huvudsakligen tillgängliga i artiklar i KV:s tidskrift *Study Encounter* (SE).

Det första diskussionsutkastet presenterar preliminära frågor och formuleringar, som anger några drag i studiet (SE nr 3, 1968). Den gemensamma nämnaren är enligt Lukas Vischer "the experience of change". Uppgiften är att analysera och tolka förändringarna. Den nutida människans självförståelse är skild från den bibliska och medeltida människans. Världen ses inte längre som sakral och statisk utan som följderna av människans egna kreativa beslut (homo faber). Människan blir ansvarig för sin humanisering, men frågan är: "What is humanization (Menschwerdung)?"

En aspekt man gärna återvänder till är tolkningen av framtiden och hoppet. Inte heller människan är statisk. Hon står i utveckling, öppen mot framtiden. Humanum ses då som en uppgift och löfte. Hur skall man möta framtiden med detta hopp, planera, besluta och utbilda inför den?

I detta sammanhang har man börjat reflektera över olika människosyner. Utkastet bidrar med en kristologisk ansats. Jesus ses som "vere Deus" och "vere homo". De två frågorna om vem Gud är och vad människan är besvaras som *en* fråga och genom hänvisning till Jesu sätt att vara människa, att hoppas, älska och lyda intill korset. Antropologin kan aldrig slutgiltigt definieras, heter det.

Om talet om "vere Deus" och "vere homo" inte skall förlora sitt värde, måste det utvecklas i dialoger, heter det vidare. Traditionella frågor som *imago Dei*, synd, samvete etc. bör nyinterpretieras. Detta kräver kunskaper om moderna samhällen och människor och leder till t.ex. tvärvetenskapligt arbete och dialog med icke-kristna religioner och ideologier. Här finns troligen en av KV:s viktigare uppgifter: att skapa förutsättningar för gränsöverskridande samtal.

Man pekar också på den utmaning som ligger i pågående processer för befrielse och emancipation. Vad betyder företeelser som auktoritet, lydnad, kärlek i förbindelse med protest och revolution? Vilken roll spelar operonliga "institutioner" för samhällets dehumanisering?

Socialeetikern H. E. Tödt's föredrag i Zagorsk

1968 (SE nr 3, 1968) betonar det situationsbestämda i humanum. Vet man otvetydigt vad humanum är, sätter man gränser mot framtiden och behöver inte längre ett mot Guds ord och Ande hörande hjärta, vilket ses som humanums högsta fullbordan. Tödt tar fram tre aspekter på innebörden av humanum, aktivitet, lidande och identitet. Särskilt förmågan till medlidande tycks försvinna i takt med att allt improduktivt skjuts ur våra synfält. Att identitetsfrågan är kärnfrågan kunde Tödt betonat än mer.

Paul Vergheses tungt vägande artikel "Humanization as a World Problem" (SE nr 1, 1969) jämför antropologierna hos Gregorius av Nyssa och Augustinus. Den senare kritiserar för odialektisk framställning av Guds stad — Babylon, centrerad kring synden, individuell syndaförlåtelse med bortseende från kollektivet. Korrektivet ger Gregorius av Nyssa, som ser människan som en integrerad del i hela skapelsen med betoning av hennes aktiva kreativitet och delaktighet i det goda. Skillnaden Gud — människa ligger i att människan är skapad. Även Teilhard de Chardin företräder enligt Verghese ett tänkande enligt dessa linjer.

Verghese menar att hoppet är kosmiskt. Att vara blir att vara i rörelse framåt, att arbeta på något ännu icke förverkligat, i likhet med intentionerna hos E. Bloch. Humanisering innebär att flytta snäva lojaliteter och förena sig med historiens process mot utopin, den Nya staden. Så långt Verghese.

Här ligger, förefaller det, en av drivkrafterna till hela humanumstudiet. Mycket i västerländsk teologi har varit tyngt av negationer i antropologin. Frälsningen har lett till något icke-mänskligt, icke-världsligt. Nu vill man vända sig bort från detta till en syn, som tycks närma sig t.ex. de östliga kyrkornas. Frälsningen blir nu till det sant mänskliga, till världen. Synden ställs inte i centrum. Där ställs uppdraget, aktiviteten, medskapelsen och kampen mot det onda. Det lutherska komplexet tro — gärningar förlorar i distinktiv betydelse. (Se vidare P. E. Perssons artikel om synergismens problem, STK 1961: 4.)

Studieledaren D. Jenkins har i artiklar och böcker uttryckt sin entusiasm och sina svårigheter. Några personliga utgångspunkter redovisade han 1967 i *The Glory of Man* (SCM Press, London), där han ser samman frågorna om vad det innebär att vara människa och att tro på Jesus Kristus. 1970 kom hans *What is Man?* (SCM Press, London), där han efter sedvanliga verbala excesser slutar med syn-

punkten att det är blasfemi att definiera människan. Ett sätt att se henne anvisar han: "the potential worshipper who has the capacity to fall in love."

Jenkins inser, att redan sättet att ställa frågor innebär ställningstaganden och att diagnoserna av vilka frågor som bör ställas kommer att skilja sig. Men en levande teologi kommer från de frågor människor verkligen ställer, inte från sådana de borde ställa, säger han vidare. En hastig överblick visar att majoriteten av jordens människor idag behärskas av lidandet och därav framsprungna frågor.

Det kan bero på Jenkins dokumenterade intresse för medicinska frågor att humanstudiet i sin s.k. andra fas (vad innebar egentligen den första?) skall inriktas på specialfrågor av etisk karaktär med medicinsk dominans: 1. moralfrågor inom hälsovården 2. den genetiska forskningens humana komplikationer 3. "Human Concerns in Population Policy". Typer av beslut och värderingar skall särskilt undersökas.

Material för detta speciella studium återfinnes bl.a. i boken *Experiments with Man* (KV-studier nr 6, Genève 1969), som rapporterar från en Bossey-konsultation i september 1968, där man ville tentativt formulera en etik för biomedicinska verksamheter. Prof. E. Pellegrino, New York, bidrar med den viktigaste artikeln, *The Necessity, Promise and Dangers of Human Experimentation*.

Humanumstudiets tredje steg avses bli en bred teologisk fas, då allt material belyses teologiskt. Man önskar en så representativ medverkan som möjligt. Här kan refereras till det arbete som redan nedlagts på dokumenten *The Unity of the Church and the Unity of Mankind* från Faith and Order (SE nr 4, 1969) samt *The bearing of Chalcedon upon modern discussion concerning the 'human' and the 'secular'* (*Ecumenical Review*, nr 4, 1970).

Vid KV:s centralkommittés möte i Addis Abeba i januari 1971 höll Jenkins ett föredrag, *Towards One New Man in Jesus Christ* (*Ecumenical Review* nr 2, 1971), vari han vill se människan som dels "a language-using animal", dels "a decision-taking animal". Besluten från mötet anger, att de sociala och politiska dimensionerna mer måste tillvaratas i studiet. Begrepp som alienation, aggressivitet, manligt och kvinnligt måste tolkas i studiet, säger rapporten från mötet.

LVF får i detta sammanhang behandlas mer kortfattat. Sedan Helsingfors 1963 har LVF studerat frågor i anslutning till humanum. Temat för den teologiska kommissionen har varit

"Das Ringen um wahres Menschsein und die Herrschaft Christi". LVF:s tidskrift *Lutherische Rundschau* (LR) erbjuder studiematerial, särskilt år 1969. Utvecklingen av den symptomatiska osäkerheten om var studiekoncentrationen bör läggas kan inte följas här (Se t.ex. LR nr 1, 1970, s. 75 ff.). Relationen kristet-humant är ett genomgående problem.

Bland artiklarna märks L. Spitz' genomgång av reformationen och humaniteten i marxistisk historieskrivning (LR nr 2, 1969), G. Rohrmosers diskussion av humanitetstolkningen hos Marx, Sartre och Marcuse (LR nr 3, 1969) samt en genomgång av antropologier i stads- och regionplaneringar av H. Bruckmann (LR nr 3, 1969). Slutligen bör omnämnas LVF-seriens bok *Människa och kristen* (Lund, 1970).

Efter denna orientering skall avslutningsvis ges några synpunkter, kortfattade och tentativa.

1. En avgörande svaghet i humanumstudierna är bristen på skapelseteologi. I skapelseteologin ligger, om den utformas riktigt, nyskapelse, förändring och tillvaratagande av livet (Se G. Wingren, *Från ordningsteologi till revolutionsteologi*, STK 1969: 1, samt *Reformationens och lutherdomens ethos*, i *Etik och kristen tro*, Lund 1971, s. 133 ff.).

2. Varken skapelseteologin eller historiesynen får leda till utvecklingsoptimism, vilket teorier om framtida idealsamhällen lätt kan göra. Uppgiften är att visa spänningen mellan utopi och realitet, mellan böra och vara, konstruktion och destruktion, utan att man stannar vid analysen eller förkastar en dynamisk historiesyn. (Jfr M. M. Thomas, "the conflict between the eschatological goal of humanity and the responsibilities towards historical struggles for humanity", i *Scottish Journal of theology*, nr 1, 1970, s. 45.)

3. Antropologin bör ses samman med skapelse-teologin och inte starta i kristologin. Två senare svenska avhandlingar är här fruktbarande, B. Abergers om Rudin och L.-O. Armgards om Lögstrup. Idag är det av vikt att betona män-

niskans naturgivna samband med skapelsen i övrigt.

4. Den teologiska antropologin kan inte framställas i strid mot sannolika hypoteser och fakta inom t.ex. sociologi, psykologi, biologi.

5. Antropologin och etiken bör se individ och kollektiv i dialektiskt förhållande utan att hamna i vare sig individualism eller kollektivism. Särskilt angeläget är här mötet mellan liberala, marxistiska och kristna traditioner.

6. Antropologin och etiken får inte försumma att ta itu med utmaningen från människosyner, som emanerar från psykodynamiska och djuppsykologiska skolor. Mötet kan bidra till reflexionen över begrepp som mening, tro, skuld, kärlek.

7. Humanumstudiet bör mer konkretiseras även till det som direkt står emot det humana idag: förtryck, våld i olika former, tortyr och annat destruerande.

8. Antropologin får inte bindas vid vissa schemata och distinktioner. Poängen med KV-studier är att skilda traditioner möter varandra i en dialog. Det måste anses ensidigt att arbeta bara med t.ex. polariseringar som teocentriskt — antropocentriskt, coram Deo — coram hominibus, tro — gärningar eller att förbinda naturligt — syndigt, aktivitet — "förtjänst", självkärlek — egocentricitet.

9. Tendensen i humanumstudiet är betydelsefull för teologi och förkunnelse. De uppfattningar som ställer sig negativa till talet om det humana och människan lider förmodligen av en förträngd gudsbild i den meningen att positiva utsagor om människan ses som inskränkning i Guds aktivitet. Relationen Gud-människa blir en konkurrens. Men Gud som Skaparen står inte emot sin skapelse. Det är destruktionen av skapelsen han står emot. När människan upptäcker detta ser hon också sin ambivalenta frihet.

Göran Bexell