

Analysspråk – Upplevelsespråk

AV HAMPUS LYTTKENS

Utgångspunkter:

1. Det symbolfattiga språket sprider sig. Det offentliga, abstrakta språket, byråkratspråket, sprider sig. Ju större område som täcks av detta, desto mindre utrymme får den vanliga människan att uttrycka sina erfarenheter. Det officiella språket har inte plats för privat erfarenhet. Också livsfrågorna professionaliseras. Det naiva religiösa språket skjuts också åt sidan av experten.
2. I masskulturen är det klichéer av olika slag som ges människorna och präglar dem, språkliga klichéer och känslöklichéer. Citat ur DN 18/3 1977 av Lars-Olof Franzéns recension av "Köttaffären" (s. 11). "Gång på gång visar han (förf.) hur människors språklöshet gör dem till offer för brutala roller, kommersialism och utsugning." Klichétänkandet är känsloutarmande.
3. Till språkfattigdomen bidrar samhällets differentiering. När t.ex. mannen i familjen jobbar på en bilverkstad och hustrun på kontor utvecklar de skilda yrkesspråk. Utrymmet för ett språk, vari de kan uttrycka relationen mellan varandra och gemenskapen på vanlig vardaglig nivå minskar.

Mot denna bakgrund kan man fråga sig: I vad mån har analysspråket och expertspråket, det abstrakta språket, bidragit till denna utveckling?

Det är uppenbart att en förutsättning för naturvetenskapens framgångar är skapandet av ett abstrakt, ofta matematiskt språk med

vars hjälp teorier konstrueras och komplexa processer och skeenden förstås, förklaras och analyseras. Man kan också säga att i vår tid förmågan att tänka abstrakt anses utgöra ett tecken på intelligens. Det barn som endast kan räkna i päron och inte i tal anses obegåvat. Det är ett svalg befast mellan det språk som uttrycker eller beskriver våra sinnens konkreta varseblivningar och vår naturupplevelse och det abstrakta vetenskapliga språket. Samtidigt som det vetenskapliga språket ger kunskap om naturen fjärrmar det människan från den omedelbart upplevda, sinnliga verkligheten. Detta gäller också mutatis mutandis om humanvetenskaperna och teologien. Också de bygger upp en abstrakt begreppsapparat med vars hjälp de beskriver och förklarar det område av mänskligt liv och skapande som utgör föremål för deras forskning.

Detta ger anledning att närmare diskutera förhållandet mellan vetenskapligt, abstrakt, analyserande språk och det konkreta upplevelsespråket. Det förra språket strävar efter neutral, objektiv kunskap och söker undvika värderingar och känslor. Och även om vi numera blivit medvetna om värderingars och känslors roll i forskningsarbetets olika processer är idealet uppenbart: att så litet som möjligt inbegripa den enskilda forskarens eller grupperns värderingar och känslor. Studerar man förhållandet närmare kan man emellertid konstatera att också med denna utgångspunkt förhållandet mellan analysspråk och upplevelsespråk är komplicerat. Jag skall försöka belysa detta med att skilja mellan tre olika slag av analysspråk.

1. Expertspråket

Expertspråket ger en konkret insikt men behöver inte därför vara abstrakt och långt avlägset från den upplevelsemässiga verkligheten. Det utesluter därför inte heller möjligheten att uttrycka upplevelser. Tvärtom kan expertens insikt bidra både till en bättre kunskap och en fördjupad upplevelse. Två konkreta exempel kan belysa detta. Ingmar Bergman berättar hur han innan han träffade Käbi Laretei var en vanlig musikjurist. Genom henne fick han del i expertens sätt att se på och analysera musikskapandet och i stället för att minska hans musikupplevelse fick den därigenom ett ökat djup. Något liknande kan sägas inom idrotten. Fotbollsexperten kan uppleva spelet på ett rikare sätt just därför att han är expert och upptäcker och ser detaljer som den okunnige icke lägger märke till. Detsamma gäller om en rad andra idrottsgrenar, t.ex. utförsåkning på skidor. Expertspråket i denna mening tjänar ofta till att förmedla och uttrycka en rikare upplevelse än icke-expertens språk. På det religiösa området finns det också ett expertspråk och även om det gäller att det kan berika den religiösa upplevelsen. De som utvecklat detta språk har ofta varit de religiösa föregångsmännen och diktarna. De stora kristna förkunnarna har berikat människors religiösa upplevelser genom en religiös analys av människan, hennes liv och erfarenheter. På det religiösa området är emellertid gränsen mellan expertspråk och den typ av språk jag härnäst skall nämna mera flytande än på de andra områden jag här nämnt.

Den religiösa typen av expertis ges ofta namnet vishet. Däri ligger både ett reflekterande drag och en förmåga att ange de väsentliga målen i livet. Visheten är inriktad på människolivets praktiska frågor. Jämför vishetslitteraturen i Orienten och bibeln!

2. Bilder och modeller

En speciell form av analyspråk är användningen av bilder och modeller för att förklara och belysa ett komplext och svårät-

komligt skeende. Med modell avser jag här inte matematiska utan s.k. analoga modeller, dvs. att med hjälp av förhållanden, språkliga uttryck etc. inom ett område söka belysa förhållandena på ett annat. Detta är ju en metod som framgångsrikt använts både inom vetenskapen och inom det religiösa språket. Modellens och bildens fördelar är att den tar fram ett visst drag eller vissa drag och genom att göra detta, ställer den dem i centrum för uppmärksamheten. Bilden och modellen förtydligar och renodlar. Därigenom bidrar den till ökad insikt. Det är fråga om en förståelsesedimension. Men samtidigt ligger framförallt i bilden men också i modellens karaktär att de ger utrymme för språkets uttrycksfunktion. En bild har ofta en viss känslolovör. Den uttrycker en emotionell eller värdemässig attityd och den vill få mottagaren att instämma. Bilden är attitydskapande och attitydframkallande. Om dessa bildspråkets funktioner lämnar modern argumentationsanalys en rad exempel. Det intressanta med denna typ av analyspråk är att det förmedlar fördjupade kunskaper samtidigt som det har en rik användning inom upplevelsespråket. Vi kan bara tänka på dikt och konst, där just bildspråket är ett verktyg för att uttrycka konstnärens upplevelse. Det vore en intressant uppgift att här jämföra diktens språk och olika former av vetenskapligt språk t.ex. teologiens. Det gemensamma användandet av modeller och metaforer inom vetenskap och i upplevelsespråk utgör en intressant kontaktpunkt mellan de två slagen av språk.

3. Metaspråket. Det abstrakta, ofta matematiskt-logiska språket. Också byråkratspråket hör hit

Kännetecknande för detta språk är att man bygger upp en fristående begreppsapparat och en speciell vetenskaplig eller byråkratisk terminologi. Det karakteristiska för detta språk är rationalismen, kyligheten, den eftersträfvade frånvaron av allt som kan framkalla eller uttrycka känslor. Det är därför man talar om produktionsfaktorer, om

friställd arbetskraft i stället för det känslomättade arbetslös osv. Mellan upplevelsespråket och detta abstrakta språk råder en markant skillnad. Och det kan inte annat än i undantagsfall sägas att det uttrycker eller förmedlar emotionella kvaliteter. Det finns visserligen riktningar som tycks anse att även detta språk har en expressiv delkomponent, men den är i så fall mycket obetydlig jämfört med de andra typerna av analyspråk.

Vi bör emellertid observera att det abstrakta vetenskapliga, logiska språket också det är en mänsklig produkt som växt fram inom en social kontext. Jag kan erinra om den genomgripande och berusande upplevelsen hos naturvetenskapens pionjärer, när de upptäckte att det mänskliga förnufts förmåga till nyskapande i logiskt och matematiskt avseende hade en motsvarighet i den omgivande naturen och kunde prövas med experiment. Det är ju ett faktum att naturens språk på något sätt är matematiskt. Det är inte så enkelt att människan lägger en matematisk mall över naturen. I stället räknade dessa pionjärer — som var kristna — med att Gud både gett människan hennes kreativa förmåga — människan är till skillnad från andra skapelser inte endast skapad utan också skapande — och skapat naturen i enlighet med sitt eget allt överlägsna förnuft. Det är i sista hand Gud som garanterar samstämmigheten mellan de två verkligheterna, människans matematiskt-logiska språk och den verklighet hon med dess hjälp söker beskriva.

Felet ligger inte i att människan skapat ett abstrakt metaspråk. Felet i den nuvarande situationen beror på det höga värde som getts det vetenskapliga språket som det fina och intelligenta. Det gäller därför att sträva efter en attitydförändring. Den höga värderingen av vetenskapsspråket och analyspråket har lett till att de vanliga människornas språk inte blivit på samma sätt "fint". När vanliga människor skall yttra sig i väsentliga frågor söker de ofta efterlikna t.ex. byråkratspråket i tro att det gör deras framställning språkligt värdefullare. Däri ligger faran. Jag känner sympati för den uppfattningen att en erfarenhet för vil-

ken språket saknar ord sällan blir medveten. Genom det språk som förhärskar utesluts vissa tankar och känslor från att bli tänkta, kända och uttryckta. Det språk varmed naturvetenskapen beskriver naturen får inte ses som det enda möjliga, utan parallellt med detta måste lika högt värderas naturupplevelsernas språk i samhörighet, vördnad och andakt inför naturen. De två språken måste relateras till varandra och det sistnämnda får inte skjutas undan till något privat eller på sin höjd litterärt.

En sådan attitydförändring är svår, ty det känsloneutrala, abstrakta språket har också den fördelen att vara på något sätt ovidkommande. Det hjälper människor att skärma av sig från det som oroar, det må gälla deras egna inre, olösta konflikter eller andra människors och grupperns nöd. Människor har en benägenhet att fly till analyspråket för att undvika konfrontationer med sitt eget inre eller med oroande problem. När det gäller kristendomen och de olika formerna av analyspråk har jag redan framhållit att de två första formerna väl låter sig förena med ett religiöst upplevelsespråk. Problemet dyker i stället upp när vi mot varandra ställer religionsvetenskapens, teologiens språk mot den fungerande och upplevda religionens. Också teologer började tidigt att söka bygga upp en egen begreppsvärld i syfte att förstå, förklara och tolka centrala religiösa begrepp och föreställningar. Man gjorde det bl.a. genom att använda sig av begrepp och termer hämtade från samtida filosofi. Det skulle föra för långt att här redogöra för vilken betydelse detta fått för kristen föreställningsvärld. Redan fornkyrkan lämnar otaliga exempel och beläggandet kunde fortsätta via medeltiden in i modern tid. Frågan blir då hur ett dylikt främst av filosofiska tankegångar präglat religionsvetenskapligt språk förhåller sig till upplevelsespråket. Visserligen är det fråga om två skilda typer av verksamheter, utövande av religion resp. forskning om religion. De två verksamheterna är emellertid inte så oberoende av varandra som naturvetenskapens och naturupplevelsens språk. På det religiösa området kan vi konstatera hur det vetenskapliga språket på olika sätt påverkar utformningen

av upplevelsespråket. Men det finns också en påverkan i motsatt riktning.

Detta hör samman med att det religiösa språket inte är oomstritt och bedömts på mycket olika sätt. Om man t.ex. i anslutning till filosofen Wittgenstein hävdar att det religiösa språket skall betraktas som ett språkspel, innebär detta en legitimering men samtidigt en relativisering eftersom alla fungerande språkspel ses som lika legitima. Det religiösa upplevelsespråket ger ju ofta uttryck åt ett krav på absolutitet och sanning som inte tillgodoses genom en vanlig språkspelsanalys. Om man åter utgår från den teorien att det religiösa språket i första hand har en emotionell funktion och frånsäger det möjligheten att beskriva någon transcendent verklighet får detta konsekvenser — ifall teorien accepteras — för upplevelsespråket. Personer som i sitt upplevelsespråk talar om Gud som en handlande verklig person tvingas då ge sina uttalanden en immanent tolkning. I grund blir frågan om inte språket då bör ändras till att klarare ange den immanenta expressiva innebörden. För personer åter som av intellektuella skäl ställer sig avvisande till det religiösa språkets sanningsanspråk ger en dylik teori möjligheter att låta det religiösa språket tjäna som medel att uttrycka grundläggande mänskliga erfarenheter och behov. Som exempel må nämnas Lars Gyllensten som i sin bok *Lapptecken, livstecken* säger att de religiösa språkssystemen är de rikast orkestrerade för att uttrycka förefintligheten av övermänskliga mönster som styr människan och hela hennes tillvaro och som har en speciell existentiell laddning (s. 115).

Sådan inverkan kan även konstateras när teologer i skilda tider sökt beskriva religiösa uttryck med filosofiska hjälpmedel. När man t.ex. i fornkyrkan beskrev trosakten i aristoteliska kategorier som en axiomatisk visshet ledde detta till en stark betoning av det rationella och av kravet på absolut visshet i trosupplevelsen. Nutida insikter om all kunskaps relativitet kommer troligen att driva trosupplevelsen i annan riktning och leda till insikten att engagemang i förening med tvivel är möjligt och innebär en större respekt för sanningen, eftersom denna ut-

gör en process. (Jfr härtill t.ex. Rollo May, *Modet att skapa* s. 18.)

Att förändringar i upplevelsespråket medför förändringar i analyspråket är en självklarhet. Eftersom det förra utgör forskningens objekt kommer självfallet analyspråket att påverkas av de växlingar och förändringar detta språk undergår. Vi kan ta ett krasst exempel. I en tid när djävulstron grasserade präglades både upplevelsespråk och teologisk analys därav. I våra dagar när djävulstron förbleknat till en symbol, intar den ej längre samma plats i det teologiska språket som tidigare.

Även om det alltså råder en mer eller mindre oavbruten kontakt mellan teologiskt analyspråk och upplevelsespråk är det uppenbart att det genom kyrkans historia går en fortlöpande spänning mellan dem. Man kan säga att det alltid i kyrkans historia funnits två språk som förordats av olika typer av teologer. Mot ett intellektuellt medvetet och kulturöppet språk har stått ett biblicistiskt. Medan det förra understrukit kontakten med annan mänsklig kunskap och med icke kristna begrepp har det senare varit inriktat på immanent fördjupning. När Martin Luther säger att teolog blir man genom att leva, bli dömd och dödad, inte genom att tänka, läsa och spekulera och att villkoret för teologiskt arbete är bön, meditation och prövning ger han uttryck åt det immanenta intresset, åt fasthållandet vid upplevelsespråket. Mot detta kan man ställa t.ex. Schleiermacher som beskriver teologien som en föremålsvetenskap som undersöker den för handen varande kyrkoläran.

Det är min uppfattning att det är viktigt att den här spänningen mellan analyspråk och upplevelsespråk bildar ett jämviktsläge. Om den ena kommer att dominera blir resultatet olyckligt. Utvecklingen i de protestantiska kyrkorna efter Luther är bevis nog. Man tvangs ju låna en mängd filosofiskt stoff från motståndaren, katolska kyrkan, och införa det i sina egna läroböcker. Den ensidiga förnuftsbetoningen under upplysningen ledde å andra sidan till en religiös förflackning. Utan kontakt med det intellektuella arbetet riskerar det religiösa upplevelsespråket att hamna i isolering och

löper risk för obskurantism. Utan kontakt med "det enda nödvändiga" riskerar intellektualiteten att förlora i djup och central mänsklig angelägenhet.

Jag vill sluta med några allmänna reflexioner. Jag anser att man på olika sätt kan visa att det religiösa språket fyller en *dubbelfunktion*. Dels uttrycker det och söker besvara mänsklighetens grundläggande metafysiska frågor om vadan och vart-hän. Dels tjänar det att uttrycka en rad grundläggande mänskliga erfarenheter som inte med nödvändighet måste inlemmas i en strikt religiös ram. Det religiösa språket förser människor med begrepp och symbolvärldar som hjälper henne att orientera sig i tillvaron och att förstå sig själv. Inom religionerna har genom tiderna samlats insikter och erfarenheter om människan och hennes problem och mycket av nutidens debatt och frågor rör sig inom samma problematik. Jag har själv haft anledning att belysa detta förhållande på psykologiens och pedagogikens område. Men jag anser att det gäller mycket mer generellt. Om man ger olika religiösa beskrivningar av människan och hennes erfarenheter av sitt liv, samhälle och omvärld en immanent tydning framträder klart denna det religiösa språkets dubbelfunktion att å ena sidan ge religiösa svar och tolkningar och å den andra uttrycka allmänmänskliga erfarenheter. Som exempel kan nämnas ordet "nåd" som en beskrivning av en människans upplevelse av att något händer henne eller något inträffar som hon inte själv kunnat ta sig eller åstadkomma utan som "skänks" henne. Ett annat exempel är Lars Gyllenstens flitiga användning av begreppet inkarnation för att belysa dubbelheten i människans situation som på en och samma gång kreativ obunden och skapande och samtidigt bunden och beroende, eller hans användning av Augustinus citat (jfr a.a. s. 77 f., 159). Det tragiska är att med det religiösa språkets tillbakaträngande den nutida människan förlorat förmågan att uttrycka viktiga allmänmänskliga erfarenheter. Har det satts något i stället för den förlorade religiösa symbolvärlden? Klart är att det tekniska naturvetenskapliga språket är odugligt i sammanhanget. Men vad finns

då för ersättning? På vilka vägar söker den nutida sekulariserade människan uttrycka de allmänmänskliga erfarenheter som hon förr kunde medvetandegöra med hjälp av religiösa symboler och uttryck? Jag anser att det är en viktig forskningsuppgift att klargöra detta. Kan den s.k. ockulta vägen eller intresset för psykologi (vår tids religion?) duga som ersättning? Visst kan man säga att det alltid förelegat ett avstånd mellan teologernas möjlighet att uttrycka sin tro och folkets möjligheter. För att beskriva denna skillnad använde man i äldre tid termerna *fides explicita* och *fides implicita*, dvs. det artikulerade och begreppligt utvecklade trosinnehållet och det mera kortfattade enkla folkets trosinnehåll. I våra dagar måste vi emellertid konstatera att den vanliga människans tro förbleknat till någon vag gudsföreställning och att fattigdomen i uttrycksmöjligheter på detta område är ett faktum.

Jag tror att det är viktigt att man, när man talar om symbolfattig miljö, gör klart för sig vari fattigdomen består, vilka symboler som skjutits åt sidan och vilka som ev. kommit till som ersättning. Att med försvinnande bibelkunskap och undanträngande av den religiösa språkskatten den nutida människan lever i en religiöst sett symbolfattigare miljö än tidigare tycker jag verkar troligt.

Har det teologiska analysspråket medverkat till denna utveckling? Frågan måste, menar jag, insättas i en kommunikationsteoretisk ram. I äldre tid när teologerna mer direkt var engagerade i kyrkan och hennes arbete, fanns det kanaler att framförallt muntligt förmedla teologiska insikter ut till de religiöst verksamma. I våra dagar råder inte samma intima kontakt mellan universitetsteologi och religiös miljö. Ett exempel är det intresse som bland framförallt bildade lekmän visades för biskop Robinsons lilla bok *Honest to God*. Teologerna framhöll att det han sade inte var några teologiska nyheter, men dessa var — tyvärr — inte kända av allmänheten. Teologerna har inte till den kyrkliga allmänheten lyckats förmedla den utveckling som skett på forskningens område. Vi upplever därför den tra-

giska situationen att kyrkan i mycket trösklar en föråldrad och för vår tid dåligt anpassad teologi. Universitetsteologien däremot möter lättare förståelse hos den religiöst intresserade men inte direkt kyrkligt engagerade allmänheten. Genom den utveckling som har skett har läget för univer-

sitetsteologien alltmer kommit att likna det som råder för de naturvetenskapliga ämnen: Man sysslar med en språk- och symbolvärld som inte når fram till den vanliga människan och därför inte heller ingår i hennes erfarenhetsvärld och symbolmiljö.

Kvinnokamp och ideologi

En studie av den radikala kvinnorörelsens relation till olika livsåskådningar, särskilt marxism och existentialism

AV STEN PHILIPSON

Miljörörelsen, kvinnorörelsen och livsåskådningsforskningen

Som livsåskådningsforskare har jag den senaste tiden kommit att intressera mig för miljörörelsen. Anledningen har bl.a. varit mitt intryck av rörelsens djupa folkliga förankring, långt utöver dem som är organiserade miljövårdsanhängare. Tanken att vi är skyldiga att visa respekt för miljön och i vårt individuella samt kollektiva handlande ta hänsyn till de ekologiska sambanden i naturen, tycks ha fått en oerhört stor genomslagskraft i människors medvetande. Detta förefaller också på ett djupgående sätt ha påverkat traditionella livsåskådningsståndpunkter och miljövårdsrörelsen tycks ha verkat befruktande på människors sätt att överhuvud reflektera över sin personliga helhetsuppfattning av värderingar, attityder och teoretiska övertygelser. Miljövännernas antal över hela världen kan tyckas ge anledning att tala om en folklig mobilisering, jämförbar med andra ideologiska rörelser; arbetarrörelsens, religiösa rörelser, kvinnorörelsen. Därför har det legat nära till hands att uppfatta miljörörelsen som ett uttryck för en relativt sammanhållen livsåskådning. Emellertid finns det undersökningar som visar att medlemsstrukturen inom miljövårdsrörelsen är oerhört mångsidigt sammansatt.¹ Den tycks skära tvärs igenom de traditionella politiska kategorierna. Bara i vårt land kan socialister och centerpartister hängivet arbeta för samma konkreta politiska mål och inte tveka om att göra det med samma metoder. Skillnader mellan upp-

fattningar om mål och metoder, för sådana finns naturligtvis, verkar inte i första hand gå mellan de olika politiska grupperingarna, utan inom dem. Överhuvud tycks man inte kunna urskilja några klart uttalade gemensamma mål och strategier som kan sägas vara generella för miljövårdsrörelsen i sin helhet.

Men av det skälet att man inte enkelt kan utpeka några generella drag inom miljövårdsrörelsen, så är det ju inte säkert att man inte skulle kunna urskilja några förenande tendenser inom rörelsen, som skulle kunna ha livsåskådningsanknytning. Av den anledningen att en rörelse saknar en samlad teoribildning eller gemensamma mål och strategier, kan man inte sluta sig till att det inte finns något som ändå förenar människorna inom rörelsen. Jag tror det förhåller sig på likartat sätt med den kristna livsåskådningen. För även om man inte enkelt kan utpeka *vad* det är som förenar kristna i alla samfund och kyrkor runt om i världen, så är det ju inget som säger att det inte skulle kunna finnas *något* som förenar kristna i alla tider.

Här någonstans vill jag gärna ta min utgångspunkt för några reflektioner kring den radikala kvinnorörelsen i vår tid. Skälet till att jag finner kvinnorörelsen så intressant är främst att frågan om kvinnans ställning i vårt samhälle, i likhet med frågorna om människans förhållande till miljön, tillhör

¹ Kampen för miljön — lägesrapport om miljö-
rörelsen i sexton europeiska länder. Centrum för
tvärvetenskap i Göteborg, 1978.

vår tids allra viktigaste och grundläggande kulturfrågor. På ett särskilt genomgripande sätt påverkar denna fråga ställningstagande till och utveckling av etablerade livsåskådningsståndpunkter.

I likhet med miljörörelsen har kvinnorörelsen stundtals uppfattats som ett ganska entydigt fenomen med homogen medlemsammansättning och gemensamma mål och strategier. Men, och det har många redan påpekat, man kan knappast definiera den radikala kvinnorörelsen med avseende på dess teoribildning, för det tycks inte finnas någon sådan. Även medlemsammansättningen skär, i likhet med miljörörelsen, tvärs igenom politiska grupperingar och tillhörighet till etablerade livsåskådningar.

Likväl undrar jag om man som observatör inte kan göra några generella iakttagelser och att det inom livsåskådningsforskningen bör vara en intressant och fruktbar uppgift att diskutera sådana iakttagelser. Min första och mer övergripande iakttagelse är att man kan uppfatta den radikala kvinnorörelsen som ett uttryck för en *erfarenhet* av att samhället präglats av ett patriarkalt mönster som format samlevnaden mellan män och kvinnor samt bundit dem vid vissa rollbetenden. Men kvinnorörelsen är också uttryck för en *strävan* att förändra dessa mönster och befria kvinnan från det förtryck som hon på grund av dessa mönster blivit utsatt för.

Mot denna bakgrund kan man kanske förklara varför så många kvinnor numera är inriktade på att klargöra *orsakerna* till att kvinnor i praktiskt taget alla samhällen och kulturer systematiskt nedvärderats och förtryckts. Det förefaller mig också som om denna inriktning hos den moderna kvinnorörelsen skapat ett behov av anknytning till olika samhällsteorier och livsåskådningar, som sökt ge sammanhängande förklaringar till varför människor överhuvud nedvärderas och förtrycker varandra. För utan en omfattande samhällsanalys och samhällsteori är det knappast möjligt att precisera och konkretisera metoder för att befria kvinnorna från det strukturella och individuella förtryck de utsatts för.

När en engagerad rörelse i tiden, som t.ex.

kvinnorörelsen, möter olika etablerade livsåskådningar, som t.ex. marxism och existentialism, utvecklas ofta ett intressant samspel. De teoretiska problem och de möjligheter till rationell fördjupning för båda parter, som uppstår i skärningspunkten dem emellan, är jag intresserad av att försöka fokusera i denna artikel. Dessa livsåskådningar har nämligen teorier som under vissa förutsättningar skulle kunna integreras med det helhetsperspektiv som förefaller mig vara utmärkande för den moderna kvinnorörelsen. Samtidigt skulle också kvinnorörelsen kunna vitalisera äldre traditionella livsåskådningar och bidra till deras innehållsliga utveckling.

Den *arbetshypotes* som jag här utgår ifrån är att det i själva verket inte finns någon etablerad livsåskådning som kan leverera teorier, vilka direkt kan integreras med kvinnorörelsens helhetsperspektiv. Jag vill försöka formulera min hypotes på följande sätt: Teorier för analys av orsakerna till kvinnoförtrycket i världen och till förändring av de patriarkala strukturer som lett till detta förtryck, kan inte levereras av vare sig marxism eller existentialism, eftersom dessa livsåskådningars teorier förutsätter en helt annan kontext än kvinnorörelsens. Men samtidigt innehåller dessa livsåskådningar starka teoretiska incitament för kvinnans befrielse, som kan frigöras, utvecklas och integreras i det helhetsperspektiv som tycks utmärkande för kvinnorörelsen. Denna hypotes kunde kanske preciseras ytterligare men jag tror att den i detta sammanhang kommer att fungera tillfredsställande.

I praktiken finns det redan exempel på en sådan bearbetning av marxistiska och existentialistiska teorier, vilket jag ska redovisa i denna artikel. Emellertid tror jag att dessa blott representerar början på en mer *generell teoretisk fördjupningsprocess* inom kvinnorörelsen. Det är mitt intryck att alltfler kvinnor upplever ett behov av ökat rationellt medvetande om vad kvinnoförtrycket verkligen innebär, vid sidan av känslomässiga upplevelser av att vara förtryckta kvinnor.

Der moderna kvinnorörelsen

Det är alltså knappast möjligt att identifiera kvinnorörelsen med någon etablerad livs-åskådning och det är inte heller möjligt att tala om kvinnorörelsen som en entydig rörelse i tiden. Men även om den är ett högst heterogent och mångtydigt fenomen, förefaller det mig alltså ändå som om man skulle kunna göra några generella iakttagelser av den. Jag har redan pekat på iakttagelsen att kvinnorörelsen kan uppfattas som ett uttryck för en erfarenhet av att ojämlikheten mellan män och kvinnor djupast sett är ett led i ett övergripande patriarkalt-hierarkiskt betraktelsätt som är utmärkande för samhället i sin helhet och en strävan att bryta med detta.

Utifrån detta tror jag att man skulle kunna göra ännu en generell iakttagelse och det är den att den moderna radikala kvinnorörelsen har sina rötter i en *revolutionär ideologi*. Den ganska reformistiska synen som fanns hos t.ex. *Fredrika Bremer* har haft relativt liten betydelse för dagens feminister. Hon hade en orubblig tro på en gudomlig världsordning där män och kvinnor tilldelats olika men likvärdiga uppgifter.³ För henne gällde det att förverkliga "den sanna kvinnligheten", vilket innebar att kvinnan skulle bli manens jämlike ifråga om kunskaper och arbetskapacitet och samtidigt världens känsliga samvete. Hela tiden handlade det om att det var kvinnan som skulle realisera dessa ideal. Det var aldrig fråga om att mannen skulle inskränka sin "imperialism". I romanen *Presidentens döttrar* (1834) hävdar hon att kvinnan inte ska "inkräkta på mannens verkningsfär; — det vore båda "könens gemensamma olycka". Överhuvud fanns det uppenbarligen ganska lite av kritisk analys hos *Fredrika Bremer*, vare sig av mansrollen eller av det samhälle som genererat könsrollerna. Många anser att hon saknade den frihetssträvan som tycks så utmärkande för den moderna kvinnorörelsen. Kanske var det just bristen på socialt och politiskt medvetande som gjorde att *Fredrika Bremers* reformsträvanden betytt så pass lite reellt för kvinnans frigivning. Det finns t.o.m. de som menar att

könsrollsrollen gav det mansdominerande samhället större möjligheter att utnyttja kvinnan som billig arbetskraft. Kvinnoemancipationen i vårt land genomfördes av männen där de kunde ha nytta av den. Den förblev formell, inte rell.⁴

Kritiken mot könsrollsrollen går idag främst ut på att dess reformkrav aldrig sattes in i ett medvetet strategiskt helhetsperspektiv för kvinnans frigörelse. Kraven förblev på något sätt sig själva nog. Man rustade sig inte till kamp, utan satte sin tro och tillit till samhällets och näringslivets intressen och möjligheter att förverkliga målen och reformkraven, något som var ett misstag. För dagens feminister däremot, handlar det inte längre om partikulära reformer, utan om att kvinnan överhuvud inte längre accepterar en samhällsordning som är uppbyggd av män och för män. Målet är inte längre att kvinnorna ska leva upp till de manliga idealen eller anpassa sig till manssamhället. Nu handlar det om en mer offensiv kamp underbyggd med hårda krav. *Avsikten är en genomgripande förändring av strukturerna och attityderna i samhället som helhet.*

Så långt tycker jag att man kan se något enhetligt i kvinnorörelsen. Men när man sedan ser hur målen preciserats märker man en intressant skillnad, tycker jag. Dels kan nämligen dessa mål formuleras i anslutning till en *socialistisk ideologi*, som kombinerar kampen för kvinnans befrielse med arbetet för ett socialistiskt samhälle, "fritt från ut-sugning och förtryck, där hela folket äger och kontrollerar produktionsmedlen, arbetsplatserna och bostadsområdena, dvs. har en fullständig ekonomisk och politisk makt".⁴ Dels kan målen preciseras i anslutning till en renodlat *feministisk ideologi*, som inte tror att kvinnans frigörelse är en direkt följd av arbetarklassens frigörelse utan anser att den förutsätter speciella åtgärder. Båda dessa fraktioner inom kvinnorörelsen är således överens om att samhället måste för-

³ Gunnar Qvist, *Konsten att blifva en god flicka*, Helsingborg 1978, s. 80.

⁴ *Ibid.* s. 166 ff.

⁴ Ur grupp 8:as programförklaring.

ändras i grunden för att kvinnan ska bli fri, men de är inte överens om metoderna, där den ena gruppen anser att detta sker genom *klasskamp* och den andra genom speciell *könskamp*. Denna skillnad i uppfattning hänger samman med att man analyserar orsakerna till kvinnoförtrycket på olika sätt.

I förlängningen av detta kan man göra en anan iakttagelse som tycks gälla om kvinnorörelsen i stort och som skiljer den från forna tiders syn på familjen och könsrollerna, särskilt som man kunde möta den hos Aristoteles, Rousseau och Fredrika Bremer. Ty för dessa gick könsrollerna tillbaka på vissa naturagivna ordningar som s.a.s. på förhand definierade människornas roller och funktioner i livet. Kvinnan var född till kvinna, hon hade ett särskilt väsen som skilde henne från mannen. Den moderna kvinnorörelsen utgår istället från en *helhets-syn på människan*, där det avgörande inte är vad som skiljer man och kvinna åt utan vad som förenar och gör dem till människor. Kvinnan betraktas som fullvärdig människa, på precis samma sätt som mannen. Utgångspunkten är att alla människor har ett och samma värde oberoende av alla egenskaper och att människor måste behandlas i enlighet med detta värde. Könsrollerna anses ha enbart kulturella och ekonomiska orsaker och representerar inte några medfödda gudomliga eller övernaturliga väsensegenskaper som givit upphov till bestämda biologiska eller psykologiska eller psykologiska dispositioner hos de olika könen.

Om arbetsfördelningen mellan könen och värderingen av könen således är beroende av yttre faktorer, betyder detta att sådant också kan förändras om man förändrar värderingssystemet och de sociala strukturerna. När man studerar den nya kvinnorörelsen finner man att den verkar för förändringar på väsentligen två bestämda plan. Dels gäller kampen ekonomisk jämlikhet och jämlikhet på arbetsmarknaden samt förändringar av premisserna för detta i vårt nuvarande samhälle. Man kan säga att kvinnokampen utspelas på ett *socialt plan*. Dels gäller den också förändringar av människornas medvetanden rent individuellt. För att förändringar av samhällsstrukturerna verkligen

ska slå igenom fordras det en förändring i människornas inre. Det betyder att kvinnokampen också sker på ett *attitydplan*. Betraktar man nu de stora traditionella livsåskådningarna som är bärare av förändringsincitament, så ska man finna att de som regel betonat antingen den ena, sociala sidan eller den andra, personligt individuella attitydsidan. Inom marxismen framhålls att endast en förändring av de ekonomiska grundvillkoren kan ge verklig frihet åt människorna medan existentialisterna anser att verkligheten endast tar gestalt i det mänskliga medvetandet och att det bara är på detta plan som friheten kan förverkligas. Här stöter vi på en typ av problem som kvinnorörelsen skulle ställas inför om den ensidigt anknöt till någon av dessa livsåskådningar. Emellertid kan dessa livsåskådningar uppfattas som otillfredsställande också ur andra feministiska synvinklar, vilket jag nu ska försöka visa.

Marxismen och kvinnorörelsen

Det är naturligtvis helt omöjligt att inom ramen för denna artikel ge en grundlig redogörelse för marxismens samlade syn på familj och könsroller. Jag avser bara att på några punkter som har intresse för denna artikels problemfokus, antyda den mest etablerade marxistiska ståndpunkten.

Marx behandlade aldrig själv frågan om familjen och dess förändring med samhällsutvecklingen på ett genomgripande sätt. Först något år efter Marx död sammanställde Engels hans idéer och systematiserade dem i skriften *Familjens, privategendomens och statens ursprung* (1884). Redan i *Den tyska ideologin* (1845—1846) hade Marx och Engels emellertid börjat utforma grunden för sin syn på familjen. Arbetsfördelningen börjar i familjen, som leds av "patriarkaliska familjeöverhuvuden". Ytterst verkar det som om *familjen är orsak till uppkomsten av privat egendom*:

"Kärnan, den första formen av egendom, ligger i familjen, där hustru och barn är mannens slavar. Detta latent

slaveri i familjen, om än outvecklat, är den första egendomen . . .”

Patriarkatets uppkomst sammanhängande med arbetsfördelningen, förbättrade agrara produktionsmetoder och samlandet av rikedom. Mannen blev ägare av produktionsmedel och produkterna av dessa. Han blev den styrande i hemmet, kvinnan degraderades, förslavades, blev slavinna åt hans lusta. Det kan vara värt att notera att Den tyska ideologin, i likhet med äldre kvinnouppfattningar, anger att huvudorsaken till denna arbetsfördelning mellan könen går tillbaka på en *medfödd* fysisk svaghet hos kvinnan, en åsikt som visserligen Engels senare tillbakavisade.

Den grundläggande tanken hos Marx och Engels är att familjestrukturen och differentieringen i könsrollen, ensidigt är *beroende av den ekonomiska basen*. Familjen ses som en historiskt föränderlig produkt av föränderliga materiella villkor. Då produktionskrafterna och produktionsförhållandena omvandlas, förändras familjelivet och könsrollerna som en *nödvändig konsekvens*. Mannens dominerande ställning i äktenskapet är helt enkelt en följd av hans dominerade ställning i ekonomiskt avseende och bortfaller med denna av sig själv. Den kommer ”automatiskt att försvinna” när de ekonomiska grundvalarna ändras, säger Engels. Marx tvekade inte att dra slutsatsen att *med avskaffandet av privat egendom, följer att ”familjens avskaffande är självklart*”. Han ansåg vidare att detta lika självklart innebar ”äktenskapets avskaffande”. När det kommunistiska samhället genomförs ändras relationerna mellan könen. ”Kvinnans befrielse är först och främst betingad av att hela kvinnokönet återföres in i det samhälleliga arbetet igen.”

Engels följer i sin analys av familjeinstitutionens utveckling nästan helt antropologen *Lewis H. Morgans* teorier och kapitlet om familjen i *Familjens ursprung* avslutas med några ord från honom:

”Familjen är en skapelse av det sociala systemet. Den avspeglar samhällets kultur . . . Om den monogama familjen i

någon avlägsen framtid inte lyckas motsvara samhällets krav . . . är det omöjligt att förutsäga hur dess efterföljare kommer att gestalta sig.”

Marx och Engels har också följdriktigt varit ytterst försiktiga med att uttala sig om hur familjen kommer att utveckla sig i det kommunistiska samhället. Engels skriver:

”Vad vi alltså idag förmoda ifråga om hur de sexuella förhållandena kommer att ordnas sedan den kapitalistiska produktionen i framtiden sopats undan, är av övervägande negativ art, inskränker sig mest till vad som bortfaller. Men vad skall komma istället? Det kommer att avgöras, när ett nytt släkte växt upp . . . När dessa människor en gång finns, där kommer de att ge tusan i vad man idag tror, att de skall göra. De kommer att utbilda en egen praxis och sin därefter avpassade offentliga mening om varje enskild praxis — punktum.”

Enligt etablerad marxism tycks det alltså förhålla sig så att eftersom förtrycket av kvinnan har ekonomiska orsaker, så är kvinnans frigörelse en konsekvens av den socialistiska revolutionen. Således är *klasskampen och arbetarnas revolution det avgjort primära*. Engels yttrade en gång till en kvinnosaks kvinna:

”Jag medger att jag är mer intresserad av den kommande generationens hälsa än av absolut formell jämställdhet mellan könen under det kapitalistiska produktionsättets sista år. Det är min övertygelse att verklig jämställdhet mellan män och kvinnor bara kan bli verklighet när den kapitalistiska utsugningen av dem båda har försvunnit och privat hushållsarbete har förvandlats till samhällelig industri.”

En följd av detta är att det naturligtvis också saknas en utförlig teori om vilka relationer som kan tänkas ersätta den nuvarande familjeinstitutionen. Det förutsätts endast

att förändringar i den ekonomiska basen ska ge motsvarande ändringar i relationerna mellan könen.

Att marxisen genom sitt drag av determinism på denna punkt visat sig orealistisk, torde inte förnekas av ens den mest doktrinäre marxist. Även inom den mer marx-trogna delen av kvinnorörelsen har man också framhållit att *det fordras särskilda åtgärder* för att proletariats revolution också ska innebära en frigörelse av kvinnan och man har också upptäckt att marxism-leninismen inte utformat någon tillfredsställande teori om hushållsarbets förhållande till kapitalet. Många progressiva kvinnor ser upprinnelsen till sitt förtryck i chauvinistiska attityder, snarare än i kapitalismens sociala relationer. Den manliga chauvinismen — inställningen att kvinnorna är samhällets och männens tjänare — tycks dessutom lika rotfast inom de socialistiska rörelserna som inom de borgerliga. Idag är det uppenbart för de flesta marxistiskt inspirerade kvinnorna att "en socialistisk revolution i sig inte behöver innebära kvinnornas befrielse — och ännu inte gjort det".⁵ Den socialistiska revolutionen är visserligen en nödvändig förutsättning för ett rättvist och jämlikt samhälle, säger man, men den är inte en tillräcklig förutsättning. *Klasskampen behöver kompletteras med en speciell könskamp, för att kvinnan ska befrias.* Kvinnan är inte en klass och mannen är i sitt förhållande till kvinnan inte heller en klass. Borgerskapets gifta kvinnor och arbetarhustrurna står inte i diametral motsats till varandra. Klassdelningen mellan borgerskap och arbetare drabbar bara kvinnorna perifert.

Många av den socialistiska rörelsens stora ledare har hävdats betydelsen av kvinnans frigörelse, dock utan att argumentera för en särskild kamp som fordrat särskilda vapen. Kvinnofrågan skulle lösas genom den socialistiska revolutionen. Kampen för kvinnans frigörelse var densamma som kampen för socialismen. Dessa ledare ansåg det aldrig berättigat att organisera fristående organisationer för kvinnosaken. Tvärtom betraktades sådana strävanden som rena avstegen från den socialistiska strategin och *varje*

autonom kvinnorörelse uppfattades definitionsmässigt som antisocialistisk eller rentav borgerlig. Det faktum att socialistiska partier och organisationer i praktiken inte visat något större intresse för kvinnornas speciella krav, har inneburit att stora feministiska grupper tagit avstånd från marxismen såsom en utpräglad manlig teori och ideologi. När kraven på jämlik behandling av kvinnor och män inom partierna klingat ohörda har intresset försvagats liksom den revolutionära kampviljan. Fram till våra dagar har arbetarkvinnorna fått nöja sig med en status som "halvvarer" inom de egna leden.⁶ Man fruktade och lyckades också avstyra bildandet av rena kvinnopartier t.ex., i vårt land där man var medveten om att kvinnorna var flest. Kvinnorna betraktades inte som likvärdiga männen inom den svenska arbetarrörelsen, vilket bl.a. framgår av att *Branting* redan i förbudsfrågan 1922 lät könsmärka valsedlarna i avsikt att låta männens ställningstagande bli avgörande. Den dynamiska och begåvade *Alexandra Kollontay*, som inte ens propagerade för en speciell kvinnokamp, utan alltid verkade för arbetarklassens befrielse, fick ändå lov att lämna den centrala ledningen då sovjetstaten förverkligades. Så tidigt som 1922 sändes hon till Oslo med någon oklar funktion inom den sovjetiska legationen. Sådana och en lång rad andra kvinnliga erfarenheter har säkert varit anledningen till att t.ex. Grupp 8 i sin programförklaring skriver:

"Nu existerande socialistiska partier och organisationer för inte med tillräcklig kraft fram kvinnornas krav på frigörelse och tidigare socialistiska revolutioner har förrätt kvinnornas revolution. Detta gör att kvinnorna måste organisera sig i egna socialistiska grupper och organisationer."

⁵ Iréne Matthis, Dick Urban Vestbro (red.), *Kvinnokamp*, Gidlunds 1973, s. 180 f.

⁶ Qvist, a.a. s. 209.

Hushållsarbetet under kapitalismen

Som vi sett har de marxistiska teorierna inte direkt kunnat integreras med kvinnorörelsens ideologi och många kvinnor har känt sig tvingade att helt lämna en marxistisk livsåskådning. Andra progressiva feminister åter, har inte velat avstå från den helhets-tolkning av tillvaron som marxismen ger och för dem har det marxistiska jämlikhets- och rättvisekravet tjänat som incitament att ompröva och söka utveckla teorierna. När det gäller *den marxistiska värde läran* har *Wally Secombe*, ursprungligen i tidskriften *New Left Review*, visat vad en konsekvent tillämpning av denna lära innebär för analysen av hushållsarbetet och kvinnans ställning i samhälle och familj.⁷ Vad jag kan förstå är hennes arbete på många sätt ett pionjärarbete. Trots att de teoretiska analysverktygen funnits tillgängliga i över hundra år, har traditionella marxister tagit lätt på denna fråga och helt enkelt misslyckats med att förstå hushållsarbetet inom de "kapitalistiska produktionsrelationerna". Visserligen har inte Marx direkt utarbetat en analys av hemarbetet, men det finns så vitt man kan förstå inget som hindrar att man gör det, säger Secombe. Tvärtom menar hon att Marx i Kapitalet skapade en ram där hushållsarbetet passar in och kan förstås i sitt rätta sammanhang.

När man läser marxistiska texter kan man lätt få det intrycket att kärnfamiljen genererats av de ekonomiska grundvillkoren. Hemarbetet är "improduktivt" och värdelöst och detta förklarar varför så många hemmafruar är alienerade. Men *förnekandet av hemarbetets ekonomiska funktion*, menar Secombe, har fått negativa återverkningar på andra områden av den marxistiska analysen, plus att den marxistiska analysen aldrig bidragit till någon befrielse för de förtryckta hemmafruarna. De historiska vänsterorganisationerna har därför utvecklat få strategier som direkt angripit den borgerliga familjens sociala relationer.

För att kunna bestämma hemarbetet inom produktionen måste man först analysera

familjens förhållande till produktionssätten, säger Secombe. I och med att den industriella *kapitalismen splittrade arbetsprocessen, i en huslig och en industriell del*, kom två olika typer av arbete att framträda. Den husliga delen "reproducerade arbetskraft" för arbetsmarknaden, medan den industriella "producerade varor och tjänster" för marknaden. Denna tudelning av arbetskraften skedde efter kön — kvinnorna i den husliga och männen i den industriella. *Trots att kapitalet växer till som resultat av båda typerna av arbete, är det bara i industrin som det utbetalas lön*. Konsekvensen av detta har blivit att hemarbetet inte betraktats som en del av ekonomin. Det arbete som producerar arbetskraft (reproduktion) och det arbete som producerar lön (produktion) ses som två helt olika arbeten. Lönen uppfattas som betalning för "arbete" istället för som betalning för "reproduktion av arbetskraft", nämligen hela familjens arbetskraft. Denna missuppfattning beror på att *industriarbetaren ensam är den som upprätthåller en relation till kapitalet* och därför att det arbete som reproducerar hans arbetskraft inte syns till. Kvinnans arbete har blivit "imaginärt" säger Secombe. Fast hemarbetet verkligen får "värde" genom "försäljning av arbetskraften", uppfattas det ändå som "privatiserande arbete" utanför inflytandet av värdelagen: att köpa och sälja till varornas värde. *Hemarbetet bidrar direkt till att skapa arbetskraft som en "vara" men saknar en direkt relation till kapitalet, som köper varan*. Detta är det typiska för hemarbetet under kapitalismen.

Eftersom hushållsarbetet saknat en direkt relation till kapitalet har det heller inte gynnats av den teknologiska och organisatoriska utvecklingen som skett inom industrin till följd av mervärdesökningen inom produktionen. För hundra år sedan arbetade kvinnan ensam framför vedspisen. Nu har hon en elektrisk spis och andra tekniska redskap till hjälp, men hon arbetar fortfarande ensam med exakt samma organisation av jobbet. Hemarbetets utveckling har stagnerat medan utvecklingen av industri-

⁷ Art. införd i tidningen *Rådsmakt*, nr 6—7 1975.

arbetet konstant gått framåt. Anledningen till denna skillnad är att hemarbetet inte är en del av det "variabla kapitalet". Eftersom det inte betalas saknar kapitalet intresse för hemarbetets produktivitet.

Lönearbetaren har en direkt relation till kapitalet. Han får betalt. Om han finner sitt arbete meningslöst och alienerande, om han känner fiendskap mot sin förman, behöver han inte ursäktas sig. För hemmafrun är det annorlunda. Hon saknar lön som rättfärdigar hennes arbete, hon kan inte försvara det i ekonomiska termer. Det är ett arbete av "kärlek och tillgivenhet", för familjen. Hon riskeras att betraktas som en dålig mor om hon avskyr sitt arbete. Hon tvingas bekämpa den medvetna alienationen, för att inte fyllas av skuld och otillräcklighet. Detta har lett till att hemarbetet i sin nuvarande form och kvinnans funktion i detta, betraktas som en given *skapelseordning*: den naturliga kvinnliga kallelsen och plikten. Jag har redan påpekat hur väsentligt det är för kvinnorörelsen att motverka sådana föreställningar och det är alltså svårt för marxistiskt influerade feminister utan en sådan verkningsfull analys som den Wally Secombe ger.

Existentialismen och kvinnorörelsen

Genomgående i den existentialistiska litteraturen framhävs det omöjliga i att försöka beskriva det typiska allmänmänskliga i generella termer. Endast en subjektiv nuupplevelse, "existensupplevelse", är möjlig. Strängt taget är det omöjligt att ge en systematisk bild av verkligheten överhuvud. Den erfår man endast i en subjektiv upplevelse av den konkreta tillvaron. I alla livsavgörande frågor är individuell erfarenhet överlägsen objektiv kunskap.

Mot denna bakgrund är det naturligtvis inte överraskande att existentialismen saknat en genomarbetad teori om familjen och könsrollerna. Det faktum att huvudparten av de existentialistiska författarna alltid framhållit subjektivitetens autonomi och frånvaron av självklara och på förhand

givna normer och värderingar, kan säkert förklara varför existentialismen haft föga stimulerande effekt på det sociala medvetandet i allmänhet och engagemanget för kvinnans befrielse i synnerhet. Endast i *Jean-Paul Sartres* författarskap, t.ex. i *Existentialismen är en humanism*, har det existentialistiska perspektivet utvecklats i en mer socialietisk riktning, troligen under inflytande av marxism. Men fast Sartre skrivit om förtryckta, om arbetarna, om de färgade i "Orphée Noir", om judarna i "Om antisemitismen", har han aldrig skrivit om de förtryckta kvinnorna.

Detta förållande gjordes särskilt uppmärksam genom en diskussion mellan Sartre och en av de ledande inom den franska feministrörelsen, *Simone de Beauvoir*. Deras samtal återgavs i den franska tidningen *L'Arc* och återgavs i den svenska veckotidningen *Femina* för några år sedan. När de Beauvoir frågade varför Sartre ignorerat det förtryck som kvinnorna alltid varit offer för, svarade Sartre: "Jag uppfattade det inte som ett generellt problem. Jag såg bara de enskilda tillfällena. Varje gång uppfattade jag förtrycket som en personlig brist hos mannen och underdånigheten som ett karaktärsdrag hos kvinnan". Sartre uppvisade en genomgående tendens att söka återföra förhållandet mellan män och kvinnor på karaktärsskillnader, djupast sett skillnader mellan individer snarare än kategorier. Kanske tänker han på och talar mest om sin egen karaktär och hur den bestämt hans förhållande till kvinnor: "Det var jag som bestämde karaktären på mitt förhållande till kvinnor. Det var jag som tog det första steget. Men jag ansåg inte att manschauvinismen kom av att jag var man. Jag betraktade det som ett utslag av min speciella karaktär." Detta finner de Beauvoir märkligt, eftersom hon påminner sig att Sartre alltid framhållit att psyket, det inre livet, aldrig är annat än en avspeglning av en yttre situation. Det är mitt, och jag misstänker även de Beauvoirs, intryck att Sartre har en rätt godtrogen och omedveten inställning till kvinnofrågan som generell fenomen: "I vårt förhållande" säger han till de Beauvoir, "lärde jag mig att det fanns

förhållanden mellan män och kvinnor som tydde på en djupgående jämlikhet mellan könen ... Jag satte oss alltså på samma nivå”.

Vid de tillfällen i artikeln där Sartre verkligen diskuterar det förtryck som kvinnor har utsatts för, tycks han göra detta framför allt med hjälp av marxistiska begreppsredskap. Det verkar på något sätt som om han inte ansåg det möjligt att använda existencialistiska analysinstrument. Det kan vara rätt lustigt att notera att Sartre i diskussionen kommer rätt nära Wally Secombes ståndpunkt. Han ansluter sig nämligen till den av vissa kvinnor inom den franska kvinnorörelsen omhuldade tesen, att borgerskapets kvinna bara är borgerlig genom sin man eller far. Och orsaken till detta, säger Sartre, är att kvinnan inte har samma kontakt med det ekonomiska livet som mannen. ”En kvinna ur borgerskapet kommer mycket sällan i kontakt med kapitalet. Hon är sexuellt bunden till en man som har denna kontakt.”

Kvinnosynen hos Simone de Beauvoir

Trots Sartres relativa ointresse för kvinnofrågorna, är det kanske ändå inte överraskande att Simone de Beauvoir mottagit avgörande impulser från Sartres tänkande. Hans existencialistiska filosofi tycks ha fungerat som ett incitament för henne att behandla kvinnans ställning med hjälp av existencialistiska analysredskap.

I sitt mångsidiga författarskap har hon försökt att tolka tillvaron och företeelserna med hjälp av den existencialistiska filosofin. Genom att återge en subjektiv och personlig erfarenhet, ”une expérience vécue”, menar hon sig kunna nå fram till en sann och verklighetstrogen skildring av de mänskliga livsvillkoren. Med hjälp av existencialistiska tankar vill hon alltså interpretera det konkreta skeendet och samtidigt framhäva sanningens värde i den existencialistiska filosofin. Detta är också avsikten i hennes stora inlägg i kvinnosaksfrågan, *Le deuxième sexe*, 1949—50, som enligt många feminister allt-

jämt är det tyngst vägande inlägget i kvinnosaksdebatten.

Det som enligt de Beauvoir utmärker kvinnans ställning är att hon,

”vilken liksom varje mänsklig varelse äger en självständig frihet, upptäcker sig själv och väljer sig själv i en värld, där männen tvingar henne att ta på sig *rollen* som den Andra”. (min kursiv.)

Att kvinnan skulle gå in i en bestämd roll — en könsroll — vilket alla existencialister i Kierkegaards efterföljd, betraktat som något falskt, skulle alltså inte alls hänga samman med en särskild brist hos kvinnan, vilket Kierkegaard och andra ansett. Det skulle istället bero på att *mannen tvingat rollen på kvinnan*.

”Man söker *omvandla henne till ett stelt objekt* och viga henne till immansens, eftersom hennes transcendens evigt kommer att hindras av ett annat essentiellt och suveränt medvetande” (min kursiv).

Denna tanke hos de Beauvoir, att kvinnan av mannen förvandlats till ett objekt, förefaller mig direkt kunnat ligga bakom det numera ofta förekommande uttrycket *könsobjekt*, såsom beskrivning på det bland män vanliga sättet att betrakta kvinnan som objekt för sina sexuella behov.

”För mannen är hon en sexualpartner, en reproducerande varelse, *ett erotiskt objekt*, en Annan genom vilken han söker finna sig själv” (min kursiv).

För att riktigt förstå de Beauvoirs filosofiska ansats måste man söka erinra sig Sartres tanke i *L'Être et le néant*, att *varje människas jag ensamt tilldelar tingen deras roller*. Jaget är den normkälla varifrån värderingarna utgår. Individuerna ger tillvaron dess innebörd. Detta sker enligt Sartre konfliktfritt till dess des ensamma jaget uppfattar att det finns ett annat medvetande med samma radikala frihet och autonomi. När jaget möter den andres blick, ”le regard

de l'autre", inträder plötsligt en kris i personligheten, som leder till underkastelse och resignation: *jaget ger upp sin frihet och blir ett ting för den andre*, hon reduceras från att vara "pour-soi", till att vara "être pour-autrui". Men hon kan också välja att söka hävda sin egen subjektskaraktär genom att *göra den andre till objekt*, kräva den andres underkastelse. När Sartre ska tala om kärlek definierar han den som den älskades önskan att *äga* den andres frihet, som man äger en sak.

Mot bakgrund av dessa tankar hos Sartre kan man förstå de Beauvoirs beskrivning av förhållandet mellan man och kvinna:

"Mänskligheten är maskulin och mannen definierar kvinnan inte sådan hon är sig och för sig utan i hennes förhållande till honom själv. Hon betraktas inte som en självständig varelse utan *är bara vad mannen bestämmer att hon skall vara* ... Han är subjektet, det Absoluta — hon är det Andra." (min kursiv)

Men varför har då kvinnorna funnit sig i att bli betraktade som objekt, som det Andra könet? Svaret hämtar de Beauvoir från en bland existentialistiska författare vanlig tanke:

"I själva verket finns inom varje individ utom ett krav att hävda sig som subjekt, vilket är ett etiskt krav, också en frestelse att *fly undan friheten* och se sig själv som ett ting, ett objekt." (min kursiv)

Men det finns en sprängkraft i den mänskliga frihetslängtan, som fordrar att de förverkligas av alla människor, och därför också förstås av kvinnor:

"Varje subjekt uppträder konkret som transcendens genom sin målsättning. Subjektet uppnår sin frihet enbart genom att ständigt nå ut över sig själv mot nya fria mål. Det finns inte något annat berättigande för en människas existens nu än hennes satsning på och

utveckling mot en oändlig öppen framtid."

Kvinnan har inte någon viss definierad natur att förverkliga. *Hennes ofrihet är inte medfödd*. Just denna tanke har fått ett ganska stort utrymme i dagens franska debatt om kvinnans ställning. En av de stora frågorna där gäller om kvinnans situation är biologiskt eller uppfostringsmässigt betingad. Sociologen *Everlyn Sullerot* och hennes följeslagare menar nämligen att män och kvinnor helt enkelt är olika, rent biologiskt och att de därför, oberoende av hur de uppfostras, alltid kommer att förbli olika. Därför bör kvinnorna söka utveckla sig som kvinnor och inte kämpa för att bli falska män. En sådan utveckling, anser "sullerotisterna", skulle ge mänskligheten en ny dimension som den nu saknar. Den andra falangen i denna debatt avvisar denna tanken med en berömd tes ur *Le deuxième sexe*: "*Man är inte född kvinna, man blir det.*" (Min kursiv.) Simone de Beauvoir och hennes anhängare hävdar att man fabrikerar kvinnlighet såväl som manlighet och att detta är förgörande för båda könen. Ofta hänvisar "beauvoirsterna" till italienskan *Elena Belottis* undersökningar i "Vad händer med små flickor", där hon tydligt visat hur attityderna växlar redan från födelsen vid uppfostran av pojkar resp. flickor. De små flickorna fostras in i en väntande kvinnoroll. Emellertid har denna tanke hos Simone de Beauvoir sina rötter i en etablerad fransk existentialistisk tradition. Sartre menar, i likhet med många andra, att *människan i födelsen inte utrustats med en given natur*, vilket däremot tingen eller "l'en-soi" har. I födelsen är hon endast given en aldrig fullt definierbar existens, dvs. en frihet som hon själv har att förvalta. Människan börjar med att existera, att finnas till i världen, och får först i efterhand sin definition. "Hon blir vad hon skapat sig själv till", vilket gäller om allt mänskligt, såsom känslor, karaktär ja, t.o.m. utseendet. Att säga att man är ful t.ex. är att föregripa hur andra ska reagera på ens utseende, vilket man egentligen inte kan. Dessa tankar finns komprimerade i Sartres välkända sats

”existensen föregår essensen”. Att således tala om manligt och kvinnligt som något medfött och oföränderligt är därför både felaktigt och vilseledande. Istället bör människor ta vara på sin absoluta frihet och själva välja sitt liv. Då *blir de vad de gör sig till*, vilket förefaller mig kunna vara huvudpoängen med att välja ett existencialistiskt livsperspektiv, modell Simone de Beauvoir.

Kvinnorörelsen och livsåskådningsmedvetandet

Jag har tidigare sagt att kvinnorörelsen tycks på väg in i ett teoretiskt fördjupningskede och jag har ett intryck av att utvecklingen rör sig utefter två huvudstråk, som går rätt mycket isär. Det ena representeras av kvinnor med en socialistisk grundsyn och den andra av radikala feministerna. De senare beskyller ofta de förra för att bara försöka få sin teori att stämma med tidigare socialistiska analyser, istället för att utforska förtryckets verkliga orsaker. Socialisterna å sin sida anklagar ofta feministerna för att ha byggt upp en alltför stel teori på idéen om en manlig dominans alltifrån äldsta tider fram till nuet, vilket, säger de, bara ger en teoretisk bild av det sätt varpå förtrycket upplevs.

En som lagt märke till detta är en av kvinnorörelsens egna, *Juliet Mitchell*, i boken *Den nya kvinnorörelsen* (Stockholm 1972). Hon anser att dessa båda teoretiska ståndpunkter säkert har fel, tagna var för sig, men att de möjligen har rätt tillsammans, varför en konflikt dem emellan är förhastad.

”Om vi kunde använda den vetenskapliga socialismens metoder på det material om kvinnoförtrycket som feminismen är det mest avancerade uttrycket för, så skulle faktiskt en teori kunna utvecklas ur detta.”

Jag tror att Mitchell har en väsentlig poäng när hon antyder att en ensidig anknytning till en enda bestämd teori eller livsåskådnings, skulle medföra en svår begränsning

av kvinnorörelsens rationella medvetande. Men vad är det som säger att det den ”feministiska instinkten” just ska kombineras med en socialistisk analys? Det skäl som skymtar fram hos Mitchell är att den socialistiska analysen representerar *en vetenskaplig hållning inför tillvaron*. Nu kan man ju verkligen fråga sig om detta är sant? Är det dessutom verkligen väsentligt att kombinera kvinnosträvanden blott med ett vetenskapligt betraktelsesätt. Mig förefaller istället den mest rimliga ansatsen vara att *försöka integrera alla kunskaper, övertygelser och erfarenheter man har om verkligheten* och därur utveckla en teori om kvinnans ställning. Väljer man en sådan ansats för sin strävan att fördjupa kvinnorörelsens rationella medvetande, så kan man behöva ta många fler perspektiv under övervägande än blott feminism och socialism. För att skapa en bild av den totala kvinno situationen behöver man koppla in marxistiska, radikalfeministiska, existencialistiska, djuppsykologiska, ja kanske rentav religiösa och vetenskapliga perspektiv.

Det finns på sina håll faktiskt en sådan ansats inom kvinnorörelsen och det är intressant att detta är fallet bland marxistiskt orienterade grupper, vilka hittills ofta visat brist på självkritik och ovilja att granska och söka urskilja riktiga element i icke-marxistiska teorier. *Förbundet Arbetarmakt* säger t.ex.

”En marxistisk organisation måste utarbeta och sprida analyser som spänner över *alla* det kapitalistiska samhällets sektorer, och *integrera* dem i sin verksamhet. Vi anser att *hela* denna analys är nödvändig för arbetarklassen.”* (min kursiv)

Väljer man en sådan ansats kan det just bli nödvändigt att t.ex. söka *kombinera* kännedom om ”förtryckets psykologi” med ”marxistisk analys”.

Med en sådan utgångspunkt för livsåskådningsfrågor, som jag här antytt, får naturligtvis *rationella överväganden* stort

* Rådsmakt, nr 6—7 1975, s. 4.

utrymme, vilket bl.a. betyder att det blir nödvändigt att *redovisa kriterierna* för sina ståndpunkter och vara beredd att kritiskt pröva dessa om det skulle fordras.

Hittills har jag inte sagt något om teologins betydelse för kvinnorörelsen, fast frågan hela tiden legat högt i mitt medvetande, helt enkelt därför att jag just tror att *den kristna trosåskådningen är bärare av starka incitament till en progressiv kvinno- syn* — vilket jag också skulle kunna visa — oaktat att den etablerade traditionen, direkt eller indirekt, närmast företrätt en reaktionär kvinno- syn. Låt mig få sluta med att bara säga att jag tror att *endast den teologi som bejakar en integration av profan och religiös kunskap, och som således är starkt kriteriemedveten, kommer att kunna utveckla de incitament till en progressiv kvin-*

nosyn, som den kristna trosåskådningen rymmer. Att bejaka kvinnans frigörelse på vissa områden och samtidigt förneka dem på andra, som många manliga teologer gör, är bara möjligt för den som avskärmar sig från det totala meningssammanhang som kunskapen borde sättas in i. Hittills är det mest män som ägnat sig åt teologi och det finns övertygande undersökningar som tyder på att specialisering och segmentering är typiskt manliga karaktäristika.⁹ Däremot är totalitetssträvan och helhetsuppfattningar något typiskt kvinnligt och det är sådant som jag menar att framtidens teologi behöver mer av.

⁹ Rita Liljeström i UKÄ-rapporten Jämställdhet i högskolan.

Reflexioner kring de tidigaste biskoparna i Skara stift

AV JAN ARVID HELLSTRÖM

Den äldsta historien kring Skara stift och Västergötlands första biskopar är höljd i dunkel. Bara enstaka källnotiser av varierande historiskt värde kan beläggas. Fram till början av 1200-talet är källmaterialet fragmentariskt och till sin karaktär ofta legendärt.

De reflexioner, som presenteras i det följande, är avsedda som en bakgrundsskiss och en principdiskussion till ett försök att ställa samman en biskopslängd för Skara stift fram till 1198. Denna *series episcoporum* har arbetats fram tillsammans med teol. lic. *Karl-Erik Lundberg*, Skara, och ingår i den brett utplagda "Series episcoporum ecclesiae Catholicae occidentalis ab initio usque ad annum 1198". Uppgiften är emellertid i princip omöjlig att lösa, eftersom källmaterialet är alldeles för bräckligt och otillräckligt.

Anledningen till publiceringen av dessa reflexioner kring de tidigaste biskoparna i Skara stift är att de kan åskådliggöra något av forskningens ständiga dilemma när det gäller den tidiga medeltiden. Det har ett värde i sig att försöka åtminstone punktuellt klargöra, hur liten vår faktiska kunskap är om den tidigaste kyrkliga organisationen i Västergötland. Motsvarande gäller också övriga svenska stift och landskap under tidig medeltid. Alltför ofta har man inom tidigare kyrkohistorisk forskning dragit alldeles för bestämda slutsatser på grundval av ett bräckligt material.

När det gäller de tidigaste biskoparna i Västergötland kan man särskilja *olika källtra-*

ditioner. Den ena är i princip av *tyskt och kontinentalt* ursprung, den andra i huvudsak av *inhemskt*.

Förhållandena är emellertid ifråga om *den inhemska källtraditionen* komplicerade. Den innehåller nämligen material, som från källkritisk synvinkel är av ganska olikartad karaktär.

För det första är stora delar av det inhemska källmaterialet påtagligt influerat av utländska källtraditioner. Det gäller då inte bara uppgifter, som primärt hör hemma i de tyska och kontinentala källorna, utan också källor och källnotiser av *engelskt ursprung*. Sådana engelskinfluerade källuppgifter återkommer i berättande inhemska källor, i legend- och officiematerial, och i de båda kunga- och biskopslängder, som finns i hskr B 59 i Kungliga biblioteket.

I de fall, då det inhemska materialet sekundärt återger utländska uppgifter, är det i regel av lågt källvärde. Dels har längderna, legenderna och officierna nedtecknats ganska långt efter den tid dessa källnotiser avser, och har alltså en låg grad av samtidighet. Dels har man i det inhemska materialet strävat efter att åstadkomma en *harmonisering* av uppgifterna i sina förlagor. Detta har i stor utsträckning lett till att man ryckt loss källnotiser ur sitt ursprungliga sammanhang och resultatet har blivit kronologiskt och reellt snedvridet. Man kan exempelvis ha utnyttjat kalendarier, nekrologier och liknande källor som förebilder och sedan försökt sammanställa lösryckta uppgifter därifrån till kronologiskt sammanhängande skildringar — utan att några hållpunkter

för denna typ av systematisering funnits i primärmaterialet.

De tyska och kontinentala källtraditionerna utgörs först och främst av Adam av Bremens stora krönika från senare hälften av 1000-talet. Dessutom finns en rad diplom bevarade, som berör ärkebiskopsdömet Hamburg—Bremen. Diplomen är av olika ursprung och har kommit till både i kyrkliga kanslier och i kungliga och kejsrerliga. Adams *Gesta* torde i huvudsak ha tecknats ner från senare hälften av 1060-talet. De sista tilläggen (scholierna) antas ha gjorts omkring 1085. Vissa delar av Adams krönika är av utpräglat legendär natur. I andra fall bygger han emellertid på arkivmaterial från ärkebiskopsarkivet i Bremen, bl.a. på brev och ordinationshandlingar. I andra fall framhåller Adam, att hans uppgifter återgår på samtal, som han skall ha fört med bl.a. den danske kungen Svend Estridsen och biskop Adalvard d.y. Den senare skall ha vistats både bland svearna och götarna innan han återvände till Tyskland och där träffade mästern Adam. Ifråga om ärkebiskop Adalberts många biskopsordinationer vid mitten av 1000-talet är Adams framställning nära nog samtida och måste, efter vanliga källkritiska bedömningsgrunder, tillerkännas högt källvärde.

Ett försök att upprätta en *series episcoporum* för det tidigaste västgötastiftet bör utifrån dessa källkritiska överväganden ta sin *utgångspunkt i Adams krönika*. Enligt Adam var *Thurgot* — Torgot? — den förste av de biskopar, som från Hamburg—Bremen ordinerades för götarnas folk. Han var "vigd för Götaland" och "placerad i Skara" (*Gesta* II,58,64, IV,23 samt scholion 135). *Thurgot* blev enligt Adam sjuk i lepra och dog i Bremen omkring 1030. Till hans efterträdare ordinerades *Gotschalk*, som emellertid skall ha blivit "sittande hemma" i stället för att fara till Götaland.

Den tredje skarabiskop Adam nämner är *Adalvard d.ä.* Han skall ha ordinerats 1059/60. Mellan ordinationerna av *Gotschalk* och *Adalvard d.ä.* skall det alltså ha förflutit tre decennier. När det gäller denna tidsperiod föreligger hos Adam inte några uppgifter

om någon tysk biskop bland götarna. Enligt *Gesta* gjorde *Adalvard d.ä.* på 1060-talet en betydande insats i götarnas stift, som enligt Adam omfattade både Västergötland och Östergötland. *Adalvard* dog enligt krönikan vid mitten av 1060-talet, dvs. vid ungefär samma tid, som Adam själv anlände till Bremen. En gravkalk med inskriften "Adalwardus peccator" har påträffats vid utgrävningar i Skara domkyrka. Det har antagits, att *Adalvard* lade grunden till den första domkyrkan i Skara, vigd åt jungfru Maria. Denna tidigaste biskopskyrka skulle då antagligen ha varit av trä.

Vid mitten av 1060-talet vigdes enligt Adam *Acilinus* till biskop i Skara efter *Adalvard*. Han föredrog emellertid att "i vällevnad" stanna kvar i Köln. I stället kom sigtunabiskopen *Adalvard d.y.* — en av de sagesmän Adam åberopar — till Skara. Han hade då fördrivits från Sigtuna "av hedingarna". I Skara ombesörjde han begravningen av sin namne och tog uppenbarligen över biskopsfunktionerna (scholion 136). Han kallades emellertid hem till Bremen av *Adalbert* för ohörsamhet mot den kanoniska rätten, eftersom han gick in i skara-diocesen utan ordination.

Med detta slutar för Adams vidkommande uppgifterna om de tidigaste biskoparna i Skara stift. Krönikan är då i stort samtida med de händelser som den skildrar. Adam uppger emellertid också, att det redan före *Thurgot* förekom mission och kanske också biskopar i Västergötland. Det skulle då ha varit danska eller engelska biskopar, som skulle ha predikat i Sverige (scholion 135). Det förekom enligt Adam att biskopar gick över gränsen från Norge och predikade evangelium bland svear och bland götar.

Inom *den inhemska traditionen* finns också uppgifter om engelska biskopar i Västergötland. Dit hör då sigfridslegendens nedslag i legend- och officiämaterialet och i västgötalagens kunga- och biskopslängder. Enligt denna tradition skall *Sigfrid* omkring år 1000 ha döpt Olof Skötkonung i Husaby källa. Kungen skall då ha donerat — "skött" — husaby till biskopsstolen. När det gäller biskopsdöme knyts emellertid Sig-

frid i denna källtradition primärt till Växjökyrkan och inte till Västergötland. Först i biskopslängden i B 59 har Sigfrid placerats som biskop i det tidigaste västgötastiftet. Men denna bestämning är sekundär och hänger samman med kungadöpet i Husaby.

I Adams krönika förekommer en biskop Sigfrid, som även kallas för Johannes. Han återfinns bl.a. i en uppräknig av engelska biskopar i Norge, och predikade enligt Adam också för svearna. För att lösa vissa besvärliga kronologiska frågor har man inom forskningen laborerat med två Sigfridsgestalter, bl.a. i ett försök att harmonisera Adams uppgifter med Sigfridslegenden. Man har då tänkt sig en biskop *Sigfrid senior*, densamme som Adams Johannes (II,37, IV,34), som skall ha kommit till Norge i samband med Olav Tryggvasons omvändelse, kanske ha döpt Olof Skötkonung och sedan kommit till Växjö. *Sigfrid junior* skulle då vara den biskop i Adams krönika (II,57,64, III: 15, IV: 34), som flera decennier senare var närvarande vid biskop Thurgots begravning.

Skarastiftets biskopslängd från mitten av 1200-talet är en märklig sammansmältning och harmonisering av disparata traditions-element från Adams krönika, sigfridslegenden och kanske också från äldre engelska källor. Vid redaktionen av denna längd har man m.a.o. haft ambitionen att ställa samman de olika uppgifter man ansåg sig ha om skaradiocesens biskopar till en enhetlig *series episcoporum*. Efter detta harmoniseringsarbete kommer emellertid en helt annan del, där man kompletterar längden med västgötabiskopar ur den inhemska traditionen. Var gränsen går mellan dessa helt olika delar av biskopslängden kan inte med säkerhet avgöras. Längdens senare, utifrån källkritiska överväganden viktigaste del, börjar emellertid senast med Styrbjörn, kanske med Rikulf eller Herved.

Enligt biskopslängden i B 59 är de sju första västgötabiskoparna:

1. *Sigfrid*, hämtad från sigfridslegenden och från Adam.
- 2—6. *Unni, Astmund, Stenfind, Adalvard d.ä., Adalvard d.y.*, samtliga hämtade

från Adams krönika.

7. *Rodulvard*. Troligen också hämtad från Adam, möjligen från någon i övrigt okänd engelskinfluerad källa.

För Unni, Astmund och Stenfind har Adams uppgifter utnyttjats minst sagt fritt. Man har i stort sett bara hämtat namnen ur krönikan, men frigjort biskoparna ur sitt sammanhang. Unni var sålunda enligt Adam ärkebiskop i Hamburg—Bremen på 900-talet och skall ha dött ”i Birka” under en resa. Möjligen kan man ha kopplat Adams uppgifter till namnet Unni, som finns på en sten i Husaby. Stenfind är en lätt förvanskning av Adams biskop Stenfi, som Adalbert skulle ha ordinerat för ”Hälsingland” vid mitten av 1000-talet.

På motsvarande sätt är Astmund en förvanskning av Adams biskop Osmund (i vissa hskr *Asmundi*). Här är emellertid problematiken något annorlunda, eftersom Adam nämner två biskopar med samma namn. Den ene uppges ha vistats hos den svenske kungen Emund den gamle vid 1000-talets mitt. Han kritiseras hätskt av Adam och kallas för ”huvudlös” och ”landsstrykare”. Adam uppger vidare, att han skall ha fått sin biskopsvigning i Polen. Den andre Osmund var enligt Adam engelsk biskop i Norge och nämns i sammanhang med biskoparna Meinhard, Bernhard och Asgot (III,15 respektive III,77). Att det för Adam inte är fråga om samme biskop framgår av den respekt och de positiva omdömen, som i *Gesta* möter den engelsk-norske biskopen.

Adam framhåller i olika sammanhang, att norska biskopar — tidvis? — liksom Sigfrid vistades och predikade i Sverige. Hypotetiskt kan man därför ställa frågan, om den engelske biskop Osmund från Norge någon tid kan ha verkat i Västergötland. Det skulle då kunna förklara minnesinskriften i domkyrkan i Ely i England, att en biskop ”Osmundus e Suedia” skulle ha begravts där omkring år 1070.

Rodulvard, biskopslängdens nummer 7, har också med all sannolikhet hämtats från *Gesta*. Han skulle i så fall ha sin förebild i den norske biskop Rudolf eller Rodulf, som enligt Adam (II,57) liksom andra norska

biskopar skulle ha predikat i Sverige.

Fr.o.m. nummer 8 och 9, *Rikulf* och *Herverd*, har biskopslängden släppt beroendet av Adam av Bremen. Dessa båda biskopar har inte kunnat beläggas i någon annan källa. En biskop *R* förekommer emellertid i ett påvebrev år 1081 till "Västergötlands kungar" *I* och *A*. Brevet nämner också folkets "nyligen skedda omvändelse" och med detta kan avses tingsbeslut om kristen sed i landets lag. *R* har av naturliga skäl inom forskningen alternativt tolkats som Rodulward eller Rikulf.

Rikulf och Herverd var båda enligt biskopslängden engelsmän. Om namnen hämtats från någon för oss okänd engelskinfluerad källa eller traderats inom skaradiocesen kan inte avgöras.

Med biskop nummer 10, *Styrbjörn*, befinner vi oss på säkrare mark och längden arbetar här med traditioner inom stiftet. Fr.o.m. *Styrbjörn* framstår biskoparna i Skara som "inhemska män" och att några biskopar därefter skulle ha kommit från England eller Tyskland nämns inte. Den del av längden som börjar med *Styrbjörn* måste tillmätas betydligt större källvärde än längdens tidigare del. Detta kan motiveras både med att man lämnat beroendet av äldre, delvis legendärt, material och med en högre grad av samtidighet. Fr.o.m. biskop nr 11, *Ödgrim*, kan dessutom nästan alla återstående biskopar i längden beläggas även i annat källmaterial. Undantag är *Bengt d.ä.*, *Jon Hyrne* och *Bernhard* under 1100-talets senare hälft. Beträffande *Bengt* och hans stora insatser i stiftet är längden så utförlig och detaljerad, att man inte rimligtvis kan betvivla hans existens. Och kan man utifrån föreliggande material konstatera, att samtliga längdens biskopar fr.o.m. *Styrbjörn* eller åtminstone *Ödgrim* verkligen existerat, finns inte heller några skäl att betvivla *Jon Hyrnes* eller *Bernhards* existens. Här har längden f.ö. en ganska hög grad av samtidighet.

Mot bakgrund av dessa överväganden skulle man rimligtvis kunna börja en *series episcoporum* för Skara stift med de av Adam omnämnda (1) *Thurgot*, (2) *Gotschalk*, (3)

Adalvard d.ä., (4) *Acilinus* och (5) *Adalvard d.y.* Av dessa skulle då *Gotschalk* och *Acilinus* i kyrkorättslig mening ha ordinerats för västgötadiocesen, men aldrig lämnat Tyskland. Å andra sidan skulle *Adalvard d.y.* ha tagit över biskopens befogenheter i Skara utan särskild ordination. Vi står alltså här inför en avvägningsfråga om man i en biskopslängd skall prioritera biskopar som utifrån kyrkorättsliga utgångspunkter ordinerats för ett stift framför sådana som i praktiken upprätthållit biskopsmyndigheten. Det bör också markeras, att *Adams* uppgifter fr.o.m. *Adalvard d.ä.* är säkrare än de tidigare om *Thurgot* och *Gotschalk*.

Däremot kan man inte rimligtvis våga hävda, att någon *Sigfrid* varit biskop i västgötarnas land och stift. De av *Adam* nämnda och av biskopslängden till Skara sekundärt lokaliserade biskoparna *Osmund* och *Rodulward* vågar man knappast heller räkna som faktiska västgötabiskopar, även om möjligheten givetvis hypotetiskt står öppen.

Även om man måste sätta vissa frågetecken för deras existens talar sannolikheten för att västgötalängdens biskopar *Rikulf* och *Herved* skall ingå i en *series episcoporum* som nummer 6 och 7. Det är ett starkare argument för deras autenticitet att de *inte* kunnat återfinnas i någon annan källa än om man hade kunnat visa, att biskopslängden hämtat sina förebilder exempelvis bland *Adams* norska biskopar.

Biskop *Styrbjörn* bör i en *series episcoporum* få nummer 8 och *Ödgrim* 9. Den senare deltog vid Lunds domkyrkas vigning 1145. Enligt biskopslängden vigde han Skara Mariakyrka, där han också skall ha begravts. Detta bör då vara den andra domkyrkan i Skara, byggd i sten i huvudsak under *Styrbjörns* episkopat.

Nummer 10, *Bengt d.ä.*, framstår i biskopslängden som en stor landsfurste och kyrkobyggare. Nummer 11, *Järpulf*, bevittnade 1191 ett brev av kung *Knut*. Enligt längden genomdrev han landstingsbeslut om biskopstionde.

Uppgiften bakom dessa källkritiska reflexioner är att försöka upprätta en *series episcoporum* fram till 1198. Vem som var

biskop detta år kan inte avgöras. Det kan fortfarande ha varit Järpölv. Det kan också ha varit något av hans närmaste efterföljare, (12) Jon Hyrne eller (13) Bernhard. För dessa finns inga andra källuppgifter än biskopslängdens, och där saknas tidsangivelser.

Den ovan sammanställda *series episcoporum* är alltså på flera punkter osäker och säkerligen på någon eller några ställen felaktig. Den kan innehålla någon biskop, t.ex. Rikulf eller Gotschalk, som aldrig funnits. Med stor sannolikhet saknar den någon eller några personer, som en gång innehaft biskopens ämbete i Västergötland, men där källmaterialet sviker. Det kan gälla något av de namn, som tidigare av sannolikhetsskäl avisats, eller någon annan person, vars namn inte ens i legendens form bevarats till eftervärlden.

Ett stort dilemma är att uppgifterna om eventuella engelska biskopar i Västergötland är så fragmentariska och summariska — man saknar en engelsk krönika av typ *Gesta*. Hos Adam saknas uppgifter om biskopar mellan 1030 och 1060: kanske fanns det då engelska biskopar i Västergötland? Förekom det kanske under någon tid engelska och tyska biskopar parallellt i ett engelskt respektive tyskt västgötastift?

Med förhållandet tyskt—engelskt hänger frågan samman, om *Husaby* någon gång fungerat som ett biskopssäte före och/eller vid sidan av Skara. Var Husaby före Thurgot ett säte för engelska biskopar? Fanns

det engelska biskopar i Husaby medan Thurgot och kanske t.o.m. Adalvard d.ä. verkade i Skara? Eller hade kanske Thurgot sitt biskopssäte i Husaby i stället för Skara — Adams uppgift om Thurgots placering i Skara kan vara en eftertionalisering. Enligt biskopslängden var det först den tredje biskopen, Astmund, som flyttade biskopssätet till Skara (från Husaby?). En sådan flyttning måste i så fall ha skett vid 1000-talets mitt. Enligt en uppgift från docent *Hilding Johansson* har i ett tidigare okänt material från cisterciensorden påträffats uppgifter, som eventuellt kan tolkas som en flyttning av ett biskopssäte från "Husabikynd" till Skara. Detta material måste emellertid bearbetas ytterligare för att några mera bestämda slutsatser skall kunna dras och det är inte alls samtida med den eventuella flyttningen. Under alla omständigheter är frågorna och kombinationsmöjligheterna många när det gäller tyskt-engelskt och Husaby—Skara.

Problemen är alltså svåra, och frågetecknen kommer aldrig att kunna rätas ut. Den kyrkohistoriska forskningens uppgift måste därför bli att markera de många osäkra punkterna och därmed också alla de möjligheter som finns. Samtidigt kan bara de ur källkritisk synpunkt mera trovärdiga uppgifterna utnyttjas.¹

¹ Förutom *Karl-Erik Lundberg* har docenterna *Hilding Johansson*, *Sigurd Kroon* och *Lars-Olof Larsson* kommit med värdefulla synpunkter med anledning av ovanstående reflexioner.

LITTERATUR

Eva Fleischner (ed.): *Auschwitz: Beginning of a new era? Reflections on the Holocaust. (Papers given at the International Symposium on the Holocaust held at the Cathedral of Saint John the Divine, New York City, June 3 to 6, 1974.)* 469 s. KTAV Publishing House, Inc. — *The Cathedral Church of St. John the Divine — Anti-Defamation League of B'nai B'rith. New York 1977. Pris inb. U.S. \$17.50; häft. U.S. \$8.95.*

När dimmorna från Andra Världskrigets slagfält och gaskamrar äntligen skingrades i maj 1945, och det blev möjligt att överblicka vansinnets konsekvenser, stod det bland mycket annat klart, att kriget drivit drygt sex miljoner judar i döden. Detta var en tredjedel av världens totala judiska befolkning. Främst hade den östeuropeiska diasporan, där det judiska folkets urgamla religiösa, vetenskapliga och allmänkulturella arv omsorgsfullast bevarats, blivit i det närmaste förintad.

Har den icke-judiska världen på allvar vågat betrakta denna folkstympning ännu efter trettio år?

Det var framför allt denna fråga som drev fram det symposium, vars föredrag nu samlats. Krigets förintelseläger framtvingar ju egentligen frågor rörande hela vår uppfattning om "kultur" och "civilisation", om en etnisk minoritets existensvillkor, om rasismens offer, om inställningen till oliktänkande, till människor av annan tro och med andra seder. För judarna själva har givetvis många grundvalar vacklat; för flera bland dem har t.o.m. gudsföreställningen och gudstron raserats. För de kristna — i den mån de alls begrundar judarnas öde under kriget — uppstår frågan om den egna trons verklighet och de egna traditionernas faktiska värde, då en miljon-korsfästelse av judar kunde äga rum i ett "kristet" land.

I juni 1973 samlades en grupp om tolv judiska och kristna forskare i Saint John the Divine-katedralen i New York på inbjudan av

domprosten James P. Morton för att överväga möjligheterna att hålla ett internationellt symposium om Andra Världskrigets judeförintelse. Man beslöt sig för att söka få ämnet belyst från så många olika aspekter som möjligt. Särskilt angeläget såg man det att inbjuda såväl judiska som kristna deltagare och talare. För att ge symposiet vidast möjliga spännvidd öppnade man också dörren för konstnärliga media, för utställning av skulpturer, målningar och litografier, för framförande av musik och poesi. Man stannade för att låta Auschwitz stå i centrum, och att utifrån detta centrum försöka kasta ljus också över dagens relation mellan judar och kristna, en relation som aldrig kan upphöra att påverkas av krigshändelserna. På detta sätt kom programmet även att innehålla ämnen rörande de svarta och judarna, den nya vänstern och Israel, den kristna missionen och judendomen, den nya romantiken och biblisk tro etc.

I samma New York-katedral som symposiet planerats kom det också att avhållas den 3—6 juni 1974. Arbetet grupperade sig kring tio olika ämneskretsar av mera övergripande karaktär. Med hänsyn till den begränsade kontakt vi i vårt land har med den nu ständigt tilltagande internationella dialogen mellan judar och kristna, mellan Synagoga och Kyrka, är det väl motiverat att till svensk teologisk läsekrets förmedla vissa glimtar från detta stora symposium.

Inom den första ämneskretsen, "Theological Reflections on the Holocaust", höll den judiske professorn Irving Greenberg (City College, City University of New York [CUNY]) symposiets inledningsanförande över det välformulerade ämnet "Cloud of Smoke, Pillar of Fire: Judaism, Christianity, and Modernity after the Holocaust". Greenberg ser judeförintelsen som en fruktansvärd utmaning, till de kristna såväl som till judarna själva: Är det möjligt att fortfarande tro på en försonande Gud? De kristna tvingas att ställa frågan om det i den kristna

läran själv, kanske rentav i evangelierna, finns något drag som bereder en grogrund för anti-semitism. För judarna, å andra sidan, gäller det att inte — exempelvis i Emil Fackenheim och Richard Rubinsteins anda — försöka lösa konflikten mellan tron på Gud som historiens Herre och det monumentalt onda i världen. Det enda som i realiteten finns kvar, menar Greenberg, är "moment faiths", verklighetens egen rytm mellan ljus och mörker, mellan nihilism och försoning. Han illustrerar denna dialektik med tre bibliska modeller: Job, vars lidande inte leder till försök att rättfärdiga lidandet, men till en styrka att vänta nya uppenbarelser (här gör Greenberg en tankeglidning och frågar om de *kristna* är i stånd att se staten Israel som en sådan ny uppenbarelse); vidare den Lidande Tjänaren, som inte endast vittnar om Israels ställföreträdande lidande utan också om dess roll som vittne om att Guds förlösning ännu dröjer; slutligen Klag. 3, som inte erbjuder någon förklaring till lidandet men inbjuder till vredgad anklagelse och kamp mot Gud själv och till ett rättfärdigande av människan. I sitt "Response to Irving Greenberg" går den protestantiske professorn Alan T. Davies (University of Toronto) till ännu hårdare angrepp mot Rubinsteins "Gud är död"-lösning. Men mot Greenberg själv invänder han att den kristna trons bas — korset och uppståndelsen — inte endast är historisk utan också trans-historisk. Hur lite han än önskar inskränka historiens tragedier — och särskilt den här aktuella — är han därför rädd att tolka dem enbart teologiskt. Det gäller också staten Israels återfödelse. Med Greenberg menar han dock att den viktigaste teologiska uppgiften för vår generations kristna är att utforska frågan om det alls är moraliskt möjligt att förbli kristen. En ytterligare förstärkt desillusionering talar ur föredraget "The Heart of the World" av den judiske professorn Alfred Kazin (CUNY). Han ser hela den europeiska historien som judeförföljelsens grogrund. Judarna blev aldrig någonsin socialt inlemmade. När katastrofen kom, såg ingen sin plikt mot dem, vare sig Stalin, påvedömet, eller de allierade. De nu överlevande judarna har likväl en ny plikt: att vittna om sina bröders lidanden, förenade med de bortgångna.

Huvudföredraget i den andra ämnesserien, "The History of Christian Theology and The Demonization of the Jews", hölls av forskaren Rosemary Radford Reuther (Garrett Evangelical Seminary, Evanston, Illinois). I sitt föredrag "Anti-Semitism and Christian Theology"

hävdar hon att de anti-judiska tendenserna i Västerlandet har sina rötter, inte i sociala och etniska faktorer, men i den kristna teologins hjärta, i Kyrkans kristologi. Det är anspråket att Jesus är Messias som drivit Kyrkan i motsatsställning till Synagogan, och till en "Teaching of Contempt". Denna teologiska förakt-undervisning har efterhand transformerats om till civil lagstiftning och judeförtryck. Endast en ny kristologi, menar hon, skapar möjligheten att vara kristen utan att vara anti-semit, en "proleptic Christology", en hoppets teologi, som inte ser Guds rike såsom kommet utan såsom kommande. I sitt inlägg, "Response to Rosemary Reuther", delar prof. Walter Burghardt, S. J. (Catholic University of America) Reuthers uppfattning att källan till kristen anti-semitism snarare är av teologisk art än av social eller politisk. Han hävdar emellertid att traditionell kristologi inte i sig leder fram till en anti-semitism. Själv fäster han stor vikt vid en rad positiva element i den moderna relationen mellan Kyrka och Synagoga som ökat i betydelse efter Vaticanum II, t.ex. erkännandet av det judiska folkets utkorelse och unika sändning i världen, förnekandet av judarnas kollektiva skuld till Jesu död, och de icke-judiska kristnas inlemmande i gudsfolket/Israel. Även prof. Yosef Hayim Yerushalmi (Harvard) instämmer i sitt "Response to Rosemary Reuther" i tesen att anti-semitismen härrör från teologisk anti-judaism. Han ställer dock motfrågan, varför Kyrkan — om nu själva kristendomen är anti-judisk — inte har förintat judarna, utan tvärtom under historiens gång ofta genom både påvar och biskopar sökt främja judarnas sak mot de anti-judiska massorna. Yerushalmi menar därför att hur starkt inflytande traditionell kristen undervisning än haft på modern anti-semitism, var krigets jude-massaker egentligen den hedniska statens verk, "a leap into a different dimension". Han undrar också om ett bättre framtida förhållande mellan kristna och judar verkligen skall baseras på teologi: i stället för att vänta på en ny *Summa Theologica* (den gamla heter *Summa Theologiae!*), borde man kunna bygga en bättre framtid på "common humanity".

Behandlingen av det tredje övergripande ämnet, "Christian Mission in Crisis", inleds av prof. Gregory Baum (University of Toronto) med ett anförande om "Rethinking the Church's Mission after Auschwitz". Han ställer där frågan varför Kyrkans inställning till mission — radikalt förändrad efter Auschwitz — inte ännu påverkat majoriteten av de kristna.

Svaret finner han själv i kristet symboltänkande. Nu måste, menar Baum, de imperialistiska kraven från Kyrkan försvinna och missionen fattas som dialog, tjänst och barmhärtighet. Kyrkan har ett universellt uppdrag, men segern ligger i framtiden och kräver kristologisk nytolkning. Mot Baum invänder prof. Johannes Hoekendijk (Union Theological Seminary) i sitt "Response to Gregory Baum" att missionens kris egentligen är lika gammal som kristendomen själv. Från början var de kristna missionärerna varken vita eller imperialister; de var en maktlösa minoritet; efterhand lades emellertid kulturella och ideologiska drag till den kristna tron. Det är därför inte det kristna budskapet självt som behöver omprövas utan förvrängningen av det. Den finskfödde professorn Aarne Siirala (Wilfrid Laurier University, Waterloo, Ontario) utgår i sina "Reflections from a Lutheran Perspective" från Luthers *Von den Juden und ihren Lügen* (1543), och finner i de lutherska utbrotten exempel på hur en dynamisk kristologi kan leda till ideologisk blockering — m.a.o. en parallell till Baums syn på de kristna symbolerna som roten till ett negerande av judendomen. För Luther var tron på Jesus som Messias inte en fråga om val; det var fråga om ett gudomligt krav, och så kunde judarnas vägran att tro ställa dem utanför Guds förbarmande.

I fjärde ämneskretsen, "Judaism and Christian Education", behandlade prof. John T. Pawlikowski, O. S. M. (Catholic Theological Union, Chicago) "The Teaching of Contempt: Judaism in Christian Education and Liturgy". Han konstaterar att "föraktets undervisning" går tillbaka ända till 2. årh. och rymmer sådana huvudmoment som tanken att judarnas förskingring är ett gudomligt straff för korsfästelsen, att judendomen befann sig i andlig degenerering på Jesu tid, och att judarna hålls ansvariga för att ha dödat Gud. Genom att undersöka protestantiska och romerska läroböcker i bruk så sent som på 1950-talet har Pawlikowski funnit att man i båda traditionerna ännu i vår tid lär ut en vrånbild av judendomen med samma huvudmoment, under det att man i stort sett negligerar ämnen som judemassakern under kriget, sionismen och staten Israel. I den kristna liturgin, speciellt Stilla Veckans, ser Pawlikowski ytterligare ett negativt konserverande element. Författarinnan Claire Huchet-Bishop tecknar i sitt "Response to John Pawlikowski" en likartad bild: kristen undervisning ger alltfört en förvrängd

bild av judendomen, speciellt av fariséerna, men förbigår med tystnad judeutrotelsen och staten Israel. Som en grundläggande orsak anger hon uppfattningen av den kristna tron som fullkomningen av den judiska. I ett andra "Response to John Pawlikowski" företräder prof. Thomas Hopko (St. Vladimir's Orthodox Theological Seminary, Crestwood, N.Y.) uppfattningen att anti-semitismen inte kan härledas ur Kyrkans religiösa undervisning utan ur sociala, politiska och ekonomiska faktorer. För honom är en kristen "fulfilment theology" oundgänglig. Han förespråkar därför att skillnaderna mellan judendom och kristendom inte slätas över men studeras och erkännes i en anda av öppenhet och strävan att förstå motparten.

Den femte ämneskretsen ägnades "Theological Reflections on the State of Israel in the Light of the Yom Kippur War" — ett ämne som av naturliga skäl inte var med i den förberedande planeringen. I sitt huvudföredrag binder prof. Emil Fackenheim (University of Toronto) samman "The Holocaust and the State of Israel: Their Relation". Förbindelsen mellan dessa dödens och återuppståndelsens händelser är för honom främst att de båda är unika. Judemassakern under kriget hade inget egentligt mål; det var ett firande av det onda för det ondas skull. Staten Israels återuppståndande, å andra sidan, kan inte helt isoleras från begynnelsen av den messianska eran. Så kan inte heller denna stat uttömmande definieras i profan terminologi. I ett första "Response to Emil Fackenheim" anlägger prof. Symor Siegel (Jewish Theological Seminary) några andra aspekter på messianismen. Han menar att den moderna sionismen åstadkommit en radikal förändring av traditionell judisk messianism: tanken att gudsricket ankomst är en rent gudomlig angelägenhet har övergivits och ersatts av tron på behovet av mänskliga ansträngningar. Judarna måste sålunda undvika såväl frestelsen att göra ingenting (pessimism, quietism) som den att uteslutande lita till mänskliga insatser (utopism). Så länge Israel inte är det messianska riket måste det begagna sig av profana redskap. I ett andra "Response to Emil Fackenheim" pekar volymens redaktör, Prof. Eva Fleischner (Montclair State College, N.J.) på framväxten av en mera tentativ kristendom. Där man inom det kristna lägret erkänner och uppmärksammar spänningen mellan "fulfilment" och "unfulfilment" (hon stavar visserligen inte orden så!), har man tagit ett viktigt steg mot förståelse av spänningen

inom judendomen.

Huvudanförandet i den sjätte ämneskretsen — båda betitlade "Radical Theology, the New Left, and Israel" — hölls av israeliska utrikesministeriets Director General, prof. Shlomo Avineri. Han söker här visa hur uppkomsten av de olika raslärorna satte 1800-talets socialister och andra radikala grupper på vänsterkanten i stånd att uppta anti-semitiska element utan att behöva anklagas för att drivas av den gamla kyrkliga anti-judaismen. Utvecklingen förs vidare av t.ex. Lenin och Kautsky, som båda kritiserar sionismen utifrån ett förtigande av de starka socialistiska inslagen hos de tidiga judiska nybyggarna och en focusering på Herzls och andra kapitalistiska-filantropistiska uppfattningar. Under Nazi-tiden fann sionisterna starkt stöd hos den icke-kommunistiska vänstern. Men den tidigare anti-sionismen överlevde och fick en ny blomstringstid i sextiotalets nyvänster, genom exempelvis amerikanen Stephen Halbrook och fransmannen Maxime Rodinson. I sitt "Response to Shlomo Avineri" invänder förf. Paul Jacobs att socialistisk opposition mot sionismen inte med nödvändighet härrör från anti-semitism. Han påpekar också att nyvänstern inte ägnade någon uppmärksamhet åt staten Israel förrän vid mitten av sextioalet, då uppkomsten av Black power drev en del radikala judar till medvetenhet om sin judiska identitet. Kriget 1967 ledde till en polarisering: judarna, även de radikala, kom till övervägande delen att ge sitt stöd åt Israel, medan folk inom Black power stödde palestinierna. Jacobs anser emellertid inte att nyvänstern längre spelar någon nämnvärd roll i amerikansk politik. Forskaren och publicisten Milton Himmelfarb hävdar i ett andra "Response to Shlomo Avineri" att nyvänstern och den moderna radikala teologin egentligen bara tagit över gamla vänster-teologiska idéer, och att opposition mot Israel endast är en ny sida av äldre förkastelsesdomar över judarna.

Prof. Michael D. Ryan (Drew University) höll huvudföredraget i den sjunde ämneskretsen — gemensam titel: "The New Romanticism and Biblical faith." Han påpekar bl.a. att 1800-talsromantiken genom sin kritik av religiös ortodoxi kom att bidra till framväxten av en mera äkta religiositet; emellanåt kunde den också medverka till fördömandet av anti-semitismens lärosatser. Den nutida romantiken, som uppvisar en avgjort större spännvidd, är mera svärgripbar, men rymmer givetvis en rad positiva möjligheter, t.ex. genom vakthållning kring naturens resurser. Helt andra aspekter

anlägger forskaren Arthur I. Waskow (Washington, D.C.) i sitt bidrag "The Choice: Romanticism or True Messianism". Han pekar där på att nyromantiken genom sin kulturkritik med rätta angriper vår tids apokalyptiska karaktär, samtidigt som något löftesbringande prisas; den uppmärksammar härigenom den messianska accentförskjutningen hän mot ett inomvärldsligt rike av rättfärdighet och fred. Prof. Edith Wyschogrod (Queens College, CUNY) fäster däremot i sitt föredrag "Romantic Consciousness and Biblical Faith" uppmärksamheten på skillnaden mellan den nyromantiska och den bibliska världsuppfattningen: den förra representerar en erfarenhetens metafysik, den senare en händelsernas.

Det åttonde ämnesområdet täcktes av endast ett föredrag: filosofiprofessorn Lionel Rubino (Trent University) om "Auschwitz and the Pathology of Jew-Hatred". Han hävdar där att fenomenet Auschwitz inte får mötas med försök vare sig till försoning av det onda genom förklaringar eller till rättfärdigande genom teodiceé, utan endast existentiellt som en "imaginative reliving". Ur psyko-dynamisk synvinkel är, menar han, judehatet ett normalt, rationellt beteende: den "slutliga lösningen" är ett extremexempel på funktionell rationalism i Max Webers och Karl Mannheims definition. Så kan ett rashat uppträda under hedervärd täckmantel.

"Blacks and Jews: Affinity and Confrontation On Common Theological Themes" är den något egendomliga titeln på nionde ämneskretsen, som alltför mycket bär prägeln av problem inom symposiets värdland självt. I huvudanförandet fastslår prof. Charles Long (University of North Carolina) att judar och svarta visserligen har en gemensam minoritetsstatus i U.S.A., men att judarna har fördelen av sin starka identitetskänsla; så har också Afrika spelat mindre roll för de svarta i förskingringen än Israel för judarna i diasporan. I den mån som det existerar en svart anti-semitism, är den av helt speciellt slag; dess främsta kännetecken är avsaknaden av makt. I sitt föredrag "Conscience and Politics" ser prof. Paul Ritterband (University of North Carolina) i ännu högre grad förhållandet judar—svarta i icke-teologiska termer. Båda grupperna lever under förtryck i U.S.A., men detta förtryck gör dem inte till allierade; de svarta har blivit inlemmade i det amerikanska livsmönstret, om än på dess lägsta nivå, medan judarna förblivit utanför. Forskaren Charles Silberman anlägger i sitt "Response to Charles Long" en annan

aspekt på relationen mellan de svarta och judarna: de har en gemensam amerikansk bakgrund — "Blacks are Christian Americans, Jews are White Americans". I den mån de svarta är kristna, delar de därför, enligt Silberman, "föraktets undervisning", medan judarna, som vita, delar den amerikanska rasismen. Inför Auschwitz bör nu de svarta betänka vilka konsekvenser anti-judaism kan leda till, medan judarna själva bör besinna och bekämpa den rasism som kan råda i deras egna sinnen.

Endast ett föredrag hölls i den tionde ämnesserien. Det var författaren och professorn Elie Wiesel (City College, CUNY) — en gång själv fånge i Auschwitz — som talade över "Art and Culture after the Holocaust". Med den auktoritet som självupplevelse ger, och med den förödande kraft som medlidande skänker, avlägger Wiesel sitt vittnesbörd att det egentligen inte existerar någon litteratur om koncentrationslägrens fasor: "A novel about Treblinka is either not a novel or not about Treblinka." Därför avstod tidens stora novellister — Malraux och Mauriac, Faulkner och Silone, Mann och Camus — från försöken att litterärt gestalta vad som skett: "It was their way of showing respect toward the dead." De enda verkliga skildringarna är de direkta vittnesbörden av människor, som utan varje skynt av litterär ambition, uttrycker något av vad de sett och hört och känt. Det är sådana som Emanuel Ringelblum, Rabbi Huberband, Masha Rolnik, Anne Frank, Leon Wells och Yankel Wiernik. De går på djupet. De uttrycker det utsägbara. Det gör också — egentligen allra mest — de enskilda barn, bland den miljon som mördades, som inför slutet uttrycker sina känslor i en kort, barnligt upphöjd dikt. Kuslig är också Wiesels kvardröjande rädsla för de kristna: han känner obehag t.o.m. av att befinna sig i en katedral; kristendomens roll vid judemassakern får inte underskattas, menar han; de som dödade — särskilt de som tillhörde de infama *Einsatzkommandos* — kände ingen spänning mellan sin kristna tro och sina brottsliga handlingar. Och Wiesel fäller domen: "Born in suffering, Christianity became a source and pretext of suffering to others."

Den stora volymen avslutas med ett mot hela symposiet tämligen kritiskt uttalande av pastor Gabriel Habib, konsult för Mellanöstern hos WCC. Han beklagar att symposiet endast ger uttryck för Västerlandets samvete ur judisk-kristen aspekt: arabvärlden är inte representerad, inte heller österns kyrkor; vidare skiljer

man ut, menar Habib, Auschwitz-dramat från Andra Världskrigets helhetsdrama; man glömmar också att en judisk-muslimsk dialog under alla förhållanden är oundgänglig som balansvikt till den judisk-kristna.

Allra sist, omedelbart före noter, presentation av bidragsgivare och översikt över behandling av symposiet i pressen, har editor samlat de dikter som lästes vid en samling i katedralen den andra kvällen av symposiet. Här representeras Robert Payne, Muriel Rukeyser, Simone Weil, Nelly Sachs, Stanley Kunitz, M. L. Rosenthal, Dan Pagis och Sonia Hanna Pilcer. Låt oss lyssna till den kortaste bland dikterna, Dan Pagic' "Written in Pencil in the Sealed Railway-Car":

here in this carload
i am eve
with abel my son
if you see my other son
cain son of man
tell him i

Eva Fleischners utgåva av Auschwitz-symposiets föredrag etc. har blivit till ett i bästa mening monumentalt vittnesbörd, en lysande samling dokument. Vad som förefaller speciellt berömvärt, vid sidan av den noggrannhet som karaktäriserar varje detalj av utgåvan, är den strävan efter objektivitet som genomgående tycks ha väglett prof. Fleischners arbete; det gäller hennes allmänna inledning, hennes sammanfattningar och hennes öppenhet för kritiska röster.

Tryggve Kronholm

David M. Rhoads: *Israel in Revolution 6—74 C.E. A Political History Based on the Writings of Josephus*. 199 s. Fortress Press. Philadelphia 1976. Pris inb. U.S. \$ 9.95; häft. U.S. \$ 5.95.

Dr. David M. Rhoads, som undervisar vid Carthage College i Kenosha, Wisconsin, framlade 1973 vid Duke University en doktorsavhandling med titeln *Some Jewish Revolutionaries in Palestine from A.D. 6 to 73 According to Josephus*. Det arbete han nu låtit utge syftar uppenbarligen till att låta avhandlingsresultaten nå ut till en bredare läsekrets.

Föremålet för undersökningen är de revolutionära krafter som varit i verksamhet i Palestina från år 6 e.Kr., det år då Judéen blev en romersk provins underställd prokuratorn Copo-

nius, fick uppleva folkräkning, egendomstaxering och Judas Galiléns revolt, fram till år 74, då de sista masadarebellernas död satte punkt för "det judiska kriget" (66—74; egendomligt nog anger Dr. Rhoads inte något skäl för att frångå den vanliga uppfattningen att Masada föll år 73 förrän på s. 119, i n. 40; jfr hans tidigare avhandling).

Källmaterialet för framställningen är, som boktiteln anger, Flavius Josephus' (troligen född 37/38 och död efter år 100) verk, främst *De bello judaico* i sju böcker som nedskrevs redan 75—79 och ger en utförlig beskrivning av det romersk-judiska kriget 66—74, föregången av en politisk judisk historia från mackabéer-revolutens tid (167—142 f.Kr.), vidare *Antiquitates judaicae* i tjugo böcker som fullbordades 93—94 och innehåller en fortlöpande judisk historia från världens skapelse till början av det judiska kriget år 66, slutligen Josephus' *Vita* som sannolikt tillkommit åtskilliga år efter *Antiquitates* och är en autobiografisk skildring av författarens tid som general i Galiléen (den ännu senare tillkomna *Contra Apionem* — en traktat där en mängd judiska traditioner förklaras — saknar i detta sammanhang relevans). I någon ringa mån hämtas också historiska uppgifter från Philo Judaeus (c. 20 f.—50 e.Kr.), Tacitus (c. 55—120), Suetonius (c. 69—140) och Dio Cassius (c. 150—235), någon gång från apokryferna-pseudepigraferna, Qumran-texterna, Nya testamentet, kyrkofäderna och den rabbiniska traditionslitteraturen.

Alla hänvisningar till Josephus' verk hänförs sig till H. St. J. Thackerays m.fl. edition i The Loeb Classical Library, London-Cambridge, Mass., 1927—1965 (9 volymer). Vad beträffar text och översättning till *De bello judaico* hade förf. i främsta rummet haft anledning att konsultera O. Michels—O. Bauernfeinds edition, München-Darmstadt 1957—1969 (3 volymer) — en edition som förf. känner till (jfr s. 13, n. 16). Han borde också ha kunnat dra nytta av *A complete Concordance to Flavius Josephus* ... ed. by K. H. Rengstorf, eftersom vol. I (A—Δ) kom redan 1973 (Leiden), och vol. II (E—K) 1975.

Syftet med Dr. Rhoads' arbete anges vara "to evaluate critically the writings of Josephus in order to explore some of the possible answers to our question about the Jewish resistance against Rome during the period 6—74 C.E." (s. 1). Källmaterialet presenteras i bokens första kapitel, "Josephus" (ss. 4—19), hans arbeten, hans biografi, hans uppfattning av sin egen stora mission, hans bristande objektivitet i be-

skrivningarna av krigshändelserna, revolutionärerna, judendomen och det romerska riket, samt de källor som kan ha legat till grund för hans verk. Att första kapitlet mera handlar om källmaterialet än exakt om "Josephus" framgår av det avslutande stycket: "Writings other than Josephus". I ett andra kapitel, "Historical background" (ss. 20—46) tecknas först bilden av den historiska utvecklingen i Palestina från Mackabéertiden fram till år 6 e.Kr., då Arkelaus' judéiska territorium förvandlades till romersk provins; vidare ges en kort skildring av det romerska Judéens förhållande till ockupationsmakten; slutligen presenteras de tre ledande religiösa "sekterna": fariséerna, sadducéerna och esséerna. Det tredje kapitlet skildrar "Resistance within the Jewish province: 6—66 C.E." (ss. 47—93); först diskuteras Judas Galiléns person och roll vid upproret år 6 e.Kr., varvid förf. på ett övertygande sätt påvisar att Josephus överdriver Judas' betydelse, då han betraktar dennes undervisning som en avgörande orsak bakom det senare judiska kriget; Dr. Rhoads visar också att moståndet mot den romerska ockupationsmakten i huvudsak tog sig icke-revolutionära uttryck långt in på 40-talet, medan oron på den judéiska landsbygden började ta sig kraftfullare uttryck under Cumanus' tid som prokurator (48—52) och i själva Jerusalem från och med Felix' prokuratorskap (52—60), bl.a. genom de s.k. *sicarii*. Bakom oroligheterna har givetvis legat såväl ekonomiska som sociala och politiska motiv, men säkert även religiösa, trots att Josephus tiger på den punkten. Samtidigt sökte de etablerade religiösa grupperna andra utvägar: sadducéerna, som inte gör skäl för sitt rykte som romarnas kollaboratörer, gick trotsets, diplomatins, delegationernas och mutornas väg för att vinna frihet åt sitt folk, även fariséerna involverades i aktioner med passivt motstånd, under det att esséerna tydligen har hållit sig stilla i väntan på gudomligt ingripande. Arbetets fjärde kapitel handlar om "Revolutionaries of the War period: 66—74 C.E." (ss. 94—149) och visar att de mera betydelsefulla revolutionära grupperna som Josephus nämner — *sicarii*, Johannes' av Gischala folk, Simon bar Gioras anhängare, iduméerna och zeloterna — inte följde ett överordnat revolutionärt program utan framträdde åtskilda. Ett femte kapitel ägnas "Motives for the War" (ss. 150—173). Det inleds emellertid med en diskussion om de "moderata" gruppernas — främst bland sadducéerna, fariséerna och esséerna — roll under kriget. För att sedan komma åt motiven bakom kriget, undersöker

Dr. Rhoads en del av den terminologi som Josephus begagnar i sammanhanget: *λησιτής* (*ἀρχιλησιτής*), tolkat som "brigand", *στασιαστής* ("insurgent"), *ἐπιβουλοῦς* ("conspirator"), *πονηρὸς* ("wicked one"), *γόης* ("imposter", "deceiver") etc., och han gör sannolikt att termer av detta slag säger mera om Josephus' egen aristokratiska bakgrund än om de revolutionäras verkliga egenskaper och motiv. Ur filologisk synpunkt är Dr. Rhoads analys dock alldeles otillräcklig för att kunna ligga till grund för någon som helst säker slutsats. Samma sak gäller i princip även för den följande analysen av Josephus' polemiska anklagelser mot de revolutionära för att trampa den judiska Lagen under fötterna, för att inte ha Gud på sin sida, för att behandla sina egna som främlingar, för att ha orenat Templet, ja, till och med för att ha förorsakat Jerusalems och Tempelns förstöring, allt under det att romarna ges ett drag av ädelhet vid jämförelser med de revolutionära på dessa områden — likväl finns det i detta fall ingen anledning att ifrågasätta författarens idéhistoriska slutsats: "By portraying the matter in this way, Josephus was discouraging his Jewish readers from identifying with the revolutionaries in their homeland and was encouraging their allegiance to the Romans" (s. 173). Arbetets avslutande kapitel ägnas "Conclusions" (ss. 174—181). En viktig slutsats är att den vanliga uppfattningen, antydd av Josephus själv (*Antiquitates* XVIII: 8—10), att en ledande judisk revolutionär sekt grundad år 6 e.Kr. gradvis vann tillräcklig makt för att vinna nationen för ett krig emot Rom, inte kan beläggas. I stället förhåller det sig så att man överhuvud taget inte kan påvisa förekomsten av en verklig sådan sekt under hela perioden 6—44 e.Kr. Kriget mot Rom tycks snarare i första rummet vara uttryck för spontant motstånd mot ockupationsmakten som gradvis växte fram ur alla samhällsgrupper: "During the whole prewar period . . . a cross-section of the Jewish populace in Israel, including all classes as well as the major sects, participated in this resistance. In the war period, five separate revolutionary groups were active, each one with distinct origins and outlooks. Together, they represented a geographical cross-section of Palestinian Judaism" (s. 175). Boken avslutas med appendix över några betydelsefulla revolutionär-termer hos Josephus och en utmärkt översikt över romerska kejsare, prokuratorer och härskare i Palestina samt överstepräster under den tid undersökningen avser; vidare kartor över Palestina och Jerusa-

lem; slutligen index över loci i Josephus' arbeten, över moderna författare, och ett "Index of subjects".

Dr. Rhoads' arbete är välskrivet och lättläst, och många gånger förvisso långt klarare än verkligheten — en sak som han själv är medveten om (s. 3). Hans förhållande till Josephus' framställning är dock vanligen sunt kritiskt. Räckvidden av denna kritiska inställning begränsas emellertid betydligt av det förhållandet att förf. huvudsakligen tycks ha umgåtts — och genomgående citerar — sina Josephuskällor i Thackerays m.fl. engelska översättning. Gång efter gång undrar man vilka uttrycksmedel Josephus själv egentligen har använt. Mindre lyckat i ett arbete med vetenskapliga anspråk är också att t.ex. tyska arbeten citeras i förf:s engelska översättning (exempelvis s. 55, n. 17). Vidare är det naturligtvis svårt i ett arbete av denna karaktär att undvika svepande formuleringar. Någon gång blir dock svepen så vida att klara osakligheter kommer med: tanken på själens odödlighet, de dödas uppståndelse, yttersta domen och änglar-demoner är alls icke "doctrinal innovations of the Pharisees" (s. 40). Utsagor av detta slag är emellertid rena undantag i en nykter och balanserad framställning.

I den fortlöpande notapparaten visar förf. att han synnerligen väl behärskar den moderna litteraturen kring sitt ämne. Men det är till stor nackdel att denna utmärkta samling specialstudier inte systematiskt förtecknats i en avslutande bibliografi.

Tryggve Kronholm

Jacob J. Petuchowski (ed.): *New Perspectives on Abraham Geiger. An HUC-JIR Symposium. 58 s. Hebrew Union College — Jewish Institute of Religion. Distributed by KTAV Publishing House, Inc., New York 1975. Pris häft. \$ 2.50.*

Underligt nog är namnet Abraham Geiger förhållandevis okänt bland dagens svenska teologer, ja, till och med bland judaister och hebraister av facket. Ändå var Geiger — född i Frankfurt am Main 1810 och död i Berlin 1874 — en av det förra århundradets största intellektuella gestalter inom den judiska världen, en vägröjare för den moderna, progressiva judendomen, och en flitig arbetare på nära nog alla fält av *Wissenschaft des Judentums*.

Lysande begåvad skaffade sig Geiger redan vid tidiga år en enorm lärdom: vid tre års ålder

läste han såväl hebreiska som tyska, ett år senare började hans Mischna-studier, och efter ytterligare ett par år trängde han under sin faders ledning in i den talmudiska litteraturen, samtidigt som han skaffade sig grundliga kunskaper i historia, latin och grekiska. Då fadern några år senare avled, fortsatte Geiger sina studier i Talmud och humaniora, bl.a. med bistånd av sina bröder. Redan 1828 inleddes hans akademiska karriär; han började då studera orientaliska språk i Heidelberg, för att något senare koncentrera sig på arabiska i Bonn, där han också författade sin prisbelönta undersökning av de judiska elementen i Koranen. 1832 blev han kallad till en tjänst som rabbin i Wiesbaden, där han förblev till 1838. Det var under denna tid han tog initiativet till *Wissenschaftliche Zeitschrift für jüdische Theologie* (1835—1847), som i huvudsak kom att innehålla artiklar av Geigers egen hand: lärda undersökningar till de mest skilda ämnen, inträngande kritiska granskningar, polemiska apologier för judendomen, och omfattande förslag till reform av judiskt liv och synagogal liturgi. Under stora svårigheter tillträdde han en andra rabbinbefattning i Breslau 1840, och nio år senare måste församlingen delas i två *Kultusverbände* efter kontinuerliga inre strider. Geiger stannade i Breslau till 1863 och utövade där en omfattande litterär verksamhet. Han utgav en läro- och läsebok i Mischna-hebreiska (1845), en studie i medeltidens judiska litteraturhistoria (1847), en monografi över Moses Maimonides (1850), vidare bl.a. en biografi över Juda ha-Levi, studier i spansk och italiensk judisk poesi, samt undersökningar till den judiska exegetikens, apologetikens och filosofins historia. Hans mest berömda verk är reformbönboken *Israelitisches Gebetbuch* (1854) och hans historisk-kritiska analys av den masoretiska bibeltexten och den efterföljande rabbiniska litteraturen, ett verk betitlat *Urschrift und Übersetzungen der Bibel* (1857). Många kompletterande bidrag till sin *Urschrift* fick Geiger anledning att publicera i den andra tidskriftsserie han tog initiativet till, *Jüdische Zeitschrift für Wissenschaft und Leben* (1862—1874). 1863 flyttade Geiger till Frankfurt am Main; han höll där en mängd föreläsningar över judendomen och dess historia, liksom över kristendomens ursprung (tryckta i *Das Judentum und seine Geschichte*, I—III, 1865—1871). Geiger tillträdde 1870 en tjänst i Berlin, och fick där två år senare se många av sina största drömmar gå i uppfyllelse genom tillkomsten av *Hochschule für die Wissenschaft des Juden-*

tums. Men redan efter ytterligare två år rycktes han plötsligt bort.

Grundläggande för Geigers hela livsgärning var hans uppfattning att judendomen inte är en statisk storhet utan en dynamisk, ständigt föränderlig, ständigt i behov av förnyelse. En sådan storhet kan studeras och reformeras endast med hjälp av en absolut förutsättningslös, historisk-kritisk metod och de slutsatser en sådan metod berättigar till. Den kritiska granskningen får inte göra halt inför själva den judiska traditionslitteraturen — ett oerhört krav i Geigers miljö — nej, inte ens inför själva bibeltexten, även den ett historiskt dokument, en produkt av gradvis utveckling.

Den 23 oktober 1974, på hundraårsdagen av Geigers död, hölls vid Hebrew Union College — Jewish Institute of Religion (HUC-JIR) i Cincinnati, Ohio, ett symposium "devoted to an evaluation of Geiger's scholarly and religious life-work" (s. 1). Vid detta symposium granskades sålunda Geigers livsverk i Geigers egen kritiska anda; det skedde i fyra föredrag, som nu utgivits av prof. Petuchowski.

I det första av föredragen, "Abraham Geiger's historical Judaism" (ss. 3—16) av prof. M. A. Meyer (HUC-JIR), riktas uppmärksamheten på några konsekvenser av Geigers historisering av judendomen, dvs. av hans syn på judendomen som varande i ständig förvandling genom förändrade yttre omständigheter och inre andlig utveckling. En sådan historisering eliminerar först och främst varje möjlighet att förklara någon viss fas i judendomens förflutna såsom normerande i nuet. Judendomens utveckling är inte avslutad, i motsats — menade Geiger egendomligt nog — till kristendomens. Omvänt förmår inte nuet, som ett led i en kontinuerlig process, att utvecklas framåt utan att vara förbundet bakåt; med andra ord: en religiös revolution som tvärt skär av kontakten med vad som varit är av ondo, under det att reform är nödvändig och av godo. En andra konsekvens blir att judendomens ständigt transformerade idéer aldrig kan utgöra kontinuitetens grundläggande enhet; det kan i stället endast dessa idéers generativa källa göra: den judiska anden — ett begrepp som Geiger underlåter att klart definiera. Det är emellertid fråga om en ständigt levande ande som möjliggör inträngande i den ande som verkat i det förflutna, och som är aktivt nyskapande i nuet. En tredje konsekvens blir att den historiska judendomens olika faser är av betydelse för nuet i samma mån som de kan uppfattas av samtidens religiösa medvetenhet — egentligen

ett slags cirkelresonemang som ledde Geiger att ur historien dra fram sådana element han alltfört ansåg levande, och förklara dessa element som historiens ledande idéer. Positivt leder denna syn till uppfattningen att varje generation måste forma sin egen judendom genom att införliva med nuset situationen sådant förflutet som fortfarande talar till nuset, samtidigt som man söker nya svar på det krav den ständigt pågående världshistoriska processen ställer; judendomen i nuset har vare sig att kopiera det förflutna eller att avskärma sig ifrån det.

Prof. N. M. Sarna (Brandeis University) behandlar ämnet "Abraham Geiger and Biblical scholarship" (ss. 17—30). Han konstaterar inledningsvis att, medan judiska forskare i Geigers samtid allmänt undvek bibliska studier, Geiger själv drevs in i exegetiken av ett bestämt skäl. Drivkraften var en önskan att påvisa att hans egen reformiver "did not constitute a sundering of the past, a rupturing of tradition, but simply the latest stage in a process of natural growth entirely consistent with the history of Jews and Judaism" (s. 22). Förvånande nog delar Geiger många samtida kristna vetenskapsmäns uppfattning, då de i de bibliska beskrivningarna av Israels avgudadyrkan såg den verkliga nationalreligionen, samtidigt som de betraktade föreställningarna om Israels otrohet som resultatet av senare tiders retrojektion. För Geiger är den bibliska textens historia sammanvävd med folkets historia. Bibeltextern, som i sig svarar mot livet självt, måste därför ständigt anpassas till folkets behov. Det är sålunda möjligt att rekonstruera den inre historien av Israels tro utifrån den yttre historien av den bibliska texten, vilket bl.a. innebär att det som tidig exegetik åstadkom, nåddes genom textmanipulation under perioder då bibeltextern ännu inte nått slutlig stabilisering (här hänvisar Geiger till textvariationerna mellan *Textus masoreticus*, *Septuaginta*, *targumerna* och den samaritanska *Pentateuken*). Svagheten hos en vetenskaplig metod inriktad på att tjäna ideologiska och praktiska syften är uppenbar: Geigers bibliska studier uppvisar en ofrånkomlig selektivitet, mera av eiseges än av exeges.

I sitt bidrag "Abraham Geiger and Talmud Criticism" (ss. 31—41) understryker prof. David Weiss Halivni (Jewish Theological Seminary of America) Geigers banbrytande insatser rörande studiet av den halakiska traditionslitteraturen. Egendomligt nog finner man inom judisk teologi förhållandevis få restriktioner för uttolk-

ningen av en biblisk text, medan man möter den yttersta rigiditet i fråga om utläggning av *Mischna*, *Baraita* etc.; där måste man följa den i *Talmud* uttryckta *Gemara*. Här bryter alltså Geiger ny väg. Han vägrar att underordna den vetenskapliga analysen under en tradition, t.o.m. då denna tradition härrör från de rabbiner som utgestaltat den auktoritativa *Gemara*. Ansatser till försiktig kritisk granskning av *Talmud* kan skönjas redan före Geiger, t.ex. hos den berömde *Gaonen* av *Wilna* (1720—1797) och dennes illa förföljde lärjunge *R. Manasse* av *Ilja* (1767—1831). Men medan dessa båda drevs till kritisk undersökning av iver för traditionen och *Halaka*, var Geigers vida mer långtgående *Talmud*-kritik inspirerad av hans profana bildning och liberala religionsfilosofi, och liksom beträffande hans exeges av de bibliska skrifterna spårar man bakom hans förhållande till traditionell *Halaka* en viss fixering vid sina egna religiösa föreställningar: "Geiger studied the *Halacha* not as an end in itself, but rather as an auxiliary to his historical and theological ideas" (s. 38).

Det fjärde av Geiger-symposiets föredrag, "Abraham Geiger, The Reform Jewish Liturgist" (ss. 42—54) har författats av editor, prof. Jakob J. Petuchowski (HUC-JIR), mest känd för sitt stora arbete *Prayerbook Reform in Europe. The Liturgy of European Liberal and Reform Judaism*, New York 1968. Prof. Petuchowski påvisar att det liturgiska reformarbetet för Geiger — "the most influential Reform Jewish liturgist of the nineteenth century" (s. 42) — egentligen bara var en andra rangens syssla vid sidan av egentlig *Wissenschaft*. Han påvisar också att bakom Geigers båda berömda böcker — den som utkom i Breslau 1854, och den som utkom i Frankfurt 1870 och representerar en mer konsekvent genomförd reformprincip — kan fyra axiom för liturgisk teori spåras: Israels folk lever inte längre, *Amalek* har mist sin betydelse, hebreiska språket är dött, och inget hopp är förbundet med Jerusalem. Att Geigers reformliturgier kom att utöva ett så oerhört inflytande på den eftervärld som kunnat konstatera att samtliga Geigers axiom var felaktiga sammanhänger med det faktum att axiomen endast skänkte teoretisk stimulans, under det att Geiger i praktiken gick förhållandevis försiktigt fram. Teorin var revolutionär, praktiken reformistisk. Så höll Geiger t.ex. fast vid hebreiskan som liturgiskt språk, men krävde parallell översättning till folkspråket, liksom han i realiteten gjorde en klar åtskillnad mellan individens privata bön och den

historiska judiska tros-gemenskapens kollektiva liturgi. Avgörande för Geigers betydelse som liturgisk nyskapare var djupast, konkluderar prof. Petuchowski, "that Geiger's whole endeavor of liturgical reform was based upon *Wissenschaft*, upon a profound grasp of the history and inner dynamics of Jewish liturgical development. In this, too, Geiger was right — and worthy of imitation" (s. 52).

Geiger-symposiets fyra föredrag ger verkligen "New Perspectives on Abraham Geiger" i hans brottnings med den historiska judendomen, biblisk exeges, Talmud-kritik och liturgiskt reformarbete. Det är ur vissa synpunkter måhända försvarligt, ur andra beklagligt, att bilden av *humanisten* Geiger inte frammanats vid minnes-symposiet. Hans insatser som filolog och profan-historiker, för att nu endast ta två exempel, är värda att självständigt lyftas fram i ljuset.

Genom den utomordentliga "Bibliography of Secondary Literature" (ss. 55—58) som sammanställts av prof. M. A. Meyer bjuds emellertid en möjlighet att studera många andra sidor av den fängslande Geigers livsverk — den frislennade reformisten som aldrig förmådde skaka samtidens bojor av sig.

Tryggve Kronholm

Frederick Neumann: *Where Do We Stand? A Selective Homiletical Commentary on the Old Testament. Volume I. The Torah. Brooklyn, N.Y. 1978. Rekvireras hos Dr Edith Neumann, 138 East-78th Street, Newyork (N.Y.), 10021 U.S.A.*

Denna homiletiska kommentar till de fem Moseböckerna är ur flera synpunkter värd uppmärksamhet.

Förf. är född av judiska föräldrar i Wien och har därför möjlighet att se på G.T. med egendomsfolkets ögon. Han har via studier av Heidegger, Kierkegaard m.fl. förts till Kristus-tro och tolkar nu G.T. i N.T.'s ljus.

Han har god vetenskaplig skolning i filosofi (Fil. D:r i Wien) och exegetik och har sedan han utvandrat till U.S.A. varit gästprofessor där.

Han betonar egendomsfolkets unika ställning som framför andra folk utvalt av Gud med särskilda löften.

Han betonar hur judens Torah-lydnad skapat fasta, starka karaktärer, något beaktansvärt i en normupplösande tid. Men hans Kris-

tustro ställer korset i centrum. Kristus kom med evigt giltig försoning. Judendomens tragik är att den bestrider detta.

Dock är Kristus ingen isolerad företeelse. I honom fullbordas G.T. För att förstå honom måste vi gå tillbaka till grunden för vår tro i G.T.

Författarens utläggning av texterna är intressant och vittnar om både kunnighet och djup inlevelse. Han låter på ett föredömligt sätt de gammaltestamentliga texterna komma till tals utan att lägga någon tvångströja på dem. Han frågar sig vad det är för slags text, om dess "Sitz im Leben". Ett bra ex. på detta är utläggningen av Gen. 1, som han ser som en ritual vid gudstjänst, där prästen reciterar skapelseberättelsen och menigheten faller in med omkrävdet: "Och Gud såg att det var gott."

Sam Nyström

Sven-Erik Pernler: *Gotlands medeltida kyrkoliv — biskop och prostar. En kyrkorättslig studie. 301 s. Ill. Barry Press Förlag, Visby 1977. C:a-pris hft 83:—, inb. 89:—.*

Under årens lopp har en del regionalt avgränsade kyrkohistoriska undersökningar kommit till. Den senaste är Sven-Erik Pernlers avhandling om Gotlands medeltida kyrkoliv. Titeln och de obestämda kronologiska ramarna antyder en väldig bredd när det gäller uppläggning och omfattning.

Bredden har förorsakat författaren en del problem. Några kronologiska avgränsningar har alltså inte gjorts. De nödvändiga begränsningarna ligger i stället i den regionala tyngdpunkten på Gotland och i underrubriken, som reducerar den vittfammande huvudtiteln till "biskop och prostar" och "en kyrkorättslig studie".

Det ter sig naturligt att i en recension av Pernlers undersökning ganska markerat skilja den innehållsliga aspekten från bokens uppläggning och strukturering. Innehållsmässigt står undersökningen på stabil grund och Pernler har lyckats analysera källmaterialet på ett ofta föredömligt sätt. Avhandlingen utgör en välgrundad sammanställning av vad man rimligtvis kan få veta om Gotlands medeltid utifrån det perspektiv författaren har valt. Inte på någon punkt har han hemfallit åt den romantiserande mytbildning, som är så vanlig

inom medeltida historieforskning, inte minst när den knyter an till arkeologi och hembygdsforskning. På många punkter underkastar Pernler tidigare forskningsresultat en välgörande kritik. Samtidigt är han självständig nog att befria framställningen från onödiga polemiska tillspetsningar och övertoner. På många punkter är Pernlers avhandling en värdefull korrektion av tidigare teser och uppfattningar.

Bokens problem och svagheter ligger i dispositionen, struktureringen och avgränsningarna av problematiken. Här kan undersökningen diskuteras och ibland ifrågasättas.

Uppläggning, strukturering, avgränsningar

Till att börja med är det lätt att konstatera, att titeln "Gotlands medeltida kyrkoliv" är mycket bredare än bokens faktiska innehåll. I underrubriken "biskop och prostar" och "en kyrkorättslig studie" har också författaren gjort en kraftig avgränsning av ämnet. Frågan blir då om inte avgränsningen i förhållande till huvudrubriken blir så stark, att titeln blir missvisande. Själv upplever jag huvudtiteln och underrubriken som två olika undersökningsområden, även om det ena ingår i det andra. I huvudrubriken ligger så spännande ämnen antydda som t.ex. den medeltida liturgin på Gotland, fromhetslivet i socknarna, socken- och kyrkoförvaltningen, kyrkotukten och det rika kyrkolivet i Visby med de speciella problem som hänger samman med handeln, de utländska köpmännen och med ordenslivet. Inget av detta har behandlats mer än mycket marginellt. Inte heller behandlas Roma kloster, vilket påpekas i förordet.

Man ställer då frågan, om Pernlers ämnesval — där han följer underrubriken på huvudtitelns bekostnad — verkligen är det bästa. En annan möjlighet hade kanske varit att ge undersökningen den tematiskt breda uppläggning, som bokens titel låter påskina. En undersökning av fromhetsliv, kyrkotukt, förvaltning osv. i de gotländska socknarna under medeltiden hade definitivt varit spännande — och dessutom av jungfrulig karaktär. För Roma kloster finns säkerligen en hel del material i de tryckta och otryckta medeltidskällorna från cisterciensorden. En annan fråga är om en genomgång av detta material rimligtvis hade varit försvarlig med hänsyn till det förväntade resultatet.

Hade man i stället givit boken en bredare tematisk uppläggning, hade man fått göra avgränsningarna på annat håll. Det hade kanske

varit bättre med en kronologisk avgränsning till något eller några århundraden av den väldiga tidsrymd, som boken nu spänner över. Många av utfärderna i den allmänna kyrkorätten hade också med fördel kunnat utgå.

Kanske Pernlers avgränsning av problematiken trots allt kan försvaras. Men det kan inte ske på ett så omotiverat sätt, som nu är fallet. Gör man genom underrubriken en kraftig inskränkning av undersökningsområdet, måste man i varje fall föra en grundlig diskussion som klarlägger författarens motiv. I bokens inledning konstateras bara, att syftet med avhandlingen är att undersöka, "hur kyrkan levde och fungerade på Gotland under medeltiden. Därvid beaktas i detta sammanhang främst stiftsbiskopens och gotlandsprostarnas åligganden . . .".

Varför är det just detta som beaktas? Och bara detta?

Ett annat stort avgränsnings- och struktureringsproblem är frågan om det specifikt gotländska i relation till det allmänkyrkliga. De skriftliga källor Pernler för Gotlands del använder sig av är i första hand Gutalagen, Gutasagan och en rad diplom. Men i övrigt har han utnyttjat ett stort material av kanoniskrättsliga källor, nordiska tings- och landskapslagar och diplom av både allmänrättslig och partikularrättslig typ.

Svårigheten blir då att avväga det specifikt gotländska mot det allmänrättsliga. Använder man sig huvudsakligen av det gotländska materialet, kan man lätt löpa risken att förlora kringperspektivet och läsa ut för mycket av ett begränsat material. Ger man å andra sidan det mera allmänna internationella källmaterialet för stort utrymme, kan man riskera att tappa bort den gotländska inriktningen. Detta är en svårighet som all regionalt avgränsad medeltidsforskning har att brottas med.

Dilemmat har utan tvekan besvärat Pernler. I inledningen konstaterar han, att han ofta måst gå "en ganska mödosam väg genom den kanoniska rätten och det svenska lagmaterialet" innan han kunnat ge sig in på "de gotländska problemställningarna". Han infogar också brasklappen att det specifikt gotländska ibland förefaller "komma i skymundan med en sådan uppläggning" (s. 9 f.).

Jag tycker Pernler många gånger har gjort sin väg onödigt mödosam. Undersökningen skulle ha vunnit på en större koncentration på Gotland. De många fördjupningarna i kanonisk rätt och landskapsrätt hade i flera fall

kunnat undvikas eller kraftigt reduceras. På en del ställen kunde man ha hänvisat till tidigare forskning i stället för att göra egna utredningar. Detta gäller t.ex. avsnittet "gengärd och lösen" s. 75 ff., om tiondet s. 133 f., de episkopala handlingarna s. 217 ff., och där inte minst konfirmationen s. 225 ff. och vignings- och reningsföreskrifterna s. 236 ff. Beträffande konfirmationen "konstaterar" exempelvis författaren efter sin utredning, att "konfirmationen ... (hade) en framträdande plats i samband med biskopsvisitationerna". Detta "konstaterande" gjorde Carl-Gustaf Andrén redan för 20 år sedan. Pernlers gentemot Andrén avvikande argumentering om "koadjutorernas insatser vid förvaltandet av konfirmationens sakrament" (s. 232) är också ett exempel på en allmänrättslig diskussion som inte är särskilt relevant i sammanhanget.

Pernler är förvisso inte ensam bland medeltidsforskare om sådana glidningar mellan vad man egentligen ska syssla med och de problem, där materialsituationen är mera tack-sam. Det är ett återkommande dilemma.

I inledningen till sin undersökning anger Pernler frågan om Gotlands eventuella kyrkorättsliga särställning inom Linköpingsstiftet som ett huvudproblem. Med struktureringsvårigheterna hänger samman, att han aldrig riktigt efter genomförd undersökning binder samman de lösa trådarna till ett sammanhängande svar. Svaret på hans frågor ligger i de enskilda delarna. Avhandlingen slutar överraskande abrupt. Detta medför också att läsaren blir en aning konfunderad över vad som egentligen är de nya resultat, som Pernler kommit fram till. Jag saknar ett sammanfattande kapitel, där författaren efter sina många detaljstudier binder samman trådarna, diskuterar en eventuell helhetssyn och redovisar de nya resultat som han har nått fram till.

Den innehållsmässiga aspekten

Jag beklagar om mina funderingar kring strukturerings- och avgränsningsproblemen skulle ge intryck av en mer negativ inställning till Pernlers undersökning än jag i själva verket har. Det som avhandlingen nu de facto innehåller, är på många punkter både värdefullt och klagörande. Flera av bokens avsnitt är utmärkta, både när det gäller metodik och de resultat som Pernler redovisar. Det översiktliga kapitlet om Gotlands kristnande är sålunda ett exempel på en ovanligt lyckad inte-

grering av det arkeologiska materialet med det skriftliga: normalt brukar det vara svårt att utnyttja de arkeologiska källorna med vettig distans utan att för den skull skjuta dem åt sidan. Det problemet har Pernler löst föredömligt. Hans diskussion om ett eventuellt medeltida biskopssäte på Gotland och om inlemmandet av Gotland i Linköpingskyrkan är också exempel på lyckade balansgångar när det gäller det allra tidigaste och mest ömtåliga källmaterialet. Enstaka punkter kan givetvis diskuteras, men som helhet är avsnitten väl avvägda.

Huvudproblematiken behandlar Linköpingsbiskopen och hans förhållande till Gotland, de gotländska prostarna och frågan om förrättandet av episkopala handlingar. De båda första avsnitten, om biskopen och om prostarna, är de bästa — det sistnämnda om biskopens uppgifter svävar ut för mycket i den allmänna kyrkorätten. Utnyttjandet av de s.k. taxuslistorna och redovisningen av det material som finns kring den gotländska prosteriororganisationen är typexempel på hur en regionalt avgränsad undersökning kan uppnå en hög grad av allmänintresse.

Avslutningsvis har Pernler en exkurs om de medeltida gotländska korbänkarnas funktion. Hans lösningsförslag verkar tilltalande.

Innehållsmässigt står alltså avhandlingen på stabil grund. Den kritiska distansen till källmaterialet och tidigare forskning är välgörande. Författaren driver heller aldrig sina teser så hårt, att han behöver göra våld på materialet.

Vid genomgången av sådana källor som tidigare utnyttjats inom forskningen, har Pernler tyvärr bara sporadiskt hänvisat till de undersökningar, som tidigare behandlat samma källor och som ofta kommit till likartade resultat. Det är inte bara avvikelser ifråga om tolkningen av källorna som ska redovisas. Annars kan man ibland få intrycket att en författare redovisar välkända forskningsresultat som sina egna.

Har man själv i många år sysslat med likartade frågor, sätter man med nödvändighet ibland frågetecknen i marginalerna. När det gäller många av de problem Pernler kommer in på, kan man också ha skilda uppfattningar utan att det med bestämdhet går att avgöra vilken som är den riktiga. I mångt och mycket blir det frågan om sannolikhetsresonemang. I de fall jag på enskilda punkter har en annan uppfattning än Pernler, är det mera frågan om alternativa möjligheter och arbetshypoteser än

om kritik av förmenta felaktigheter.

Det finns emellertid här ingen möjlighet att komma in på sådana detaljfrågor. Bara några problem av större principiellt intresse kan kommenteras.

En viktig punkt gäller den kronologiska skiktningen av det nordiska rättsmaterialet. Detta behandlas av Pernler ofta alldeles för enhetligt, ungefär som om det skulle ha varit givet en gång för alla och kunna besvara frågor i stil med "Hur förhöll det sig under medeltiden?" I själva verket genomgick ju de svenska rättskällorna en succesiv utveckling av liknande slag som de kanoniska. Men medan Pernler underkastat de senare en omsorgsfull behandling och skiktning, har han behandlat de nordiska lagarna mycket mera "von oben". Ofta hade det varit riktigare att ställa frågan, vilka *utvecklingslinjer* som kan spåras i de medeltida lagarna (och diplomerna) och att på så sätt arbeta med en mindre statisk syn på de inhemska källorna.

I sin inledning säger Pernler, att gotlänningarna "åtminstone under hela 1200-talet lyckades vinna gehör hos påven för önskemål, som måste ha gått biskopens intressen emot". Ett sådant påstående kan rimligtvis inte höra till de i inledningen givna förutsättningarna för undersökningen. I stället måste det stå som en arbetshypotes, som under arbetets gång måste ifrågasättas och till slut bekräftas eller kanske avvisas.

Bortsett från att Pernler på denna punkt föregriper sin egen analys, är det korta inledande avsnittet ganska luddigt. Det borde ha varit föremål för mycket mer av överväganden och diskussion — detta så mycket mer som strukturerings- och avgränsningsproblematiken är så komplicerad.

Ett annat exempel på dåligt samspel mellan inledningen och den kommande undersökningen är Pernlers inledande fråga, om "den gotländska kyrkan" haft speciella befogenheter och villkor. Som brännpunkt använder han där, riktigt nog, problematiken kring prostarnas ställning och befogenheter. Här faller han emellertid offer för ett märkligt cirkelresonemang: Enligt inledningen är hans avsikt att undersöka om prostarna "haft exceptionella befogenheter som en följd av öns geografiska läge . . ." (s. 9). Efter utförd undersökning konstaterar han (s. 190), att "gotlandsprostarnas befogenheter i GL och GS inte på något vis är särskilt anmärkningsvärda" — om man ser dem i relation till "prosteriets geografiska läge i förhållande till stiftsstaderna"! Här föreligger

alltså en anmärkningsvärd glidning mellan frågeställning och undersökningsresultat.

På s. 102 f. diskuterar författaren "sammanlagningen av församlingar till flerförsamlingspastorat". Bortsett från att ordet "pastorat" väl är anakronistiskt skulle man kanske också kunna vända på frågan: när började de gotländska socknarna att *slås sönder* i mindre menigheter, t.ex. i kyrkobilddningar "till större välmak"? Här hade det varit intressant med en diskussion om vilken av båda dessa frågeställningar som är den riktigaste — eller om båda är relevanta.

Frågan om prostarna s. 151 ff. är omsorgsfullt bearbetad. På s. 190 f. finns emellertid en rad frågor, där man återigen hade varit tacksam för en mer utförlig diskussion. Som exempel: skulle verkligen socknens andel av boten för mässfall tyda på, att sådana mål inte kunde behandlas vid vanliga ting utan vid andlig domstol?

På flera olika punkter hade det alltså varit bra med utförligare diskussioner kring olika problemställningar. I stället hade man med fördel kunnat undvara en del av det allmänrättsliga materialet. Pernlers undersökning är bitvis mycket koncentrerad, vilket ibland är en fördel. Risken är emellertid, att nödvändiga diskussioner kring olika alternativ kan bli alltför summariska.

När det gäller frågan om den medeltida och då främst den gotländska sockenbildningen, knyter Pernler (s. 26 f.) an till Gunnar Smedbergs undersökning från 1973 om "Nordens äldsta kyrkor". Många av de teser Smedberg driver kommer i en eller annan form tillbaka hos Pernler: likheten mellan den gotländska och isländska sockenbildningen, frågan om det i Sverige fanns något "områdesrangsystem" (kyrkor av "högre dignitet" än andra) osv. I princip tycks Pernler dela Smedbergs negativa inställning till tanken på tredingskyrkor (s. 23 f.) "över" de vanliga sockenkyrkorna, även om han klokt nog formulerar sig mera försiktigt.

Här är inte platsen att gå in på frågan om sockenbildningen i Sverige, även om det är frestande att försöka analysera den debatt och de argument som förekommit under 1960- och 1970-talen. Oavsett sakfrågan måste man emellertid påpeka det principiellt tveksamma i att som Pernler ganska summariskt för Gotlands vidkommande hänvisa till ett tidigare arbete av mera översiktlig karaktär: Smedbergs studie behandlar ju hela Norden och Gotland utgör där bara en liten del av ett större helt. Det

måste vara de regionala undersökningarna som får ge stoff åt mera översiktliga, inte tvärtom. I en specialundersökning av ett landskap borde man ha kunnat föra en ganska utförlig och förutsättningslös diskussion i dessa frågor.

Sammanfattningsvis utgör alltså Pernlers undersökning en omsorgsfull bearbetning av källmaterialet för den sektor han valt att undersöka. Både ifråga om metod och innehåll utgör den en värdefull analys av viktiga förhållanden och skeenden under Gotlands medeltid. Svagheterna ligger i första hand i avgränsningarna och struktureringen.¹

Jan Arvid Hellström

Det religiøse Norge. En samling religionssociologiske artikler, redigert av Pål Repstad. Gyldendals Fakkelsbøker F 380. Gyldendal Norsk Forlag, Oslo 1977. 314 sid.

Religionsociologin har fått en mycket olikartad ställning och inriktning i de fyra nordiska länderna. Medan man i Sverige var först med att göra ämnet till en egen disciplin vid de teologiska fakulteterna har man i Finland sedan länge utnyttjat religionssociologisk forskningsmetod i kyrkans tjänst genom att inrätta forskartjänster i ämnet vid Finska kyrkans forskningsinstitut i Tammerfors. Det land där religionsociologin har den svagaste institutionella ställningen är helt klart Norge, där ingen lärarbefattning i ämnet finns vid någon av fakulteterna och där kyrkan visat mycket lite intresse för religionssociologiskt inriktad utredningsverksamhet. Religionsociologin har istället i Norge kommit att hävdas av ett antal unga entusiaster som slutit sig samman i Religionssociologisk Faggruppe. Det är denna grupp som står bakom "Det religiøse Norge", där man presenterar artiklar om vitt skilda frågeställningar. Ytterpunkterna utgörs kanske av en förberedande studie om ritens plats i det industrialiserade samhället och en undersökning av missionstidskrifternas syn på utvecklingen i tredje världen.

Huvuddelen av de elva artikelförfattarna har fått sin utbildning vid samhällsvetenskaplig fakultet och artiklarna utgör i många fall sammanfattningar av deras "hovedfagoppgaver". Det förhållandet att man fortfarande har stora individuella uppsatser som avslut-

ning på studierna för den akademiska grundexamen har gett dem möjlighet att odla ett specialintresse. Ämnet eller ämnesgrenen har på detta sätt vuxit fram succesivt och kvalitetsmässigt står den religionssociologi som läggs fram i "Det religiøse Norge" inte efter den som producerats i Danmark, Finland och Sverige. Ett gemensamt drag hos författarna är att de söker ge resultaten de kommer fram till en teoretisk anknytning och den teoribildning de sympatiserar med är nästan utan undantag den som lagts fram av Peter Berger och Thomas Luckmann. De betonar starkt privatiseringstendenserna och i några fall kan det ifrågasättas om de data som redovisas är helt i samklang med det teoretiska perspektiv som anlägges. Mot den teoretiska homogeniteten står ett varierat användande av de vanligaste sociologiska datainsamlingsteknikerna. Man redovisar både frågeundersökningar, en undersökning som bygger på deltagande observation, en studie på grundval av offentlig statistik och matrikeldata och flera innehållsanalyser.

Till dem som arbetat med att kvantitativt analysera mediainnehåll hör Knut Lundby, som jämfört det religiösa stoffets ställning i de olika nordiska radio- och TV-kanalerna. Materialet ger vid handen att sekulariseringen — definierad som privatisering av religionen och pluralism i religionsutbudet — gått längst i Sveriges Radio, närmast följd av Danmarks Radio, som emellertid ger minst tid av de nordiska radioföretagen för program med religiöst innehåll. Norsk Rikskringkasting framstår som något mera sekulariserad än Finlands Radio. Det finns ingen anledning att ifrågasätta dessa resultat; däremot blir man lite tveksam när författaren menar att resultaten från innehållsanalysen speglar ett allmänt mönster ifråga om religionens ställning i de fyra länderna. I andra avseenden, t.ex. ifråga om kyrkobesöksfrekvens, framstår Finland som ett minst lika sekulariserat land som Sverige.

Att man tillmäter religiösa faktorer en helt

¹ Sommaren 1978 har ett annat arbete om Gotlands medeltid utkommit, *Hugo Yrwing, Gotlands medeltid* (förlag: Gotlandskonst AB). Ifråga om strukturering följer Yrwing en radikalt annorlunda modell än Pernler med en bred uppläggning som behandlar alla tänkbara forskningsfält men där framställningen inte blir så djuplodande vad beträffar de kyrkliga förhållandena. Det är intressant att läsa de båda böckerna i anslutning till varandra.

annan betydelse för beteendet på andra områden i Norge än i Sverige framgår av den sekundäranalys av data från de officiella norska väljarundersökningarna, som redovisas av sociologiprofessorn i Trondheim, Willy Martinussen. Medan man vid Statistiska Centralbyråns undersökningar av riksdagsvalen som längst sträcker sig till att fråga om deltagande i gudstjänster har man i motsvarande norska undersökningar ett helt batteri med frågor om religiöst engagemang och om inställning i frågor med anknytning till religion. Martinussens analys visar framförallt hur många bakgrundsfaktorer det är som påverkar individens religiösa aktivitet och attityder och hur komplicerat samspelet är mellan dessa faktorer. Artikelnen innebär en skarp varning mot att dra hastiga slutsatser om att någon enskild faktor är avgörande för individens religion på grund av ett konstaterat enkelt samband. Det framgår emellertid med stor tydlighet hur betydelsefull inställningen till religionen i individens uppväxtmiljö är för det kyrkliga engagemanget livet igenom. Martinussens slutsats "Religiositet synes å være ett resultat av sosialiseringen inn i samfunnet i større grad enn en rekke andre atferdsmønstre" (s. 100) är av mycket stor betydelse för den som vill försöka förstå och förklara variationer i religiöst beteende.

Också Pål Repstad bygger på en sekundäranalys då han tar fram några "Trekkt fra det religiøse Stavanger". Han tillämpar en indelning av befolkningen i fyra grupper efter deras attityd till religionen: Kollektivt religiöst aktiva (20 %), privatreligiösa (32 %), passiva och positivt inställda (37 %) och passiva och negativt inställda (11 %). Den kyrkliga aktiviteten är högst bland kvinnor ur medelklassen och detta är väl föga överraskande. Mera intressant är det när han räknar fram den sociala sammansättningen av deltagargruppen vid religiösa möten i staden under ett år och kommer fram till att kvinnor ur arbetarklassen svarar för mera än hälften av kyrkobesöken. Detta kan ställas mot Knut Lundbys, av kyrkoledningen delvis oönskade, undersökning av deltagarna vid ett frivilligt kyrkligt landsmöte, vilken visade att fyra femtedelar av representanterna för församlingarna var män och att endast en tiondedel av dem kom ur arbetarklassen. En liknande spänning kommer fram i Per Korens undersökning av aktivitet och organisation inom Borgs biskopsdöme av vilken det bl.a. framgår att från landsbygdsförsamlingarna med de höga kollektivsiffrorna

fanns det inga representanter i stiftets ledande organ och kommittéer.

Den privatreligiositet som Repstad och flera andra av bidragsgivarna menar vara den dominerande religiösa hållningen i Norge får sin mest djuplodande behandling i Per Tanggaards "Jeg vet meg en søvn...". Undertiteln på artikeln är "En analyse av dødens plass og dødsritualens funksjoner i samfunnet". Teknifiering, byråkratisering och deritualisering menar Tanggaard vara några ord som vid sidan av privatisering och sekularisering beskriver hur man möter döden. Han analyserar bl.a. begravningsbyråernas roll, dödsannonsernas och liktalens innehåll och begravningsföljens sammansättning. Framförallt har han nyttiggjort mer eller mindre systematiska observationer under en period då han var anställd vid en begravningsbyrå i Oslo. Byråerna erbjuder en konsumentinriktad begravning och detta är väl inte särskilt överraskande. Tanggaard menar emellertid att kyrkan också är starkt konsumentorienterad genom prästerskapets agerande vid jordfästningarna och att detta sker på bekostnad av en uttunning av den kristna synen på döden och uppståndelsen.

"Det religiøse Norge" visar klart hur många intressanta forskningsuppgifter det finns för religionssociologer i de nordiska länderna. Inte minst visar boken på frågeställningar som kunde vara värda att belysas genom komparativa projekt inom Norden. Personella resurser för sådan forskning finns i Norge även om de institutionella resurserna saknas.

Göran Gustafsson

Helmut Gollwitzer: *Das hohe Lied der Liebe, Kaiser Traktate 29, 64 sid., Chr. Kaiser Verlag, München 1978. Pris DM 6.50.*

1965 utgav Gillis Gerleman sin kommentar till Höga Visan. Gerleman tar där avstånd från allehanda allegoriska och kultiska tolkningar och ser Höga Visan som rent profan kärleksdiktning. I den samtida religiöst-kulturella kontexten är denna avsakralisering av kärleken enligt Gerleman en teologisk prestation av högsta betydelse. Gerlemans kommentar har i hög grad inspirerat Helmut Gollwitzer till en dogmatisk-etisk utläggning av "kärlek" med utgångspunkt i Höga Visan. Där Gerleman som exeget stannar, går Gollwitzer vidare och diskuterar bl.a. relationen mellan eros och agape.

Boken är tillkommen med anledning av ett uppdrag inom ramen för 1977 års kyrkodagar i Berlin.

Gollwitzers bok är ett engagerat inlägg utifrån bibeltexten för ett positivt accepterande av den erotiskt-sinnliga kärleken utan några moraliserande eller samhällseliga förbehåll. I Höga Visan talas t.ex. ingenting om de älskandes religion, moral, äktenskap eller ev. tankar på fortplantning. Deras kärlek legitimeras av inget annat än sig själv. Gollwitzers udd är riktad mot en s.k. lagisk inställning i sexual-etiska frågor; samtidigt är hans utläggning kritisk mot en s.k. libertinism. Det intressanta är inte minst att hans dubbelt kritiska hållning framstår som resultat av en analys av å ena sidan kärleken själv som fenomen i den mänskliga tillvaron, och å andra sidan som resultat av den bibelteologiska analysen.

Gollwitzer påpekar bl.a. att i bibeltexten ses kvinnan som jämställd med mannen och ses dessutom inte enbart ur mannens synpunkt. Både mannen och kvinnan värdjar till varandras fria känsla och har båda hopp om svar. Genom att vara relaterad till en unik person blir den sinnliga kärleken automatiskt s.k. andligt-personlig. Eros ger vidare enligt Gollwitzer kunskap om att den ene i relationen uppnår "lycka" bara genom att den andra personen också gör detta. Därmed visar eros som fenomen utöver den egoism som ofta på ett felaktigt sätt förknippats med eros-kärlek.

Vad gäller relationen eros—agape bör dessa enligt Gollwitzer därmed inte ensidigt ses som varandras motsatser. Ur etisk synpunkt viktigare är motsättningen egoism—medmänsklighet. Idealet är att "agape-dimensionen" genomtränger eros liksom andra områden, som kan gripas av agapes primära motsats, egoismen.

En analys som Gollwitzers visar bl.a. att den s.k. eros-dimensionen rent faktiskt "enligt naturen" inte är uttryck för egoism i snäv mening. Eros visar i stället som fenomen på vad jag efter K. E. Lögstrup skulle vilja kalla ett av tillvarons grundvillkor, interdependensen.

Som visats är distinktionen mellan "legitimering" och "legalisering" viktig i Gollwitzers givande resonemang. Som fenomen i den mänskliga tillvaron kan kärleken inte motiveras eller hämta sitt värde från något annat än sig själv. Legalt-samhälleliga åtgärder är sekundära och bör utformas så att de tar tillvara och utvecklar det unika i kärleken som fenomen. Den ovan nämnda lagiska synen vänder om denna rangordning och startar på det

legala planet; detta skulle också motsvara människans ängest för friheten.

Det är ett svalg befäst mellan en positiv utläggning av kärleken som i Gollwitzers bok och en omvänd metod, som huvudsakligen startar på legaliseringsplanet.

Göran Bexell

Handbuch der christlichen Ethik. Band 1 & 2. Herausg. von Anselm Hertz, Wilhelm Korff, Trutz Rendtorff, Hermann Ringeling. 518 + 559 sid. Verlag Herder & Gütersloher Verlags-haus Gerd Mohn 1978.

Under hösten 1978 har denna handbok kommit ut, som för lång tid framöver måste komma att fungera som ett standardverk. I ett litet språkområde som vårt skulle vi aldrig ha möjlighet att åstadkomma något som liknade denna satsning. De fyra utgivarna har tillsammans med 40 övriga bidragsgivare — katoliker och protestanter — sökt prestera en handbok som skall täcka hela det etiska arbetsfältet. Det finns naturligtvis mycket att lära av de många uppsatserna, men det skall inte fördöljas att de ligger på rätt olika nivåer och att helhetsintrycket därför blir tämligen splittrat. Det finns en del bidrag som är synnerligen svårforcerade — språkligt, tankemässigt, filosofiskt, teologiskt, genom anspelningar på den inomtyska debatten — och någon sträckläsning är knappast att rekommendera. Man får en massiv bild av den tyska debattens väldiga omfattning, och det innebär å andra sidan att handboken knappast ger ett internationellt intryck. Man gör tvärtom reflexionen att en liknande handbok utgiven t.ex. i USA rimligen skulle se mycket annorlunda ut. Visserligen finns två bidrag som skall orientera om etiken i den icke-europeiska kristenheten — ett svårläst och rätt oklart om amerikansk etik av Gibson Winter och ett upplysande och intressant om asiatisk etik av M. M. Thomas — men de ändrar alls inte helhetsintrycket. I och för sig kan man väl inte av detta förhållande utforma en kritik mot denna satsning; vad det visar är hur långt vi har till en verkligt internationell etisk debatt.

Utgivarna uttrycker i förordet sin tillfredsställelse med att handboken kunnat skrivas gemensamt av företrädare för olika konfessioner. Från en synpunkt är det väl glädjande, men man kan ju också säga att det borde vara rätt självklart. Visst är de två traditionerna — ka-

tolsk och evangelisk — olika i en rad avseenden ända in i nutiden och visst märks detta också på flera bidrag. Inte så att det bedrivs kontroversteologi — av sådan ser man inget — men så att olika skribenter har olika referensramar. Något mer kvalificerat *samarbete* kan man inte spåra i handboken, en gemensam teoribildning söker man förgäves efter. Och det hade väl också varit för mycket begärt att vänta sig en sådan. Men därmed får man ju också säga att den gemensamma utgivningen närmast är en självklarhet.

Avsaknaden av en gemensam teoribildning har också en annan sida. Av förlagsreklamen framgår att man inte minst vänder sig till de många olika yrkesgrupper som har behov av vägledning i etiska problem: "själasörjare och lärare, jurister, politiker och publicister, medicinare och psykologer, äktenskaps- och uppfostringsrådgivare, kort och gott alla som bär ansvar för den enskildes och gemenskapens liv". Säkert kan alla dessa grupper och fler därtill ha mycket att hämta i band 2, som i stort sett är ägnat "tillämpad etik". Men det förefaller mig alltför optimistiskt att räkna med att band 1 i någon högre grad skulle kunna fungera vägledande för någon yrkesgrupp alls. Vad det bandet — som skulle ge allmän orientering om etikens grundläggande frågor — visar är, vilken enorm mångfald av frågeställningar och teoribildningar som tillsammans påverkat och påverkar den etiska teoribildningen. Rimligen bör detta hos lekmannen framför allt skapa förvirring. Men det är möjligt att den filosofiska allmänbildningen på tyskt område är så mycket bättre än hos oss att jag misstar mig på den punkten.

Vill man uttrycka saken ännu lite mer kritiskt kan man om band 1 säga, att etikerna av facket smiter från de ansträngningar till verklig samsyn och samarbete, som den stora allmänheten hade bort kunna vänta sig av dem.

I Zeitschrift für Evangelische Ethik har jag försökt att någorlunda utförligt redogöra för handbokens uppläggning och de olika bidragens innehåll samt också sökt kort karaktisera dessa bidrag. Här skall inte upprepas vad jag skrivit där, men med tanke på den stora satsningen är det rimligt att kort söka orientera också svenska läsare om arbetets uppläggning.

Band 1 består av 3 delar: Die ethische Diskussion der Gegenwart: Ursprünge, Strukturen und systematische Konsequenzen; Orientierungsprobleme der gegenwärtigen christlichen Ethik; Christliche Ethik als Integrationswissen-

schaft. — Varje del består sedan av 3 kapitel och dessa ofta av en lång rad underavdelningar med stundom olika författare. — Låt mig här söka ta fasta på vissa karakteristiska drag som jag fäst mig vid!

Vad jag framför allt saknar i den första delen är en orientering om de grundläggande moralfilosofiska frågorna: termer, kunskaps-teori, metaetik etc. Efter ett inledande kapitel om Die ethische Rationalität der Neuzeit kommer visserligen ett andra kapitel om Grundformen heutigen ethischen Argumentierens. Det närmaste man där kommer vad jag efterlyser är ett avsnitt av Franz Böckle: Wege analytischer Argumentation. Vad han där skriver om Der sprachanalytische Ansatz måste dock sägas vara tämligen ytligt. Det största kapitlet i denna del är annars det tredje: Materiale Grundlegungsfragen heutiger Ethik. Där skriver Wilhelm Korff och Gerfried W. Hunold långa utredningar om norm-, institutions- och identitetsbegreppen. Man skulle kanske kunna kalla detta för en orientering i etikens sociologi.

Den andra delen innehåller många avsnitt som ger god och nyttig orientering om den kristna etikens problem. Jag skall inte gå närmre in på allt som här kunde diskuteras.

Det mest slående med den tredje delen är enligt min mening att förhållandet till dogmatiken så helt dominerar utrymmet. Det största kapitlet där — Integrationsansätze christlicher Ethik — är helt enkelt en framställning av problem i den kristna dogmatiken: Die Kategorie der Schöpfung, Die Kategorie der Rechtfertigung, Die Kategorie der Eschatologie, Die Kategorie der Versöhnung. Proportionellt tycker jag nog dessa frågor fått alltför stort utrymme; det är ju så mycket annat som kunde vara värt att diskutera under rubriken Christliche Ethik als Integrationswissenschaft: om etiken alltid måste ha dogmatiken i ryggen så är den ju i så fall sedan vänd mot hela den övriga verkligheten.

En allmän observation angående detta första band är att distinktionen deskriptiv — normativ etik inte alltid upprätthålls på det sätt som vi i en analytisk tradition har vant oss att anse naturligt. Flera exempel kunde ges på det, t.ex. just de långa dogmatiska utredningarna. Eller avsnittet Die christliche Freiheit als Orientierungsbegriff der gegenwärtigen christlichen Ethik av Trutz Rendtorff. Den uppsatsen kan kortast karaktiseras som en teologisk traktat om frihetsbegreppet. Det är i och för sig stimulerande läsning, men nog aktualiserar så-

dana framställningar verifikationsproblemen: med vad rätt och på vilka grunder säger författaren det han säger? —

Det är knappast någon tvekan om att det måste bli band 2, som får den största praktiska betydelsen och blir mest läst. Detta består av fem delar och där ges sammantaget en imponerande bred och allsidig orientering om etiska tillämpningsfrågor. Delarna handlar om *Leben und Gesundheit*; *Ehe und Familie*; *Verfassung, Politik, Recht*; *Wirtschaft und Arbeit*; *Kultur und Religion*.

I det stora hela ger alla dessa uppsatser ett intryck av kunighet och god problemöversikt parat med resonabla ställningstaganden och etisk sensibilitet.

Många reflexioner anmäler sig naturligtvis vid studiet av alla dessa frågor, men låt mig nämna följande!

Ett speciellt problem för den katolske etikern är ju frågan om läroämbetets funktion och ställning. Här har encyklikan *Humanae vitae* fungerat som den verkliga katalysatorn för att sätta igång stora debatter. Om bidragen i detta verk från katolskt håll kan man sammanfattande säga, att de ger prov på en argumentellt väl underbyggd emancipation från den påvliga auktoriteten. Som exempel kan man ta Böckles uppsats *Medizinisch-ethische Aspekte* i kapitlet *Probleme um den Lebensbeginn* eller Johannes Gründels avsnitt *Empfängnisregelung und Bevölkerungspolitik*.

Men all kristen etik är ju i vissa avseenden idag kraftigt utmanad. Exempel på hur man nyanserat och insiktsfullt bemöter sådana utmaningar tycker jag är Hermann Ringelings uppsats *Sexuelle Beziehungen Unverheirateter* eller Dieter Fassnachts *Sexuelle Abweichungen*. Den senare uppsatsen utmärks av en omsorgsfull faktaredovisning och en försiktig och sympatisk omorientering av etablerade traditioner.

Beträffande följande delar i detta band får jag nöja mig med att ge några exempel på innehållet. Läsbarheten och abstraktionsnivån är mycket skiftande. Men Martin Honecker har skrivit en utmärkt distinkt framställning om *Der politische Auftrag der Kirchen*. Johannes Neumann skriver intresseväckande och lärorikt om *Kirche und Staat*. Theodor Strohm skriver om *Revolution und politischer Wandel* brett orienterande, sakligt nyanserat och problemöppet. Walter Kerber skriver kunnigt och välbalanserat om *Positives Recht versus Naturrecht*? Franz Böckle — den flitigaste och mest allsidige medarbetaren — skriver välbalanserat om de principiellt betydelsefulla och

svåra frågorna *Strafrecht und Sittlichkeit*. — Men så finns det avvikare: Wolfhart Pannenberg skriver om *Christliche Rechtsbegründung*, en framställning som är en sorts "rättsteologi" à la Barth, där förf. visserligen erkänner dennes svagheter men ändå fasthåller samma grundperspektiv. Resultatet blir att hans framställning passar dåligt ihop med övriga bidrag i samma del.

Man har lyckats engagera två exegeter som tycks mig ge utmärkta exegetiska sammanfattningar om de problemställningar de behandlar. I det första bandet skriver Jürgen Becker om *Das Problem der Schriftgemässheit der Ethik* och i det andra bandet skriver Gerhard Dautzenberg om *Biblische Perspektiven zu Arbeit und Eigentum*. Från denna del kan annars som exempel nämnas Walter Kerbers uppsats *Perspektiven zur Eigentumsfrage*, en vettig sammanfattning av komplicerade problem, Siegfried Katterles och Wolfram Elsners *Was braucht der Mensch? Zum Begriff der Qualität des Lebens*, en nyttig orientering om livskvalitetsbegreppets innebörd och den nya vändning som hela debatten om samhällets materiella utveckling tagit under 70-talet; samt Günter Linenbrinks *Sozialethische Aspekte der Entwicklungshilfe*, en kunnig orientering med gott grepp om de centrala problemen.

Den femte och sista delen av detta andra band — *Kultur und Religion* — avviker från övriga delar och pekar överhuvud i de mest skilda riktningar. Som exempel kan jag nämna den inledande uppsatsen *Christliche Religion und Kultur* av Gabriel Vahanian, en uppsats som jag uppfattat som utomordentligt egen-domlig, själsväldig och mystifierande. Jag vet inte om det kan ha att göra med en översättning från franskan, men jag frågar mig efter läsningen vad jag överhuvud förstått av Vahanians framställning. Ingolf Dalferth och Eberhard Jüngel skriver tillsammans om *Sprache als Träger von Sittlichkeit*, en framställning på hög abstraktionsnivå med komplicerade utredningar som förutsätter språkfilosofisk och lingvistisk bildning. Dietmar Mieth skriver kunnigt, uppslagsrikt och sensibelt om *Ansätze einer Ethik der Kunst*, medan Wolfgang Trillhaas har åstadkommit en älskvärd och tankeväckande essä om *Bildung und Sittlichkeit*. — Dessa exempel må räcka för att antyda den innehållsliga bredden. —

Det är knappast möjligt att ge en rättvis sammanfattande bedömning av hela handboken, därtill är de många bidragen alltför olika. Men visst har vi fått en imponerande

bred sammanfattning och positionsbestämning av den kristna etikens problem från tysk horisont i det utgående 70-talet. En avslutande fråga kunde vara om och när vi skulle kunna få se en *internationell* handbok om den kristna etiken. Det kan vara stimulerande att fundera över på vilket sätt och i vilka avseenden den skulle skilja sig från detta tyska verk.

Jarl Hemberg

Faith, Science and the Future. Preparatory Readings for the 1979 Conference of the World Council of Churches. 236 p. Church and Society, WCC, Geneva, Switzerland 1978. SFR 14.90.

Mellan generalförsamlingarna i Uppsala 1968 och Nairobi 1975 bedrev man i avdelningen Church and Society av Kyrkornas världsråd ett brett upplagt studieprojekt som gick under titeln *The Future of Man and Society in a World of Science-Based Technology*. Projektet gav ut en stencilerad tidskrift *Anticipation*. Denna liksom arbetet med alla de frågekomplex som bearbetats i projektet har aldrig avstannat efter Nairobi, och det är ju föga konstigt, om man betänker att snart sagt alla de stora globala utvecklingsfrågorna där varit uppe till diskussion. Det senaste numret av *Anticipation* heter *Burning Issues*, och den karaktären har många av frågorna.

12—24 juli 1979 kallar Church and Society till en ny stor världskonferens vid Massachusetts Institute of Technology i USA. Inför denna har man gett ut volymen *Faith, Science and the Future*. Det är en bok som på ett utmärkt sätt sammanfattar en rad av de frågekomplex som är aktuella. Bakom bidragen ligger en arbetsgrupp inom KV med Paul Abrecht i spetsen, och denna har antingen själv skrivit uppsatserna eller hämtat dem utifrån.

Det inledningskapitel som orienterar om bakgrunden till och förutsättningarna för den nya konferensen bär rubriken *Science and Technology in the Struggle for a Just, Participatory and Sustainable Society*. Med denna rubrik har man angett arbetets inriktning och målsättningen för den globala samhällsutveckling som bör eftersträvas. Såväl i denna rubrik som överhuvud i denna förberedelsevolym tycker jag man nu har fått lite av den ideologiska stadga, som jag i en kritisk analys av det tidigare projektet har efterlyst (boken *Rätt-*

visa, 1976). "Ett rättvist, demokratiskt och bärkraftigt samhälle", så kan man kanske översätta målsättningen, och det är väl just vad det bör handla om. Detta samhällsbegrepp är varken för vitt eller för trångt; i ett tidigare stadium av arbetet formulerade man sig enligt min mening ofta för trångt: talar man om eftersträvansvärd global utvecklingsväg, så måste man ju finna en basis där olika ideologier och politiska samhällssystem kan samverka.

Vilka frågor som i sommar skall diskuteras i USA får man en föreställning om genom att studera bokens fem delar, där följande temata avhandlas.

Del I heter *The Theological and Ethical Evaluation of Science and Technology, and their World-Views*. Första kapitlet heter här *Faith, Science and Human Understanding*, där man gör ett försök att teckna karakteristiska utvecklingstrender inom vetenskap och kristen tro i modern tid och deras inbördes relationer. Efter kapitel om *Science and Technology — Promises and Threats* resp. *The Biblical Interpretation of Nature and Human Dominion* kommer ett kap. om *Rethinking the Criteria for Quality of Life*, där man försöker strukturera och sammanfatta den nu rätt omfattande diskussionen om livskvalitet. Del I avslutas med ett kap. om *Ethical Dilemmas in the Biological Manipulation of Human Life*, en mycket instruktiv genomgång dels av faktiläget, dels framför allt av de etiska problem som finns involverade i de sociala och medicinska valsituationerna.

Del II heter *Energy for the Future*, och där visas i sanning att den polarisering av energidebatten som vi upplever här i landet har sin motsvarighet på internationellt område. I stället för att ge en sammanhängande analys av de svåröverskådliga och svårbedömda frågor det här gäller, har man tydligen inom kommittén tvingats acceptera två olika skrivningar som publiceras efter varandra. Dels finns här nämligen ett kap. som heter *Energy: The Argument for Keeping All Options Open — Including Nuclear*, dels ett därpå följande med titeln *The Argument for Conservation and the Fullest Possible Use of Renewable Energy Sources*. I det första kapitlet ges en instruktiv genomgång av energifrågans faktaproblem för framtiden jämte antydningar om de etiska och sociala valens problem, i det andra en i och för sig utmärkt sammanfattning av argumenten för sparsamhet och förnyelsebara energikällor. Bägge kapitlen är mycket måttfulla och

välbalanserade och fördes alla energidebatter på denna kvalificerade nivå vore mycket vunnit. Det är dock egendomligt och beklagligt att man inte ansett sig kunna göra en gemensam skrivning om dessa frågor. När framtidsvägen skall utstakas måste ju ändå alla argument sammanvägas. Denna del avslutas med ett kap. om *The Churches and the Debate about Nuclear Energy*. Efter den senaste tidens händelser på kärnkraftsområdet i USA lär väl sommarens debatter kring dessa frågor bli häftigare än någonsin.

Förvisso är också energifrågorna fundamentala för en rad andra utvecklingsfrågor. Det påminns man drastiskt om i del III *Food, Resources, Environment and Population — Key Areas for New Technological Policies*. Först kommer ett kap. om *Food: The Prospects*, där man får en nyttig översikt över den oerhörda omfattningen av matproblemet. Kap. *Resources: Limits or No Limits?* redovisar mycket instruktivt frågan om tillväxtens gränser. Det är en framställning av den karaktär som skulle behöva ingå i någon sorts obligatorisk medborgarkunskap för alla människor i i-världen. Så handlar det om *Environmental Deterioration*, återigen nyttig, instruktiv och nödvändig information som antyder nersmutsningsproblemens storleksordning. Här gäller dock att många fakta ännu ej är tillräckligt kända vad avser de globala implikationerna. Vi vet ju dock tillräckligt mycket om nersmutsningen lokalt och nationellt, och internationella extrapoleringar kan få oss att rysa. Här måste man naturligtvis handla innan fakta blir fullständigt ohanterliga. Kapitlet *Population Growth and the Sustainable Society* redovisar fakta som i och för sig numera är väl kända, men befolkningsproblemen relateras på ett vettigt sätt till de större frågeställningarna om utveckling, rättvisa etc. Sist kommer här en orientering om *The Technological Revolution and the Oceans* av Alfred H. Keil, MIT. Oceanernas rikedomar hör till det som möjligen kan inge oss en smula hopp, om de nu kan komma till konstruktiv användning utan maktkamp eller global förstörelse.

Del IV heter *Science and Technology as Power — Its Distribution and Control*. Den inleds med uppsatsen *Technical Power and People: The Impact of Technology on the Structure of Government* av den engelske industriministern Anthony Wedgwood Benn. Det är ett försök att karakterisera de rimliga politiska följderna av modern teknologi: ökad demokratisering och gräsrotternas aktivitet. Ka-

pitlet *Technology Transfer and Dependence* av den brasilianske energivetaren J. Leite Lopes är en diskussion av vad teknologiskt beroende betyder, exemplifierat med utvecklingen i Brasilien. Uppsatsen *The Quest for Appropriate Technology* av den indiske ekonomen S. L. Parmar är — för den som tidigare studerat Parmars argumenteringar — en ytterligt karaktäristisk plädering av denne för en adekvat utlandsutveckling med särskild hänsyn till Indiens problem. *The Need for People-Oriented Technology* heter en rubrik i kapitlet, och den sammanfattar den argumentativa huvudlinjen.

Del V heter slutligen *Economic Issues in the Struggle for a Just, Participatory and Sustainable Society*. Den inleds med *Growth, Technology and the Future of the World Economy* av Wassily Leontief, New York University. Det är fråga om en ekonomisk översikt — i vid mening — av främst i-ländernas utvecklingsproblem, där arbetskraftsfrågan står i centrum. Framställningen är delvis uttryck för en överraskande optimistisk tillväxtideologi och avviker såtillvida från huvudlinjen i denna volym i dess helhet. Uppsatsen *The Environment and Social Production — A Soviet View* av Pavel Oldak, Novosibirsk är en intressant analys bl.a. genom att förf. inför begreppet "metapotential", varmed han förstår en beskrivning av utvecklingspotentialen i skilda nationella system. Han särskiljer fyra aspekter av MP i ett nationellt system: ekonomisk potens, vetenskaplig och teknologisk potens, mänsklig potens och ekologisk potens. Han gör sannolikt att han därmed konstruerat ett på rimligt sätt kvalificerat mått för utveckling, som åtminstone är överlägset det gamla BNP-begreppet. Det är naturligtvis av intresse att också en sovjetisk ekonom nutilldags vill laborera med ett på detta sätt nyanserat utvecklings- och tillväxtbegrepp. (Tidigare har i arbetet i *Church and Society* förekommit bidrag från öststatshåll i Europa som kort och gott andats naiv utvecklingsoptimism.) Dock måste man tillägga att denna framställning skäms av ett drag av hyckleri, när förf. enbart vill kritisera utvecklingen i de kapitalistiska länderna vad avser sådant som nersmutsning av miljön och hot mot befolkningens hälsa. Det återstår en del innan problem av denna sort kan diskuteras lika öppet i öst som i väst.

Allra sist kommer uppsatsen *Plea for a Post-Modern Society* av Theodor Leuenberger från universitetet i St. Gallen. Han söker sammanfattningsvis ange vad som behöver förändras i nuvarande utvecklingstrender och markerar

de tecken han skönjer på att det nya är på väg. *Participation and Decentralization in a Post-Modern World* lyder en karakteristisk rubrik i detta bidrag.

Till den som vill skaffa sig översiktlig och ansvarig information om de globala frågor som vi har att bära på som en molande värk för framtiden, kan denna bok rekommenderas. Att vara informerad är ett första nödvändigt vill-

kor och något av en medmänsklig plikt i världssamhället. Men visst kan dessa insikter också bilda grund för en välmotiverad pessimism. Med Gunnar Myrdal och andra utvecklingsteoretiker kan man fråga, om inte en lång rad av här antydda frågor kräver en världsh regering för att kunna hanteras.

Jarl Hemberg

Stadier och mål på enhetsvägen

Om den evangelisk-luthersk/romersk-katolska kommissionens arbete

Efter Andra Vatikankonciliet har den bilaterala dialogen mellan de stora konfessionerna i stor utsträckning satt sin prägel på det ekumeniska teologiska arbetet. Denna dialog har förts nationellt, regionalt och globalt, och den romersk-katolska kyrkan har i mycket hög grad varit en initiativtagande och i varje fall aktiv part. En översikt över hela detta fält kan man få i Nils Ehrenströms och Günther Gassmanns förträffliga bok *Confessions in dialogue* (3:e reviderade uppl., Genève 1975). Tidvis har nog en viss rivalitet kunnat förmärkas mellan denna form för kvalificerad teologisk dialog med ekumeniskt syfte och det klassiska Faith and Order-samtalet inom Kyrkornas världsråd med dettas oundgängligen multilaterala — och därmed mer komplicerade men också mer generaliserande — karaktär. Idag råder dock en bred enighet om att båda typerna av dialog behövs och att de kan ömsesidigt verka befruktande.

I den mån man inom de olika dialogerna når fram till väsentlig consensus, uppstår emellertid med naturnödvändighet problem, som är betydligt seriösare än den rent organisatoriska rivaliteten. Representativitet, giltighet och räckvidd av uppnådd consensus måste i varje enskilt fall på något sätt fastslås eller prövas i praxis. Flera av parterna i den bilaterala dialogen — de olika konfessionerna — deltar i fler än en sådan dialog, och eftersom varje dialog får sin prägel av vilken partner man för dialog med, uppstår ett problem om hur en och samma parts *ställningstaganden inom olika dialoger* rimmar med varandra. Vad den anglikanska kyrkan exempelvis sagt i sin dialog med den romersk-katolska kyrkan och vad den sagt i dialogen med lutheranerna måste nog jämföras för att man skall kunna se, vad denna

kyrka egentligen står för, så att inte den ena dialogens resultat fullständigt relativiserar den andras.

Därtill kommer att de olika konfessionernas medlemskyrkor via sina representanter i Faith and Order-kommissionen medverkat till övergripande enhetsuttalanden, vilkas tendens kan vara en något annan än den som kommer till uttryck i de bilaterala samtalen. Jämför man t.ex. Faith and Order-kommissionens viktiga consensus-texter om dop, nattvard och ämbete (antagna i Accra, Ghana 1974) med vissa uttalanden i samma ämnen från de bilaterala dialogerna, finner man, dels att de sistnämnda på vissa punkter är mindre generaliserande, dels att de förstnämnda å andra sidan utvecklar andra aspekter och andra problemställningar rikare. För att verkligen kunna fastställa omfattning och relevans av rådande consensus, måste alltså ett arbete till. Detta är ännu så länge bara i sin begynnelse, men både Lutherska världsförbundet och Kyrkornas världsråd — jämte enstaka ekumeniska institut — har här gjort en viktig insats.

Ett annat problem, som anmäler sig — och gör det för bägge typerna av dialog — är frågan om de olika kyrkornas *möjlighet att "recipiera" consensusdokumenten*. Denna fråga har inte bara med bekännelseskriterier och lärodokument och dessas status att göra utan i hög grad också med rådande kyrkliga strukturer, som i många fall helt enkelt saknar instrumenten för en ansvarsfull reception. Ett tredje problemfält — som också är gemensamt — är frågan om var målet ligger, vart man ytterst strävar med det consensus-arbete man är engagerad i. Här anmäler sig idag olika s.k. *enhetsmodeller*, som även de ibland är varandras rivaler. I ett fall — de luthersk-reformerta samtalen i Europa — har den bilaterala dialogen direkt knäsat en enhetsmodell, nämligen vad man kallar *"kyrkogemenskap"* mellan kyrkor med bestående olikhet i bekännelsen. I denna debatt har man inom Faith and Order kommit att

föredra en modell som brukar kallas *konciliaritets*-modellen, medan man t.ex. inom Lutheriska världsförbundet haft en större benägenhet att gå in för en modell, som går under benämningen "försonad mångfald/jolikhet" ("verschönte Verschiedenheit", "reconciled diversity", etc.). Också här är rivaliteten idag på väg att upphöra. På olika håll är man medveten om att de olika modellerna dels har många gemensamma drag, dels behövs vid sidan av varandra för att komplettera totalbilden av den enhet man söker.

En redogörelse för det aktuella arbetet inom den internationella kommissionen för lutheraner och romerska katoliker kan lämpligen knyta an just till denna sista punkt. En undergrupp inom kommissionen arbetar nämligen just nu intensivt och seriöst med modellfrågan. Man betraktar det som en av den sittande kommissionens huvuduppgifter att söka ange, vilka former de framtida enhetsrelationerna mellan lutherdomen och den romerska katolicismen bör ta sig för att enheten å ena sidan skall bli mer manifest än vad den för närvarande är och å andra sidan de bägge parterna i ömsesidig respekt likväl skall kunna förbli vad de varit utan att behöva uppgå i en enhet, där egenarten går förlorad eller den ena parten uppslukar den andra. Anmärkningsvärt får sägas vara, att man i detta arbete faktiskt söker en modell som inte är identisk med någondera partens traditionella enhetskonception. Snarare vill man röra sig längs en linje, där mångfald och olikhet kan bevaras, därför att de inte står i oförsonad motsättning till varandra. Där skulle då också det positiva förhållandet, utöver olikheterna, kunna komma till uttryck både i s.k. konciliaritet (dvs. ett kontinuerligt förtroendefullt samråd på basen av någon form för ömsesidigt erkännande) och ett *systerkyrkoförhållande*, som gör parterna förpliktade på såväl enhet som mångfald.

Så långt vore man emellertid inte kommen i dessa samtal, om man inte redan hade vandrat en ganska dryg väg tillsammans. Denna vandring har företagits i nationella dialoger — och då utan all jämförelse främst i den dialog mellan katoliker och lutheraner som en lång följd av år förts i USA — och på det globala planet inom den studiekommision, som avslutade sitt arbete under temat "Evangeliet och kyrkan" år 1971 och därefter framlade den rapport, som blivit känd under namnet *Malta-rapporten*. (På svenska är rapporten jämte översikt över arbetet och detaljkommentar samt dokument från de amerikanska samtalsens

tidigare skede publicerad i L. Thunberg—P. E. Persson, *Evangelium och kyrka. Kring samtalen mellan lutheraner och katoliker*, Stockholm 1974.)

De amerikanska samtalen har vidareförts i ett andra skede med viktiga diskussioner om primatet och ofelbarheten. Det är resultaten av dessa samtal plus resultaten av redan förda samtal inom kommissionen själv, som skapat den frimodighet som idag präglar arbetet med frågan om "enhetsmodellerna". Tillsammans har nämligen dessa samtal givit vid handen, att det är möjligt att uppnå så betydande grad av consensus mellan lutheraner och katoliker, när det gäller centrala ting som Evangeliets och Skriftens förhållande till kyrkan, synen på nattvarden och ämbetsförståelsen, ja även när det gäller vad man idag på romersk-katolskt håll föredrar att kalla Petrus-ämbetet, att "modellfrågan" inte är blockerad från början. Självklart måste därför också detta arbete uppta problemet om påvens primat. Det sker f.ö. inom kommissionen på två parallella punkter: inom dels den nämnda undergruppen om "modellerna" (dess tema är numera fastställt till "*Vägar till gemenskap*"), dels en annan undergrupp som fått ämbetsfrågan, enkannerligen frågan om biskopsämbetet, på sin lott.

Låt mig här schematiskt antyda på vilka punkter en icke obetydlig enighet tycks föreligga. I den s.k. Malta-rapporten gavs *Evangeliet* en central ställning. Därvid kunde man lösgöra sig från den klassiska motsättningen Skrift—Tradition. Liksom man tidigare gjort inom Faith and Order (i samband med konferensen i Montreal 1961) avvisade man på grundval av modern bibelforskning det "tekniska" motsatsförhållandet, eftersom man idag inte kan förneka, att Skriften ursprungligen varit en del av traditionen och att traditionen och inte minst den traditionsbärande kyrkan därför inte kan fränkännas en avgörande roll. Samtidigt erkänner man, att kyrkan, när den kanoniserat Skriften också kanoniserat en norm för sig själv. Andra Vatikankonciliet hade redan gjort upp med en efter-tridentinsk parallellställning av Skrift och tradition, och därmed konvergerande strävanden. I Malta-rapporten drog man samtidigt en viktig parallell mellan reformationen önskan att finna ett hermeneutiskt centrum i Skriften ("kärna och stjärna", "kanon i Kanon", etc.) och Andra Vatikankonciliet fastslående av en "sanningarnas hierarki". Därmed lyftes Evangelium upp över den historiska tillfälligheten och den blott formella normativiteten till en levande instans

för bedömning av kyrkans hela liv. I ljuset av detta förhållande kunde så dels världen accepteras som en viktig hermeneutisk instans, dels kyrkans verksamhet ställas under någorlunda gemensamt uppfattade kriterier.

Denna consensus krävde dock vidare utbyggnad i fråga om ämbetsförståelsen och — eftersom consensus icke förmådde leda till gemensamma rekommendationer om någon form för nattvardsgemenskap — till krav på fortsatt bearbetning av nattvardssynen och dennas samband med hela ämbetsfrågan (frågan om biskopsämbetets karaktär och nödvändighet, frågan om apostolisk succession och den formella legitimationen överhuvud). När den nu sittande kommissionen (konstituerad av Lutherska världsförbundet och Vatikanen 1973) höll sitt första möte i Rom 1974, kunde man därför konstatera, att nattvardsfrågan och ämbetsfrågan var de huvudområden man borde inrikta sig på (den sista med speciell tonvikt på biskopsämbetet). Kommissionen konstaterade också efterhand, att dess uppgift inte kunde vara att dubblera antalet texter utan att söka formulera — med hjälp av redan existerande consensusdokument — den grad av enighet som föreligger och ange de punkter, som vidare måste bearbetas. Därför har den amerikanska luthersk-katolska dialogens dokument — vid sidan av dokumenten från andra bilaterala dialoger och Faith and Order-samtalen — kommit att spela en viktig roll i kommissionens arbete.

Ett första skede av detta arbete har avslutats hösten 1978 i och med publicerandet av rapporten *Das Herrenmahl* (Paderborn—Frankfurt-am-Main), som utgör kommissionens behandling av frågan om nattvardssynen. Föreliggande preliminära texter om ämbetet och enhetsmodellerna visar principiellt samma metod: Man söker ange de punkter vari man är enig — och dessa uttryckes inte i första med nya formuleringar utan med sådana från andra dialoger, som man kan ansluta sig till — och därefter anges de punkter, där fortsatta samtal är nödvändiga. Det specifika teologiska arbetet hänvisas i några fall till exkurser, där kommissionens specialister verkat. När det gäller nattvardstexten tillkommer ett tredje, för kommissionens sätt att se avgörande, metodiskt grepp: återgivandet av liturgiska texter, där fullheten i nattvardssynen kommer till uttryck utan den belastning som den traditionella teologiska diskursen kan innebära. Viktigt för ämbetsdokumentet bör därför — i analogi med vad som skett beträffande nattvarden — bli att återge olika ordinationsritual, som

ger uttryck för parternas syn på det ämbete, vartill man ordinerar.

Innan jag helt kort går något mer i detalj beträffande nattvardsdokumentet, vill jag bara antyda ytterligare en punkt, där förutsatt consensus spelat en viktig roll för kommissionen. En av dess medlemmar, dr *Vinzenz Pfnür*, Münster (elev till nuvarande kardinal Joseph Ratzinger) skrev 1970 en avhandling med titeln *Einig in der Rechtfertigungslehre? Die Rechtfertigungslehre der Confessio Augustana (1530) und die Stellungnahme der katholischen Kontroverstheologie zwischen 1530 und 1535*, vari han gjorde gällande, att saklig motsättning i rättfärdiggörelseläran inte behöver föreligga. Det är kring Gabriel Biels teologi striden har rört sig, och denna är en modeteologi utan normativ vikt. Denna slutsats har senare lett Pfnür att arbeta för ett romersk-katolskt erkännande av Confessio Augustana som en katolsk bekännelse — något som därför också blivit en viktig frågeställning (bland andra) på kommissionens program. 1980 sammanträder man i själva Augsburg och hoppas då kunna utvärdera hela denna fråga — främst på grundval av den gemensamma kommentar till CA som just nu är under utarbetande. Även om den spektakulära händelse som ett ”erkännande” hade inneburit, ser ut att falla bort, i varje fall 1980, har denna fråga blivit en icke föraktlig punkt på programmet, inte minst utifrån arbetet med ”modellerna”, eftersom ett ”erkännande” kunde vara ett av flera steg mot etablerande av det systerkyrkoförhållande, som ovan nämndes.

När det gäller nattvardssynen har kommissionen genom att utge *Das Herrenmahl* ställt sig bakom en text, som klargör, att egentligen läroskiljaktigheter inte föreligger, när det gäller uppfattningen om nattvarden som sådan. Viktiga förslagor för arbetet har tillhandahållits av dels de rapporter som förelegat från den amerikanska dialogen (om *The Eucharist as Sacrifice* från 1967 och *Eucharist and Ministry* från 1970, bägge publicerade i serien *Lutherans and Catholics in Dialogue*, Washington D.C.), dels de s.k. Dombes-samtalen mellan lutheraner, reformerta och katoliker (publicerade i Taizé). Man har kunnat konstatera, att realpresensen bekännes av bägge parter och av bägge parter knytes till elementen, att ingendera parten med ”förvandlingsläran” vill söka rationellt förklara det eukaristiska mysteriet, att även i fråga om offret man kan vara enig om att detta icke upprepas men aktualiseras i den enskilda nattvarden, och att slutligen natt-

varden utgör en fullödlig bild av den frälsningsrörelse från Gud till människor och tillbaka igen, som är själva frälsningshandlingens hemlighet. Slutligen råder enighet om att kyrkligt ämbete är förutsatt för sakramentets förvaltning, ehuru validitetsfrågans avhängighet av ämbetets karaktär är en punkt, där meningarna tills vidare går isär.

Nattvardstexten skall emellertid inte i första hand förstås som ett isolerat lärodokument. Detta förhållande markeras inte bara genom de bifogade liturgiska texterna utan också genom den *stil*, vari dokumentet är avfattat. Man har medvetet eftersträvat att undgå den teologiska analysens stil och valt ett språk som kan tjäna ändamålet att fungera som kommentar till den nattvard, som faktiskt äger rum på det lokala planet, närhelst Kristi församling kommer samman för att fira den. Olika meningar om tolkningen (och de är ytterst få i detta dokument, där dock en viss skillnad markeras i fråga om offertanken) kan alltså inte fördölja själva faktum. En sådan grundständpunkt förefaller vara av betydande ekumenisk vikt i sig själv.

Något av detsamma gäller också arbetet med ämbetsfrågan. Det finns i kommissionen en medveten strävan att så långt möjligt skilja mellan fakta och deras tolkning. Därför är också en betoning av den tekniska sidan av successionsfrågan utesluten. Det viktiga är om man vill stå i levande relation till kyrkan som helhet.

Mutatis mutandis kan något liknande också komma att gälla primatsfrågan. I anknytning till samtalen i USA finns en strävan att se denna i hög grad funktionellt. Det finns ett behov av ett ämbete som sammanfattar, uttrycker och är förpliktat på att uttrycka den kristna kyrkans enhet. Liksom man har sökt lösningen på problemet om biskopsämbetet i teknisk mening med hjälp av det funktionella

begreppet *episkope*, söker man också lösningen på primatsproblemet utifrån ett funktionellt betraktelsesätt: Petrus-ämbetets funktion är att uttrycka och representera Kristi kyrka som helhet. Därför kan det inte utan vidare över sättas i kyrkorättsliga kategorier. Det borde alltså vara möjligt att å ena sidan avvisa kyrkorättsligt beroende och å andra sidan bejaka en symbolisk/funktionell förbundenhet. Samtidigt måste man medge, att i detta specifika fall denna symbolisk/funktionella roll är knuten till en viss person — och att detta är själva poängen — varför full consensus inte kan upp nås utan att man konkret knyter funktionen till en person och därmed till ett slags succession. Så långt har dock ännu inte samtalen inom kommissionen kommit.

Huru långt dessa än kommer att utvecklas, återstår givetvis också den lika viktiga relationen till andra samtal av bilateral art och till hela det multilaterala fält, där den dialog utspelar sig som par *définition* måste syssla med hela kristenhetens problem.

Luthersk ordförande för kommissionen i dess helhet är den amerikanske professorn George W. Lindbeck och romersk-katolsk ordförande numera den danske biskopen Hans L. Martensen. Författare till det första utkastet till nattvardstexten — senare reviderat åtskilliga gånger — var den tyske vigningsbiskopen i Paderborn, professorn och ledaren för Johann Adam Möhler-institutet Paul-Werner Scheele. Som sekreterare medverkar från luthersk sida professor Vilmos Vajta, Strasbourg och från romersk-katolsk professor Johannes Schütte, Bonn. Ämbetsdokumentets huvudförfattare är professorerna Wenzel Lohff (lutheran) och Walther Kasper (romersk katolik). — *Das Herrenmahl* utkommer snart också på franska och engelska. En svensk översättning med kommentar förberedes.

Lars Thunberg