

RELIGIONS- PEDAGOGIKENS PROBLEM

har under senare år tilldragit sig allt större intresse. Nya läroplaner för skolans undervisning i kristendomskunskap/religionskunskap har rest frågor av principiell art som i sin tur ställt krav på forskning inom området. Utanför Sveriges gränser har detta forskningsarbete, som bedrivits både inom de teologiska och de pedagogiska disciplinerna, hittills haft betydligt större omfattning än i vårt land.

En stor del av innehållet i detta häfte av STK ägnas de frågeställningar och forskningsprojekt som berör det religionspedagogiska området.

Religionspedagogikens ställning såsom teologisk disciplin och dess förhållande till den allmänna pedagogiken behandlas av Ivar Asheim. I sin artikel diskuterar *denne också religionspedagogiken i relation till problemet om teologins uppgift* över huvud taget.

Ur skolans synvinkel bedrivs sedan några år vid lärarhögskolan i Stockholm ett forskningsprojekt kring undervisningen i religionskunskap. Syftet är att undersöka det pedagogiska förverkligandet av skolans mål för religionsundervisningen. Försöksledaren för detta projekt Ingemar Fägerlind presenterar mål och uppläggning av denna forskning.

Kravet på objektivitet i skolans religionsundervisning har ställt vårt land i en särställning i förhållande till andra länder, där kyrkorna själva svarar för denna undervisning inom skolans ram eller skolans egen undervisning har en klart konfessionell karaktär. Den principiella debatten om målet för skolans religionsundervisning och statens resp. kyrkans engagement i förverkligandet därav behandlas i en artikel om förhållandena i Västtyskland.

Under Litteratur redovisas slutligen några nyutkomna arbeten, som dels återspeglar den engelska forskningsproblematiken dels tar upp svensk religionspedagogisk debatt.

Religionspedagogikk som teologisk disiplin

AV IVAR ASHEIM

Religionspedagogikk og kateketikk

Historisk sett har den moderne protestantiske religionspedagogikk to røtter.¹ Den ene går tilbake til de teologiske fakulteter, den andre til lærerskolene. *Ved de teol. fakulteter* ble det, som kjent, fra omkring midten av forrige århundrede under fagbetegnelsen 'kateketikk' utformet en egen, kirkelig oppdragslærer som en gren av den praktiske teologi. Det dreide seg i denne forbindelse om en teori om én sektor av den kirkelige praksis ved siden av andre sektorer, en videnskapelig drøftelse av ett utsnitt av 'das kirchliche Handeln', og med 'das kirchliche Handeln' tenkte man da i første rekke på det kirkelige embedes, dvs. prestens 'Handeln' — naturlig nok ble konfirmantforberedelsen midtpunktet. Gjenklangen av denne konsepsjon finnes også i våre dager. — *Ved lærerskolene* fikk disiplinen selvfølgelig en noe annen orientering: her var det en sektor av lærergjerningen som behøvde en teori, og det var en oppgave innenfor rammen av det offentlige skolevesen det galdt å forberede for, nemlig religionsundervisningen. Dette forhindret ikke at kirkelige synspunkter og hensyn kunne spille inn, alt etter forholdene i større eller mindre grad. Men bestemmende ble i stor utstrekning like meget den *allmenn-dannende kontekst* faget her kom inn i, hvilket bl.a. kommer til uttrykk i forkjærlighet for en mer nøytral fagbetegnelse: 'religionspedagogikk' i stedet for 'kateketikk'.

I dag innser man at det var kunstig å på den måte kjøre på to spor. Naturligvis er religionsundervisningens *kontekst* ikke uten betydning, og selvfølgelig vil den på en eller

annen måte gjenspeiles også i den videnskapelige refleksjon over undervisningsproblemer. Men enten konteksten nå er betont kirkelig eller den er rent allmenndannende eller muligens en kombinasjon av det ene og det annet: langt på vei vil det likevel være de samme problemer man i den pedagogiske praksis står overfor her som der. Religionspedagogikk og kateketikk vil i innhold i så stor utstrekning komme til å falle sammen at det virker unaturlig å behandle dem som to adskilte disipliner. Tendensen går i dag derfor i retning av å se på fagene som *ett* fag, og å la den snevrere fagbetegnelsen 'kateketikk' gå ut til fordel for den videre, 'religionspedagogikk'.² Linjen løper således i dag sammen i én disiplin. Den nødvendige differensiering mellom mer kirkelige og mer allmenndannende sammenhenger og oppgaver med alt hva dertil hører, mener man det må være mulig å foreta *innenfor* religionspedagogikkens ramme og uten å spalte disiplinen opp.³

¹ Om den historiske bakgrunn jfr. min artikkel "Religionspedagogikken og den almene pedagogikk" i Tidsskrift for Teologi og Kirke 1961, s. 129 ff.

² Symptomatisk er at de tyske evangeliske kirkers 'katechetische Ämter' omdøpes til 'religionspädagogische Institute'.

³ Jfr. som et vellykket eksempel Helmuth Kittel, Evangelische Religionspädagogik, Berlin 1970. I forhold til Kittel behandler Einar Lilja "Religionspedagogik" (Lund 1970), som for øvrig gir mye nyttig informasjon, da bare en *del* av religionspedagogikken, idet den begrenser seg til religionsundervisningen innenfor den ramme som er gitt med de offentlige skoler. Et tilsvarende opplegg, men gjennomført med en forbausende mangel på kontakt med den religionspedagogiske litteratur og debatt, har B. B. Lillelund, Religionspædagogik, Kbh. 1966.

Målsetting og oppgavefelt

Vi har hele veien talt om religionspedagogikk som *teologisk* disiplin. Dermed skal imidlertid ikke være sagt at dette er den eneste form for religionspedagogikk som kan tenkes.⁴ De religionspedagogiske problemer og fenomener ligger i virkeligheten i skjæringspunktet mellom en rekke disipliner, de er multidimensjonale og dermed på sett og vis også interfakultære. Hensikten med en artikkel som denne kan på ingen måte være å reservere religionspedagogikken for de teologiske fakulteter. Tvert imod er det ikke bare tenkelig, men likefrem ønskelig at faget også dyrkes fra andre utgangspunkter enn det teologiske f.eks. med utgangspunkt i allmenn pedagogikk, pedagogisk filosofi, religionspsykologi, religionssosiologi og antropologi. Religionspedagogikk bør kunne være det Sarah Little kaller 'a mediating discipline'.⁵ Den skulligge godt til rette for en interdisiplinær metodikk og kaller på samarbeide mellom fakultetene. At teologien for sin del bør ha en stemme med i et slikt samarbeide, tør være en selvfølgelighet.⁶ Selv de enkleste og mest grunnleggende kategorier man vil måtte operere med f.eks. i empirisk religionspedagogisk forskning, som begrepet 'religion', vil høre til den klasse av kategorier som man i andre sammenhenger vanligvis tar den teologiske sakkundighet med på råd for å få allsidig klarlagt. Helt bortsett fra det enkle faktum at det allerede rent kvantitativt er på teologisk-kirkelig hold at det meste av det religionspedagogiske arbeide er blitt utført og fremdeles utføres, skulle det derfor ikke være nødvendig å oppfatte enhver tale om 'teologisk religionspedagogikk' som uttrykk for en obskur teologisk imperialisme. Hvorfor ikke isteden oppfatte den som uttrykk for et ønske om å delta med et positivt bidrag innenfor rammen av et samarbeide? Det er problemenes sammensatte natur som nødvendiggjør at de også tas opp under teologisk synsvinkel. At dette gjøres i form av en egen disiplin, er bare uttrykk for metodisk renslighet. Skal det komme i stand en interdisiplinær dialog mellom forskjellige kompetanser og opplegg, er det av metodiske grunner nødvendig at disse opplegg i utgangsstadiet holdes klart ut fra

hverandre, markerer sin egenart og gjør rede for sine premisser. Den interdisiplinære fremgangsmåte, som for tiden kommer mer og mer i skuddet, *forutsetter* for religionspedagogikkens vedkommende i virkeligheten at der opprettholdes en egen teologisk religionspedagogikk som kan representere den teologiske sakkunnskap på dette viktige oppgavefeltet.⁷

Teologisk og annen religionspedagogikk

Hva skulle så en slik teologisk religionspedagogikk gå ut på for å være tidsmessig? Etter min mening måtte den la fare enhver tanke på å levere noe slikt som en komplett, kirkelig oppdragelseslære som et alternativ til mulige andre livssynsvarianter innenfor den allmenne pedagogikk. Målsettingen må — som allerede antydnet — være noe langt mer beskjedent: ingenting mere enn å *yde bidrag til klargjøring av pedagogiske problemer*, særlig med tanke på kirkelig-pedagogiske sammenhenger. — Fra en annen side sett er dette likevel en pretensiøs og omfattende målsetting. Vi ville da nemlig ikke begrense oss til religionsmetodikken eller til den religiøse oppdragelses spesielle problemer. Motiveringen er, som vi straks skal komme tilbake til, at en slik begrensning ville stenge for enhver dyperegående problembehandling. I prinsippet må religionspedagogikkens horisont etter min mening være *like vid som den allmenne pedagogikkens*. Naturligvis vil religionspedagogikken ha sine egne tyngdepunkter

⁴ Av en anmelder i Dansk pædagogisk tidskrift 1970 (s. 401 f.) er min bok "Orientering i religionspedagogikken" utrolig nok blitt misforstått i denne retning på tross av at jeg både i forordet og i bokens første kapitel meget utførlig reserverer meg imot et slikt syn.

⁵ The role of the Bible in Contemporary Christian Education, Richmond, Virginia 1961, s. 163.

⁶ Meget klart blir dette uttrykt i avslutningskapitlet i en undersøkelse av Sven G. Hartman utført ved Lärarhögskolan i Stockholm. Se "Rapport från Pedagogiska institutionen Lärarhögskolan i Stockholm", nr. 48, juni 1970. Forf. gir en rekke eksempler fra engelsk religionspedagogikk som viser nødvendigheten av dette (s. 43—45).

⁷ Utførligere om dette i min ovennevnte bok (se anm. 4), s. 73—103.

og aksentueringer. Men det lar seg på forhånd neppe gjøre å skille ut noe enkelt problemkompleks i den allmenne pedagogikk og si at dette ikke muligvis kunne komme inn i bildet også i religionspedagogikken. Under en eller annen synsvinkel, i en eller annen forbindelse kan alt det den allmenne pedagogikk arbeider med, også bli relevant for religionspedagogikken. Religionspedagogikken vil m. a.o. måtte ha som sitt mulige objekt *de pedagogiske fenomener rett og slett, hele 'oppdragsvirkeligheten'*, for nå å bruke et tysk faguttrykk.

At det ikke kan bli tale om noe mindre, innses man fort om man gjør trangere definisjoner enn denne til gjenstand for kritisk refleksjon. Mange vil vel umiddelbart assosiere 'religionspedagogikk' med 'religionsmetodikk' og ingenting annet. Å levere *materialet* for religionsundervisningen, tenker man, på bli de tradisjonelle teol. hoveddisipliners eller religionsvidenskapens sak. Men så melder seg spørsmålet hvordan nå dette materialet på beste måte skal kunne *formidles* til elevene. Dette blir et spørsmål om psykologisk og metodisk innsikt, og her er det da at det foreligger et forskningsfelt for en egen disiplin. — Med litt ettertanke er det imidlertid lett å se at det må bli alfor snevert å definere religionspedagogikk som 'forskning og teoridannelse m.h.t. religionsmetodikken'. Metodespørsmålet kommer i virkeligheten langt ute i rekken av de spørsmål som må drøftes om undervisningen skal kunne få et 'videnskapelig fundament', i den grad det kan bli tale om noe sådant. Før man kommer til metoden, må det f.eks. foretas et stoffutvalg og utarbeides en undervisningsplan — i denne forbindelse blir det bruk for videnskapelige utredninger utført både med teol. og med pedagogisk sakkunnskap. Og før man kommer så langt, før man kan utarbeide en undervisningsplan for ett enkelt fag som i dette tilfelle 'religion' eller 'kristendomskunnskap', må dette fagets egenart, siktepunkt og plassering i skolens samlede fagkrets og i relasjon til dens målsetting eller (i fall det dreier seg om søndagsskole eller konfirmantundervisning) i kirkelig sammenheng være klarlagt. Det forutsettes m.a.o. henholdsvis en 'teori om de kirkelige handlinger' og en 'skoleteori',

eventuelt begge deler satt i relasjon til hverandre. Men heller ikke med dette er vi kommet til endes. En skoleteori og en teori om de kirkelige handlinger kan ikke henge i løse luften. Til grunn for dem må ligge henholdsvis en begrunnet oppfatning av kirkens vesen og oppgave rent generelt og et gjennomtenkt samfunns-, kultur- og menneskesyn — som referanseramme for bestemmelsen av mening og mål med en ordnet kirkelig undervisning og med skole som samfunnsinstitusjon mellom andre samfunnsinstitusjoner.

Vi gjør således den oppdagelsen at begynner man først å reflektere over tingene, så blir man via konsentriske sirkler ført ut i stadig mer omfattende saksammenhenger. Fra 'religionsmetodikk' i snevrere forstand kommer man til 'didaktikk' (= teori om undervisningssituasjonen, om undervisningsinnholdet — inklusive læreplanteori — og om undervisningsmetodikken i videre forstand), fra 'didaktikk' till 'skoleteori' respektive 'teori om de kirkelige handlinger' ('praktisk' teol.), og derfra igjen til 'ekkesiologi', 'antropologi', 'kultur og samfunns-teori'. Vi drives i kraft av sakens indre logikk ikke bare ut over den lille sektor av pedagogikken eller av den praktiske teologi som vi først hadde tatt for hele saken, men faktisk ut over pedagogikkens og den praktiske teologis engere grenser og inn i generelle systematisk-teologiske, kulturfilosofiske og samfunns-teoretiske problemområder. Og poenget er nå at *det spesifikt religionspedagogiske aspekt må være med hele veien*. Det nytter ikke å f.eks. ta sitt utgangspunkt i en gitt, fiks og ferdig samfunns-teori eller antropologi og så først i annen eller tredje omgang komme frem til de religionspedagogiske problemstillinger. Er ikke det religionspedagogiske aspekt med helt fra begynnelsen av, vil man ueggerlig lande i vindskjeve konstruksjoner. Eksempelvis vil en skoleteori bygget på en antropologi som ikke i selve ansatsen har tatt hensyn til det religionspedagogiske aspekt, neppe være i stand til å gi noen sakkyndig motivert begrunnelse for emnet 'religion' som organisk element i skolens fagkrets.

Det ville føre for vidt og skulle heller ikke være nødvendig å vise hvordan resultatet ville bli det samme om man gikk ut fra en

definisjon som, i stedet for å orientere seg ut fra religionsundervisningen, bestemte religionspedagogikk som 'den religiøse oppdragelses teori'. Like lite som religionsundervisningen kan isoleres, kan den religiøse oppdragelse sirkles ut som en forskningsgjenstand for seg, uten sammenheng til høyre eller til venstre. En vitenskapelig analyse av den religiøse oppdragelses problemer vil, om den ikke er helt virkelighetsfjern, etter hvert oppdage nettopp at hele 'oppdragelsesvirkeligheten' (se ovenfor) kommer inn i synsfeltet. Med rette kan det spørres om man i det hele tatt *treffer* fenomenet 'religion' om man betrakter 'religion' som noe 'for seg', adskilt og ved siden av andre fenomener. I alle fall gjelder for kristendommens vedkommende at den gjør krav på å angå hele den menneskelige virkelighet. Men dermed er vi tilbake ved vår utgangstese: angår kristendommen hele den menneskelige virkelighet, så må den kristne oppdragelse potensielt være like omfattende, og dette vil igjen si at man ikke på forhånd kan utsondre et eneste problemkompleks i den allmenne pedagogikk som i prinsippet uvedkommende for religionspedagogikken. Religionspedagogikkens horisont må være like vid som den allmenne pedagogikks.

Den selvbegrensning som hører med til all sann vitenskapelighet, må i den teol. religionspedagogikk komme til uttrykk på en annen måte enn ved en begrensning av horisonten, nemlig i *begrensningen til det man kan uttale på teologiske premisser*, dvs. på basis av teologiens kilder og normer. (Den hellige skrift og kirkens bekjennelse) og ut fra teologiens særegne standpunkt og forankring (den kristne tro og det levde trosfellesskap). Religionspedagogikken må ta hele oppdragelsesvirkeligheten inn i sitt synsfelt, men hva den vil *se* i oppdragelsesvirkeligheten, hva den vil finne det verdt å uttale seg om, og hva den vil si, kort sagt: dens *bidrag* til belysning av de pedagogiske problemer, basis av teologiens kilder og normer (Den teologiske religionspedagogikks begrensning er — banalt uttrykt — gitt med det forhold at også når den gir seg ut på så omfattende emneområder som undervisningens og oppdragelsens må den bli værende 'teologi'.⁸

Interdisiplinær orientering

En selvbegrensning som den vi nettopp har skissert, og som i praksis vil medføre at det blir en hel del ting som den teologiske religionspedagogikk *ikke* kan uttale seg om, er naturligvis foretatt i bevisstheten om at disse andre spørsmål kan få sin behandling i *andre* grener av pedagogikken slik at et teologisk bidrag her er overflødig. I denne mening vil teologisk religionspedagogikk bevisst måtte bli fragmentarisk — hvilket ikke forhindrer at den kan være og vil måtte være båret av et helhetssyn: det kristne syn på mennesket og på verden. Helhetssynet blir bare ikke forsøkt utbygget til et pedagogisk system, en livssynspedagogikk med krav på gyldighet som et alternativ til andre mulige foreliggende systemer.

Den positive side av saken er at man da også *venter* bidrag fra annet hold eller m.a.o. inn-tar en *åpen holdning til interdisiplinært samarbeide*. Det skal innrømmes at det har tatt tid før man på teologisk hold er kommet så langt.⁹ Helt til i de senere år må det desverre sies at forholdet mellom teologi og pedagogikk i ikke liten utstrekning har vært (og delvis fremdeles er) preget av mistenksomhet — riktignok like meget fra begge sider. På teologiens side forholdt man seg enten *eklektisk* til pedagogikken, eller man forholdt seg *apologetisk*. Enten beholdt man sitt eget teologisk-pedagogiske system, og føyde så bare brokker av mer eller mindre ufordøyet allmennpedagogisk materiale inn i den tradisjonelle kirkelige oppdragelseslære, hvilket naturligvis var jevngodt med å ikke ta den pedagogiske vitenskap som sådan ad notam i det hele tatt; hele referenserammen ble neglisjert. Eller man oppsøkte de svake punkter hos den annen part og gjorde disse til gjenstand for kirkelige stormangrep — man fant dem gjerne i norm- og verdiproblematikken, i et urealistisk menneskesyn, eller i overdrev-

⁸ Et forsøk på å antyde hva dette vil si m.h.t. sentrale emnefelt som 'skoleteori' og 'pedagogisk antropologi' er gjort i kap. 2 og 3 av min ovennevnte bok (se anm. 4).

⁹ For en skisse av den historiske bakgrunn henvises til min art. i TTK 1961 (se ovenfor anm. 1), og til "Orientering i religionspedagogikken" kap. 1.

ne forestillinger om pedagogikkens autonomi. En serie særlig av tyske bidrag fra mellomkrigstiden og den tidligste etterkrigstid vidner med sine karakteristiske titler som "Pädagogik aus Glauben", "Grundlagen der Erziehung", "Die Erziehung unter dem Evangelium", "Evangelische Erziehungs- und Unterrichtslehre" om hvordan den protestantiske religionspedagogikk har sittet fast i denne holdning og samtidig slitt for å komme ut av den, idet man dog har merket både det nytteløse og det saklig uberettigede i ethvert forsøk på direkte eller indirekte kirkelig normering av vitenskapen som sådan. Kirken må engang innse at den ikke kan diktere den allmenne pedagogikk dens premisser eller smugle sine egne inn via en bakdør. Men til gjengjeld må den da også på sin side kunne vente at den selv blir respektert når den i *den kirkelige teologi* taler ut fra troens premisser. — Denne nye holdning har nå endelig slått igjennom, ja har helt uventet sogar funnet en dyktig talsmann også på katolsk hold, hvor formynderlinjen inntil nylig syntes urokket og enerådende. De to etter min mening betydeligste religionspedagogiske arbeider som er offentliggjort i 1970, Helmut Kittels "Evangelische Religionspädagogik"¹⁰ og Hans Schillings "Grundlagen der Religionspädagogik"¹¹ (katolsk) ligger i denne henseende helt på linje. På premisser som de ovenfor antydde går Kittel inn for at forholdet mellom teologi og pedagogikk må forstås som et gjensidig kooperasjonsforhold.¹² Schilling mener at den tradisjonelt katolske modell, som han beskriver som 'hierarkisk', nå bør avløses av en 'dialogisk'.¹³ I arbeidet med de praktiske enkeltspørsmål har vel samtalen og samarbeidet mellom allmenn pedagogikk og religionspedagogikk allerede vært i gang en tid; Kittel henviser til dette og lar sin fremstilling av religionspedagogikken ganske enkelt ta form av en presentasjon og en kritisk innordning av foreliggende resultater. Med hensyn til teoridannelsen er det likevel først i den senere tid at det fulle gjennombrudd er lykkes. Den *dialogisk-kooperative religionspedagogikk* markerer uten tvil et nytt og betydningsfullt avsnitt i disiplinens historie.

Kommunikasjonsmuligheter

I et samarbeide kommer det naturligvis like meget an på den annen part som på en selv. Hvilke kommunikasjonsmuligheter finnes der nå mellom teol. religionspedagogikk og allmenn pedagogikk?

Så lenge pedagogikken i Max Webers kjølvann strikte hevder det krav at all vitenskap må være 'verdifri' (= 'nøytral'), er det selvfølgelig ikke lett å komme på talefot; dette vitenskapsbegrep kan jo teologien ikke leve opp til. Stadig flere tegn tyder imidlertid nå på at det strengt positivistiske vitenskapsbegrep er ved å gå i oppløsning. Særlig for samfunnsvitenskapenes vedkommende er der i dag en våknende erkjennelse av at verdifrihetskravet er illusorisk. Samfunnsviteren kan ikke unngå å *med sin vitenskap* samtidig være en deltager i samfunnslivet. Men dermed kommer han som vitenskapsmann i praksis, hvor meget han i teorien enn reserverer seg mot dette, til å legitimere verdibestemte løsningsforslag og standpunkter.¹⁴ Dessuten, hevdes det nå, er det erkjennelsesteoretisk naivt å tro at man skal kunne holde erfaring og vurdering mekanisk adskilt. Konkret erfaring vil alltid være erfaring i en meningsstruktur. Samfunnsvitenskapelig erkjennelse vil nødvendigvis måtte bli til i et vekselspill mellom verdier og erfaring.¹⁵ Vi kommer ikke utenom å måtte operere med en eller annen form for dialektikk m.h.t. dette forholdet.¹⁶

Av dette kan man dra *to konklusjoner*. Den ene gjelder det vitenskapelige redelighetskrav. Må det innrømmes at enhver vitenskapelig teori om mennesket og samfunnet nødvendigvis vil implisere verdibestemte premisser, så blir det et spørsmål om redelighet at disse

¹⁰ Jfr anm. 3.

¹¹ Düsseldorf 1970.

¹² s. 112 ff.

¹³ s. 274 ff og s. 157 ff.

¹⁴ Jfr. Hans Skjervheim, *Vitskapen om mennesket og den filosofiske refleksjon, Idé og tanke*, 11, Oslo 1964, s. 121 ff.

¹⁵ Jfr. Sigurd Skirbekk: *Den samfunnsvitenskapelige tenkemåte*, Oslo 1968, s. 173 ff.

¹⁶ Jfr. Hans Skjervheims kritikk av den tradisjonelt udialektiske innstilling i skandinavisk forskningsmiljø og han kritiske merknader til norsk pedagogikk i: *Det liberale dilemma og andre essays, Idé og tanke*, Oslo 1968, s. 29 f. og s. 63.

premisser så langt mulig søkes gjort eksplisitt.¹⁷ Men dermed kommer man jo umiddelbart i et annet forhold til en videnskap av den type som teologien. Mens ideologimistanken så lenge den Weberske verdifrihetstese anses som uanfektet, ensidig retter seg mot den teologiske partner i en mulig dialog, får den nå like meget adresse til pedagogen. Formalt sett blir pedagog og teolog nå stående på like fot forsåvidt som begge representerer verdibestemte teoridannelser. Riktignok betyr de teologiske verdiers egenart at man ikke derfor kan tale om full kommensurabilitet. Men også uten dette vil det, straks verdifrihetstesens dogmatiske gyldighet anfektes, i en helt ny forstand være muligheter for en dialog: det blir på disse premisser nemlig ikke så lett å avvise den annen part som uvidenskapelig.

Man kan imidlertid også gå iallfall ett skritt videre. Redelig bevisstgjøring av verdibestemte premisser fører nemlig i en dialogsituasjon i grunnen ikke særlig langt likevel, for pedagogikkens vedkommende ikke ut over en konfrontasjon av livssynsalternativer, med en mer eller mindre total videnskapelig skeptisisme som *erkjennelsesteoretisk* og en oppsplitting av skolevesenet etter friskoleideer som *skolepolitisk* konsekvens. Ett skritt som man kunne ta for å komme videre till mer fruktbare løsninger, og som blir foreslått av enkelte samfunnsvitere og pedagoger, er å klargjøre *verdienes eller livssynsfaktorenes mulige positive funksjon i den videnskapelige erkjennelsesprosess*. Således har allerede for år tilbake en anerkjent pedagog som Wilhelm Flitner hevdet at det ville være en misforståelse å henge seg opp i at trosposisjoner kan gjøre blind for realitetene: det kan like gjerne være slik at de gjør seende.¹⁸ Verdier og livssynsfaktorer kan tjene som lyskastere som kan rettes mot den pedagogiske virkelighet og der hjelpe til å oppdage og finne sammenhenger vi ellers ikke ville se. Vi kan tale om en 'hevristisk' (av 'hevrein' = finne) bruk av livssyn i forskningen, til forskjell fra en 'ideologisk'.¹⁹ Lignende synsmåter er i norsk debatt blitt hevdet både fra pedagogisk og fra allmennt samfunnsvidenskapelig hold.²⁰ Den uttalte forutsetning er da naturligvis at det man på denne måte mener å 'finne', må kun-

ne ettervises i selve virkeligheten som uavhengig av livssynet. Deri ligger en vesentlig begrensning m.h.t. livssynsmomentenes spillerom. En rent deduktiv metode avvises. Eksempelvis kan det kristne livssyns rolle etter denne modell altså ikke gå ut over det å danne et potensielt verdifullt reservoar for oppdagelse av fruktbare hypoteser som så må verifiseres på vanlig vis,²¹ f.eks. hypoteser angående antropologiske sammenhenger. Det er i denne forbindelse naturlig å fremheve den integrerende funksjon livssynene kan tjene, men like meget muligheten for ved deres hjelp å bli oppmerksom på tidligere oversette detaljer og delaspesker. Livssynene kan på denne måte tilføre det videnskapelige arbeide en kreativ uro, tjene til å bryte opp fastlåste problemstillinger og holde tingene i bevegelse. For teologiens vedkommende er det blitt nevnt som et fortrinn at den, sammen med filosofien, mer konsentrert og direkte enn erfaringsvidenskapene har viet sin oppmerksomhet til det man kan kalle "das Unverfügbare im Menschen" eller m.a.o. de transcendentale aspekter av antropologien.²²

Sammenfattende kan det sies at den metodologiske avklaring som for tiden pågår både i religionspedagogikken og i samfunnsvidenskapene åpner muligheter for en tilnærming som stiller samarbeidsspørsmålet i et nytt lys. Det gjenstår riktignok å prøve rekkevidden av disse muligheter ved metodisk gjennomar-

¹⁷ Jfr. *Skirbekk* 1968, s. 175 og s. 180 om "bevisst forhold til sin egen fundamentalgrunn".

¹⁸ *Das Selbstverständnis der Erziehungswissenschaft in der Gegenwart, Pädagogische Forschungen*, 1, Heidelberg 1958, s. 30 f. Til hans syn på religionspedagogikken se også: *Grund- und Zeitfragen der Erziehung und Bildung*, Stuttgart 1954, s. 113 ff.

¹⁹ Utførligere om dette i min bok "Orientering i religionspedagogikken", s. 97—103 og s. 180 ff. På det siste stedet taler jeg riktignok mer ubeskyttet om 'verdifrie områder' i pedagogikken enn jeg ville ha gjort i dag.

²⁰ Jfr. *Skirbekk* 1968, s. 175, og Reidar *Myhre*, *Innføring i pedagogisk filosofi*, Oslo 1959, s. 98—133.

²¹ Så W. *Brezinka*, *Die Krise der wissenschaftlichen Pädagogik*, i: *Zeitschr. f. Pädagogik* 1966, s. 55.

²² Jfr. Hans *Roth*, *Empirische Pädagogische Anthropologie*, i: *Zeitschr. f. Pädagogik* 1965, s. 213.

beidede forskningstiltak av større omfang. At samarbeidet for begge parter vil kunne by på vanskeligheter og neppe være konfliktfritt, sier sig selv. For *pedagogen* vil en vesentlig vanskelighet nok — som allerede antydnet — ligge i det teologiske 'verdisystems' egenart i sammenligning med andre verdisystemer. Kristendommens krav på å være en åpenbaringsreligion vil skape problemer like ned i de rent teknisk-terminologiske kommunikasjonsproblemer. Uløselige skulle de likevel ikke være, de vil bare kreve arbeid og tålmodighet. — For *teologen* vil det skape et problem at verdi- og sannhetsgehalten i de teol. utsagn for ham ikke er uttømt med det i dem som kan empirisk ettervises eller som viser seg fruktbart i operasjonell hypotesedannelse. Teologien regner — i den kristne forkynnelser tjeneste — med en egen form for 'verifikasjon': den som skjer når budskapet ved Guds ånds kraft og levendegjørelse overbeviser samvittighetene. Dette betyr at samarbeidet på hevristiske premisser for teologen bare kan bli *en del* av saken, aldri det hele, og at han, når han i *denne* sammenheng lar f.eks. det kristne menneskesyn fungere som en hypotese, ikke dermed har innlatt seg på å gi kristendommens sakinnhold som sådant hypotesens fortegn og gjort dets gyldighet avhengig av empirisk verifisering. Men dette blir jo i praksis bare et spørsmål om forståelse hos den annen part for at teologien også har andre aspekter enn de som kan fremtre innenfor den ramme som er satt med en interdisiplinær kooperasjon. Teologien rommer *et kerygmatiske-normativt moment* som den ikke kan fornekte uten å opphøre å være teologi. Naturligvis må man åpent vedstå seg dette også i dialogen med andre videnskaper, uten hensyn til mulige knuter på tråden. Forøvrig vil det vel her, hva samarbeidet angår, langt på vei bli et spørsmål om å finne de rette samarbeidsformer og en adekvat stil. Om religionspedagogikken som teol. disiplin *for sin egen del* ikke kan utsjalte det normative element, betyr dette ikke at den dermed gjør krav på en kirkelig normering av all pedagogikk som sådan. Med den selvforståelse som den moderne teol. religionspedagogikk både på protestantisk og til dels også på katolsk hold nå er kommet frem til, skulle den

da virkelig ikke behøve å måtte finne seg i å bli mistenkt for igjen å ville gjøre videnskapen til ancilla theologiae. Riktignok eksisterer det også innenfor pedagogikken som sekulær videnskap et ofte oversett normproblem, og man kan spørre om det virkelig er så selvfølgelig at pedagogikk blant annet ikke også kan betraktes som noe slikt som en 'normativ videnskap'. Det forekommer meg at allerede selve begrepet 'oppdragelse' impliserer et normativt moment — hvordan skulle man ellers f.eks. kunne skjelle mellom 'oppdragelse' p.d.e.s., 'dressur' og 'hjernevask' p.d.a.s.? Men det er i dag så selvfølgelig at man nesten unnsær seg for å nevne det, at den pedagogiske videnskap også m.h.t. eventuelle normative problemkomplekser qua videnskap må *operere som en autonom videnskap i den mening*²³ at den må komme til rette med problemene på egen hånd, ut fra sine egne premisser og uten å bli underlagt noe livssynsmessig overformynderi. Når den teol. religionspedagogikk innenfor rammen av en dialog eventuelt også tar opp slike problemkomplekser, kan det ikke være ut fra bedreviderens posisjon. I et interdisiplinært samarbeide av denne art kan ingen av partene påberope seg en særstilling; det blir i hvert enkelt tilfelle, som *Kittel* betoner,²⁴ bare tale om "(den) Gesichtspunkt des relativ grössten Sachverstandes", og den kan snart være å finne her, snart dcr. Når teologen opptre i en slik sammenheng, vil han selvfølgelig måtte opptre på en annen måte enn innenfor kirkens eget rom, hvor teologiens normer er allmennt aksepterte. Når han gjør sin innsikt, sine erfaringer og sine spesifikke teol. anliggender gjeldende i en dialog, så kan dette, som *Kittel* med rette fremhever, ikke skje på noen annen måte enn når anliggender, erfaringer og innsikt også ellers gjøres gjeldende i allmennvidenskapelige drøftelser, nemlig i form av sakkyndige vota som enten evner å overbevise eller ikke gjør dette.²⁵

²³ At autonomiproblemet for øvrig er noe mer komplisert enn dette, og at det kanskje strengt tatt er mer adekvat å tale om en 'relativ autonomi', er en annen sak. Se til dette *Myhre*, 1959, s. 122 ff.

²⁴ *Ibm* s. 113.

²⁵ *Ibm* s. 124.

Område, metoder, oppgaver og plassering

Til sist noen avsluttende bemerkninger om område, metoder, oppgaver og plassering.

Etter en så vid definisjon av religionspedagogikk som den vi har operert med, kan det for oversiktens skyld være på sin plass å forsøke en gruppering av sakkomplekser det kan bli tale om i denne disiplinen. Et enkelt, men meget brukbart skjema anvendes av Kittel.²⁶ Han skjeller mellom 1. spørsmål som referer seg til innomkirkelig oppdragelse og utdanning, 2. spørsmål som angår den 'offentlige' (dvs. utenomkirkelige) oppdragelse og utdanning, og 3. (som et område i midten) spørsmål som gjelder kristendomsundervisningen i de offentlige skoler. I tillegg kommer (4.) pedagogikkens grunnlagsproblemer. — Kittels utgangspunkt er at innenfor alle disse fire områder er et samarbeide mellom teologi og pedagogikk allerede i gang, og han gir eksempler på dette. Hans grunnsynspunkt for oppbygningen av religionspedagogikken er tydeligvis at den best kan ta form av en kritisk refleksjon over det arbeide som til enhver tid utføres med aktuelle enkeltspørsmål, og poenget med hans fremstilling er bl.a. å vise hvordan en vid skala av meget forskjellige pedagogiske problemer kan profittere av et samarbeide mellom pedagogikk og teologi.

En annen måte å skaffe seg oversikt på, ville være å foreta en inndeling etter de metoder som anvendes. Som teologisk disiplin vil religionspedagogikken selvfølgelig dra nytte av de metoder som teologien forøvrig anvender. Vi vil da f.eks. kunne distingvere mellom 'historisk religionspedagogikk' og 'systematisk religionspedagogikk', alt etter som det er en systematisk-analyserende eller en historisk beskrivende metode som ligger til grunn. Der til vil man i denne disiplinen imidlertid også i stor utstrekning måtte gjøre bruk av empiriske undersøkelser.²⁷ Kanskje mer enn på noe annet felt innenfor teologiens ramme aktualiseres for religionspedagogikkens vedkommende det spørsmål som på kontinentet leilighetsvis er blitt ventilert i debatten om reform av det teologiske studium: om tiden

nå ikke er inne til at teologien i tillegg til den historisk-kritiske metode også utformer og tar i bruk en empirisk-kritisk metodikk,²⁸ for endelig å få tak på praksisproblemene, som vel er mer presserende enn noen andre.

Det er nærliggende å tenke seg at *tyngdepunktet* må religionspedagogikken ha i arbeidet med dåpsundervisningens problemer, dvs de organisatoriske, didaktiske og metodiske spørsmål som reiser seg i forbindelse med den samlede kirkelige undervisnings- og oppdragelsesvirksomhet, fra søndagsskolen til voksenopplæringen. Omkring denne tematikken grupperer seg naturlig så en rekke tilgrensende emner av ikke mindre rekkevidde, som f.eks. den kristelige oppdragelse i hjemmet, skolens religionsundervisning (forsåvidt den ikke kan betraktes som dåpsundervisning), og den religiøse påvirkning gjennom massemediene. Endelig har vi da de omfattende og komplekse emner som melder seg hvor kirke og samfunn, kristendom og kultur, tro og viden møtes: oppdragelse til samfunnsansvar i et kristent perspektiv, moralsk oppdragelse, miljøbyggende arbeid, skoleteori med tanke på de kristne verdiers plassering, høyskole- og videnskapsdidaktikk. En teologisk disiplin som betoner sin akademiske karakter kan ikke overse at allerede universitetet selv er et pedagogisk problem som også har sine religionspedagogiske aspekter.

Skal man peke på oppgaver som er spesielt aktuelle for øyeblikket, kan man nevne to: for det første grunnlagsproblemene, for det andre den empiriske forskning.

Uten tvil har vi hitil høit altfor lite av empirisk forskning i religionspedagogikken. Følgen er at vår viden om hva som faktisk skjer i undervisningssituasjonen, er heller mangelfull og usikker. På grunn av manglende tradisjoner lider dertil en del av de undersøkelser som foreligger, av et for snevert perspektiv og en for ukritisk overtakelse av premisser annetstedsfra, både fra teologien og fra

²⁶ Jfr. innholdsfortegnelsen til hans religionspedagogikk.

²⁷ En god begynnelse er i Skandinavia i så måte gjort ved Pedagogiska institutionen i Stockholm og de studierapporter den regelmessig utgir.

²⁸ Jfr. Gerhard Sauter, *Vor einem neuen Methodenstreit in der Theologie? Theologische Existenz Heute*, 164, München 1970, s. 11.

den allmenne pedagogikk.²⁹ Det gjenstår fremdeles at religionspedagogikken utarbeider et eget referansesystem for empirisk forskning.

I denne forbindelse er det grunn til å understreke betydningen av en *eksperimentell praksis*. Fra én side sett kan religionspedagogikken, som antydnet, klassifiseres som en av de yrkesvidenskapelige disipliner, ved siden av f.eks. jus og medisin; den vil tjene en bestemt praksis og ikke være art pour l'art. Dens målsetting kan ut fra dette bestemmes som en klargjøring av den pedagogiske situasjon med dens forskjellige dimensjoner og momenter, med tanke på en forbedret praksis. Forskning og teoridannelse bør derfor i et samarbeide mellom teori og praksis direkte utmunn i konkrete handlingsalternativer, man bør her som i andre videnskaper kunne arbeide med hypoteser og prognoser, med skissering og utprøving av modeller som kan virke som en stimulering til nytenkning eller likefrem danne grunnlag for omfattende reformer.³⁰ Dette gjelder ikke bare for kristendomsundervisningen med dens læreplan- og metodespørsmål, hvor et omfattende arbeide av denne art er i gang flere steder, eller for konfirmantundervisningen, men eksempelvis også for husandaktsformene eller for kirkenes arbeide for ungdom med adferdsvansker. Det sier seg selv at det i denne forbindelse like meget eller endog mer vil komme an på å ha praktikere med skapende fantasi, initiativ og vågemot enn på den videnskapelige side av saken. Det karismatiske moment må her få komme til sin rett. Som videnskap vil religionspedagogikken like meget stå i et mottakende som i et givende forhold til praktikerne, hvilket likevel ikke forhindrer at den selv skulle kunne levere materiale i form av data, analyser, modeller og perspektiver som skulle kunne tjene som en nyttig hjelp til å peile inn retningen og forøvrig gi eksperimentene en ganske annen rekkevidde og betydning enn de kan få så lenge de hviler *ute-lukkende* på det karismatiske.

Grunnlagsdebatten innenfor religionspedagogikken må desverre — med enkelte unntak — sies å ha vært svak. Som en følge av dette er disiplinen i altfor høy grad blitt en kasteball mellom skiftende teologiske moteret-

ninger; hver ny teologisk skole har etter noen år som anhang fått en tilsvarende religionspedagogikk. At utenforliggende motiver på denne måte har fått bestemme utviklingen har naturlig nok ført til at progresjonen i utviklingen av disiplinen som disiplin har vært liten. Dette forklarer det noe tilfeldige inntrykk den religionspedagogiske litteratur som helhet gjør. For å bli i stand til å bygge opp noe konstruktivt innen faget, trenger vi en ny selvbevissthet som ikke er fornøyd med tilværelsen som et anhang. Disiplinen må hevde sin egenart og selvstendighet, og dette kan bare skje gjennom forsterket grunnlagsforskning. Her ligger mange oppgaver og venter, både av historisk og av systematisk art. Skal man mer vilkårlig nevne et par som akkurat i øyeblikket synes presserende, måtte det være premissene for anvendelse av empirisk forskningsmetodikk og dertil verdi-/verdifrihetsproblematikken.

I teologien er religionspedagogikken tradisjonelt, som nevnt, blitt *innordnet i den 'praktiske teologi'* som en av dens mange grener. Det ligger opp i dagen at slik den moderne religionspedagogikk har utviklet eller er i ferd med å utvikle seg, er *denne plassering ikke lenger uten videre adekvat*: disiplinen har saktens aspekter som med fordel kan behandles innenfor den praktiske teologis ramme, men går for øvrig langt ut over denne. Særlig vil dette være tilfelle om den praktiske teologi fortsatt nærmest regnes som et anhang til den 'egentlige' teologi, og da vesentlig skal ha den funksjon å danne et bindeledd mellom denne og prestegjeringen. Dette går for religionspedagogikken allerede av denn grunn ikke at den som yrkesvidenskapelig disiplin har adresse til en langt bredere yrkesgruppe enn den geistlige stand; jeg minner om at den har en av sine røtter i

²⁹ Således mener jeg f.eks. det er en vesentlig svakhet ved Ronald Goldmans religionspedagogiske undersøgelser at han 1) ikke tar hensyn til elevenes miljøbakgrunn og altså isolerer skolesituasjonen fra livet for øvrig, og 2) uten nevneverdig problemdrøftelse overtar og legger til grunn *Tillich's* religionsbegrep. For en presentasjon og vurdering av Goldmans idéer se K. E. Bugge, Ronald Goldmans religionspædagogik, København 1970.

³⁰ Jfr. *Sauter* 1970, s. 66 ff.

lærerutdannelsen og fremdeles vil ha en viktig funksjon der. Dertil aktualiserer seg nettopp for religionspedagogikkens vedkommende på en særlig måte det spørsmål som er blitt ventilert i nyere debatt om reform av det teologiske studium, nemlig om det lenger kan betraktes som saksvarende å la praksis-aspektet være etterhengt i den grad som tradisjonelt har vært tilfelle. Meget taler for at forholdet mellom teori og praksis både er langt mer komplekst og langt mer grunnleggende enn oppbygningen av det teologiske studium gir inntrykk av. Vanligvis går man heller uproblematisk ut fra at praksis kommer *etter* teorien og bør følge denne, men muligens ligger en like grunnleggende sannhet gjemt i det forhold at man — på denne eller hin måte — alltid kommer *til* teorien *fra* den kirkelige praksis; ingen begynner teologistudiet som tabula rasa og uten noensomhelst bakgrunn i kirkelig liv. Én grunn til at den teoretiske teologi i våre dager i mange tilfelle har slike problemer med å lede tilbake til praksis igjen, tør ligge i manglende evne og vilje til å ta konsekvensene av dette sakforhold. Både som den bakgrunn man kommer fra, og som den fremtid man går til, burde den kirkelige praksis' problematikk bevisstgjøres *allerede ved studiets begynnelse* og siden i et vekselvirkningsforhold følge arbeidet med alle disipliner hele veien, ellers kan det neppe unngås at den praktiske teologi bare

blir til et utenpåklistret anhang og at den teoretiske teologi på sin side i sin tur for største delens vedkommende legges igjen utenfor døren inn til prestegjernen. Hva religionspedagogikken angår, er det uten videre selvinnslysende at teologiens to-delning i en teoretisk og en praktisk seksjon er irrelevant. Religionspedagogikk må være begge deler i skjønn forening; den er p.d.e.s. nødt til å orientere seg ut fra praksisproblemer, og den har p.d.a.s. spesielle teoriproblemer som de teoretiske hoveddisipliner (slik de hittil har vært oppbygt) ikke behandler. Endelig kommer så *det* forhold til at religionspedagogikk forstått som en dialogisk-kooperativ disiplin nødvendigvis må begi seg inn på sakområder som sprenger rammen av teologi i tradisjonell forstand. Religionspedagogikk må være både pedagogikk og teologi, den hører på sett og vis til i to faggrupper. Ikke minst denne mellomstilling mellom fakultetene gjør det vanskelig å innordne den, den blir en disiplin for seg, på mange måter egenarted, ja kanskje noe fremmed i den teologiske familie for øvrig. Men en glatt fagsystematisk innordning er selvfølgelig en bisak. Hovedsaken er at her foreligger et spesifikt oppgavefelt som i vårt moderne utdannelsessamfunn får voksende betydning, og at dette oppgavefeltet bør dyrkes på en mest mulig saksvarende og fruktbar måte.

UMRe-projektet

religionspedagogisk forskning vid lärarhögskolan i Stockholm

AV INGEMAR FÄGERLIND

Under det senaste årtiondet har det svenska skolväsendet genomgått stora organisatoriska förändringar. Nya läroplaner har utarbetats för de flesta utbildningsstadiet. För grundskolans del såg t.o.m. två läroplaner dagens ljus under samma årtionde. En utbildningsexplosion har dessutom ägt rum och aldrig tidigare har i vårt land så många deltagit i någon form av utbildning. De stora förändringarna har emellertid även inneburit stora problem. Det som har varit lättast att genomföra har varit den organisatoriska delen av läroplanerna. Däremot har de pedagogiska intentionerna varit mycket svårare att praktiskt tillämpa. Detta kan bero på många faktorer. Vissa idéer har aldrig tidigare praktiskt prövats och har visat sig vara mycket svåra att genomföra i praktiken. Brist på materiel samt lärarnas ovana vid nya undervisningsmetoder har varit andra faktorer, som inneburit svårigheter vid genomförandet av den pedagogiska delen av de nya läroplanerna. För att i någon mån råda bot mot dessa problem har skolöverstyrelsen och universitetskanslersämbetet under 1960-talet byggt upp särskilda byråer för forsknings- och utvecklingsarbete. Dessa fördelar medel till forskning, som bedrivs framför allt vid lärarhögskolornas och universitetens pedagogiska institutioner. Ämnet religionskunskap är ett sextiotalets tillskott till den svenska skolan även om delar av ämnesinnehållet förekommit i kristendomskunskapen. Ämnet är obligatoriskt i de flesta årskurser i såväl grundskola, fackskola som gymnasium och detta innebär att aldrig tidigare i vårt land så mycket undervisning har bedrivits kring religiösa frågor. Ämnet religionskunskap måste emellertid be-

tecknas som ett av de svårare för både lärare och elever. En del av läroplanernas anvisningar för ämnet har inte tidigare praktiskt prövats. Av denna anledning har det varit naturligt att skolöverstyrelsens byrå för forsknings- och utvecklingsarbete fördelat medel till ett undervisningsmetodiskt projekt i ämnet religionskunskap benämnt UMRe. Detta projekt startade hösten 1967 och förlades till lärarhögskolan i Stockholm pedagogiska institution med professor Torsten Husén som vetenskaplig ledare och undertecknad som undersökningsledare. Metodisk expert har varit lektor Gordon Westling. I genomsnitt har tre personer varit heltidsanställda på projektet sedan hösten 1967. I arbetet har också universitetsstuderande på trebetys- och licentiandnivå varit inblandade. Projektarbetet beräknas vara avslutat i och med budgetåret 1971/72.

Syfte

Projektets syfte är att undersöka hur skolans målsättning om objektiv religionsundervisning skall kunna förverkligas på ett pedagogiskt lämpligt sätt, samt att utarbeta och pröva metoder för denna undervisning. Projektet inriktades redan från början mot mellanstadiet problematik. Detta berodde bl.a. på att tidigare intresseundersökningar bland elever visade en markant nedgång i intresse för ämnet kristendomskunskap under mellanstadiet för att nå en bottenivå i början på högstadiet. Undersökningar bland lärare på mellanstadiet visade även lågt preferensvärde för undervisningen i ämnet. Detta kan bl.a. bero på

att många lärare på mellanstadiet inte valt att bli lärare för att undervisa i kristendoms- eller religionskunskap och i deras lärarutbildning har ämnet varit ett bland många andra. Då UMRe började blev det det första forsknings- och utvecklingsprojektet i landet för mellanstadiet och tämligen få religionspedagogiska undersökningar hade då utförts i Sverige. Av dessa anledningar måste i projektarbetet nya vägar banas såväl undersökningsmetodiskt som ämnesmässigt. Eftersom projektet är inriktat på att lösa en del praktiska problem inom skolväsendet har stort arbete lagts ner på undervisningsmetodiska frågor. I den första delen av projektarbetet kom emellertid arbetet att inriktas mot studier av grundforskningart med mer allmänt giltig karaktär.

Objektivitetsfrågan

En av de första studier, som utfördes inom projektet, var en historisk analys av objektivitetsbegreppet i samband med ämnet kristendomskunskap. Undersökningen, som genomfördes av Nilsson (1968), utgick från läroplanmaterial, författningar, riksdagstryck samt tidigare forskning på området. För att belysa objektivitetsdiskussionen genomgicks dagspressens artiklar rörande objektivitet och kristendomsundervisning under tiden 1918—1968. Resultatet av studien visar att krav på konfessionslös och objektiv undervisning framförts i riksdagen redan i slutet av 1800-talet men framför allt under 1900-talets två första årtionden. Begreppet 'objektiv' användes i samband med kristendomskunskap i en motion i riksdagen första gången år 1911. 1919 års undervisningsplan stadfäste bl.a. toleransprincipen och nedtonade undervisningens konfessionella drag. Under tiden från 1920 till mitten av 1940-talet stod objektivitetsdiskussionen tämligen stilla. I samband med och strax efter andra världskriget krävdes från olika håll en mer "konfessionell" kristendomsundervisning. Under 1950-talet förnyades objektivitetsdiskussionen och en livlig pressdebatt fördes. I 1962 års läroplan infördes objektivitetsbegreppet. Av 1960-ta-

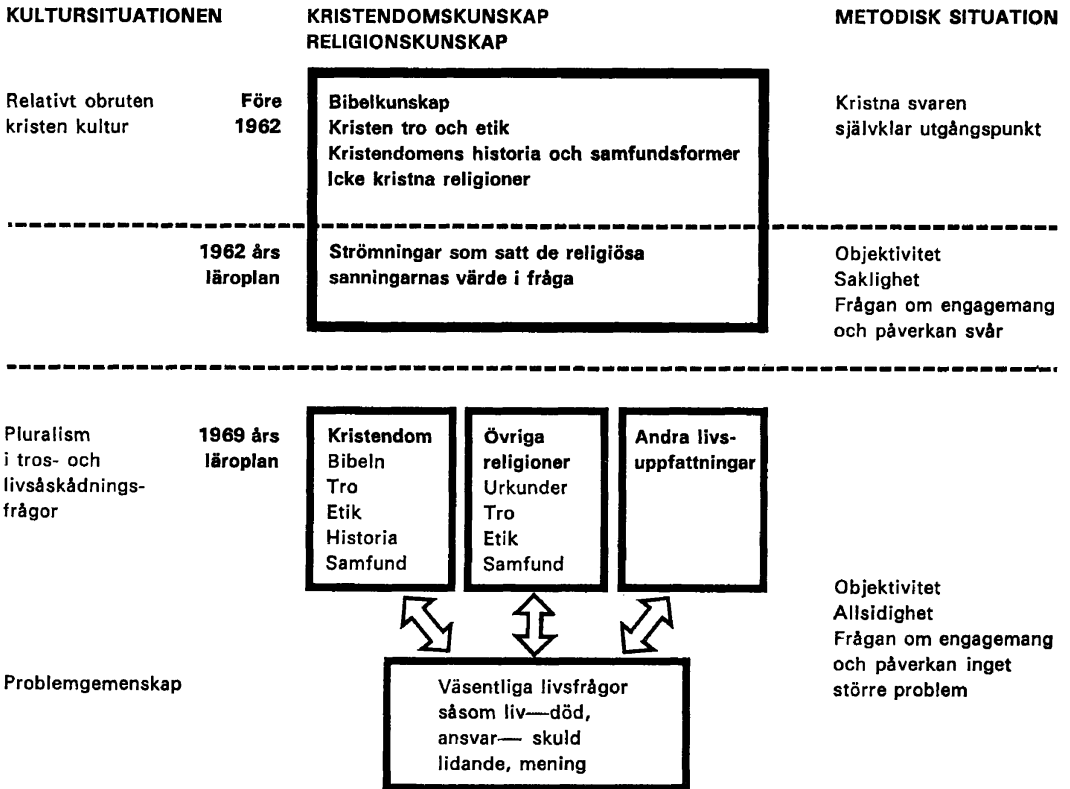
lets diskussion framgår att det vanligtvis rådde enighet om att kristendomsundervisningen skulle vara 'objektiv' men att uppfattningarna om begreppets innebörd gick starkt isär. Ett försök att precisera vad 'objektivitet' innebär beträffande läroböcker gjordes år 1967 då Statens läroboksnämnd fastställde en promemoria som vägledande för arbetet med bedömning av böcker i kristendomskunskap.

Efter år 1968, då objektivitetsdebatten var brännande aktuell, kan en viss nedtoning iakttagas. I Lgr 69 framhålls det att all undervisning skall vara objektiv, dvs. saklig och allsidig (s. 41). Ämnet kristendomskunskap har utbytt mot religionskunskap och en tablå över utvecklingen under 1900-talet har presenterats av förutvarande konsulenten vid skolöverstyrelsen John Ronnås i skriften *Med engagemang och saklighet* (se tablå s. 15).

Litteraturgenomgång

För att få en bättre uppfattning om vad den religionspedagogiska forskningen sysslar med i olika länder inventerades vid projektets början de tio senaste årgångarna av ett hundratal forskningstidskrifter av pedagogisk, psykologisk och sociologisk art. Denna inventering gällde religionspedagogiska undersökningar av empirisk art. Något mer än 100 rapporter återfanns och en kort sammanfattning gjordes av varje undersökning beträffande problem, population, metod samt resultat. En översikt av de olika forskningsresultaten sammanställdes av Fägerlind och Sjöberg (1969) i en rapport. Den tidigare nämnda sammanfattningen av de olika rapporterna utgör bilaga till denna rapport. En hel del mycket intressanta undersökningar rörande attityd- och mognadsfrågor samt uppfostran och undervisning uppmärksammades i samband med undersökningen. Framför allt den engelska religionspedagogiska forskningen, som uppblomstrat under början av 1960-talet, visade sig vara av stort värde. Då det gällde undersökningsmetoder visade sig en hel del romersk-katolska undersökningar vara mycket högtstående. Då det gällt att få idéer både undersökningstekniskt och innehålls-

Tablå över utvecklingen under 1900-talet



(Ronnås, Svärd, 1970 s. 67)

mässigt till undersökningar, som senare utförts inom UMRe-projektet har litteraturöversikten visat sig vara värdefull.

Läroplansfrågor

Under senare delen av 1960-talet har i Sverige undervisningsteknologiska betraktelsesätt prövats inom en del undervisningsmetodiska projekt. I undervisningsteknologin spelar befintliga läroplaner en stor roll och bl.a. med hjälp av målanalys bryter man ner läroplanens formulering i beteendetermer. Med utgångspunkt från dessa mer praktiskt inriktade formuleringar söker man sedan bygga upp arbetsområden där man så mycket som möjligt genomför läroplanens intentioner. Materialet prövas och man mäter om läroplanens mål uppnåtts hos eleven. Inom UMRe-projektet har vi i viss mån sysslat

med målanalys av ovan beskriven art. Dels har projektpersonal sysslat med frågorna, dels har metodiska och ämnesmetodiska experter deltagit i arbetet. Vi anser emellertid att detta arbetssätt inte är tillfyllest vid utarbetandet av arbetsområden för ämnet religionskunskap. Vi vill t.o.m. varna för en alltför teknologisk inriktning just inom detta ämne och anser att mätningsfrågan är synnerligen komplicerad.

I samband med analys av läroplaner har de flesta ungdomsförbund i landet tillfrågats vilka delar av ämnesinnehållet i Lgr 69 som de anser vara viktigast. Ett tjugotal kulturpersonligheter, som i den allmänna debatten visat intresse för religionsfrågor, har varit samlade för att ge synpunkter på vad de anser vara de mest relevanta frågorna för ämnet religionskunskap i framtidens skola. Cirka sexhundra slumpmässigt utvalda lärare, som undervisar på grundskolans mellanstadium,

har uttalat sig om vilka delar av kursen i 1962 års läroplan de ansett vara svårast att undervisa i. Resultaten från studier som gjorts rörande läroplansfrågor kommer att publiceras i samband med den slutrapport som beräknas komma i tryck under år 1972.

Klassrumsobservation

För att få någon uppfattning om vad som sker i klassrummet under kristendoms- och OÄ-lektioner studerades undervisningsförloppet i ca 40 mellanstadieavdelningar i Stockholm. Ett väl utprövat observations-schema för systematisk observation av undervisningsmetoder och arbetssätt användes och cirka tre lektioner i varje avdelning observerades i såväl kristendomskunskap som orienteringsämnen (historia, geografi, samhällskunskap). Fägerlind och Johansson (1969) har utgivit en sammanfattande rapport, där den traditionella klassundervisningen var den dominerande arbetsformen för båda ämnena. Grupparbete förekom i 8 % av kristendomslektionerna och i 21 % av OÄ-lektionerna. Gemensam arbetsplanering med elevförslag föreföll vara sällsynt. Läromedelsanvändningen var vanligare i OÄ än på lektionerna i kristendomskunskap. Bibeln användes i var tredje lektion i det sistnämnda ämnet. Läsning och skrivning var de vanligaste "elevaktiviteterna" under kristendomskunskapen, men även diskussion, sång samt teckning förekom.

Arbetsmaterial

Av observationsundersökningen framgick det att tryckt arbetsmaterial användes i ringa utsträckning i de observerade klasserna. Av denna anledning har arbetsuppgifternas art i förlagsproducerat arbetsmaterial studerats. Resultaten av denna studie har ännu inte publicerats. Av en del undersökningar gjorda inom UMRe-projektet har framgått att elever tycker att arbetet där biblar används är svårt. En läsbarhetsundersökning av några bibeltexter i olika översättningar har utförts av Fägerlind och Nilsson (1970). Samtliga

undersökta översättningar av evangelietexter visar sig kunna jämföras med lätt eller normal skolbokstext för årskurs 3 och uppåt. 1917 års översättning av Pauli brev visade sig svårast och motsvaras av normal skolbokstext för årskurserna 8 och 9. Andra svårigheter än språkets, t.ex. typografin i biblarna, måste man ta hänsyn till vid bedömning av bibeltexternas läsbarhet.

Mognadsundersökningar

En annan viktig del av UMRe-projektets program har varit studiet av mognadens betydelse för undervisningen. I detta arbete har hänsyn tagits till Goldmans (1964) engelska arbete som i sin tur bygger på Piagets hypoteser om tänkandets utvecklingsstadier. Även de senaste årens forskning rörande begreppinläring har studerats.

Två delstudier av elevers förmåga att tänka abstrakt samt deras behållning och förståelse av undervisning om Jesu liknelser har utförts. Martinsson (1968) studerade en klassavdelning från vardera årskurs 2, 4 och 6 och Pettersson (1970) undersökte 221 elever från årskurs 4. Resultaten tyder på, att man bör vara försiktig vid användandet av abstrakta begrepp och överföringar i åk 2 och 4. Inte förrän i åk 6 kan man vara säker på att de flesta elever kan följa med i tankegångarna. En sammanfattande rapport om mognad och undervisning i religionskunskap där undervisningsmetodiska konsekvenser av undersökningsresultat diskuteras har utgivits av Fägerlind, Pettersson och Westling (1970).

Intresseundersökningar

En stor del av projektarbetet har lagts ned på mätning och undersökning av intresse för undervisning i religiösa frågor bland lärare och elever. En undersökning där intresse för kristendomskunskapen på grundskolans låg- och mellanstadier studerades bland lärare och elever utfördes av Marklund (1968). Studien visade bl.a. att intresset för kristendomsämnet sjönk hos elever från tredje till sjätte

årskursen. Orsaker till det sjunkande elevintresset kan finnas i de använda undervisningsmetoderna, i stoffets abstrakta karaktär samt i barnens naturliga emotionella och intellektuella utveckling i dessa åldrar. Ett ganska förvånande resultat var, att de lärare, som sade sig starkast uppleva objektivitetskravet som en svårighet, hade de mest intresserade eleverna.

I en annan ganska stort upplagd undersökning studerades bl.a. vilka frågor rörande religion, som är relevanta för elever på mellanstadiet. Omkring var åttionde klassavdelning i landet har slumpmässigt uttagits. Detta innebär att något mer än tvåtusen elever från 89 klassavdelningar deltagit i undersökningen. En grundlig litteraturgenomgång där inte enbart religionspedagogiskt utan även visst relevant teologiskt stoff tas upp har utgivits av Hartman (1970). Själva huvudundersökningen har vissa likheter med den av Ronnås m.fl. (1969) publicerade undersökningen Tonåringen och livsfrågorna. Huvudresultaten av UMRe-undersökningen har ännu inte publicerats, men en arbetsrapport med vissa resultat har utgivits av Hartman (1970). Mycket lågt intresse för ämnet kristendoms-kunskap kan konstateras. Det verkar också som om eleverna upplevt att de under kristendoms-timmarna fått arbeta med frågeställningar, som för dem tett sig likgiltiga och främmande.

I synnerhet de elever, som påstod sig vara icketroende, var missbelättna med undervisningen i kristendoms-kunskap. Resultaten tyder också på att undervisningen i flera fall misslyckats med att hos eleverna skapa respekt för oliktankande kamrater. En redovisning för vilka frågor, som av eleverna bedömts vara mest relevanta kommer att framläggas under 1971.

Praktiskt material

Under läsåret 1970/71 har det mesta arbetet inom UMRe-projektet inneburit utarbetande och utprovning av praktiskt prototypmaterial. Detta arbete har visat sig vara mycket tidsödande då även visst material för de andra orienteringsämnena måste utarbetas. Materi-

alet kommer att utprövas i skolor i olika delar av landet och användbart material beräknas ges ut i samband med UMRe-projektets sammanfattande slutrapport.

Vår förhoppning inom UMRe-projektet är att det arbete, som utförts, skall hjälpa både lärare och elever i 1970-talets skola att uppleva ämnet religionskunskap som mer stimulerande.

De rapporter som utges inom projektet kan rekvideras från UMRe, Pedagogiska institutionen, Lärarhögskolan, Fack, 100 26 Stockholm 34.

REFERENSER

- Fägerlind, I & Johansson, P. O. (1969). Undervisningsformer och arbetssätt i kristendoms-kunskap och orienteringsämnen. En observationstudie på mellanstadiet. Rapport från pedagogisk-psykologiska institutionen, Lärarhögskolan i Stockholm. Nr 42, juni 1969.
- Fägerlind, I. & Nilsson, I. (1970). Bibiltexters läsbarhet. Mätning av svårighetsgraden hos några översättningar av texter ur nya testamentet. Rapport från pedagogiska institutionen, Lärarhögskolan i Stockholm. Nr 51, december 1970.
- Fägerlind, I., Pettersson, S. & Westling, G. (1970). Mognad och undervisning i religions-kunskap. En sammanställning av några undersökningar samt en del undervisningsmetodiska synpunkter. Rapport från pedagogiska institutionen, Lärarhögskolan i Stockholm. Nr 52, december 1970.
- Fägerlind, I. & Sjöberg, G. (1969). Religionspedagogisk forskning. En litteraturöversikt av empiriska undersökningar rörande undervisning, attityd och mognad på religionens område. Rapport från pedagogisk-psykologiska institutionen, Lärarhögskolan i Stockholm. Nr 43, juni 1969.
- Goldman, R. (1964). *Religious Thinking from Childhood to Adolescence*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Hartman, S. G. (1970). Elevernas inställning till religionsundervisningen på mellanstadiet. Särtryck ur Föreningens lärare i Religions-kunskap årsbok 1970, s. 133—140.
- Hartman, S. G. (1970). Elever och religionsundervisning. En litteraturgenomgång i samband med en religionspedagogisk undersökning på grundskolans mellanstadium. Rap-

- port från Pedagogiska institutionen, Lärarhögskolan i Stockholm. Nr 48, juni 1970.
- Marklund, S. (1968). Intresse för kristendomsämnet på grundskolans låg- och mellanstadier. Rapport från pedagogisk-psykologiska institutionen, Lärarhögskolan i Stockholm. Nr 29, maj 1968.
- Martinsson, S. (1968). Religionsundervisning och mognad. En jämförande studie av förmågan att tänka abstrakt, förstå liknelser och religiösa begrepp hos barn i årskurserna 2, 4 och 6. Lärarhögskolan i Stockholm. Stencil.
- Nilsson, I. (1968). Objektivitet och kristendomsundervisning — en historisk analys. Rapport från pedagogisk-psykologiska institutionen, Lärarhögskolan i Stockholm. Nr 30, maj 1968.
- Pettersson, S. (1970). Mognad och abstrakt stoff. En studie av barns sätt att uppfatta visst abstrakt stoff vid en lektionsserie i religionskunskap i årskurs fyra. Lärarhögskolan i Stockholm. Stencil.
- Ronnås, J. m.fl. (1969). Tonåringen och livsfrågorna. Stockholm: SÖ-förlaget.
- Ronnås, J. & Svärd, S. (1970). Med engagemang och saklighet. Stockholm: Frikyrkliga studieförbundet.

Skolans religionsundervisning

Statens eller kyrkans uppgift?

AV HILDA LIND

Den religionspedagogiska debatten i Tyskland på evangelisk sida har under 1900-talet framför allt rört religionsundervisningen i skolorna. Debatten i sin helhet är ensidigt insatt i och präglad av det tyska samhället och överhuvudtaget den tyska situationen, såsom denna har utvecklats under 1900-talet. Materialet, som ligger till grund för framställningen, är nästan uteslutande tyskt och mer eller mindre direkta inlägg i debatten, och det innebär, att en rad faktorer och förhållanden av tysk karaktär antas givna. Ett par sådana faktorer, som troligen haft avgörande inflytande på debatten, skall inledningsvis nämnas.

Jämsides med en religionspedagogisk debatt på evangeliskt håll har även en katolsk sådan förts, då Tyskland är konfessionellt splittrat. 45 % av befolkningen är katoliker och 52 % är protestanter (1966).¹ Detta förhållande har med säkerhet påverkat uppfattningen om religionsundervisningen i skolorna. Man har menat att undervisningen skulle vara konfessionell och då inte bara i den meningen att den skulle vara antingen katolsk eller protestantisk utan även konfessionell i betydelse av direkt kristet påverkande och fostrande i motsats till en undervisning av mer objektiv eller informativ karaktär. Den konfessionellt splittrade situationen har även i viss mån verkat konserverande. På båda håll har man varit mån om sina positioner, inte minst i fråga om att bevaka sina rättigheter och möjligheter i skolan och vad gäller religionsundervisningen där. Man har varit mera benägen att hålla fast vid ett givet förhållande, än att tillsammans söka lösa gemensamma problem och detta ända fram till nuläget, även om

vissa spår tyder på att en förändring måste komma till stånd.²

En annan betydelsefull faktor är den rent politiska. Nazisttiden och andra världskriget verkade förlamande även på den religionspedagogiska debatten. Efter kriget, när man skulle bygga upp igen, såg tyskarna ofta bakåt till tiden före nazismen som den ideala som man ville ha tillbaka. Från 1949 har CDU varit det regerande partiet fram till 1969. Det är ett "kristligt" parti och denna beteckning har säkert varit av betydelse på många områden, även på skolans och för religionsundervisningen där.³

För perioden efter andra världskriget gäller i Västtyskland (Bundesrepublik Deutschland) att de olika delstaterna har självbestämmanderätt i undervisningsfrågor, även om hela undervisningsväsendet står under statlig kontroll.⁴ Detta innebär för religionsundervisningens del, att man i alla delstater stöder sig på grundlagen från 1949, där den sjunde artikeln ger principiella bestämmelser för religionsundervisningen och dess ställning i skolan. Religionsundervisningen är för övrigt det enda skolämne, som på detta sätt rättsligt regleras. I sjunde artikeln sägs, att ämnet är obligatoriskt och skall stå i över-

¹ Bonniers lexikon bd 14, art. Västtyskland.

² H. Stock, Religionsunterricht in der "kritischen Schule", 1968, s. 40. M. Stallmann, Katholische Religionspädagogik — der Weg zum Dialog. Theologia Practica 1968, s. 43—50. O. Basse, Religionsunterricht — noch sinnvoll? Evangelische Kommentare 1/1969.

³ Jfr Das "C" der CDU — Mahnung und Risiko. Evangelische Kommentare 6/1969.

⁴ Bonniers lexikon bd 14, art. Västtyskland.

ensstämmelse med samfundens grundsatser, men religionsundervisningen "soll sachlich, nicht persönlich obligatorisch sein", dvs. ingen kan tvingas, varken lärare eller elev, att deltaga.

Alla delstaternas lagar går tillbaka på denna lagskrivning, men på olika sätt. Man har poängterat statens respektive kyrkans (kyrkornas) inflytande olika mycket.⁵ I den följande framställningen kommer detta förhållande inte alls att beröras, utan endast den teoretiska och principiella debatt, som har förts.⁶

Religionsundervisning färgad av liberalteologi

Den religionspedagogiska debatten och därmed synen på religionsundervisningen i skolan är inte någon isolerad storhet. Hela tiden påverkas debatt och uppfattning av vad som sker inom kyrka, teologi, psykologi och pedagogik. Därför är det helt naturligt att religionspedagogiken i Tyskland under 1900-talets början präglades av den förhärskande s.k. liberala teologin.⁷ Liberalteologerna hade en optimistisk syn på människan och hennes möjligheter. Det var en utpräglad individualism, där man hävdade den enskilda människans rätt till tanke- och yttrandefrihet gentemot kyrkan som institution och hennes läroauktoritet.⁸ Kristendomen uppfattades som en beståndsdel av kulturen och var en av religionerna, som människosläktet hade skapat. Man tolkade evangeliet historiskt, psykologiskt och moraliskt, och personligheterna i bibeln tjänade som föredöme, inte minst i moraliskt hänseende.⁹

Richard Kabisch är en typisk företrädare för religionspedagogiken under denna tid.¹⁰ 1910 kom hans bok "Wie lehren wir Religion?" och den kom att spela stor roll lång tid framåt.¹¹ Kabisch hävdar att religionsundervisningen av två skäl hör hemma i skolan. Religion är dels nyttig, dels möjlig att lära ut.¹² För Kabisch är "die Religion höchstes Lebensgut und eine Waffe, um mit dem Leben fertig zu werden, seiner Not, seinen Versuchungen, seinem Ende". Därför är religio-

nen oersättlig för den enskilde och barn har rätt till religionsundervisning.

Men staten kan inte, vare sig i samhället i stort eller i skolan utveckla en egen religion, eller uppfostra till religion, men den kan förmedla religion. "Der Religionsunterricht will objektive Religion vermitteln, um subjektive zu erzeugen." Detta är möjligt, eftersom Kabisch utgår från, att varje människa har ett religiöst anlag, och att den religiösa grundupplevelsen finns i känslan. Det är alltså fråga om en erfarenhetsreligion. Men vid sidan av denna talar Kabisch även om en fantasireligion, och det är tack vare denna fantasi, som religionen är möjlig att lära ut. Religionsundervisningens uppgift blir nu att ge eleverna en rätt erfarenhets- och fantasireligion, att väcka och utveckla de religiösa anlag, som finns hos eleverna. Målet för skolundervisningen är att fostra fram individer med religiös självständighet i kulturvärlden. I motsats till detta står den prästerliga eller kyrkliga undervisningen, som syftar till att fostra fram församlingsmedlemmar i den kyrkliga gemenskapen. Skolan gör barnen religiösa men kyrkan gör dem kyrkliga.¹³ Därför är kyrklig religionsundervisning i skolan inte lämplig "weil es sein kann, dass die Kirche den Kulturzustand, in den sie dabei hineinwirkt, verachtet". För staten är detta omöjligt, eftersom den själva är bärare av det bestående kulturtillståndet och därför är angelägen om en sammansmältning av världslig och religiös kultur till en levande enhet. Kabischs program väckte stor anslutning, inte minst bland lärarna, men även bland en del teologer.¹⁴ Man kan förstå att Kabischs

⁵ *M. Stallmann*, *Evangelischer Religionsunterricht*, 1968, s. 7 f. EKL art. Religionsunterricht.

⁶ *E. Ch. Helmreich*, *Religious education in German schools*, 1959, visar hur lagar och förordningar har reglerat religionsundervisningen.

⁷ *K. Frör*, *Religionspädagogikens grundtankar*, 1969, s. 4.

⁸ NTU art. Liberal teologi.

⁹ *Frör* 1960, s. 5—7.

¹⁰ *G. Otto*, *Schule, Religionsunterricht, Kirche*, 3 uppl. 1968, s. 16.

¹¹ Sjunde uppl. bearbetad av Tögel kom 1931.

¹² *Otto* 1968, s. 17.

¹³ RGG³, art. Religionspädagogik.

¹⁴ *Ibm.*

bok togs emot med glädje, eftersom redan 1908 det s.k. "Zwickaumanifestet" hade kommit. Där önskar Sächsische Lehrerverein att man skall slippa "clerical supervision not only of schools but also of religious instruction", och att religionsundervisningen skall bygga på vetenskaplig pedagogisk och religiös grund. Centrum i undervisningen skall vara Jesu person. Luthers katekes vill man inte använda, då den är ett historiskt dokument och dessutom uttrycker en konfessionell ståndpunkt. Manifestet motsvarade i mycket vad många lärare ansåg, men uppfattades ändå som ganska radikalt.¹⁵

Även om det var en majoritet som under 1900-talets tre första decennier omfattade dessa vad man kallade moderna och liberala tankar,¹⁶ så fanns det de som reagerade oerhört häftigt och kritiskt. *Otto Eberhard*, som under sextio år deltagit i den religionspedagogiska debatten¹⁷ var en av de aktivaste. Han har senare godtagit Hammelsbecks beskrivning av denna tid: " 'Die Verweltlichung und Liberalisierung' seien die Kennzeichen des theologischen Zeitalters vor 1918 und der damalige Unterricht sei 'mehr und mehr Moralunterricht' mit dem Ziel der 'christlich-sittlichen Persönlichkeit' gewesen." Men samtidigt hävdar han att detta är något summariskt, då det fanns de som ställde sig helt avvisande och hade annorlunda uppfattning.¹⁸ Eberhard själv ville förbinda reformdidaktiska strävande med en bekännelsemässig undervisning.¹⁹ På grund av Kabischs bok ansåg han detta vara i allra högsta grad nödvändigt. "Not tut darum ein Gegenstück aus der biblisch-theologischen Grundhaltung des alten Glaubens."²⁰

Trots Eberhards försök att förändra religionsundervisningen, skulle det dröja fram till 30-talet innan någon avgörande ändring inträffade. Kabischs uppfattning dominerade inte bara debatten utan präglade även religionsundervisningen sådan den faktiskt bedrevs i skolorna. För att en förändring skulle komma till stånd måste den rådande teologin övervinnas.²¹

Religionsundervisning som kyrkans förkunnelse

Den teologiska utvecklingen kom att i hög grad påverka den religionspedagogiska debattens inriktning. Det är främst Karl Barth och den dialektiska teologin som varit av betydelse genom den radikala brytningen med liberalteologin. För Barth är bibeln ett vittnesbörd om Guds uppenbarelse. Det är hela tiden Guds handlande, som står i centrum, inte människan och hennes sedliga ideal. Mellan Gud och människan råder total skillnad, "Gud är i himlen och du på jorden."²² Det är alltså fråga om en "Ordets teologi", genom bibeln talar Gud till människan. Bibeln är visserligen människoord och det kan vi aldrig komma ifrån, lika litet som vi kan komma ifrån Jesu Kristi mänsklighet, men samtidigt är det Guds ord. Gud talar genom det konkreta människoordet.²³

Den nya formhistoriska forskningen inom exegetiken fick även stor betydelse för debatten om religionsundervisningen. Man pekade på att de bibliska texterna främst var predikningar från de första församlingarna. De utgjordes av vittnesbörd om den uppståndne Herrens närvaro, men de förutsatte den historiske Jesus, även om historien aldrig var det primära. Texterna ville väcka åhörarnas samveten och uppfordra till existentiella svar. För religionsundervisningen gällde det då att lära att lyssna till texternas budskap, att leda eleverna fram till bibelns rätta bruk.²⁴

Den avgörande förändringen i den religionspedagogiska debatten kom med *Gerhard Bohne* och hans bok "Das Wort Gottes und der Unterricht", 1929. Här angriper han den tidigare religionspedagogikens grundläggande

¹⁵ *Helmreich* 1959, s. 96 f.

¹⁶ *O. Eberhard*, *Evangelischer Unterricht und Reformpädagogik*, 1961, s. 10. *Otto* 1968, s. 18.

¹⁷ *Otto* 1968, s. 38—40.

¹⁸ *Ibm* s. 7 f.

¹⁹ RGG³ art. Religionspädagogik.

²⁰ *Eberhard* 1961, s. 12.

²¹ *Otto* 1968, s. 8.

²² *Frör* 1960, s. 11 f.

²³ *K. Frör*, *Biblische Hermeneutik*, 2 uppl. 1964, s. 31.

²⁴ *Frör* 1960, s. 12—16.

sats att religionsundervisningen hade att göra med religion i kulturen. Mot detta menar Bohne, att den evangeliska religionsundervisningens uppgift är att förmedla budskapet om frälsning genom Jesus Kristus eftersom detta budskap angår även barnet och Guds ord fordrar svar också från barnet.²⁵ Betecknande är att Bohne redan i titeln på sin bok använder "Wort Gottes" i stället för "Religion", som tidigare varit huvudbegrepp.²⁶

De båda huvudorden hos Bohne "Spannung" och Entscheidung" pekar på hans inflytande från Barth.²⁷ Människan står ständigt "in der Entscheidung vor Gott", dvs. hon har alltid att avgöra sig, svara på Guds tilltal. Detta är nödvändigt, eftersom det alltid råder spänning mellan det mänskliga och Guds verklighet, vilket får till följd en spänning mellan kultur och religion och till slut även en spänning i varje enskild människa, dvs. mellan självförverkligande och underkastelse under ett öde. För religionsundervisningen innebär detta, att även där en spänning råder mellan evangelium och bildning, mellan religion och kultur. Evangeliet är förkunnelse av Guds ord, men samtidigt är det mänsklig lära, Gud verkar men samtidigt använder läraren en undervisningsmetod. Spänningen koncentreras i läraren, som är uppfostrare och förkunnare, ansvarig inför stat och Gud, och till sist åter i den enskilda människan, eleven som befinner sig i spänningen mellan Gud och människa. Men spänningsförhållande är också nödvändigt för den unga människan "denn nur aus der Spannung zwischen Gott und Mensch wächst das echte Leben vor Gott". Skolans uppfostringsmål blir då att ställa eleven i en direkt konfrontation med Gud. Därigenom är det gamla spänningsförhållandet mellan skolans undervisning och fostran och kyrkans upphävd.²⁸ "So ergibt sich das Programm eines auf Verkündigung beruhenden und auf Entscheidung hin angelegten Unterrichts, der zum 'Kampfsplatz' wird, 'auf dem die Auseinandersetzung zwischen dem seiner selbst bewusst werdenden Ich und Gott sich zu grundsätzlicher und bewusster Klarheit auszuwachsen beginnt'."²⁹

I och med denna förändrade syn på reli-

gionsundervisningen, som kom med Bohnes konception, kommer begreppet "Verkündigung" att i hög grad prägla debatten. Bohne hade visat på en ny inriktning, men hans program togs inte emot helt okritiskt. "Auch ihm gelang es nicht, den Anspruch des Evangeliums und den der Schule so gegenüberzustellen, dass beiden volle Gerechtigkeit widerfahren wäre."³⁰

Martin Rang och Oskar Hammelsbeck pekade på detta och menade att problemet låg i att Bohne inte visade på sambandet mellan religionsundervisningen och kyrkan.³¹ Martin Rang utgår från att "Religionsunterricht ist Verkündigung".³² Läraren meddelar sin undervisning i egenskap av att vara medlem i kyrkan. Han har fått detta uppdrag av kyrkan och handlar i Jesu Kristi namn. Därför är läraren ansvarig endast inför kyrkan, eftersom han inte är företrädare för staten utan för kyrkan. Rangs uppfattning är att "Religionsunterricht ist Kirche in der Schule".³³ Också barnen, eleverna, är medlemmar av kyrkan eftersom de är döpta. Kyrkan kan därför göra anspråk på att ha rätt till denna undervisning, så denna inte är något annat än på dopet grundad kristen uppfostran, en uppfostran som kyrkan är skyldig att ge sina döpta. Då religionsundervisningen på detta vis helt ses som kyrklig undervisning, råder det inte heller någon skillnad mellan denna och konfirmandundervisningen. "Es gibt nur einen Religionsunterricht, der seine Begründung in der Taufe hat."³⁴

Hammelsbeck är enig med Rang om att religionsundervisningen äi kyrklig, men samtidigt menar han att "kirchlicher Unterricht

²⁵ RGG³ art. Religionspädagogik.

²⁶ Otto 1968, s. 20.

²⁷ Ibm s. 21, R. Dross, Religionsunterricht und Verkündigung, 1964, s. 47.

²⁸ Dross 1964, s. 48.

²⁹ Ibm s. 55.

³⁰ Ibm s. 58.

³¹ Otto 1968, s. 21 f. Dross 1964, s. 53 f. Dross anser att Rangs och Hammelsbecks invändning här är av liten betydelse då Dross pekar på att Bohne inte gör någon skillnad mellan predikans och religionsundervisningens förkunnelsekaraktär.

³² Otto 1968, s. 22.

³³ Dross 1964, s. 68.

³⁴ Otto 1968, s. 23.

ist eine Daseinsform des christlichen Lebens", alltså inte något som slutar med konfirmationen utan pågår hela livet. Utgångspunkt för detta är missionsbefallningen. Där talas om två läruppdrag. "Lära alla folk" är missionerande undervisning, "Einführung" eller "Wissenslehre" medan "lära dem att hålla" är undervisning i församlingen, "Ausbildung" eller "Glaubenslehre". All kyrkans undervisning, som sker före konfirmationen, alltså även religionsundervisningen i skolorna, är missionerande undervisning och förbereder eleverna för församlingslivet.³⁵

Då skolans religionsundervisning utgör en del av församlingens missionerande läruppdrag, kan den alltså bara ha sin fullmakt från församlingen. Läraren står i sin klass, inte som expert eller försvarare, utan som ett vittne. Av församlingen har läraren fått sitt uppdrag, som är att betrakta som ett ämbete. Därför har även församlingen att tillse att detta uppdrag sköts på ett rätt sätt och församlingen bör innesluta läraren i sina förböner.

Hela denna förändrade syn på religionsundervisningen i skolorna sattes direkt på prov under tredje riket, under den tyska kyrkokampen. Till en början sökte staten att få kyrkan till ett lydigt redskap, men då detta inte lyckades, trängdes kyrkan steg för steg undan. Kyrkans aktiviteter misstänktes. Religionsundervisningen inskränktes. Men under detta yttre tryck blev kyrkan på nytt medveten om sitt uppdrag. Ett nytt förhållande mellan präster och församlingar uppstod. Prästernas ämbetsmannattityd försvann och lekmännen trädde till aktivt i arbetet. Man visade att kyrkan kunde leva även i en totalitär stat. När den kristna religionsundervisningen inte fick förekomma ordnades frivillig undervisning av kyrkan. "Kyrkan upplevde att kristendomsundervisningen inte är statens angelägenhet utan kyrkans."³⁶

Denna syn, som växte sig stark under tredje riket och som förberetts genom Bohne, Rang och Hammelsbeck, kom till fullödigt uttryck efter kriget, 1947 i *Helmut Kittels* skrift "Vom Religionsunterricht zur Evangelischen Unterweisung".³⁷

Som titeln anger vill Kittel komma ifrån

ordet "Religionsunterricht" och sätter i dess ställe "Evangelische Unterweisung". Det abstrakta ordet "religion" ger upphov till en mängd missförstånd. "Evangelische Unterweisung" ger en mer adekvat bild av vad ämnet gäller. "Unterweisung im rechten Umgang mit dem Evangelium", "Hören auf Gottes Wort 'vor Gottes Angesicht'".³⁸ "Evangelische Unterweisung" kommer också i fortsättningen att mera allmänt användas av dem som medvetet hävdar denna syn på religionsundervisningen i skolorna.³⁹

Kittels uppfattning om religionsundervisningen kan bara förstås mot bakgrund av "Kirchenkampf", då kyrkan blev mera medveten.⁴⁰ Man kunde inte och ville inte ge upp den uppfattning om religionsundervisning, som man tillägnat sig.⁴¹ Också Kittel understryker att "jeglicher evangelische Religionsunterricht an das Konkretum Kirche gebunden ist, von da her und nach dort hin lebt. — Religionsunterricht ist nicht gewiesen auf ein Abstraktum, genannt Religion, sondern er lebt von der Kirche her, . . ."⁴² I undervisningen gäller det då att förkunna Guds ord för det döpta barnet,⁴³ att rätt umgå med Guds ord, men det kan bara ske under bön om den Helige Ande.⁴⁴

Även Kittel anser, att staten omöjlig kan meddela denna undervisning. Att vara lärare är ett uppdrag och ämbete som bara kyrkan kan ge.⁴⁵ Förutsättningen för att få kyrkans uppdrag att undervisa var dels församlingstillshörighet, dels en personlig avgörelse. Denna syn som man nu länge haft på läraren innebar även att man på en del håll tillämpade offentlig kallelse till religionslärare, s.k. vocation. Men det var fullt frivilligt att bli lärare, ingen kunde tvingas. I och med att församlingen kallade någon till lärare i skolan, hade församlingen även en visitations-

³⁵ Ibm s. 24 f.

³⁶ *Frör* 1960, s. 16—19.

³⁷ *Otto* 1968, s. 25.

³⁸ Ibm s. 25 f.

³⁹ *Frör* 1960, s. 21 f.

⁴⁰ *Otto* 1968, s. 25.

⁴¹ *Frör* 1960, s. 19.

⁴² *Otto* 1968, s. 28.

⁴³ Ibm s. 27.

⁴⁴ *Dross* 1964, s. 110 f.

⁴⁵ *Otto* 1968, s. 27.

uppgift. Det skulle tolkas som en broderlig besökstjänst. Läraren var inte en undersåte utan en medarbetare, som skulle stödjas.⁴⁶ Vokation är fortfarande något som tillämpas i några delstater.⁴⁷

Vidare var (och är, då denna uppfattning än idag har många företrädare) man mycket angelägen att peka på religionsundervisningens samband med kyrkans övriga undervisning. Man talade om "Gesamtkatekumenat". Det var farligt om skolans undervisning kom att bilda ett främmande inslag i skolan utan relation till katekumenatet i övrigt.⁴⁸ Att på detta sätt helt och hållet motivera skolans religionsundervisning från kyrkan och hennes läruppdrag, var alltså något som började före tredje riket, men förstärktes under "Kirchenkampf". Kittel bidrog inte med något egentligen nytt, men hans förtjänst ligger i att han sammanfattat två decenniers religionspedagogiska forskning. Hans skrift från 1947 utgör "das letzte Glied einer Kette".⁴⁹

Religionsundervisning motiverad utifrån skolans uppgift

Att Kittels konception inte var någon nyan-sats, utan hade sin utgångspunkt i situationen före och under andra världskriget och alltså därmed inte svarade mot situationen efter kriget, var en av angreppspunkterna för den kritik som mer och mer växte fram.⁵⁰ Denna kritik kom att ge debatten helt ny inriktning. Den avgörande förändringen skedde främst genom *Martin Stallmann* i "Christentum und Schule" som kom 1958 och genom *Gert Otto* i "Schule, Religionsunterricht, Kirche" som kom 1961.

Religionsundervisningen hade tidigare helt motiverats från kyrkans syn. Men det var dock i skolan denna undervisning skedde. Var det den föregående periodens tes att religionsundervisningen inte fick isoleras från kyrkan och kyrkans liv, menade nu Otto och Stallmann att det var nödvändigt att härleda existensen av skolans religionsundervisning ur skolans egen funktion och uppgift. Religionsundervisningen har ingen särställning i det fallet.⁵¹

"Schule ist eine Einrichtung und Veranstaltung, in der Erwachsene für Kinder und Jugendliche Verantwortung durch Lehre Wahrnehmen." Så definierar Otto begreppet skola.⁵² Stallmann har samma uppfattning och menar att det alltså gäller för den unga människan att under sin skoltid inte bara anpassa sig till samhället, utan också bli mogen att ta ansvar för det. Att bara lära sig en mängd fakta och färdigheter för att det är nyttigt eller hör till allmänbildningen kan därför inte vara motivation nog för skolarbetet, då det inte på något sätt frambringar elevens ansvar. Och ansvarslöshet är den moderna världens största fara. För att skapa ansvarskänsla hos eleverna måste skolan och undervisningen vara meningsfull, peka på att världen har en meningsfull uppgift för människorna.⁵³

Genom undervisningen i skolan menar Otto att eleverna lär sig att komma i närmare kontakt med världen, verkligheten, att övervinna det avstånd som de upplever inför denna. Den upplevda verkligheten betraktas och undersöks planmässigt och metodiskt. Men samtidigt som skolan undervisar, uppfostrar den även. Det är de vuxna, som undervisar och uppfostrar barnen och på så sätt uppträder skolan som "einer Art von 'Amphibie'" mellan generationerna. Samhället vill genom skolan hjälpa barnen att bli redo för de anspråk och frågor, som kommer att ställas gentemot dem. "Der Lehrer hat — neben den Eltern und in anderer Weise als sie — die Aufgabe, die Ansprüche und Fragen stellvertretend zu hören, zu dolmetschen und so dem Kind die ihm gemässen Antworten zu ermöglichen."⁵⁴

Stallmann uttrycker det så att då skolarbetet skall vara både undervisande och fostrande, räcker det inte med att eleverna får lära sig hur världen ser ut, sammanhang och

⁴⁶ Frör 1960, s. 20.

⁴⁷ Stock 1968, s. 12 f.

⁴⁸ Frör 1960, s. 33—42.

⁴⁹ Otto 1968, s. 27.

⁵⁰ Ibm s. 29.

⁵¹ Ibm s. 35.

⁵² Ibm s. 36.

⁵³ Stallmann 1968, s. 18—20.

⁵⁴ Otto 1968, s. 38 f.

strukturer, och lära känna de bakomliggande reglerna och lagarna, allt sådant som man inte av sig själv kan lista ut. "Erzieherisch wird dieser Unterricht in dem Masse, als er den Schülern der bestehenden Welt gegenüber einen Weg zur Freiheit und zur Verantwortung zeigt." Skolan måste förutom att bibringa eleverna kunskaper även försöka visa på hur människorna själva genom sina handlingar är ansvariga för att världen ser ut som den gör. Människan har möjlighet att aktivt påverka utvecklingen.⁵⁵

För att rätt förstå och lära sig ta ansvar för både dagens och morgondagens värld, måste eleverna även lära sig något om gårdagens dvs. mänsklighetens historia och tradition (Überlieferung). Skolan har att peka på arv och tradition, inte bara som något en gång inträffat utan som har dialogisk karaktär. I den mån traditionen (Überlieferung) övertas och angår människan, blir den även nyformad och det är just däri, som traditionen är till hjälp för den närvarande tiden. "Sie (Überlieferung) fordert zur Antwort im Heute heraus, sie verhilft zur heute gemässen Antwort und erzeugt damit neue Überlieferung." Eftersom traditionen är basis för skolans arbete, visar skolan också på den mänskliga existensens villkor och möjligheter. Detta sker inte så att svar ges i enskildheter, utan så att eleverna blir varse hur människan alltid har tilltalats och tagits i anspråk och hur hon då har handlat, svarat. "So erfährt der Schüler zugleich Grösse, Grenzen und Gefahren der eigenen Existenz."⁵⁶

Då skolarbetet är grundat på traditionen stöter man på kristendomen och dess betydelse för traditionen. I skolans bildningsuppdrag visar sig kristendomen vara en historisk storhet och en väsentlig del av traditionen. Det skulle alltså för både intellektuell och pedagogisk syn vara otillfredsställande att inte inse detta, och därför inte behandla kristendomen i skolan. Intellektuellt såtillvida att man skulle göra sig skyldig till uppenbar lögn, om man inte insåg att kristendomen var en del av traditionsstoffet. Frågan är också av pedagogisk art, då det gäller att inte ur en kyrkligt-konfessionell syn, utan ur den sekulära skolans syn för eleverna peka på traditionen och dess olika komponenter, av vilka kristen-

dom utgör en. Ur både pedagogisk och intellektuell syn på skolans religionsundervisning understrykes på detta sätt att religionsundervisningen är både befogad och nödvändig men samtidigt att det nu inte alls är fråga om konfessionell undervisning eller trosundervisning av något slag.⁵⁷

Otto menar nu, att religionsundervisning, som har till uppgift att behandla det kristna traditionsstoffet med nödvändighet för tillbaka till kristendomens eget ursprung, alltså de bibliska texterna, evangeliet självt. "Das Evangelium lehrt das Christentum kritisch befragen und sachgemäss interpretieren — kurz: es lehrt das Christentum überhaupt erst verstehen." Därför är det viktigt att det finns ett ämne där bibeln själv är föremål för tolkning, inte bara att kristendomen i allmänhet beaktas i skolans alla ämnen.⁵⁸

Här pekar Otto på en av de punkter där Stallmanns och hans egen uppfattning går isär. Stallmann menar att det är den från evangeliet härledda traditionen som skall tolkas. Otto hävdar att Stallmann i detta tecknar skolans helhetsuppgift men inte religionsundervisningens särskilda uppgift. "Religionsunterricht aber muss hinter die von Evangelium herkommende Tradition zum Evangelium selbst vordringen."⁵⁹

Denna skillnad mellan Stallmann och Otto har troligen även samband med deras uppfattning om *hur* skolan genom religionsundervisningen skall förmedla den kristna traditionen. Båda är överens om att detta bara kan ske genom "Auslegung". Härmed är vi inne på en andra punkt, där Otto och Stallmann på ett avgörande sätt bryter med den religionspedagogiska debatten, trots att de inbördes inte är överens. De vänder sig alltså mot att religionsundervisningen skulle vara "Verkündigung".⁶⁰ Motiveras religionsundervisningen helt ur skolans egen uppgift är det logiskt omöjligt att tänka sig att religionsundervisningens uppgift skulle vara en kyrkans förkunnelse.

⁵⁵ Stallmann 1968, s. 21 f.

⁵⁶ Otto 1968, s. 40—43.

⁵⁷ Ibm s. 45—47.

⁵⁸ Ibm s. 49 f.

⁵⁹ Ibm s. 49—51.

⁶⁰ Dross 1964, s. 138, 146.

Föremålet för religionsundervisningen är alltså den kristna traditionen, inte tron. Därför kan den bara utläggas, dvs. texterna och traditionen kan bara berättas, utan att direkt sättas i relation till den som hör på eller själv berättar. Den direkta tillsägelsen till den som hör på att det här gäller dig, texten talar direkt till dig, det är däremot förkunnelse, men den har sin plats i predikan och bara där. Förkunnelse innebär alltså något vida mer än att återberätta traditionen, nämligen även att tolka traditionen. Stallmann som hävdar denna stränga åtskillnad mellan "Auslegung" och "Verkündigung" pekar alltså även här på att det är stoffet, traditionen sådan som den här gestaltat sig i olika tider, som är det väsentliga för religionsundervisningen.⁶¹

Otto framhäver också skillnaden mellan "Auslegung" och "Verkündigung." Skolan har till uppgift, och som enda uppgift, att utlägga, och det gäller även den kristna traditionen och dess texter. Men mot Stallmann hävdar Otto, att traditionen inte "durch Weitergabe von Gegenstände, sondern als *Sprache* und in *Sprache* geschieht".⁶² Därför kan det enligt Otto inte finnas något i utläggningen, som metodiskt hindrar förkunnelsen. Förkunnelse är inte skolans uppgift, men något som *kan* ske, då den inte är bunden till någon bestämd plats eller form, utan sker genom den som tror.⁶³

För Otto står utläggningen av de bibliska texterna i centrum för hela religionsundervisningen. Allt annat stoff har berättigande enbart om det på något vis belyser dessa.⁶⁴ Då de bibliska texterna på detta vis står i centrum understryks sakligheten i undervisningen, både för läraren och eleven. För religionsundervisningen som för all annan undervisning är det alltså innehållet, som är det väsentliga, inte läraren med sin utstrålningskraft eller egna trosupplevelser.⁶⁵ "Daher sollte man nicht vom 'Worte Gottes' als Unterrichtsinhalt reden, denn Inhalt kan nur die Bibel sein, und zwar als ein Sprachdokument eigener Art." Att bibeln är Guds ord, kan inte vara utgångspunkt utan bara något som kan vara en möjlig erfarenhet av utläggningen i undervisningen.⁶⁶

Det enda sätt människan idag kan orientera sig i fråga om Gud är genom språket. Och då

talet om Gud alltid är ett "främmande" språk betyder det att då texterna om Gud utläggs i skolan, måste de omskrivas med andra ord. Det är ett arbete av filologisk art, från ett språk till ett annat. Samtidigt är det ett antropologiskt översättningsarbete. Det gäller två generationers språk, lärarens och elevens.⁶⁷

En text kan aldrig utläggas isolerad från omvärlden. Utläggningen sker i världen, som en dialog mellan text och värld. Men textutläggningen sker inte bara i direkt anslutning till omvärlden utan även i relation till människan.⁶⁸ Därför menar Otto att det inte finns någon isolerad objektiv utläggning, eftersom utläggning alltid är en produkt av de tre faktorerna text, värld, människa.⁶⁹

Otto och Stallmann har på ett avgörande sätt vänt sig mot den föregående religionspedagogiska debatten. Men hur ser de nu på förhållandet mellan religionsundervisningen och kyrkan? Finns där överhuvud taget någon möjlighet till samband? Frågan är av vikt, då religionsundervisningen gäller den kristna traditionen, och eftersom denna idag lever i kyrkan och inte bara har historisk prägel, är det omöjligt att bortse från kyrkan.⁷⁰

I grundlagen är förhållandet mellan kyrka och skolans religionsundervisning rättsligt reglerat. Undervisningen skall alltså stämma överens med samfundens grundsatser. I och med det har man också erkänt den konfessionella undervisningen. För den praktiska uppföljningen av detta får det konsekvenser inte minst för läraren och hans ställning i förhållande till kyrkan.⁷¹ I och med det berörs den vokationsordning, som funnits allt sedan Kitlets tid. Otto tar upp denna ordning till diskussion. Frågan är för honom om vokationsordningen i sig har något positivt att bidra med, om den skiljs från allt övrigt,

⁶¹ Ibm s. 138.

⁶² Ibm s. 146, *Otto* 1968, s. 86.

⁶³ *Dross* 1964, s. 146 f.

⁶⁴ *Otto* 1968, s. 79 f.

⁶⁵ Ibm s. 81 f.

⁶⁶ Ibm s. 85.

⁶⁷ Ibm s. 87.

⁶⁸ Ibm s. 89—91.

⁶⁹ Ibm s. 93.

⁷⁰ Ibm s. 54.

⁷¹ Ibm s. 58.

som har att göra med "Evangelische Unterweisung". Då är genast att konstatera, enligt Otto, att om kyrkan som institution skulle inneha rätten att kalla lärare till skolans religionsundervisning och ge dem kyrkans uppdrag att undervisa, då skulle kyrkan överta den funktion i den offentliga skolan som är statens. Men kvar står möjligheten att vokationsordningen uppfattas som "der Charakter geistlicher Hilfe". Den skulle då inte innebära att läraren blev berättigad att undervisa utan "Erfahrung von Hilfe in Zuspruch und Bindung". Men denna typ av vokationsordning kan bara finnas som ett frivilligt erbjudande från kyrkan. Denna ordning understödjer Otto, eftersom "die Vokation hat ihr Recht und ihre Bedeutung auf personaler Ebene, nicht auf institutionaler".⁷² På detta sätt finns genom läraren ett band mellan kyrkan och skolans religionsundervisning. Hos läraren måste det finnas en öppenhet för religionsundervisningens innehåll, även om det inte kan fordras någon tro av honom. Men Otto menar t.o.m. att den som utträtt ur kyrkan, i denna handling visar att han tagit avstånd från denna öppenhet. "Dadurch dass die Bezogenheit auf die Kirche im Inhalt des Religionsunterrichts liegt, repräsentiert der Religionslehrer ohne jedes eigene Zutun unvermeidlich immer auch Kirche, wenn er den Inhalt recht versteht. — Der Inhalt hat seinen spezifischen Vollzugsort: die Kirche."⁷³

Så kommer Otto själv till sist fram till, att han trots allt åtminstone i fråga om uppfattningen om lärarens funktion har en del gemensamt med Kittel. "Was Kittel im personalen Bereich ausführte, gilt auch heute; es gilt in einem Religionsunterricht, der anders strukturiert ist als die von Kittel geforderte Evangelische Unterweisung."⁷⁴

Ottos och Stallmanns stora förtjänst är att de har visat på religionsundervisningens sammanhang med hela skolans uppgift och att ämnet inte kan isoleras från detta. Och därmed har ämnet pedagogiskt motiverats, eftersom skolans uppgift är av pedagogisk art. I den religionspedagogiska debatten har man i och med detta fått upp ögonen för att reli-

gionsundervisningen måste motiveras både pedagogiskt och teologiskt.

Det nuvarande debattläget präglas av stor komplexitet. Man kan finna företrädare för de mest olika uppfattningar: från Kittel, över Otto, Stallmann till dem som hävdar en oerhörd mer radikal syn. Utmärkta exempel på detta är de lexikografiska artiklar som är skrivna om religionspedagogik, religionsundervisning osv. Då de är skrivna av företrädare för olika uppfattningar ger de en synnerligen oenhetlig bild av vad religionspedagogik är.⁷⁵

Det är därför svårt att få grepp om den dagsaktuella religionspedagogiska debatten i Tyskland. Utmärkande är dock att man i allmänhet utgår från Otto—Stallmanns konception och försöker att gå vidare på deras linje.⁷⁶

Det förvirrade religionspedagogiska debattläget har sin motsvarighet på det teologiska området. I början av 1900-talet hade religionspedagogiken sin grund i en relativt enhetlig liberalteologi. Från 1930-talet och fram till efter andra världskriget såg man annorlunda på religionsundervisningen och det berodde på att det teologiska inflyandet i huvudsak kom från Karl Barth. Men nu är förhållandet annorlunda. Man kan idag inte tala om en enhetlig teologisk grund för och påverkan på den religionspedagogiska debatten. Men en viktig inspirationskälla bör nämnas, nämligen Rudolf Bultmanns teologi. Hela den hermeneutiska debatten, som också förs i samband med religionsundervisningen och som tack vare Otto och Stallmann har blivit betydelsefull, är i hög grad beroende av Bultmann och hans lärjungar (Fuchs, Ebeling).⁷⁷

⁷² Ibm s. 59—61.

⁷³ Ibm s. 76 f.

⁷⁴ Ibm s. 78.

⁷⁵ Se exempelvis RGG³ art. Religionspädagogik, EKL art. Religionsunterricht, art. Pädagogik spec. Religionspädagogik, Moralpädagogik.

⁷⁶ Basse 1969, s. 18—21.

⁷⁷ Otto 1968, kap. 4. Se noterna spec. under punkt 2. Märk not 40, s. 92 där Otto går utöver Bultmanns uppfattning.

Ve och väl

Till frågan om det s.k. främreorientaliska växlingsschemat

AV BERTIL ALBREKTSON

Ett av de intressantaste argumenten för äktheten av frälsningsprofetior i de gammaltestamentliga profetböckerna utgår från själva mönstret eller schemat i dessa texter: växlingen mellan dom och frälsning, mellan ve och väl. Det hävdas ibland att vi här har att göra med ett fast schema, som kan beläggas inte bara i profetlitteraturen i GT utan också i en rad andra texter från hela den gamla Främre Orienten. Ett välkänt exempel är Erling Hammershaimbs kommentar till Amos.¹ Hammershaimb räknar med möjligheten att slutet på Amos' bok verkligen hört med till profetens egen förkunnelse och inte är ett senare tillägg. När han diskuterar epilogens äkthet, hänvisar han också till detta utombibliska mönster: "Skemaet ulykke—lykke har man også påvist i ægyptiske orakler, f.eks. i Neferrohus profeti fra ca. 2000 f.Kr. Her er overgangen fra domsprofetien til forjættelsen lige så brat som hos Amos. . . . Overhovedet forekommer vekslen mellem ulykke og lykke i de orientalske dramaer, hvor begge dele hører med til at skabe den rette balance i tilværelsen." Och han tillägger: "I den nyeste forskning hælder man til den opfattelse, at profeterne har overtaget skemaet fra kulten."²

Hammershaimb är ju en mycket balancerad representant för vad som ibland brukar kallas den skandinaviska skolan inom den gammaltestamentliga forskningen (fast det kanske tål att diskuteras om den beteckningen är så värst lyckad). Och tesen om ett gammalt främreorientalistiskt schema olycka—lycka tycks på senare tid dyka upp framför allt i skandinaviska arbeten. I Ivan Engnells skrifter spelar den en framträdande roll; hans ut-sagor om schemats förekomst och avgörande

betydelse är mycket bestämda och kategoriska. I sin "Gamla Testamentet I" har han berört frågan. När han i avsnittet om litteraturformerna behandlar profettexterna, understryker han att stilformerna är "mer eller mindre gemensamma för Främre Orienten i dess helhet med sina närmaste paralleller inom den ackadiska litteraturen", och han fortsätter: "Av denna borde man, framförallt när det gäller kompositionen av det profetiska materialet, ha lärt en sak, som är av den allra största betydelse för uppfattningen av vad som är 'primärt' och 'sekundärt', nämligen den uråldriga fasta anordningsprincip som bygger på en idelig växling mellan olyckstid och lyckotid, mellan doms- och frälsningsprofetior."³ I en uppsats om "Profetia och tradition" återvänder Engnell till denna fråga och formulerar samma ståndpunkt med praktiskt taget samma ord. Men här kommer också ett intressant tillägg. Engnell säger nu också att detta växlingsschema ytterst härstammar från kulten: "Det är årsfestens skeende, där kaosmakternas anlopp följs av kosmos' seger, det är festritualens egen rytm, som ytterst har dikterat även denna litterära avspiegling."⁴ Temat ve och väl, mörker och ljus har alltså kultisk bakgrund, och detta är också kraftigt understruket i Engnells utförliga artikel om profeterna i Svenskt Bibliskt Uppslagsverk.⁵

I detta sammanhang hänvisar Engnell ut-

¹ Amos fortolket, 1946, ³1967.

² Amos, ³1967, s. 133 f.

³ Gamla Testamentet, I, 1945, s. 76 f.

⁴ Profetia och tradition, Svensk Exegetisk Årsbok 12, 1947, s. 124.

⁵ Profeter, profetism. 1. G.T., Svenskt Bibliskt Uppslagsverk, 2, ³1963, sp. 586 f.

tryckligen till tidigare arbeten av Sigmund Mowinckel, speciellt till andra delen av hans "Psalmenstudien". Detta berömda arbete behandlar ju som bekant i första hand de s.k. tronbestigningspsalmerna och den israelitiska eskatologins ursprung. I sin detaljerade diskussion av tronbestigningsfesten beskriver Mowinckel den också som en övergång från fruktan till glädje, från nöd till räddning, från kaos' välde till Jahves seger.⁶ Hans framställning är dock både vagare och försiktigare än Engnells. Alla de olika utformningarna av festens kultmyt förutsätter en tid av nöd och elände, som Jahves ankomst gör slut på: hans seger eller hans dom bringar frälsning.⁷ Och detta är enligt Mowinckel orsaken till att domsprofetior och frälsningsprofetior alltid uppträder sida vid sida i den israelitiska eskatologin.⁸ I ett senare arbete har Mowinckel direkt tagit upp frågan om kompositionsschemat i profetböckerna. Här talar han om "det *schema* som bildar grundvalen för utformningen av traditionskomplexen", dvs. "schemat dom (straff) — frälsning".⁹ Han betraktar inte kultmönstret som den enda och tillräckliga förklaringen till att detta schema använts som kompositionsprincip i profetböckerna, men han hävdar att det i viss utsträckning är influerat av tronbestigningsfestens karakteristiska rytm. Mowinckel menar också att detta rituella mönster är gemensamt för hela Främre Orienten och mycket gammalt: det har bestämt världsuppfattningen hos både sumerer, babylonier och israeliter.¹⁰

Det är intressant att se hur tanken på växlingsschemat dyker upp i flera skandinaviska arbeten ungefär samtidigt, just vid mitten av 1940-talet: förutom hos Hammershaimb, Engnell och Mowinckel finns den också hos Geo Widengren i "Religionens värld", vars första upplaga kom ut just 1945.¹¹ Men tesens födelsetrakt och födelsetid är ingalunda Skandinavien 1945. Om man försöker blottlägga teoris rötter, kommer man närmast till Hugo Gressmann, som verkade i Berlin under seklets första decennier.

Gressmanns tankar om schemat ve och väl hittar man framför allt i hans stora posthuma verk "Der Messias". Det han där kallar "det nödvändiga sambandet mellan *Unheil*

och *Heil*"¹² har uppenbarligen influerat de skandinaviska forskarna. Tyvärr har Gressmann inte gett någon mera detaljerad analys av det förmenta schemat: han understryker endast det intima sambandet mellan två perioder, en med *Unheil* och en med *Heil*. Såvitt jag ser använder han inte ens beteckningen "schema" eller "mönster" för detta samband: han nöjer sig med att tala om "gamla traditioner", som profeterna är beroende av.¹³

Också Gressmann hänvisar till tidigare undersökningar, och hans viktigaste källa tycks var Eduard Meyer, berömd historiker och äldre kollega till Gressmann i Berlin. I flera arbeten har Meyer framlagt teorin om ett fast schema ve och väl, som präglar de israelitiska profeterna men som är mycket äldre och ytterst går tillbaka på egyptiska profettexter. Med särskild klarhet och kraft har tesen hävdats i Meyers kända arbete "Die Israeliten und ihre Nachbarstämme", publicerat 1906. I ett kapitel om relationerna mellan Israel och Egypten diskuterar han också de båda ländernas profetiska litteratur. Han finner att samma mönster ständigt återkommer i de egyptiska texterna: först en tid av fruktansvärda katastrofer, av nederlag och omvälvningar, sedan en tid då gudarnas nåd åter vilar över Egypten, en tid av seger, stabilitet, välgång och välsignelse. Alla sådana texter har en gemensam grundval: "ett fast, traditionellt schema, som måste gå tillbaka till uråldrig tid och kanske fanns likaväl under

⁶ Psalmenstudien II, 1922, s. 130 ff.

⁷ Psalmenstudien II, s. 77.

⁸ Psalmenstudien II, s. 263.

⁹ Prophecy and Tradition, 1946, s. 79.

¹⁰ Prophecy and Tradition, s. 80 ff.

¹¹ S. 348 f. Se också A. Haldar, Associations of Cult Prophets among the Ancient Semites, 1945, s. 213. Däremot finns tesen inte egentligen hos F. F. Hvidberg i hans Graad og Latter i det Gamle Testamente, 1938, som endast tangerar problemet i slutraderna (s. 135).

¹² Der Messias, 1929, s. 71. Problemet är antytt redan i det tidigare arbetet Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie, 1905, t.ex. s. 238 ff.

¹³ Der Messias, s. 71. Det bör observeras att Gressmann — i motsats till t.ex. Engnell — inte drar några generella slutsatser beträffande frälsningsprofetiornas ursprunglighet: han betraktar t.ex. Am. 9: 11 ff. såsom oäkta (s. 232 ff.).

kung Cheops som under tolfte dynastin och under ptoleméerna".¹⁴ Och Meyer tillägger att detta schema i sina grunddrag är exakt detsamma hos de gammaltestamentliga profeterna. Det bör understrykas att Meyer endast talar om Egypten och Israel; han spårar inte schemat i hela Främre Orienten, och inte heller säger han något om ett kultiskt ursprung.

Men Meyer är inte Gressmanns enda källa. Han hänvisar också till tre andra tyska forskare: Alfred Jeremias, Hugo Winckler och Heinrich Zimmern — dvs. till den panbabyloniska skolans ledande män. Som bekant var det panbabylonisternas teorier som gav upphov till den berömda Babel-Bibel-striden: orientalister, exegeter och teologer framför allt i Tyskland invecklades i heta dispyter under vårt århundrades första decennium. Det gick så långt att kejsaren själv, Wilhelm II, ingrep i debatten efter att ha hört ett föredrag av Friedrich Delitzsch.¹⁵ I sin fullt förståeliga förtjusning över de viktiga utombibliska fynden, de kilskriftstavor som hade grävts fram och tolkats mot slutet av 1800-talet, överdrev Winckler och hans meningsfränder det babyloniska inflytandet: de hävdade att ett enda tankemönster med ursprung i Mesopotamien i själva verket hade bestämt världsåskådningen hos alla folk i Främre Orienten och i sista hand präglat all världens kulturer och religioner. Flera av denna skolas huvudarbeten citeras av Gressmann, och det förefaller klart att det är hos panbabylonisterna som vi har att söka ursprunget till tanken på ett växlingsschema, ett mönster ve—väl, som skall ha varit alla främreorientaliska folks egendom i gammal tid. Jeremias talar om hur *Fluchzeit* följs av *Heilszeit*, efter förbannelsens tid kommer frälsningens,¹⁶ och samma termer används också av Zimmern, som hittar detta mönster — det kallas av Zimmern uttryckligen för ett schema — i både babyloniska och egyptiska texter.¹⁷

Några av de forskare jag nämnt har hänvisat till endast *en* aspekt av det utombibliska materialet, vare sig de med Meyer har betonat förebilderna i egyptisk profetism eller med Mowinkel har hänvisat till kultens allmänna mönster i Babylonien och Israel. Tendensen att upptäcka mönstret överallt i den gamla

Främre Orienten, både i historiska och profetiska texter och i kulten, är, tror jag, karakteristisk för två grupper av forskare: dels den panbabyloniska skolan, dels den skandinaviska myt och rit-skolan. Likheten är naturligtvis inte särskilt överraskande: man kan ju spåra en likartad överensstämmelse också när det gäller synen på kungaideologin i Främre Orienten.¹⁸ Linjen tycks gå från skandinaverna via Gressmann tillbaka till panbabylonisterna.

Men jag tror det är angeläget att framhålla att frågan om teorins hållbarhet knappast kan avfärdas med det enkla konstaterandet att den ytterst härstammar från panbabylonisterna. Det är visserligen sant att de ofta byggde upp stora system på bräcklig grund och lade alltför stor vikt vid ytliga likheter. Men å andra sidan har deras uppfattningar ibland förenklats och förvanskats av deras motståndare (som väl ibland drevs mera av apologetisk iver än av vetenskaplig), och man måste nog erkänna att de ofta arbetade mycket grundligt med texterna.¹⁹ Därför är det rimligt att se på det material som har återopats och fråga vilka skäl det finns att tala om ett allmänt främreorientaliskt växlingsschema, ett enhetligt mönster betryck—befrielse. Den inledande snabbskissen av teorins historia

¹⁴ S. 452 f.

¹⁵ Detta var ingalunda Kaiserns enda bidrag till den teologiska debatten. Han gav i flera sammanhang uttryck åt bestämda åsikter i religiösa frågor, och det torde t.o.m. vara möjligt att med strikt kvantitativa metoder visa att han kan räknas som kristenhetens genom tiderna störste teolog: första upplagan av *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* (1909—13) ägnar nämligen åt Thomas ab Aquino fyra spalter, åt Augustinus 10, åt Schleiermacher 11, åt Luther 15 och åt Wilhelm II, *Deutscher Kaiser*, 23 spalter. — I andra upplagan saknas dock sistnämnda uppslagord.

¹⁶ *Handbuch der altorientalischen Geisteskultur*, 1913, s. 193 ff., särskilt 204, 214 ff.

¹⁷ Se *Zimmerns* bidrag i *E. Schrader*, *Die Keilschriften und das Alte Testament*, 1903, s. 380 f., 392 f., och hans *Zum Streit um die „Christusmythe“*, 1910, s. 14 f.

¹⁸ Jfr *C.-M. Edsman*, *Zum sakralen Königtum in der Forschung der letzten hundert Jahre*, *The Sacral Kingship* (Supplements to *Numen*, 4), 1959, s. 9.

¹⁹ Se *Edsman*, *Zum sakralen Königtum*, s. 5 och s. 8, not 5.

har kanske redan låtit ana att alla forskare nog inte menar riktigt samma sak när de talar om schemat; det gör en titt på beläggen ännu mer befogad.

Det vållar vissa svårigheter att teorins förespråkare i allmänhet citerar få källor och inför ett tämligen magert material: mönstret eller schemat nämns mestadels som en självklarhet, med bara några få spridda hänvisningar. De som presenterat de utförligaste beläggen är på det hela taget panbabylonisterna, men problemet är att de i regel inte har behandlat schemat för sig utan som en del av ett mycket större sammanhang, i förbindelse med en förment gammalbabylonisk eskatologi. Zimmern har visserligen ett kapitel som heter "Unheilszeit und Heilszeit" i ett mera populärvetenskapligt arbete,²⁰ men det är ett mycket kort kapitel — knappa åtta sidor — och många av de texter han där anför beskriver *antingen* en lyckoperiod *eller* en katastrofperiod och är följaktligen tämligen tvivelaktiga som bevis för att dessa båda hört samman i ett fast schema. Det gäller t.ex. om en del beskrivningar av den välståndets och lyckans tid som börjar, när en ny konung bestiger tronen. Det finns många sådana texter, och de skildrar alla idealtillståndet i ganska stereotypa fraser. Naturligtvis är de beskrivningar av en *Heilszeit* — men knappast belägg för ett schema ve—väl.²¹

Zimmern hänvisar också till den babyloniska mytologin, särskilt skapelsemyten med dess urtidskamp och den följande fridfulla perioden: i begynnelsen striden mot Tiamat och hennes följeslagare, utkömpad av den främste bland gudarna (Enlil, senare Marduk), efter segern världens och människans skapelse, som är början till en ny, lyckosam tid.²² Här är det naturligtvis möjligt att tala om en kontrast mellan kaos och kosmos, men Lorenz Dürr tycks mig ha rätt när han förnekar att det här skulle vara fråga om ett fast schema,²³ och i inga händelser kan myten uppfattas som ett exempel på "en idelig växling mellan olyckstid och lyckotid", för att citera Engnells definition av schemat. På liknande sätt anför Jeremias Atrachasis-eposet som det äldsta exemplet på en *Fluchzeit*, en förbannelsens tid.²⁴ Detta epos beskriver målande den pest och den sjuåriga torr

som föregår floden, men även om Atrachasis, liksom Noa i den bibliska syndaflodsberättelsen, till sist räddas på en båt, förefaller det ändå ganska ovisst om man verkligen kan betrakta texten som ett belägg för den nödvändiga växlingen mellan en förbannelsens och en välsignelsens tid.

Inte heller härledningen ur kulten är utan sina svårigheter. Många forskare finner som nämnts schemats rötter i kultdramat, särskilt i nyårsfestens riter och ideologi; mönstret skall alltså ha vuxit fram ur den årliga upplevelsen i kulten. I denna version kommer teorin ju mycket nära uppfattningen hos "the Myth & Ritual School": mönstret ve—väl blir här snarast ett exempel på eller hellre en utlöpare av ett allmänt "ritual pattern" i den gamla Främre Orienten. Nu är naturligtvis själva detta mönster omstritt: vittnesbörden om dess förekomst i urkunderna bedöms olika av olika forskare, och innebörden av de återopade ställena är omdebatterad.²⁵ När Mowinckel förklarar schemat i samlingarna av profetorakel utifrån tronbestigningsfestens schema, bygger han alltså sin hypotes på något som i sig självt är en hypotetisk rekonstruktion, baserad på omstridda psaltarställen och på utombibliska paralleller, som delvis bara är belagda i sena texter. Naturligtvis är det fullt legitimt att förfara på detta sätt, och åtskilligt talar för att Mowinckels uppfattning av festen åtminstone i huvuddrag är riktig, men det är skäl att minnas dess hypotetiska karaktär. Och framför allt: även om vi i kulten har en övergång från kaos till kosmos, från nöd till frälsning, kan man nog inte utan vidare säga att detta schema är identiskt med profettexternas schema. Den identifikationen är möjlig endast så länge man nöjer sig med att argumentera på en ytterst allmän nivå och

²⁰ Zum Streit, 1910, s. 13 ff.

²¹ Observera Zimmerns egna reservationer, Zum Streit, s. 19 f.

²² Zum Streit, s. 14.

²³ Ursprung und Ausbau der israelitisch-jüdischen Heilandservartung, 1925, s. 32.

²⁴ Handbuch, s. 214.

²⁵ Se t.ex. S. G. F. Brandon, *The Myth and Ritual Position Critically Considered*, i: S. H. Hooke (ed.), *Myth, Ritual and Kingship*, 1958, s. 261 ff., särskilt s. 270.

undviker att mera exakt bestämma dessa schemata. I kulten består ju olyckan och nöden i detta att kaos råder, att mörkrets makter härskar, och den stora förändringen, växlingen från ve till väl, är den gudomliga segern: Gud förintar sina fiender och återvinner våldet över världen. Men i de gammaltestamentliga profeternas domsutsagor är nöden och olyckorna som skall drabba det obofärdiga folket aldrig ett ögonblick uppfattade som ett hot mot Guds herravälde, så att han inte längre skulle ha kontroll över världen, så att kaos på nytt skulle bryta in: tvärtom är olyckorna ett tecken på hans makt, hans herravälde över naturen och historien, som han brukar till att tukta sitt folk. Övergången från *Unheil* till *Heil* i de profetiska böckerna betyder inte att Gud tar makten från någon annan — endast att han utövar sitt välde med andra medel. Och denna skillnad, som knappast är oviktig, tycks snarast tala mot försöken att härleda kompositionsschemat i profetlitteraturen från kultens schema. I det sammanhanget bör man kanske inte heller glömma att en del profeters förkunnelse, t.ex. Amos', förefaller att vara riktad direkt mot de trygga förväntningar som var grundade just på det rituella mönstret, garantin för att Herrens dag till sist måste bli en dag av ljus.²⁶

Vissa historiska texter förefaller kanske mera lovande än de mytiska. Det gäller särskilt en serie texter som utgivits och kommenterats av H. G. Güterbock.²⁷ Denne skiljer mellan två slag av historiska texter i Mesopotamien: kungainskrifter och det han kallar historisk tradition. I kungainskrifterna är det härskarna själva som låter hufvästa sina bedrifter för eftervärlden; i traditionen finner vi händelserna sådana de bevarats i minnet hos senare släkten. De texter Güterbock presenterar och kommenterar hör till det senare slaget. Sådan historisk litteratur är känd redan från sumerisk tid, och Güterbock vill här finna en uppfattning av historien som en växling mellan olyckstider och lyckotider.²⁸

Naturligtvis är det riktigt att perioder av motgång faktiskt omväxlar med perioder av välgång i dessa mesopotamiska krönikor. Men frågan är i vad mån detta verkligen är belägg för ett fast schema. Henri Frankfort har t.ex. hävdad att Güterbock inte har lyc-

kats visa att mesopotamierna någonsin betraktade sin historia som en växling mellan tider av välsignelse och tider av förbannelse. "Enskilda städer drabbades av nedgång; enskilda kungar straffades stundom med nederlag för sina överträdelser — några andra slutsatser kan vi inte dra av materialet."²⁹ Kanske kan man tillägga att denna typ av växling troligen kan upptäckas i varje folks och varje lands historia. Det behöver inte innebära att historieskrivarna är påverkade av ett bestämt schema — det kan helt enkelt vara en naturlig följd av att goda och dåliga tider faktiskt brukar alternera, så som de gjorde i de mesopotamiska härskarnas historia. Vi talar ju ofta om Gustaf III:s ljusa och mörka period, men det är måhända motiverat att betvivla att svensk historieskrivning på denna punkt verkligen återspeglar ett gammal främreorientalistiskt mönster, med Gustaf III liksom Naram-sin av Agade skildrad i den dubbla rollen som *Heilskönig* och *Unheilsherrscher*.³⁰

Men även om man skulle kunna urskilja något som kunde kallas ett mönster i dessa historiska texter från Mesopotamien, är det inte utan vidare klart att detta mönster är det samma som de gammaltestamentliga profettexternas. Det finns åtminstone en klar skillnad. I de mesopotamiska texterna är mönstret — i den mån det nu är ett mönster — något som oavbrutet upprepas: olyckans tider växlar med välgångens i en ständig följd. Här passar verkligen Engnells uttryck "idelig växling". Hos de israelitiska profeterna däremot finner vi domsord följda av löften om en välsignelsens tid, en tid som intc bara är en av många vågtoppar på ett ändlöst hav utan snarare en hamn, ett slutmål. Widengren har antytt denna distinktion,³¹ och den förefaller viktig. I det ena fallet har vi alltså att

²⁶ Jfr J. Lindblom, *Prophecy in Ancient Israel*, 1962, s. 319.

²⁷ Die historische Tradition und ihre literarische Gestaltung bei Babyloniern und Hethitern bis 1200, Zeitschrift für Assyriologie 42 (N.F. 8), 1934, s. 1 ff.

²⁸ Die historische Tradition, s. 13.

²⁹ *Kingship and the Gods*, 1948, s. 398, not 43.

³⁰ Jfr Güterbock, *Die historische Tradition*, s. 34.

³¹ *Religionens värld*, 1945, s. 352; jfr också E. Sjöberg, *De förexiliska profeternas förkunnelse*, *Svensk Exegetisk Årsbok* 14, 1949, s. 36.

göra med ett mönster *a b a b a b a b . . .*, i det andra endast *a b*. Såvitt jag förstår vore det mycket naturligare att dra parallellen mellan dessa mesopotamiska texter och en helt annan del av GT: inte profetlitteraturen utan Domarboken, där den hebreiske historikern ju verkligen beskriver en hel epok som en ständig växling mellan tider av förtryck och tider av ro. Denna jämförelse är desto mer berättigad som de mesopotamiska författarna och deuteronomisten tolkar historien på samma sätt: nederlag och olyckor ses som Guds dom över ohörsamhet och överträdelse.³²

En annan textgrupp som ibland anförs som bevis för schemat ve och väl är de s.k. ackadiska profetiorna, som senast utgivits av A. K. Grayson och W. G. Lambert.³³ Jag citerar ur Graysons inledning till denna utgåva: "Den ackadiska litteraturgenre som här kallas *Prophecy* innehåller texter som beskriver icke namngivna konungars regeringstider . . . i form av förutsägelser. Varje konungs regering beskrivs antingen som en 'god' tid eller som en 'dålig' tid."³⁴ Güterbock vill i dessa texter återfinna samma mönster som i den historiska traditionen, växlingen mellan förbannelsens och välsignelsens tider.³⁵ Av de fyra texter som Grayson och Lambert publicerat är den första, text A, uppdelad i avsnitt som alla börjar med samma fras: "En furste skall uppstå och regera i *x* år", varpå följer en skildring av händelserna under hans regering. I regel rymmer en regeringstid bara en sorts händelser: antingen skildras en tid av trygghet och välstånd, eller också hör vi enbart om fiendliga angrepp, ödeläggelse och nederlag.

I den andra texten, text B, är skildringen inte indelad i särskilda avsnitt genom en inledningsformel för varje regeringstid utan utgör en sammanhängande berättelse. Detsamma tycks vara fallet med den tredje texten; den fjärde är så fragmentarisk att det är omöjligt att avgöra vilken typ den representerar.

Intressant nog är mönstren i dessa texter olika i ett viktigt avseende. I texterna B och C är växlingen rytmisk och regelbunden: under varje ny konung är förhållandena motsatta dem som rådde under företrädarens regering. Men något sådant regelbundet mönster finns inte i texterna A och D: där kan flera

goda regeringstider eller flera dåliga följa på varandra. Åtminstone när det gäller vissa av dessa texter är det alltså svårt att urskilja något klart mönster alls;³⁶ de kanske helt enkelt återspeglar vad som faktiskt skedde, verkliga händelser under en orolig epok, genomblåst av förändringens vind.

Visserligen har skildringarna formen av förutsägelser, inte historieskrivning, men det är uppenbart att det här är fråga om händelser som redan inträffat; profetiorna är alltså *post eventum*.³⁷ Även här kan man naturligtvis tillägga att också den ständiga uppprepningens mönster, som kan iakttas i några av texterna, är ett annat än de gammaltestamentliga profeternas tvåledade schema.

Ett annat drag i de ackadiska profetiorna kan också vara värt uppmärksamhet. Vissa forskare förknippar ju det förmenta mönstret ve-väl med det sakrala kungadömet riter och ideologi: den nye härskarens trontillträde inleder en ny era, en period av välgång och välsignelse. Men detta förefaller att vara ett annat mönster, ty de ackadiska profetiorna talar om två olika slag av kungar: de lyckosamma, vilkas välde bringar välgång, och de olycksbringande, som drar nöd och nederlag över landet. Här innebär alltså en ny konungs trontillträde inte början av en ny *Heilszeit*, som fallet är i texter präglade av främreorientalisk kungaideologi, tvärtom kan det innebära raka motsatsen: det inleder en tid av förvirring och elände.

Det återstår att behandla en grupp texter som anförts framför allt av Meyer och Gressmann: de egyptiska profetiorna.³⁸ Flera av dessa texter är mycket sena eller korta och

³² Se min *History and the Gods*, 1967, s. 101 ff.

³³ *Akkadian Prophecies*, *Journal of Cuneiform Studies* 18, 1964, s. 7 ff. — *W. W. Hallo* har föreslagit beteckningen "apokalypser" i stället för "profetior": *Akkadian Apocalypses*, *Israel Exploration Journal* 16, 1966, s. 231 ff.

³⁴ S. 7.

³⁵ *Die historische Tradition*, s. 20.

³⁶ Jfr *R. S. Cripps*, *A Critical & Exegetical Commentary on the Book of Amos*, 1955, s. 44; *S. Herrmann*, *Die prophetischen Heilserwartungen im Alten Testament*, 1965, s. 62.

³⁷ Jfr *C. J. Gadd*, *Ideas of Divine Rule in the Ancient East*, 1948, s. 69.

³⁸ Materialet finns samlat hos *Gressmann*, *Der Messias*, s. 417 ff. Se också *Cripps*, *Amos*, s. 44 ff.

fragmentariska och har ett mycket obetydligt bevisvärde. Jag måste här nöja mig med att kort beröra de två viktigaste.

Den första texten brukar kallas "Ipuwers förmaningar"³⁹ och tycks höra till tiden mellan gamla och mellersta riket, dvs. slutet av 2000-talet f.Kr. Den består av en rad korta avsnitt med stående inledningsformler. Början och slutet saknas; därtill finns det många luckor i texten. Siegfried Herrmann har nyligen hävdad att texten är en kompilation med invecklad tillkomsthistoria, en traditionssamling i stil med samlingarna av profetmaterial i GT.⁴⁰ Men den äldre uppfattningen finns fortfarande företrädd: att förmaningarna är ett enhetligt verk av en enda skald, som ställvis upptagit äldre formuleringar och utnyttjat givna stilformer.⁴¹ Detta ganska omfattande verk innehåller en detaljerad beskrivning av kaotiska förhållanden i Egypten, olyckor som drabbat den forna överklassen och svåra störningar i naturens gång. Skildringen har en nästan modern klang: vi hör om generationsklyftor, om upplopp och strejker. Klagan över katastroferna kulminerar i en anklagelse mot "alla människors herde", troligen skaparguden Re själv (eller möjligen kungen). Så följer ett avsnitt som handlar om hur normala förhållanden återställs i landet. Den stående inledningen i denna del av texten är "Det är dock gott när . . .", och bilden är idyllisk, en egyptisk idealvärld av ordning och harmoni.

Texten är delvis rätt fragmentarisk och därför ibland svår att tolka; det minskar naturligtvis dess värde som belägg för ett bestämt mönster. Att författaren först beskriver en mörk period och sedan målar en ljusare bild förefaller tämligen klart, men det tycks vara osäkert om man på forskningens nuvarande stadium vågar säga så mycket mer. Och mönstret är inte alldeles klart: efter beskrivningen av de harmoniska förhållandena följer ett avsnitt som återigen tycks beskriva oreda och förvirring i landet.

Den andra egyptiska text som ofta anförts som bevis för mönstret ve—väl är något yngre än "Ipuwers förmaningar"; den går under namnet "Nefertis profetia".⁴² Det är denna text som Hammershaimb uttryckligen nämner i sin diskussion av Amos-slutet.

"Nefertis profetia" består av tre huvuddelar. Den inledande berättelsen hör till den genre som brukar kallas *Königsnovelle*.⁴³ Prästen Neferti hämtas till hovet för att roa kung Snofru, en av gamla rikets faraoner, med sin berättarkonst. Neferti frågar om hans majestät önskar höra om det förgångna eller om framtiden, och farao föredrar det senare. Resten av texten består av Nefertis förutsägelser, som kan uppdelas i två avsnitt. Först kommer en detaljerad beskrivning av en svår hemsökelse som en dag skall drabba Egypten: split och söndring, brödrafejd och rättslöshet, allvarliga störningar både i samhällets och naturens ordning. Förödelser är sådana att skaparguden Re "måste börja om från början". Så följer den avslutande delen, inledd med orden: "Då skall en konung vid namn Ameni framträda i söder . . .". Han skall rädda Egypten från kaos, besegra yttre och inre fiender, återupprätta tillvarons rättfärdiga ordning, *ma'at*.

Det är inte svårt att identifiera den härskare som texten talar om, Ameni. Så kallades den tolfte dynastins förste farao, Amenemhet I, och andra detaljer i slutavsnittet pekar också direkt på honom. Det är uppenbart att denna del av texten är avsedd som ett lovtal till Amenemhet I; det är alltså inte frågan om en verklig förutsägelse utan om ett ovanligt klart fall av *vaticinium post eventum* i avsikt att förhålliga den regerande fursten.

Det är inte heller svårt att konstatera en klar kontrast mellan de kaotiska förhållanden som beskrivs i profetiens första del och den goda

³⁹ Översatt bl.a. i J. B. Pritchard (ed.), *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, 1955, s. 441 ff.

⁴⁰ Untersuchungen zur Überlieferungsgestalt mittelägyptischer Literaturwerke, 1957, särskilt s. 99 ff.; sammanfattande i *Die prophetischen Heilserwartungen*, s. 22 ff.

⁴¹ H. Brunner, *Grundzüge einer Geschichte der altägyptischen Literatur*, 1966, s. 33 f.

⁴² *Ancient Near Eastern Texts*, s. 444 ff. Tidigare lästes namnet Neferrohu och texten var känd som "Neferrohus profetia" (jfr Hammershaimb ovan), men läsningen Neferti tycks nu vara allmänt accepterad av egyptologerna: se Herrmann, *Untersuchungen*, s. 4, not 2, med hänvisning till G. Posener i *Revue d'Égyptologie* 8, 1951, s. 171 ff.

⁴³ Se Herrmann, *Untersuchungen*, s. 37 (med litteraturhänvisningar).

ordning som den nye kungen återupprättar. Frågan är i vilken utsträckning författaren här har varit bestämd av ett fast schema ve—väl. Den frågan är inte alldeles lätt att besvara, särskilt som egyptologerna inte är eniga i tolkningen av textens detaljer. Det är fullt tänkbart att "Nefertis profetia" endast åter speglar ett faktiskt historiskt skeende: utvecklingen från den anarki som gamla rikets tid utmynnade i till återupprättandet av lag och ordning vid början av mellersta rikets tid. Om övergången från virrvarr till ordning i texten har sin grund i något som verkligen har inträffat, behöver man ju inte anta att författaren varit bunden av ett bestämt mönster. Men även om växlingen olycka—lycka har sin fulla förklaring i historiska händelser, är det antagligen berättigat att spåra inflytandet av ett traditionellt mönster i själva den litterära formen, i sättet att beskriva dessa händelser. Det har påpekats att skildringen av den mörka perioden är ytterst allmänt hållen och inte ger några konkreta upplysningar om den politiska situationen: det är en traditionell bild med många paralleller i andra egyptiska texter.⁴⁴ Vad författaren ger är något annat än en realistisk bild av en förvirringens tid: han tycks vara påverkad av ett givet schema. Den egyptiske kungen representerar solguden Re, världens skapare, och hans tron tillträde innebär att skapelsen förnyas; därför är tiden före den nye kungens tronbestigning kaos' tid.⁴⁵ En hel rad texter vittnar om föreställningen att *ma'at*, skapelsens ordning, upprättas på nytt när en ny kung krönes. Den kaosperiod som säges ha föregått tronbestigningen behöver inte ha någon motsvarighet i den politiska verkligheten. Ett sådant kaotiskt interregnum är ett element i kungaideologin: en inskrift talar t.ex. om hur Merneptah utvalts av gudarna för att återupprätta ordningen i ett rike i upplösning — fastän han i verkligheten efterträdde ingen mindre än Ramses II, som lämnat ett blomstrande imperium i arv.⁴⁶

Men även om det finns skäl att tala om ett slags mönster ve—väl här, kan man inte utan vidare hävda, att detta mönster är identiskt med de gammaltestamentliga profetböckernas. Hammershaimb behandlar denna egyptiska text som en direkt parallell till Amos'

bok och understryker att övergången från domsprofetia till löfte är lika abrupt här som hos Amos. Men det faktum att den egyptiska profetian är *post eventum* gör att det är svårt att utan vidare jämföra de båda texterna. Den plötsliga växlingen i "Nefertis profetia" vill framför allt understryka farao Amenemhets bedrift; till hans ära är verket författat. Allt detta förefaller då att ha ganska litet att göra med frågan huruvida Amos kan ha utlovat återupprättelse och ogrumlad lycka efter sin obönhörligt stränga domspredikan. Därtill saknas i den egyptiska texten det drag av slutgiltighet som finns i Amos-epilogen: den ljusa tid som tecknas är en regeringstid bland många i Egyptens historia, Amenemhet I är bara en i den långa raden av faraoner.

Också en skissartad översikt som denna torde visa att teorin om ett fast schema ve—väl i den forna Främre Orienten och i Israel inte utan vidare kan förenas med källornas vittnesbörd. Det betyder inte att varje försök att här urskilja ett mönster vore förfelat. Men vad man finner är inte ett enda mönster utan flera. Det tycks finnas skäl att tala om åtminstone tre huvudtyper av texter med tre olika mönster. Den första huvudtypen är kultens schema, kontrasten mellan kaos och skapelse. Övergången från mörker till ljus åstadkommes genom den gudomliga segern över ondskans makter, ibland genom kungen som gudens representant. Den andra typen finner vi i de texter som skildrar en ständig växling mellan mörka och ljusa tider. Ibland tycks denna växling inte vara någonting annat än en naturlig återspeglning av ett faktiskt historiskt skeende, ibland tycks man kunna tala om en tendens att reducera händelseförloppet till ett regelbundet, rytmiskt mönster som i Domarboken. Profetlitteraturen i GT skulle sedan vara en tredje grupp med ett tvåledat schema: först förkunnelsen om den dom som hotar det avfälliga folket, sedan löftet om frälsning och frid, Herrens *opus alienum* och

⁴⁴ Brunner, Grundzüge, s. 55.

⁴⁵ Se E. Hornung, Geschichte als Fest, 1966, s. 26 f.

⁴⁶ M. R. Weill, Les Hyksôs et la restauration nationale dans la tradition égyptienne et dans l'histoire, Journal Asiatique 10: 16, 1910, s. 297; Sjöberg, De förexiliska profeternas förkunnelse, s. 31.

hans *opus proprium* för att använda dogmatikens terminologi (som ju via Vulgata ytterst härstammar från ett domsord i Jes. 28: 12). Inom denna grupp får man nog sedan göra ytterligare distinktioner. Förhållandet mellan dom och frälsning, spänningen mellan Herrens straffande rättfärdighet och hans barmhärtighet i profeternas teologi är en sak, sammanställningen av domsorakel och frälsningsorakel, alltså frågan om den litterära kompositionen, en annan, och problemen bör i princip hållas i sär, även om det naturligtvis kan finnas ett samband mellan teologins tankemönster och det litterära kompositionsschemat.⁴⁷

Som ett exempel på växlingen mellan ve och väl anför Gressmann också Jeremias kallelse: profeten skall ju ”upprycka och nedbryta, förgöra och fördärva, uppbygga och plantera.”⁴⁸ De orden kan gälla som en karakteris-

tik inte bara av profeternas förkunnelse utan också av den vetenskapliga debatten med dess ständiga växling mellan rivningsverksamhet och systembygge, mellan ogräsbekämpning och sådd. Också på detta discussionsbidrag bör orden kunna tillämpas, eftersom det har både en negativ aspekt — kritiken av tesen om det enhetliga schemat — och en positiv — försöket att skissera flera typer av mönster. Slutsatsen tycks bli att denna uppsats — om man får tillämpa Gressmanns tolkning av Jeremia-stället — själv är ett exempel på det schema den behandlar. Jag torde alltså kunna ta åt mig en trösterik tanke i C. S. Lewis' berömda installationsföreläsning: ”where I fail as a critic, I may yet be useful as a specimen”.

⁴⁷ Jfr *Lindblom*, *Prophecy*, s. 320 f.

⁴⁸ *Der Messias*, s. 81.

LITTERATUR

HELMER RINGGREN: *Hebreisk nybörjarbok*. 123 sid. Gleerups, Lund 1969. Cirkapris kr 36: 45 exkl. moms.

Sedan länge har i vårt land undervisningen i hebreiska bedrivits så, att man med hjälp av en rent grammatisk framställning, kanske författad av P. Leander, E. Briem, H. S. Nyberg eller I. Engnell, har fått stämma sitt första möte med hebreisk bibeltext vid de inledande kapitlen i Genesis. Trots det sken av enkelhet, som dessa kapitels koncentrerade språk skänker, är de långt ifrån lättillgängliga. Parallellt har det ofta visat sig vara svårt att på kort tid få ett fast grepp om det mest elementära i grammatiskt avseende genom en — för vidare studier så värdefull — gängse, systematisk framställning.

Det är mot denna bakgrund förträffligt, att Uppsala-professorn Helmer Ringgren givit sig i kast med uppgiften att författa en hebreisk nybörjarbok i egentlig mening. Bokens grundval är riktig bibeltext och solid grammatisk undervisning, men hela stoffet är tillrättat så, att nybörjaren ledes upp för 34 lektionsformade trappsteg, hållen i handen av en pedagogiskt skicklig guide. Efter en inledande skriftlära börjar Ringgren med den enklaste nominalsatsen och verbalsatsen, de vanligaste formerna av det starka verbet samt elementa om nominets böjning. Sedan går han vidare till de viktigaste särdragen hos de olika typerna av svaga verb och hos de olika nominalstammarna för att avsluta med räkneorden och några enkla, syntaktiska påpekanden. Till sin trappstegsformade undervisning har Ringgren valt ut korta meningar ur Bibeln, vilka på ett utmärkt sätt illustrerar varje grammatiskt avsnitt. Då man gått igenom hela boken, har man fått en god överblick över det hebreiska språkets art och funktion. På egen hand kan man så stiga vidare uppåt mot allt skönare utsiktspunkter. Men det är angeläget, att man vid en hebreisk grundkurs beredes möj-

lighet att hinna igenom hela den ringgrenska nybörjarboken, annars blir det enbart en grundkurs.

Metodiskt har Ringgren föregångare inom många former av språkundervisning. Vad hebreiskan beträffar, räcker det att erinra om A. B. Davidsons *An introductory Hebrew Grammar*. Men detta förhållande får inte skymma, att Ringgren på svenskspråkigt område tagit ett utomordentligt gott initiativ. Efter att ha provat *Hebreisk nybörjarbok* under den nya grundkursens första språktermin vet jag, att boken ur pedagogisk synpunkt är till stor hjälp för både lärare och studenter och något av en katalysator för den bitvis tröga inlärningsprocessen. Det är dock mycket lämpligt, att man som grammatisk uppslagsbok parallellt använder t.ex. I. Engnells grammatik.

Det är väl ofrånkomligt, att en lärobok av uttalad nybörjarkaraktär blir behäftad med "rationaliseringsåkommor". Så tycks det ibland, som om bibelstyckena i Ringgrens bok blivit uttagna så häftigt, att de hänger en aning i luften (t.ex. lektion 16, mening 12). Någon gång har texten gjorts om, till synes utan anledning (t.ex. 13: 5). Vidare är uttalsanvisningar och transkriptionssystem så förenklade, att de lätt hindrar förståelsen av språkets uppbyggnad. De s.k. *litterae begadkefat* bör få behålla det tvåfaldiga uttal — explosivt respektive frikativt — som de verkligen har rätt till, enligt den urgamla tradition, som masoreterna bevarat. Det är både logiskt och lättfattligt, om de frikativt uttalade bokstäverna transkriberas *b, g, d, k, p, t* Frikativt "b" bör däremot inte transkriberas med "v", vilket vållar villervalla. De fyra *laryngalerna* bör tillerkännas var sitt uttal, liksom de *emfatiska* ljuden *t, s* och *k* klart bör skiljas från de enkla *t, s* och *k*. Bokstaven *waw*, slutligen bör inte försvenskas till att ljuda som vårt vanliga "v". Jag kan inte inse, att det försvårar nybörjarens studium, om dessa ting upp-

märksammas. I stället menar jag, att det skulle stimulera intresset för den bibelhebreiska, som verkligen är "annorlunda" — även jämförd med modern hebreiska.

I enlighet med modern exegetisk tradition anger Ringgren genomgående ett *uttal* för det — i enlighet med urgammal exegetisk tradition — outtalbara *Guds-namnet JHWH*. Det är beklagligt, bl.a. av det skäl, att ett visst uttal aldrig kunnat vetenskapligt *bevisas*. Ingen kan väl påstå, att det är osakligt att här följa masoretisk tradition?

Nästan alla nybörjarbokens 34 kapitel är försedda med en kort innehållslig kommentar till de utvalda bibelverserna. Man får besked om, varifrån varje bibelställe är hämtat, om saklig bakgrund, om innebörden av vissa bibliska begrepp osv. Man får även en del mycket stimulerande utblickar på hebreiskans roll utanför Bibeln. Faktiska upplysningar av detta slag är alltid värdefulla. Tyvärr finns det också upplysningar av helt annan karaktär. Utan att något enda skäl anföres får man veta, att ordet "räddas" i profetian: Var och en som åkallar HERRENS namn skall räddas, "är ett rent konkret ord, som inte i och för sig har någon andlig betydelse" (sid. 33), att "treenighetsläran är okänd i GT" (sid. 60) och att "förbannelsen över ormen visar att det är fråga om djuret, icke djävulen" (sid. 100). NT har sålunda i dessa fall genomgående missuppfattat GT. Man undrar då bara: 1) Är sådana upplysningar på vetenskaplig grund vilande fakta? 2) Hör de hemma i en hebreisk nybörjarbok?

Denna kritik är på intet sätt avsedd att dölja utomordentliga pedagogiska och grammatiska förtjänster i Ringgrens stimulerande hebreiska nybörjarbok. Men varför kan inte en så bra bok bli ännu bättre?

Tryggve Kronholm

PETER WELTEN: *Die Königs-Stempel. Ein Beitrag zur Militärpolitik Judas unter Hiskia und Josia. (Abhandlungen des Deutschen Palästina-Vereins) XIII. 198 sid. Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1969. Pris häft. DM 38.*

Ett av Palestina-arkeologiens allra mest intrikata problem är de omkring 800 kungliga sigillavtrycken på krukhandtag, som härrör från Juda rike under århundradet före exilen. Dessa sigillavtryck består av tre element. Översta "registret" innehåller ordet *lammäläk*, dvs. "till konungen" eller "tillhörande konungen". Underst står ett av fyra ortnamn: Hebron, Sif, So-

ko och det i övrigt okända *mmst*. Mellan dessa två element står en symbol, antingen en fyrvingad scarabeus (skalbagge) eller en tvåvingad solskiva. Hittills har varje bibelarkeolog med litet självaktning haft en privat teori om dessa sigills funktion: de har satts i samband med kungligt standardmått, med skatteuppbörd, med guden Molok, med kunglig egendom, med kungliga krukmakerier etc.

Welten har sammanställt allt tillgängligt material och underkastat detta en minutiös analys. Läsningen av texten på sigillen diskuteras, symbolerna göres till föremål för en komparativ ikonografisk undersökning, fyndorternas hållpunkter för dateringsfrågorna analyseras, keramik och kruktyp beskrivs. På grundval av stratigrafi och paleografi föreslår Welten följande typologi och datering: Ia — utförlig scarabeus: före ca 700, Ib — skissartad scarabeus: omkring år 700, IIa+b — utförlig och skissartad vingad solskiva: senare tredjedelen av 600-talet. Därefter övergår Welten till frågan om funktionen. De olika teorierna diskuteras, och endast den av Galling föreslagna och av Sellin utarbetade krongods-teorien befinnes vara acceptabel som bas för vidare studium. Welten är alltså överens med Sellin om att krukorna innehöll leveranser av vin och olja från krongodset men föreslår dessutom att dessa varor användes för militär förrådshållning under Hiskia och Josia. Denna militära teori baserar Welten på en statistisk analys av fyndens geografiska och kronologiska distribution. Den äldsta gruppen (typ I) dominerar på fyndorter utefter Judas västrand mot kustslätten, medan den yngre (II) dominerar på orter i norr. I ett längre kapitel diskuterar förf. den militära strategien under Hiskia och Josia, varvid slutsatsen blir, att den strategiska tyngdpunkten under den förre låg just i väst (assyriernas uppmarsch mot Jerusalem hade kustslätten som utgångsläge) medan Josia hade alla skäl att säkra nordgränsen.

Welten har presterat ett kompetent arbete, som kommer att bli ett oundgängligt fundament för all vidare forskning kring de aktuella sigillen. Den synnerligen arbetskrävande materialsamlingen är så komplett man kan önska, så när som på en punkt: man skulle önska, att de (väl ännu opublicerade?) fynd som Kenyon gjort i Jerusalem hade beaktats. På flera punkter lämnar förf. egna bidrag av stort värde. Hans argumentering för att *mmst* måste förläggas i norr och inte som man ofta hävdar i Negev, är enligt min mening bindande. I högsta grad intressant är hans paleografiska slutsats, att man före ca år 700 skrev *mellan* två tänkta linjer för att

efter detta kritiska datum övergå till att skriva på en enda tänkt linje. Denna iakttagelse är helt ny. Om den håller för fortsatt empirisk prövning, har Welten funnit ett kriterium som kommer att bli av grundläggande betydelse vid dateringen av epigrafiskt material.

Vid analysen av text och symbol har Welten emellertid förbisett ett viktigt förslag som gjorts av Yadin (*Scripta Hierosolymitana* 8/1961, 9 ff.), nämligen att den symbol som förekommer på vikter från den aktuella perioden och som ser ut som en upptill öppen åtta representerar en konventionaliserad scarabeus. Enligt samma forskare står denna symbol för *lammäläk*, eftersom denna inskrift förekommer på en vikt, som saknar den aktuella symbolen. På den viktiga frågan om vad detta innebär för förståelsen av sigillen får vi inget svar hos Welten.

När Welten ansluter sig till Sellins krongods-teori, gör han detta med rätta. Inom parentes kan jag nämna, att jag själv vt. 1968 framlade en liknande interpretation av dessa sigill vid högre Vetusseminariet i Lund. Weltens *exklusiva* sammankoppling av dessa krongodslevnanser med den militära förrådshållningen förefaller mig emellertid inte fullt evident. Och detta av följande skäl:

1) Med betraktande av vad jag ovan sade om Weltens paleografiska argumentering, som måste prövas av specialister på detta specialgebit: Weltens stratigrafiska argument för att sigillerna var i bruk redan på 700-talet f.Kr. är diskutabla. Det på sigillavtryck rika stratum III i Lakis vill Welten i anslutning till Olga Tufnell och Yohanan Aharoni datera till tiden före år 701 (Sanherib). Just detta skikt innehöll emellertid tre specimen av typ II, som Welten själv daterar till tiden *efter* detta datum. Beroende på de speciella förhållandena i samband med utgrävningen och publiceringen förblir frågan om Lakis III ett svårt *crux*. Kända specialister har dock daterat detta skikt till tidigt 500-tal (t.ex. Buchanan, *American Journal of Archaeology* 58/1954, 335 ff., och G. E. Wright, *VT* 5/1955, 101 ff.). Weltens analys av specimen från Arad bygger på förutsättningen att Arad stratum VII skall dateras till slutet av 700-talet. Utgrävaren själv, Aharoni, har emellertid här ändrat mening och helt nyligen daterat ner detta skikt i sent 600-tal (*BASOR* 197/1970, 29 och 42). Därmed finns det, om jag är rätt underrättad, inte ett enda stratifierat specimen, som odiskutabelt kan dateras till 700-talet. För denna datering är man helt och hållet hänvisad till paleografiska slutsatser, som dock aldrig i exakthet kan tävla med stratigrafiska iakttagel-

ser. Och dateringen är mycket väsentlig för Weltens militära teori.

2) De paleografiska iakttagelserna daterar enbart tillkomsten av sigillerna (och inte obetingat bruket av kärlden). Även om tillverkningen av de två sigilltyperna bör dateras till Hiskia och Josia är därmed inget sagt om bruket av de aktuella krukorna under den mellanliggande perioden. Welten tycks förutsätta, att kärlden kom ur bruk under Manasses regering. Detta kan dock inte anses bevisat.

3) Det relativt stora antalet fynd i Gibeon (83 st.) blir knappast begripligt utifrån tanken på militär förrådshållning. De på denna ort utgrävda installationerna för vinfabrikation visar, att det i varje fall inte kan ha varit vin som transporterats hit från andra krono-odlingar. Enklarest är väl att tänka sig, att de aktuella krukorna inte bara fungerade i transportererna mellan sigillens fyra orter och de militära fästningarna utan sedan också fann ett vidare bruk i andra krongodstransporter (Gibeon var säkerligen krongods).

Sista ordet om de aktuella sigillavtrycken är ännu inte sagt. De fortsätter att tilldraga sig forskningens intresse. Sedan Welten avslutade sitt manuskript har två relevanta studier publicerats av F. M. Cross Jr., nämligen "Jar Inscriptions from Shiqmona (Israel Exploration Journal 18/1968, 226—233) och "Judean Stamps" (*Eretz Israel* 9/1969, 220—227). Cross sätter sigillerna i samband med kungligt standardmått. Av skäl, som jag hoppas få återkomma till i annat sammanhang, menar jag att han här har fel och att krongods teorin alltså erbjuder det mest invändningsfria svaret på sigillens gåta.

Trygve N. D. Mettinger

WOLFGANG RICHTER: *Die sogenannten vorprophetischen Berufsberichte*. 203 sid. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1970. Pris DM 31.

För snart fyrtio år sedan utkom biskop Ivar Hylanders doktorsavhandling *Der literarische Samuel-Saul-Komplex* (I Sam. 1—15). Traditionsgeschichtlich untersucht, där författaren även tager ställning till den profetiska kallelsen före skriftprofeterna. Han vill där göra gällande att det redan hos den unge Samuel i templet varit fråga om en verklig kallelsevision. Även andra forskare har fäst sig vid teofanien och meddelandet av gudsordet. Den tyske forskaren Wolfgang Richter anmäler en avvikande me-

ning. Richter förnekar inte, att det vid nämnda tillfälle varit fråga om en profetisk erfarenhet men bestrider att det rör sig om en verklig profetkallelse. Om och när Samuel upplevt en sådan omtalar inte traditionen. Richters argumentering hänger samman med hela uppläggnings av hans bok, som i viss mening kan sägas vara första delen i ett verk om kallelsen inom profetismen. Frågan är vilka kriterier som kan anföras på en äkta kallelseupplevelse. Richter har med stor lärdom och inträngande litterärkritisk analys sökt komma frågans lösning på spåren. För Richter föreligger det egentligen endast tre förprofetiska kallelser av intresse, nämligen Sauls, Moses och Gideons. Författaren menar, att det i dessa tre personers kallelser (1 Sam. 9—10, Ex. 3—4, Dom. 6) föreligger ett genomfört schema med vissa bestämda led. Det är dock tydligt, att schemat ej alltid är fullständigt och att led kan saknas eller vara svåra att upptäcka.

Viktig är frågan om de förprofetiska kallelsernas förhållande till skriftprofeternas. Typiskt för den kallade är att han gör invändningar, när kallelsen når honom. Så är det med Saul 1 Sam. 9: 21, som åberopar sin ringa härkomst, och ett tämligen analogt förhållande föreligger i fråga om Gideon. Mose däremot står alldeles isolerad. Hos honom sättes invändningen i relation till uppdraget. Mose kallelse företer här likheter med Jeremia. Båda saknar förmåga att framföra budskapet, även om det hos Jeremia kopplas ihop med hans ungdom. Richter gör gällande, att invändningar annars inte förekommer i profetkallelserna. Frågan om invändningens betydelse i kallelse-schemat är inte så lättlost. Jeremiasätlet visar, att invändningen inte är något exklusivt för den förprofetiska kallelsen. Å andra sidan visar t.ex. Jesajas kallelse, att invändning ej är typisk för profetismen. När Jesaja bekänner sin orenhet, är det inte fråga om invändning mot uppdraget utan en reaktion på uppenbarelsen, vilket också Richter erkänner. Emellertid förekommer invändning även på ett ställe utanför kallelse-schemat, 1 Sam. 18: 18, där David gör invändningar mot att bli Sauls svärson och föra Jahves krig. Invändningens Sitz im Leben är alltså inte bara kallelsen utan invändningar sker också i fråga om uppdrag av dynastisk och religiöst politisk natur. Men varför skall då invändningen vara ett konstitutivt drag i den förprofetiska kallelsen? Svar: Uppdraget är att föra Jahves krig.

Gemensamt för alla de av Richter nämnda kallelse-situationerna är att de kallade framträ-

der i en nödsituation i folkets liv. Förtrycket från filistéerna är bakgrunden till Sauls kallelse. Identiskt samma formel "jag har sett mitt folks betryck" föreligger i den s.k. jahvistiska versionen av Mose kallelse i Ex. 3: 7 i fråga om egyptierna. Hos Gideon gäller förtrycket givetvis midjaniterna. Krigiska aspekter på uppdraget är något som Richter gärna dröjer vid. Både Saul och Gideon får uppdrag till krigisk aktivitet. Om det bakom Dom. 3—8 finns en s.k. "Retterbuch" från Jehus tid, som Richter menar, är mycket tveksamt, men den s.k. räddarformeln i Dom. 6: 14 är av stort intresse. Den förekommer också i Sauls kallelse i 1 Sam. 9: 6. I 1 Sam. 23: 2 möter i fråga om David samma hebreiska verb som i Dom. 6 "gå", "slå", "fräls". Sannolikt har ett samband existerat mellan arken och "räddarformeln", och arken har troligtvis utövat någon funktion i filistéerstriderna. Formeln har sedan gått över till nagid och konungen. Genom David möter den hos Jahvisten. Kallelsen just till nagid får vi inte mycket upplysning om. Titeln ursprung är gåtfull. Intressant är smörjelsen till nagid i fråga om Saul. Denne konung var den siste som smordes till nagid, och kallelsen och smörjelsen till nagid ersattes sedan av konungens intronisationsrit. Man saknar hos Richter jämförelser med kanaaneiska förhållanden, vilket borde ha varit fruktbarande i synnerhet i fråga om den äldre konungatiden och konungadömet införande i Israel. Över huvud träder de religionshistoriska aspekterna i skymundan i hela boken, medan litterärkritiska och formkritiska synpunkter dominerar på ett sätt som kan göra läsningen något tröttnande för den språkligt och litterärt mindre förfarne.

Richters iver att framställa kallelseschemats Gattung visar sig i synnerhet i hans analys av Mose kallelse i Ex. 3—4. Uppdelningen på de båda äldre källorna Jahvisten och Elohisten sker på gammalt wellhausenianskt manér, men den ställer sig svår just i denna text. Den judiske forskaren Martin Buber vill här över huvud ej veta av källsöndring.

Enligt J bildar sändningstalet kärnpunkten i Mose kallelse. Innebörden i Jahves sändande av Mose är att han skall förkunna Jahves ord, vilket skall förbereda Jahves eget handlandet i exodus. Allt annat, törnbuskscenen och tecknen underordnas detta tema. Kallelseschemats överförande på Mose tjänar till att framhäva hans centrala betydelse, vilket framgår av hans parallellisering med Abraham. Richter vill inte veta av något kallelseschema hos patriarkerna, men han lämnar inga argument för detta. I

Gen. 20: 7 kallas dock Abraham för profet och hans kallelse kan knappast bestridas. Liksom Abraham är Mose kallad att framföra budskapet om Jahves ledning in i det utlovade landet.

Hos E däremot står avslöjandet av Jahves namn i centrum. Sändningen och uppdragsformeln är väsentliga inslag i framställningen liksom hos J, och E har nog känt till J:s kallelseberättelse. Uppdraget hos E är just riktat till Mose att föra Israel ut ur Egypten. Någon avgörande skillnad mellan de båda berättelserna är ibland svår att upptäcka.

En intressant fråga är var kallelseberättelserna från början har uppstått. Richter menar, troligen med rätta, att Nordriket med dess traditioner utgör bakgrunden. Underverken som i Mose kallelse intager en central ställning är också intimt förbundna med Elias och Elis verk-samhet. Elisa fick också del av profetsmörjelsen. Om detta är ett utslag av deuteronomistens ideologiska uppfattning eller går tillbaka på gamla traditioner är osäkert. Det är ett av de ytterst få exemplen på profetsmörjelse i de gammaltestamentliga texterna. Att spekulera i hur gammal den förprofetiska kallelsen är torde vara ett hopplöst företag, i synnerhet som frågan om profetismens rötter i sin helhet alltjämt svåvar i dunkel. De gamla försöken att se paralleller i Syrien stärker snarast Nordisrael som den förprofetiska kallelsens hemland.

Richters bok innehåller många intressanta synpunkter på ett ämne, som bör intressera både exegeter och systematiker. Den är försedd med en omfattande notapparat och litteraturförteckningen är imponerande.

Olof Sandin

FRIEDRICH BEISSER: *Schleiermachers Lehre von Gott dargestellt nach seinen Reden und seiner Glaubenslehre*. 265 sid. Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1970.

De flesta debatter med agnostiker och ateister slutade för femton år sedan med ett nästan entydigt "ja" till Gud och ett "men varför Jesus?" Sedan dess har frågeställningen helt förändrats. Idag är det Jesus från Nazaret som får ett bestämt "ja", medan "Gud är död". Mycket hamnar nu i traditionens grav. Men inte Jesus. Tvärtom: många av våra samtida börjar på nytt att sympatisera med honom. Lösenordet för det nya förhållandet till Jesus heter "medmänskliga". Har man tidigare framför allt betonat, att Kristi förhållande till Gud upprättar ett nytt förhållande mellan Gud och människor, så un-

derstrykes nu, att Kristus sätter människorna i den rätta relationen till varandra. Förutsättningen är, att Kristus själv står i ett säreget förhållande till människorna. Där medmänsklighet är i funktion, där är Kristus. Och bara där finns Gud.

Friedrich Beissers habilitationsskrift — framlagd i Heidelberg — riktar vår uppmärksamhet på många bristfälligheter i nutida teologiska debatter. Förf. aktualiserar på ett grundligt sätt, vad Helmut Thielicke i *Der evangelische Glaube* (1968) gjorde klart för oss. Vårt sätt att tala om Gud idag förblir obegripligt utan 1800-talets systematiska teologi. Beisser visar vilken avgörande betydelse Schleiermacher hade just i diskussionen om gudsproblematiken. Han understryker på sitt sätt vad Anders Nygren redan 1934 i *STK* sade om Schleiermachers insatser: man kan förhålla sig avvisande till dem, men man kan icke utan vidare negligera dem.

Förf. väljer en överskådlig disposition. Genomgående delar han in kapitlet i tre huvuddelar med vardera tre avsnitt — en lätt manieristisk disposition som tvingar till stark systematisering. Analysen av "Grunderfahrung" i sammanhang med universums funktion leder till slutsatsen: "es kann nur solches Christentum wahr sein, das in die moderne Welt passt" (s. 51). I första kapitlet försöker förf. ett första svar på gudsfrågan: uppenbarelsens Gud kan visa sig för oss "nur nach Massgabe unserer (kurs av mig) Möglichkeiten" (s. 82). Så slutar första kapitlet med en informativ överblick över hela den antropologiska grunden i Schleiermachers gudslära. Här har vi enligt min uppfattning själva kärnan i förf. avhandling. Schleiermachers övertygelse är, enligt förf., att allt som skall sägas om Gud bara kan sägas om människan (s. 93). Redan religiositeten som "Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit" lägger grunden till en sådan beskrivning.

Problematiken återkommer omvandlat i kapitel 2. Här undrar förf.: förbigår Schleiermacher inte "die Geschichtlichkeit alles Denkens und Erkennens? Konzipiert er nicht einen zeitlos ewigen Gott?" (s. 173).

I tredje kapitlet framställes den religiösa erfarenheten under tre olika aspekter — en stegvis genomförd identifikation av den kristna tron och det allmänna religiösa (s. 180 ff), en samordning av världsregemente och frälsning (s. 219 ff) och en överensstämmelse mellan världsrealiteten och gudsriket (s. 241). Här slutligen blir det tydligt, att Schleiermachers teologi står i den rika tradition som sträcker sig från Augustinus och den franciskanska teo-

login till Karl Barth idag. Här gäller nyckelsatsen: all realitet är realitet i Kristus (s. 241).

Beissers huvudintresse gäller dialektiken i Schleiermachers teologi och filosofi. Allt som kan och skall sägas om Gud ryms mellan förnuftets och religiositetens båda poler. Båda respekterar varandra. Båda är nödvändiga. Tron skyddar förnuftet gentemot förstörelse. Filosofin ger tron sitt erkännande som reell livsmöjlighet.

Enligt förf. motsvarar Schleiermachers gudslära hans uppfattning av religiositeten. Vad som å ena sidan är en obestämd känsla, "reines Ahnden", bildar å andra sidan det konkreta livets centrum. Religiositeten existerar genom att kombinera båda momenten. Om Gud och gudsläran gäller detsamma. Gud har del i samma dubbelhet. Å ena sidan råder en ontologisk differens mellan Gud och allt annat. Gud är ingenting konkret. Å andra sidan existerar Gud icke i och för sig. Han är världens transcendent fundament. "Gott ist das Sein des Seienden." Differens och samhörighet präglar Guds egenkapet.

Förf. vet att en sådan framställning innebär problem och svårigheter. Det är mycket som inte kan sägas. Ordet förmår bara antydningssvis karakterisera Guds väsen. Det som vi kallar för Gud är "das Woher des schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühls". Varje konkretion skulle återföra Gud till föremålets värld. Allt som kan sägas står mellan det osägbara och den alltid vilsledande erfarenheten. Med Friedrich Schleiermacher är enligt förf. därför den kristna dogmatiken på väg att bara tala om Gud i den religiösa erfarenheten. Alla utsagor om Honom kan bara vara utsagor om människan.

I ett avseende försvarar förf. Schleiermacher: Det nyss sagda betyder: irte att Gud blir ett slags projektion av tron. Däremot försvinner övervärlden. Gud har ingen plats utanför vår värld. Tron och Gud står i en omedelbar relation till detta liv. Tron räddar oss icke ur denna värld. Den ger oss snarare en ny "Selbstverständnis". "Gott ist der Ermöglichungsgrund für den Glauben."

Konturerna av den nutida diskussionen framträder klart och tydligt när förf. drar systematiska konsekvenser. "In diesem Sinn gibt es auch keine besondere Heilsgeschichte innerhalb der Weltgeschichte . . . Dieser Gott kann sich auch eigentlich niemals inkarnieren. Von Jesus Christus ist vielmehr zu sagen, dass er sich in einzigartiger Weise dem Göttlichen verbunden hat. Gott selbst kann nicht zu einem Menschen werden . . ." (s. 250).

Efter en mycket kritisk genomgång av Schleiermachers gudslära har förf. i alla fall mod att avsluta sina tankar med de tre bokstäver som man tidigare gärna använde: S. D. G.

Hans Deppe

POLITISK TEOLOGI

JOHANN BAPTIST METZ: *Zur Theologie der Welt*. Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz, och Chr. Kaiser Verlag, München. 148 sid. 1968.

Politisches Nachtgebet in Köln. Im Auftrag des ökumenischen Arbeitskreises "Politisches Nachtgebet" herausgegeben von DOROTHEE SÖLLE und FULBERG STEFFENSKY. Kreuz-Verlag, Stuttgart och Berlin, samt Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz. 160 sid. 1969.

Die Botschaft Jesu im Isolotto. Der Katechismus des Don Mazzi. Matthias-Grünwald-Verlag, München. Det italienska originalets titel: *Incontro a Gesù*. Libreria Editrice Fiorentina, Florenz. 128 sid + 6 bildsid. 1969.

ERNESTO CARDENAL: *Latinamerikanska psalmer*. I svensk tolkning av Lars Thunberg. Gummessons Sthlm 1969. 56 sid. Pris: Hft 14.50 kr.

Den teologiska debatten i 1960-talets Tyskland har i hög grad varit en uppgörelse med Rudolf Bultmanns avmytologiseringsprogram, bl.a. under fältropet "politisk teologi". Uttrycket — så som det användes under 60-talet — har främst lanserats av den romersk-katolske teologiprofessorn Johann Baptist Metz (Münster), lärjunge till Karl Rahner. I *Zur Theologie der Welt* tecknar han den teologiska grundsyn som ligger bakom kravet på en "politisk teologi". Boken har formen av en uppsatssamling, vilket är betecknande för Metz' arbetssätt. Till skillnad från meningsfränden Jürgen Moltmann har han inte presenterat sina åsikter i avhandlingens form utan i stället producerat sig i tidskriftsartiklar. Det är både en styrka och en svaghet. Metz är en stimulerande och elegant essäist som med lätthet präglar nya formler och slagord — men som ibland låter formuleringens elegans ersätta analys. Om man läser *Zur Theologie der Welt* som en essäsamling kan den bli en engagerande och provocerande introduktion till den "politiska teologin". Uppfattar man den däremot som en vetenskaplig avhandling kan bristen på terminologisk skärpa och vårdslösheten i argumenteringen bli frustrerande. Ett exempel

på det sistnämnda är Metz' ovana att — liksom f.ö. Rudolf Bultmann — göra grovt generaliserande påståenden om nutidsmänniskans tänkesätt (t.ex. s. 55).

Uppsatssamlingar kan ofta bli mosaikartade men i det aktuella fallet har Metz genom ett strängt urval och en viss överarbetning lyckats undvika denna risk. Boken är uppbyggd kring sex kapitel — kompletterade med exkurser — som leder läsaren från mer traditionellt teologiska frågeställningar över till Metz' politiska visioner:

1. Weltverständnis im Glauben
2. Die Zukunft des Glaubens in einer hominisierten Welt
3. Kirche und Welt im eschatologischen Horizont
4. Die Theologie der Welt und die Askese
5. Kirche und Welt im Lichte einer "politischen Theologie"
6. Christliche Verantwortung für die Zukunftsplanung in einer weltlichen Welt

Ordningsföljden är inte bara pedagogiskt utan också kronologiskt motiverad. Uppsatserna kommer nämligen i tidsföljd och speglar måhända därmed även en intresseförskjutning hos författaren.

Metz' utgångspunkt — så som den tecknas i de båda första kapitlen — har mycket gemensamt med Friedrich Gogartens teori om sekularisering: Världen har blivit "världslig" och detta förvärldsligande har inspirerats av kristendomen (s. 16 f). Liksom hos Gogarten ställs pietismens världsflykt s.a.s. på huvudet. Om det förr hette att den kristne var mer andlig och världsfrånvärd än andra, så heter det hos Metz att den kristne tvärtom är "den egentligt världsliga människan", eftersom den icke-kristne absolutifierar världen och därmed inte låter den förbli värld. "Ihnen gegenüber aber erscheint der Christ als der eigentlich weltliche Mensch, denn nur er kann das Weltliche wahrhaft sein lassen aus dem gläubigen Nachvollzug jenes tieferen Gewährs, aus dem alles Weltliche der Welt lebt: Aus der befreiende Annahme der Welt durch Gott in Jesus Christus." (s. 43).

Denna ansats — som alltså Metz har gemensamt med en politiskt konservativ teolog — kombineras med marxistiska tankegångar. Sekulariseringsprocessen beskrivs nämligen inte bara som förvärldsligande utan också som "Hominisierung": "Der Mensch selbst aber weiss

sich immer mehr der umschliessenden Einheit einer vorgegebenen Natur entnommen, erfährt sich als ihr gegenüberstehendes, aktives Natursubjekt, das nun planend und verändernd in diese Natur eingreift, um aus ihr allererst Welt aufzubauen. Der Mensch versteht sich im Verhältnis zur Natur gleichsam als Demiurg, als Weltbaumeister, der aus dem Stoff dieser Natur sich *seine* Welt schafft, Welt des Menschen, *hominisierte* Welt." (s. 55). Metz påpekar att bilden av människan som skapar historia är inspirerad av bl.a. marxismen (t.ex. s. 91) men förbiser att människans skapande roll hos Marx ej är begränsad till en viss period i världshistorien. I den materialistiska historieuppfattningen betecknar inte denna antropologi ett "spezifisch Bewusstseinslage des Menschen von heute und von morgen." (s. 55).

Kombinationen Gogarten—Marx rymmer därför — såvitt jag kan se — en problematik som Metz förbiser. Gogartens sekulariseringsteologi förutsätter en messiansk tro på nutiden vars baksida är en tendens till förakt för det förflutna. Marx' materialistiska historieuppfattning är däremot dialektisk, dvs. varje stadium av historien anses ha sitt givna berättigande. Därför finns det hos Marx vad man skulle kunna kalla en respekt för det förflutna — t.ex. även för kapitalismen — som saknas i det förstnämnda synsättet. Eftersom Metz delar Gogartens perspektiv på historien kommer han att ge de marxistiska formlerna ett nytt innehåll vilket skapar problem för honom när han skall konkretisera sin "politiska teologi".

Utkastet till en "politisk teologi" i de båda sista kapitlen hör till det intressantaste — och mest omdiskuterade — i *Zur Theologie der Welt*. Termen "politisk" får hos Metz sin betydelse genom att ställas i motsats till termen "privat". "Ich verstehe politische Theologie einmal als kritisches Korrektiv gegenüber einer extremen Privatisierungstendenz gegenwärtiger Theologie. Ich verstehe sie gleichzeitig positiv als Versuch, die eschatologische Botschaft unter den Bedingungen unserer gegenwärtigen Gesellschaft zu formulieren." (s. 99).

Metz' "politiska teologi" är alltså fr.a. en kritik av existensteologiens "intimisering" och "privatisering" av kerymat. För att understryka denna inriktning avvisar Metz en rad möjliga missuppfattningar av hans teologi: 1. Den "av-privatisering" som han strävar efter innebär ej "av-personalisering" eftersom även "existensen" är ett "politiskt tema" (s. 107). Det finns därför en berättigad individualisering av det kristna budskapet vid sidan av "privatise-

ringen", vilken Metz avvisar. 2. Vidare distanserar sig Metz från "eine reaktionäre Neopolitisierung des Glaubens" (s. 104), där kyrkan söker tillvålla sig politisk makt. Kerygmat kan — hävdar Metz — ej identifieras med ett politiskt program, eftersom det alltid måste finnas ett "eskatologiskt förbehåll" (s. 106) i kyrkans politiska förkunnelse. 3. Politiseringen innebär ej anpassning till världen. Askeseens positiva roll i en "Theologie der Welt" behandlas utförligt i kap. 4 där det bl.a. heter: "Was daher den Christen zur Askese der Weltflucht und Weltentsagung antriebt, ist nickt die Verachtung der Welt, sondern die Verantwortung der Welt in Hoffnung — in der Hoffnung auf jene Weltzukunft, wie sie in den Verheissungen Gottes angesagt und besiegelt ist und gegen die wir uns immer wieder in Vermessenheit und Verzweiflung verschliessen." (s. 93). 4. När den politiska teologin på nytt söker upprätta ett samband mellan religion och samhälle — vilket bröts sönder i upplysningen — får det ej innebära att man reprimarer tidigare, "för-kritiska" lösningar. I stället måste man söka efter en ny lösning som beaktar de motiv vilka låg bakom upplysningens åtskiljande av religion och samhälle.

Även om dessa avgränsningar är klagörande måste givetvis de negativa bestämningarna kompletteras med en positiv beskrivning. Metz definierar "politisk teologi" som "historisk konkretion" av uppgiften att teckna "trosskeendet i sig själv" och den kristna existensen i världen (s. 107). Frågan är emellertid om Metz verkligen lyckas nå fram till en konkretisering. Han ger visserligen flera värdefulla uppslag men dessa byggs ej ut till ett sammanhängande program. Han beskriver således kyrkan som en "Institution gesellschaftlicher Freiheit in unsere Welt". Som sådan är hon nödvändig därför att — paradoxalt nog — endast en institution kan vara bas för en samhällskritik och ge den tillräcklig tyngd, enligt Metz. För att kunna fungera som en sådan samhällskritisk institution måste emellertid kyrkan först och främst vara självkritisk, dvs. tillåta en "inomkyrklig offentlighet". Kyrkosamfundens auktoritära och hierarkiska struktur kritiserar därför att den innebär att alla konflikter tabu-beläggs och därmed att en kritisk insyn i det kyrkliga "maktspelet" förhindras. Vidare söker Metz övervinna dualismen moral—förnuft, som lett till att den kyrkliga förkunnelsen sällan innehållit information utan endast bestått av appeller till människors samveten, eftersom man inte sett hur omänskliga attityder — t.ex. rasförtryck

och utlänningshat — ofta beror på selektiv information.

Trots sådana intressanta påpekanden ger Metz framställning genom sin abstrakta karaktär likväl ett intryck av halvfärdighet. Han påpekar själv problemets orsak: hans program saknar historisk och social bas (s. 109). Det är möjligt att detta problem sammanhänger med sammankopplingen Marx—Gogarten som tidigare berörts. När Metz ej kan finna någon historisk bas för en politisk teologi kan det sammanhänga med att hans sökande i allför hög grad är bestämt av de nu aktuella problemen och därmed blir anakronistiskt. Ett sådant förfaringsätt skulle i så fall kunna förklaras som ett inflytande av Gogartens messianska tro på nutiden. Utifrån en materialistisk historiesyn är det däremot nödvändigt att bedöma en historisk epok efter dess ideologiska och materiella förutsättningar, ej utifrån nuets. I ett sådant perspektiv skulle åsikter vilka idag uppfattas som självklara banaliteter, kunna bedömas som banbrytande i sin historiska situation, t.ex. tanken på en organiserad sjukvård, en positiv värdering av kroppsarbetet, uppfattningen att social och ekonomisk nöd skall bekämpas. För att uttrycka det tillspetsat: Förr eller senare måste nog den politiska teologin välja mellan Gogarten och Marx.

Redan i sin nuvarande fragmentariska och abstrakta utformning kan emellertid Metz' "politiska teologi" stimulera en förnyelse av kyrkorna och kristenlivet, vilket framgår av *Politisches Nachtgebet in Köln*, en serie gudstjänster vilka kan uppfattas som tillämpningar av Metz' program. Särskilt i tre avseenden är gudstjänsterna av intresse. (1) I stället för predikans envägs-kommunikation bygger man på samtal i smågrupper. (2) Varje gudstjänst inriktas på en viss aktion. Därigenom vill man understryka sambandet mellan gudstjänstens teori och vardagslivets praxis. (3) Botförkunnelsen bygger på nykter information i sociala och ekonomiska frågor. Ett exempel är gudstjänsten om invandrarfrågor. I stället för vaga uppmaningar om vänlighet mot invandrarna och andra minoriteter ges statistik och andra fakta om hur de behandlas, t.ex. de ockerhyror som drabbar invandrarna. Det förefaller tydligt att en sådan saklig information ger botförkunnelsen väsentligt större skärpa än ett ateoretiskt moraliserande.

I Don Mazzis katekes, som i tysk översättning fått titeln *Die Botschaft Jesu im Isolotto*, finner man en liknande kombination av förkunnelse

och information. Don Mazzi är sedan 1954 präst i en arbetarförsamling utanför Florens, Isolotto. Katekesen har vuxit fram genom ett lagarbete inom församlingen. Den har därmed fått en folklig enkelhet och en slagkraft som kan förklara de kyrkliga myndigheternas panikartade reaktion: katekesen har förbjudits och Don Mazzi avskedats. Eftersom församlingen vägrar acceptera avskedet fortsätter han dock sitt arbete i församlingen. Katekesen är sympatisk därför att den i hög grad lyckats övervinna den intellektualism som den politiska teologin ofta fångas i. Konfirmationsberedelsen i Isolotto har byggts upp i medveten motsättning till traditionella skol-mönster. Syftet är inte i första hand att ge kunskap utan "att visa vägen till ett möte med ett liv i gemenskap med Jesus". Det finns varken lärare eller klasser utan barnen är indelade i smågrupper om två eller tre, som var för sig umgås med en kateket, en "vuxen vän". "Kateket och grupp bildar en liten gemenskap, som vill lära sig att leva tillsammans i evangeliets anda. Allt inriktas på detta mål: sådant som de söker upptäcka gemensamt och diskuterar med varandra, sådant som de ömsesidigt anförtrot varandra eller utför som tjänster åt andra . . . , och inte minst de gemensamma lekarna." Grupperna träffas i hemmen eller i andra lokaler utanför skolan. Dessutom samlas regelbundet flera grupper gemensamt, till samtal och bön. Någon lärobok i traditionell mening finns inte. Katekesen är strängt taget en handledning för kateketerna som bygger undervisningen på samtal och arbetsblad. Ett sådant arbetsblad — om uppståndelsen — visar en bild av en församling, samlad runt ett altare. På vägen bakom altarets krucifix finns en bild av en vietnames, torterad med taggtråd. Texten på arbetsbladet bär rubriken "Kärleken är starkare än döden" och i den heter det bl.a.: "Överallt i världen finns det många människor som kämpar mot det onda för att rättfärdighet, frid och liv skall vinna seger; Jesu uppståndelse är för dem och för alla en källa till levande tro."

Arbetsbladet illustrerar därmed uppbyggnaden av katekesen. Den arbetar konsekvent med två poler, (1) Jesu liv med dess bakgrund i GT:s löften, vilket får disponera undervisningen, (2) detta budskap förkunnas inom en politisk horisont, dvs. genom att relateras till aktuella samhällsliga fenomen, t.ex. bostadssegregation, klyftan rika—fattiga länder, för att visa att "Kristus är centrum i mänsklighetens historia; ty i honom får allt sin fulla mening och allt som enskilda eller samhället gör för att för-

verkliga en 'mänskligare' värld är orienterat mot honom" (s. 23). Eftersom Don Mazzis katekes är ett av de mest genomarbetade exemplen på en politisk teologis konsekvenser för församlingslivet, är det beklagligt att den ännu inte blivit översatt till svenska.

Det är inte bara i Europa man funnit det angeläget att söka vidga den apolitiska teologins snäva horisont. Den latinamerikanske trappistmunkens Ernesto Cardenals diktning är ett försök att visa hur andlig omvändelse och social revolution hör samman. Hans *Latinamerikanska psalmer* formulerar Psaltarens budskap i aktuella frågeställningar. Cardenals psalmer skulle därför kunna tjäna som argument för Metz' tes att en politisering ej behöver innebära en av-personalisering, eftersom existensen är ett politiskt tema, så som framgår t.ex. av Cardenals Kristus-mystik:

"Min Gud, min Gud,

varför har du övergivit mig?

Till en karikatyr har jag blivit,

och folket föraktar mig.

Man bespottar mig i alla tidningar.

Pansarvagnar omger mig,

maskingevär siktar på mig,

strömförande taggtråd stänger mig inne.

Var dag blir jag utpropad.

Mar har bränt in ett nummer på min kropp och fotograferat mig bakom taggtrådsstängsel."

I debatten om en politisk teologi kan man ej förbigå "inlägg" sådana som Don Mazzis och Cardenals eftersom det är på den nivå som de arbetar som en teologis funktionsduglighet prövas.

Per Frostin

HJALMAR SUNDÉN: *Barn och religion. 206 s. Verbum. Stockholm 1970. Pris 38: —.*

Det saknas inte böcker i ämnet om barn och religion. På de skandinaviska språken har vi arbeten av bl.a. Berggrav, Lilius, Grönback, Gästrin, Hörberg, Klingberg, Odstedt, Rasmussen, och på de stora världsspråken har Bühler, Godin, Goldman, Harms, Piaget, Thun, Vogel och många andra kommit med väsentliga bidrag till belysning av barn och religion. I de olika religionspsykologiska undersökningarna av barnets religiositet har forskarna dock inte kommit fram till något resultat som kan betraktas som enhetligt. Tvärtom förhåller det sig så att slutsatserna blir tämligen olika hos skilda forskare. Att så är, kan bero på två saker, dels på

att materialet som man arbetar med är olika, dels på att skilda forskare menar olika ting med begreppet religion. Man rör sig med ett opreciserat religionsbegrepp.

Den bok om barn och religion som professor Hjalmar Sundén givit ut skiljer sig inte från övriga arbeten i detta avseende. Ingenstans i boken definieras förf. begreppet religion. Forskare ställs mot varandra och jämföres, men ingenting säges om vad religion innebär. Kan det inte leda till att storheter jämföres som inte är jämförbara? Risken finns att ett citat från t.ex. Vogel eller Gruehn kan bli missvisande eftersom man inte får reda på vad de menar med religion. Betyder "religion" för t.ex. de nämnda forskarna detsamma som för Sundén själv? Så länge man inte gör klart för läsaren vad man lägger in i ordet religion, så länge famlar man i det stora ovissa. Religionspsykologens vetenskap är omdiskuterad och kommer nog att förbli så, tills det blir självklart, att forskaren skall tala om, vad han sysslar med. Så länge man inte definierar "religion", blir religionspsykologins uppgift oklar.

Sundéns bok vill enligt förordet 1) tillföra diskussionen om barn och religion en del teser; 2) erbjuda en framställning för en bredare publik och slutligen 3) ge litteraturanvisningar. Det rör sig inte om en lärobok i egentlig mening, snarare en sammanställning av olika forskares framställningar av viktiga problem av barnets religiositet. Boken utgör ett exempel på en skicklig balansgång mellan en rent vetenskaplig framställning och en populär översikt. Metoden kan diskuteras men är väl betingad av att boken är avsedd som ett slags studiebok för folkbildningsarbete. Det i mitt tycke absolut bästa och värdefullaste i boken är de litteraturanvisningar som finns med, dels i noterna dels i löpande text. Författarens tredje uppgift — att ge litteraturanvisningar — är alltså löst på ett utomordentligt förträffligt sätt.

Att i detalj gå igenom boken är inte meningen, och det är inte heller möjligt. Jag vill stanna inför några valda problem och frågeställningar i boken, som förefaller intressanta ur en eller annan synpunkt.

Bokens första kapitel om barnets religiösa utveckling innehåller en översikt över vad som redan skrivits i saken. Bl.a. diskuteras frågan när barnet blir religiöst. Somliga forskare menar att det är först vid 9-årsåldern under det att andra håller före att det hör till barnets väsen att vara religiöst redan mycket tidigt. Här står mening mot mening. Erkända forskare kan åberopas för den ena såväl som för den andra

ståndpunkten. Kan inte denna skillnad bero på att forskarna menar olika saker med "religion"? Somliga talar om ett pre-religiöst stadium. Övergången från det pre-religiösa stadiet till det religiösa skulle ske, när barnet blir medvetet om den bedjande modern. I 4—7-årsstadiet skulle — menar en del forskare — det *magiska* stadiet infalla i barnets utveckling. I detta sammanhang gör Sundén en kortfattad analys av magin. Hans bestämning av magin som något som utövas av trollkarlar, "skickliga skådespelare som ofta slugt beräknar effekterna av sitt framträdande på stammens övriga medlemmar". Denna bestämning av magin är helt otillfredsställande även i ett arbete av populär karaktär. Utan att här närmare gå in på det svåra problemet om magi och religion tvingas dock rec. att hävda att en dylik av etnocentriska synsätt och materialistisk historiesyn präglad bestämning varken tjänar till att belysa förhållandet mellan religion och magi eller bidrar till förståelsen av naturfolkens tänkesätt. Det kan inte vara någon vettig mening i att befästa gamla — sedan länge vederlagda — föreställningar om naturfolkens religioner som ett sammelsurium av slugt uttänkta former och formler, uppfunna av trollkarlar för att medvetet föra människor bakom ljuset. Inte minst i populära arbeten är det viktigt att inte förenkla och generalisera så att fakta snedvrides. Ett "magiskt" inslag finns alltid i religionen på vilket stadium vi än befinner oss. Magin är inte bara reserverad för barnen eller för naturfolken. Den följer gärna med in i både katedralen och bykyrkan. Vad är moralism annat än en form av magisk inställning — att med egna gärningar (böner, kyrkobesök etc.) tvinga Gud att tillmötesgå individens önskan. Sundén menar också att de magiska synsättet inte är unikt för barnet.

Ett annat intressant avsnitt är det som berör psykologen Piaget och hans framställning av barnets utveckling. Sundén menar, att Piaget skulle vara beroende av Lévy-Bruhls teorier om det s.k. prelogiska tänkandet. Det är mycket möjligt att så kan förhålla sig. Utan att ta ställning direkt i denna fråga vill dock recensenten energiskt reservera sig mot den teckning som göres av Lévy-Bruhls syn. Den framställning av den franske tänkaren som ges på s. 50 f är alltför generaliserande och förenklad. Det är väl få forskare inom "religionshistoriens vida fält" som blivit föremål för så många misstolkningar som Lévy-Bruhl. Att avfärda hans teorier som "allmänt förkastade" är att göra sig skyldig till en otillåten generalisering. Vi kan hänvisa till E. E. Evans-Pritchard, *Theories of Primitive*

Religion (Oxford 1965) s. 82: "When he says that 'primitive mentality' or 'the primitive mind' is prelogical, hopelessly uncritical, he is not speaking of an individual's ability, or inability, to reason, but of the categories in which he reasons. He is speaking, not of a biological or psychological difference between primitives and ourselves, but of a social one. It follows, therefore, that he is also not speaking of a type of mind such as some psychologists and others have delineated . . ." Försöker man komma underfund med vad Lévy-Bruhl verkligen velat säga med sitt olyckligt valda uttryck "prelogiskt tänkande" kommer man i varje fall till ett annat resultat än det som vanligtvis möter i handböcker, inklusive den föreliggande boken.

Kapitlet om antropomorfismer innehåller en översikt av diskussionen om barnets gudsbild, dvs. hur barnet föreställer sig Gud. Avsnittet är försett med rika litteraturavvisningar. I följdkapitlet om de affektiva antropomorfismerna behandlas utförligt olika teorier om hur barn kan överföra de känslor de hyst för sina föräldrar på Gud eller på tillvaron som totalitet. Här framföres en teori om den hemliga dragningen tillbaka till modern. Den skulle kunna beläggas från buddhismen, där värderingen av lidandet motiveras i en längtan tillbaka till livet i moderns sköte före födelsen. Samma sak skulle komma till uttryck "även då kristna munkar — celibatärer — sjunger hymner till Jungfru Maria, 'Skapelsens Moder'" liksom i protestantismens tal om tron såsom ett "lutande till Jesu bröst, som ett barn till sin mor". Hur mycket man skall ta dylika teorier på allvar må vara vars och ens ensak. Kapitlet ger i övrigt exempel på olika projektioner, och här kommer också rollbegreppet till användning, tidigare och utförligare behandlat i författarens stora arbete *Religionen* och rollerna.

De olika kapitlen om söndagsskolan, skolan och konfirmationsundervisningen ingår som intressanta inslag i boken. Utrymmet medger inte att dessa avsnitt närmare beröres. Problematiken i religionspedagogiken framträder och belyses ur olika synvinklar. Den religionspedagogiska forskningen är värd all uppmuntran och all aktning, förutsatt att den fotas på verkliga fakta, framkomna vid seriösa undersökningar.

Intrycket av Sundéns bok är blandat. Det är *alltid* roligt och stimulerande att läsa böcker av professor Sundén. De sprakar av citat och hänvisningar och avslöjar författarens stora beläsenhet på olika områden. Men samtidigt är det så att man i alla hänvisningarna lätt förlorar orienteringen. Boken är "godkänd av SKS' stu-

dierektor som grundbok för cirkelarbeta med ämnesklassifikation 'religionspsykologi' ". Den kräver dock oerhört mycket av både ledare och deltagare för att den på ett meningsfullt sätt skall fylla denna funktion i det fria bildningsarbetet. Men rec. är kanske allför pessimistisk. Denna uppfattning är dock grundad på ett snart trettioårigt arbete som lärare på olika stadier och bland olika elevkategorier. Både läroböcker och lärare överskattar elevernas förmåga. Man glömmer den gamla goda regeln att man skall lära sig krypa innan man kan gå.

Olof Pettersson

EINAR LILJA: *Religionspedagogik*, Gleerups, Lund, 1970.

H. F. MATHWES: *Revolution i religionsundervisningen*, Verbum, Stockholm, 1970.

Med engagemang och saktlighet. En bok om religionsundervisning i skolan och trossamfundet. Red. av J. Ronnås och S. Svärd, Frikyrkliga studieförbundet/Moderna läsare, Stockholm 1970.

Ämnet religionspedagogik är en konfrontation mellan teologi och pedagogik. Det är sammansatt av stoff från traditionell kateketik och dogmatik, allmän pedagogik samt framför allt en på senare tid alltmer omfattande speciell religionspedagogisk forskning. Religionspedagogiken är ett i Sverige hittills eftersatt ämne. Detta står klart vid en jämförelse med ämnets ställning i Danmark, Västtyskland, England och USA. De närmaste årens utveckling i Sverige torde komma att innebära en ökad uppmärksamhet på religionspedagogikens betydelse.

För den som vill sätta sig in i vad detta ämne kan innebära har Einar Lilja skrivit en liten behändig bok, *Religionspedagogik*. Det är en populariserad men strikt hållen framställning som utan att presentera några direkta nyheter ger en överblick över religionspedagogikens verksamhetsområden. Metoden är deskriptiv. Det är ofta svårt att få reda på Liljas egen ställning. När han någon gång kommenterar sker det i en avvaktande och föga progressiv ton.

Lilja inser risken att religionspedagogiken skall hamna i någon slags kristen-pedagogisk visdom vid sidan av den allmänna pedagogikens utveckling. För kyrkor och samfund som till huvuduppgift har att ge vidare ett budskap är en gedigen pedagogik av oerhörd betydelse. Liljas målsättning för religionspedagogiken lyder: "att ur alla väsentliga synpunkter förutsättningslöst

analysera och belysa den offentliga skolans religionsundervisning till tjänst för de lärare, som fått sig denna undervisning anförtrodd". Hans uppfattning är som så många andras för snäv. Religionspedagogiken bör också syssla med t.ex. de kyrkornas aktiviteter som innehåller pedagogiska moment, det må gälla predikan, samtal, vuxenundervisning eller barn-timmar. Givetvis är det för kyrkorna angeläget att få veta vad som händer i de pedagogiska processerna. Här väntar många uppgifter för en religionsvetenskaplig fakultet

Lilja begränsar ytterligare sin framställning till att gälla frågor som rör årskurserna 7—9 på grundskolans högstadium samt gymnasiet och fackskolan. Huvudinnehållet orienterar om den historiska utvecklingen, ämnespsykologisk debatt och ämnesmetodik.

I två kapitel behandlas motiven och målsättningen för skolans religionsundervisning. Det är förvånande att se hur väl Fridtjuf Bergs redan strax efter sekelskiftet hävdade riktlinjer stått sig genom 1946 års skolkommission och 1961 års skolberedning. De nuvarande motiven innebär bl.a. att religionen tillhör den aktuella verklighet skolan har att orientera i och ge kunskap om och att kristendomen är en grundvalarna för samhällets etiska och sociala värderingar.

Objektivitetens innebörd är ett genomgående tema i skoldebatten och gäller inte bara religionskunskapen. Ingvar Nilsson har kartlagt diskussionen kring målsättning och objektivitet. I Liljas redogörelse klargörs ej tillräckligt att denna diskussion nu riktat in sig på undervisningsmetoderna.

Debatten om religionskunskapens ställning i skola och kyrka har skjutit fart igen i och med kraven på konfessionella skolor och ingenting tyder på att skoldebatten skall avta. Asikterna rör sig här i ett kontinuum från biblicistiska krav på kristen diciplinskola över motioner i riksdag och kyrkomöte om konfessionella skolor till tesen att "det kristna alternativet till dagens grundskola är en förverkligad grundskola" (Birgit Rodhe).

Särskilt känsligt har tanken på obligatorisk förskola visat sig vara. Från flera håll krävs "kristna" förskolor. Gentemot segregationsrisker och tendenser att måla i svart eller vitt framhöll statsrådet Odhnoff, som svar på en interpellation i Andra Kammaren den 17 november 1970 om barnstugeutredningens arbete, det önskvärda i att se samfundens och andras barnverksamhet som ett komplement till en utbyggd kommunal daghems- och lekskoleverksamhet.

Härigenom anknöt hon till en huvudtradition i den nuvarande skolpolitiken: skolan skall vara sammanhållen och till för alla.

Lektor P. P. Waldenström vill ha bort Luthers Lilla katekes ur skolan. Den var "synnerligen opedagogisk". Bibeln skulle sättas i dess ställe. Dessa strävanden torde kunna ses som några fall framåt. Att undervisa om bibeln är en svår pedagogisk nöt, även om den här och var ger prov på glänsande pedagogisk framställning ("Jesu liknelser"). Den som mest konsekvent och slående visat på bibelundervisningens komplikationer är den engelske religionspedagogen Ronald Goldman, nu Foundation Professor vid det nya La Trobe universitetet i Melbourne.

Det hör till Liljas förtjänster att han velat presentera Goldman, ehuru det sker på några få sidor. Vill man lära känna Goldman närmare får man gå till hans två viktigaste böcker, *Religious Thinking from Childhood to Adolescence* och *Readiness for Religion. A Basis for Developmental Religious Education*, samt till en nyutkommen dansk presentation, Ronald Goldmans *Religionspædagogik*, av K. E. Bugge (Gyldendals).

Enligt Goldman för man vanligen in religiösa begrepp och föreställningar för mycket, för tidigt och för ofta i undervisningen. Det leder ofta till missuppfattningar som kan hindra elevernas senare utveckling. Traditionell bibelcenterad undervisning visade nedslående resultat i hans undersökningar. Gudsuppfattningen var ofta grovt antropomorfistisk. Bön uppfattades mer eller mindre magiskt. Bibelns berättelser hade missförstått.

Mot bakgrund av Jean Piagets barnpsykologiska teorier och egna undersökningar vill Goldman bygga upp religionsundervisningen kring några "life-themes", varierande för olika åldersgrupper. Exempel är vänner, händer och bröd för lägre stadier, jag själv, ljus och vatten för mellanstadier samt att välja, arbete och Gud och jag för högre stadier. Bibelstoff i egentlig mening används inte före 11—12-årsåldern.

Poängen är, att undervisningen hela tiden skall ske med direkt anknytning till den tillvaro barnen känner. Erfarenheter från det mänskliga livet får belysa Bibelns framställning — inte tvärtom. Intentionen i den av Skolöverstyrelsen företagna undersökningen Tonåringen och livsfrågorna ligger i linje med Goldmans uppfattning.

Goldmans religionspedagogik visar i anslutning till engelsk tradition en mer positiv hållning till människan och det mänskliga än man

är van att finna i mycken luthersk framställning.

I sitt slutkapitel går Lilja in på metodiken. Här förlorar han sig ibland i snusföruftiga utläggningar. Hans metodik präglas inte just av någon lust till experimentell verksamhet av djärvare snitt. Förbryllande är hans torftiga behandling på ett par tre rader av alla de s.k. AV-medlen.

Det jämte själva företaget att föra ut religionspedagogiken mest värdefulla i Liljas bok är de rikliga notdiskussionerna som följer varje kapitel och den avslutande litteraturförteckningen, Inte minst tack vare dessa litteraturorienteringar lämpar sig boken väl som en vägledare för vidare studium av religionspedagogiken.

Revolution i religionsundervisningen heter en till svenska översatt bok av H. F. Mathwes, som presenteras som rektor vid Summerfield College of Education. Tyvärr är den något slarvigt översatt och korrekturläst, t.ex. kallas författaren hela tiden H. S. Mathews.

Det är också en misslyckad metod att låta Mathwes' inledning och hans huvudframställning avbrytas genom ett kapitel om religionsundervisningen i den svenska skolan, författat av John Ronnås.

Först förklarar Mathwes att revolutionen består av två delar, dels undervisningens material, dels dess metod.

Sedan går han till verket och redogör för Robinsons böcker och huvuddragen i Bultmanns avmytologisering, till vilken han endast bitvis ansluter sig. Det religiösa språket behandlas i anslutning till Ian T. Ramseys Religious Language och betoningen av att teologiens språk visar gemensamma drag med poesins språk, inte minst genom att vara logiskt motsägelsefullt. Metodrevolutionen består i sin tur av Harold Loukes och Goldmans teori, vilka Mathwes redogör för.

Genomgångar av detta slag har ett värde för sådana som inte har tid och möjlighet att gå till källorna. Teologer, eller hellre, religionsvetenskapare, har länge försummat den populärvetenskapliga sidan i produktionen.

Sen måste det sägas, att när Mathwes väl avslutat sina redogörelser och skall diskutera målsättning och förhållandet humanism-kristendom blir det hela rent ut sagt förvirrat. Mathwes vacklar, tycks det, i målsättningen. Än gäller det inte att skapa "religiös tro". Än är han angelägen att en ny generation skall växa upp i en tro som verkligen kan kallas kristen.

Som revolutionär tillhör Mathwes inte de

främsta. "Kristendomen kommer inte att ta skada av att presenteras tillsammans med andra filosofiska åskådningar" heter det, ett ur svensk synpunkter sett icke-revolutionärt yttrande. Mathwes inställning till andra världsreligioners plats i undervisningen är ej heller särskilt positiv. Kort sagt, man får intryck av att man i England står inför en debatt, som måste bli långt mer radikal än Mathwes tänkt sig och som man i Sverige till en del redan avverkat.

Frikyrkliga studieförbundet har gett ut en studiebok om religionsundervisningen i skolan och trossamfundet, redigerad av John Ronnås och Stig Svärd. Dess namn, Med engagemang och saklighet, anger tonen i denna bok, som kan fylla en viktig plats i den ovan skisserade skoldebatten. Det är egentligen inte så mycket att säga om den. Den fyller kraven på en allsidig studiebok.

Thorvald Källstad och Stellan Arvidsson skriver om religionsundervisning i vårt samhälle K.-E. Brattgård och Bert Franzén redogör för sin syn på församlingarnas undervisningssituation. Olle Olofsgård anvisar i sin artikel om konfirmationsundervisningen en väg ut ur "den gamla obligatoriska seden att gå till nattvarden första gången i samband med konfirmationen" genom att lägga en nattvardsgudstjänst på kvällen samma dag som konfirmationen ägt rum på förmiddagen.

Ronnås avslutar med att diskutera relationerna mellan skolans och samfundens religionsundervisning. Hans uppfattning kan man i stort sett instämma i. Församlingen skall komplettera skolan, framför allt genom undervisning, fostern till andakt och aktivitet.

En rad forskningsuppgifter väntar på sin lösning inom religionspedagogiken. Jag skall ange bara fem av dem. Det behövs ämnespsykologiska studier om vad elevernas reaktioner på ämnet bottnar i. Det behövs mer pedagogisk psykologi och metodutveckling som kan ta till vara även de emotionella djupen i religionen. Förhållandet kristendomstolkning—kristendomsundervisningen behöver klarläggas liksom överhuvudtaget vilka dolda eller uppenbara värderingar som ligger i pedagogikens målsättning och metod. Slutligen behöver predikan belysas av fackpedagoger.

Ibland verkar det omöjligt att undervisa i religion. Ofta stannar det vid ett kontinuerligt undanröjande av missförstånd och det är en bra bit på väg. Uppgiftens angelägenhet och svårighetsgrad bör dock kunna inspirera till ett intensifierat arbete med de religionspedagogiska frågorna. Samtidigt får man ha klart för sig att pe-

dagogiken aldrig kan bli mer än pedagogik. Den som tror något annat kan fundera över T. S. Eliots ord i *The Rock*:

"Where is the wisdom we have lost in knowledge?
Where is the Life we have lost in living?
Where is the knowledge we have lost in information?"

Göran Bexell

Korta anmälningar

EINAR MOLLAND: *Opuscula patristica. Bibliotheca Theologica Norvegica Nr 2. 297 sid. Universitetsforlaget (Scandinavian University Books) Oslo 1970. Pris inb. N.kr. 75:—*

Denna även typografiskt förnämliga volym innehåller 16 artiklar och andra smärre bidrag av Einar Molland och därjämte en bibliografi över hans hittillsvarande författarskap. Bland uppsatserna finns sådana, som behandlar mycket speciella ämnen, detaljstudier över forskningsproblem inom urkristendomens litteratur och patristiken. Sålunda behandlas bl.a. tolkningen av Mark. 4, 33, syntaktiska iakttagelser till partikeln *δια* i Rom. 2, 1 (och i sengrekiskan). Till specialstudierna hör också det intressanta försöket att lösa gåtan beträffande ordet "senpectas" i Benedikts munkregel.

Men många av bidragen är av annan karaktär: de tar upp stora och omfattande frågor inom patristiken, t.ex. Diognetbrevets litteratur- och dogmhistoriska ställning, frågan om platonism och kristendom hos kyrkofäderna, Irenaeus och den apostoliska successionen, det kyrkliga ämbetet i N. T. och i gamla kyrkan, innebörden i trosbekännelsens ord "på vilkens rike icke skall vara någon ände". Både detaljstudierna och översikterna utmärkes i hög grad av ett fångslande och instruktivt framställningssätt. Det är därför av stort värde att Einar Mollands bidrag till patristiken nu har samlats i en volym och gjorts tillgängliga för en vidare läsekrets.

B. H.

The Treatise on the Apostolic Tradition of St. Hippolytus of Rome. Ed. by the Rev. GREGORY DIX. Reissued with corrections, preface and bibliography by HENRY CHADWICK. LXXXI+90 sid. SPCK, London 1968. Pris 30 s.

Första upplagan av Gregory Dix' utgåva av

Hippolytus' skrift om den apostoliska traditionen utkom 1937. Sedan dess har nya vetenskapliga texteditioner av detta arbete sett dagen bl.a. den svenske filologen Erik Tidners diplomatiska utgåva av en latinsk handskrift från Verona.

Likväl har Gregory Dix' kända edition ansetts förtjäna en nyutgivning, framför allt på grund av den utförliga kommentaren med talrika jämförelser mellan Hippolytus text och andra samtida eller senare källor med likartat innehåll.

Henry Chadwick har i denna nya utgåva redogjort för de nyare forskningarna och för de komplicerade inledningsfrågorna till denna skrift samt på grundval av de nyaste texteditionerna kompletterat eller förbättrat den kritiska apparaten.

B. H.

Irenaeus' Bevis for den apostolske forkyndelse. Oversættelse fra armenisk, inledning og noter ved Jes P. Asmussen. 130 sid. G. E. C. Gads forlag, København 1970.

Den armeniska handskrift, som utgör det enda bevarade textvittnet till Irenaeus' skrift *Epi-deixis tou apostolikou kerygmatos*, tillkom på 1260-talet och återfanns 1904 i en kyrka i Armenien. Den har blivit föremål för ett intensivt forskningsarbete och översatts till flera moderna språk. Jes Asmussens förnämliga utgåva innehåller förutom en nyöversättning av texten direkt från armeniskan även en historik över den armeniska kyrkan, en översikt över inledningsfrågorna samt en utförlig kommentar, som främst gäller de lexikaliska frågorna. Även ur idéhistorisk synpunkt är denna skrift av stort värde, eftersom den på ett utmärkt sätt sammanfattar Irenaeus' teologi. Bland mycket annat är den också ett intressant vittnesbörd om Gamla testamentets ställning som trosfundament; de argument Irenaeus framställer för apostlarnas förkunnelse är nästan genomgående hämtade ur Gamla testamentet, och boken är i stort sett en genomgång av den gammaltestamentliga frälsningshistorien.

Asmussens översättning är märkligt nog inte den första danska versionen av denna skrift. S. A. Becker översatte den redan 1909 till danska, men då endast från den tyska utgåvan, medan Asmussen som sagt ger en självständig tolkning av den armeniska texten. Sakligt sett torde inte avvikelserna från Simon Webers tyska översättning vara stora, men Asmussen har ett

mjukare och enklare språk på sådana ställen, där Weber gärna använder skolastiskt pregnanta formuleringar.

Det är en påtaglig brist, att just ingenting av Irenaeus' verk blivit översatt till svenska. Så mycket mer är Asmussens arbete värt att uppmärksamma också i vårt land.

B. H.

J. SPERNA WEILAND: *Orientierung. Neue Wege in der Theologie*. 231 sid. Furche-Verlag, Hamburg 1968.

BENKT-ERIK BENKTSON: *Teologi på nya vägar. Diskussion kring J. Sperna Weiland, Nya vägar inom teologin*. 122 sid. Gummessons förlag, Stockholm (tr. i Falköping) 1970.

J. Sperna Weiland — professor i teologins historia i Amsterdam — använder uttrycket "orientering" inte bara som titel på sitt arbete utan genomför den bild, som ligger i detta ord, i hela bokens uppläggning. Han beskriver sålunda i första avsnittet de nutida idéströmningarna och den nya världsbilden som ett landskap, i vilket läsaren skall finna sig till rätta. Nästa avsnitt behandlar de "kunskapare" som hjälpt till att klarlägga problemen och därigenom visat vägen genom detta landskap. Sista avsnittet, "Början till en landskapskarta", behandlar en del grundläggande teologiska frågor i den nutida diskussionen.

Vad förf. vill skildra är icke den nutida teologin överhuvud utan den gren därav som han kallar den moderna, dvs. den som i strävan att finna en anknytning till nutiden ersätter traditionella former av kristendomen med nytolkningar av olika slag. "Kunskaparna" är i första hand Tillich, Bultmann och Bonhoeffer, men i övrigt behandlas framför allt de nya riktningarna i England och Amerika. Förf. talar medvetet om en orientering mot väster. Robinson, van Buren och Cox samt några av Gud-är-död-teologerna hör till dem som får en utförlig behandling.

Den fråga förf. utgår ifrån är, om denna nya förkunnelse innebär en förvanskning av evangelium eller om den endast är ett ärligt försök att i nya former utgestalta den ursprungliga kristna tron. Frågan besvaras inte explicit, och det är inte heller förf:s avsikt. Vad han ger är ett kunnigt och välgjort referat, som ibland

också utsträcker till en jämförelse med äldre tradition. Däremot saknas i stor utsträckning den analys av de nya tankarna, som kunnat sätta in dem i ett klargörande perspektiv. I förordet pekar förf. på ett enda alternativ till sekulariseringsteologin, nämligen riktningen "Kein anderes Evangelium" i Tyskland. Men han förbiser att det också i vetenskapligt sammanhang finns många alternativ, dvs. teologiska skolor där man på andra vägar söker lösa de problem som en nutida teologi ställes inför.

Weilands bok har på ett mera direkt sätt satts in i den svenska debatten. Den utgavs 1970 i en svensk översättning (Nya vägar inom teologin, Gummessons förlag) och har i ovannämnda skrift av Benkt-Erik Benktson försetts med en utförlig inledning och kommentar (ursprungligen avsedd som ett företal till boken men nu i stället utvidgad och utgiven som separat skrift).

Under fyndig anknytning till Weilands bildspråk visar Benktson på åtskilliga vita fläckar i den tecknade landskapskartan. Karl Barths teologi, den holländska katekesen är några exempel på sådant som borde vara med, om man vill beskriva just det landskap som Weiland velat kartlägga. Benktson stannar emellertid inte vid denna kritik, som inom parentes också gäller Weilands tolkning av Bonhoeffer (s. 81 ff.), utan ger också intressanta utblickar mot olika problemområden i nutida teologi från andra och ofta bättre valda utsiktspunkter än dem som finns i grundboken. I sista kapitlet ställer han den innehållstygda frågan om teologins "kompassriktning" och sätter Philip Watsons bekanta sats "Let God be God" som kontrast till Gud-är-död-parollen.

Den svenska läsekretsen har i Benktsons bok fått en värdefull komplettering till Weilands bok — utformad på ett sådant sätt att den också kan läsas som en fristående framställning.

B. H.

Från Redaktionen

I och med detta nummer har STK erhållit ny lay-out. Avsikten är att göra artiklarna mera lättlästa och överskådliga genom att införa spaltsystem och delrubriker.

Det är redaktionens förhoppning att denna omläggning får positiv betydelse för läsekretsen. Tyvärr har numret härigenom blivit något försenat.

