

Religionspedagogisk forskning

Ett i Sverige nytt teologiskt forskningsfält

AV KURT BERGLING

Ett internationellt mycket vitalt teologiskt forskningsfält — Religionspedagogik — har introducerats vid de svenska teologiska fakulteterna. En presentation av ämnet för en bredare teologisk läsekrets har därför bedömts som väsentlig.

Religionspedagogik är en empiriskt inriktad disciplin, som med beteendevetenskapliga forskningsmetoder söker svar på frågor om "det religiösa livet".

Religionspedagogikens forskningsområde utgöres av det beteendevetenskapliga empiriska studiet av frågor som sammanhänger med uppkomst och utveckling av religiösa och livsåskådningsmässiga begrepp, religiöst tänkande och religionsmognad,

samt förmedlandet av religiösa och livsåskådningsmässiga tolkningar av människans livssituation vid uppfostran, utbildning, undervisning och annan påverkan.

I det följande göres ett försök att ge en samlad bild av den internationella empiriska religionspedagogiska forskningens inriktning. Svenska undersökningar uppmärksammas och presenteras mot bakgrund av den internationella forskningsproblematiken.

Den religionspedagogiska forskningen kommer att presenteras inom tre stora problemkomplex:

1. det helt grundläggande problemkomplexet "religiös utveckling och mognad", inom vilket det religiösa livet betraktas ur tre synvinklar: religiös utveckling, re-

ligiös inläring, och religiös personlighet;

2. "förvärvandet av tros- och livsuppfattning i den sociala kontexten", där en fjärde, en social synvinkel, anlägges;
3. slutligen, det mer tillämpningsinriktade problemkomplexet "förmedling av det religiösa budskapet", varvid särhålls tre olika påverkansområden: (1) religionsundervisning, (2) gudstjänst- och församlingliv, och (3) massmedia.

1. Religiös utveckling och mognad

Forskningen kring religiös utveckling och mognad låter sig indelas i två stora delar efter den grundsyn som präglar undersökningarna. Å ena sidan har vi "kognitivt utvecklingspsykologisk" forskning som bildat en syntes mellan religiös utveckling och religiös inläring, och å andra sidan den forskning som utgår från den religiösa personligheten som en integrerad helhet.

1.1 *Religionsmognad — kognitiva aspekter på den religiösa mognaden*

Alltsedan Goldman (1967) präglade begreppet "religionsmognad" har detta varit i centrum för den religionspedagogiska forskningen, även om problemet behandlats långt tidigare. Med mognad avses i olika avseenden uppnådd funktionsduglighet som möjliggör uppkomsten av vissa beteendemönster. Goldman påpekade det nödvändiga i att

söka bestämma vilka de psykologiska förutsättningarna var *sine qua non* vissa religiösa beteenden, såsom religiöst tänkande och förståelse av religiösa texter kan äga rum.

Goldman utgör ett exempel på den kognitivt utvecklingspsykologiska grundsyn som dominerar en stor del av den religionspedagogiska forskningen. Med denna grundsyn avses strävan att identifiera enhetliga mönster i begreppsbyggnad och tänkande. Man gör en viktig distinktion mellan struktur och innehåll, och försöker isolera och beskriva de generella strukturer som utvecklas och är relativt oberoende av innehållet. Fowler (1974) söker t.ex. beskriva vissa kognitiva och affektiva komponenter i tron utveckling i termer av sex stadier, vilka är oberoende av vilken tro som därvid förvärvas. Enligt denna grundsyn beskrivs enhetliga mönster i termer av "stadier" och utvecklingen betraktas som övergång från ett stadium till närmast högre i en lagbunden hierarkisk ordning av stadier.

1.1.1 Generella strukturer som bildar förutsättningar för det religiösa tänkandet

I sitt banbrytande arbete "Religious Thinking from Childhood to Adolescence" (1964) applicerar Goldman Jean Piagets teori om den kognitiva utvecklingen på religiöst tänkande. Goldmans grundsyn kan sammanfattas i hans programdeklaration:

Religious thinking is no different in mode and method from non-religious thinking.

Goldman (1964, sid. 3)

Hans indelning av det religiösa tänkandet i tre stadier: pre-religiöst stadium (5—7 år), sub-religiöst stadium (7—11 år) och religiöst stadium (från pre-puberteten) kan sägas korrespondera mot tre av Piagets stadier i det logiska tänkandets utveckling: pre-operationellt stadium (ca 2—7 år), konkret operationellt stadium (ca 7—11 år) och formellt operationellt stadium (från 11—12-årsåldern) (Inhelder och Piaget, 1958, 1964). Goldman förde in Piagets teori och i synnerhet frågan om det logiska tänkandets

roll för det religiösa beteendet i centrum av forskningsintresset. Det logiska tänkandet, av Piaget kallat det "operationella tänkandet" har blivit en struktur som ägnats stort intresse. Och det är mot den bakgrunden naturligt, att den första empiriska religionspedagogiska doktorsavhandling som framlagts i vårt land utgjorde en tvär-kulturell kontroll av hållbarheten i Piagets teori (Bergling, 1974).

Några av de viktigaste kännetecknen på stadierna i Piagets teori kan vara på sin plats.

Under loppet av barnets två första år, den period som Piaget kallar den *sensori-motoriska perioden*, skapas den erfarenhetsmässiga grunden för den intellektuella utvecklingen genom sensori-motorisk aktivitet. Denna period karakteriseras av att barnet lär sig uppfatta omvärldens föremål som varaktigt existerande med fasta egenskaper, oberoende av barnet självt. De sensori-motoriska processerna kan beskrivas som reaktioner på här-och-nu-situationer.

Utvecklingen under denna period förlöper från ett beteende som är dominerat av enkla reflexer till först ett begynnande, anpassat sensori-motoriskt beteende där barnet har en tendens att om och om igen upprepa samma handling som många gånger tidigare har följts av en bestämd konsekvens, t.ex. se mot samma plats, upprepa samma rörelse, och slutligen till en punkt då barnet kan samordna mål och medel. Från ett autocentriskt tillstånd med diffusa reaktioner sker utvecklingen mot en ständigt mera utåtgående målinriktad verksamhet där denna först är iakttagande, sedan experimenterande och slutligen resulterar i fast inarbetade mönster (scheman) som utgör grundvalen för att möta nya intryck på nya sätt.

Under det *pre-operationella stadiet* börjar symbol-funktioner uppträda, såväl i leken som i språkinläringen. Leken blir symbol-lek i vilken något representeras av något annat. Samtidigt med utvecklingen av symbolfunktionerna lär sig barnet tala och förstå vad andra säger. Tankeverksamheten är irreversibel, dvs tankeförloppet kan inte föras tillbaka till sin ursprungliga utgångspunkt. Konservatism, dvs förmågan att förstå att något är konstant även under förändring (t ex mängd-, vikt- och volymkonservatism) har ännu ej förvärvats. Efter som barnet inte förvärvat konservatism kan det endast resonera utifrån vad det ser. Barnet

handlar utifrån sin synvinkel för ögonblicket som om denna var den enda som existerade. Piaget kallar denna brist på differentiering mellan synvinklar för egocentriskt tänkande.

Övergången från pre-operationellt till *konkret operationellt* stadium karakteriseras av, att barnets tänkande blir mer oberoende av den direkta perceptionen. Men barnets tänkande under denna period är konkret till sin utgångspunkt och bundet till här-och-nu-situationer. Förmågan att manipulera reversibla operationer framträder. Att operationer är konkreta innebär att barnet bara kan manipulera operationerna när det konkret kan manipulera föremålet. Uppfattningen om logisk nödvändighet erhålles, liksom förmågan att följa regler och att kommunicera om konkreta ting.

Vad som främst skiljer det konkreta operationella stadiet från det *formellt operationella* är, att det konkreta operationella barnet inte kan systematiskt analysera det nätverk av rent logiska möjligheter som föreligger i en given situation. Det kan inte heller, annat än i mycket liten utsträckning, diskutera och resonera utifrån tillfälligt valda hypotetiska premisser. Det grundläggande i det formellt operationella tänkandet är förmågan att systematiskt undersöka alla möjligheter i en situation. Likaså är förmågan att logiskt manipulera symbolfunktioner oberoende av deras eventuella innebörd karakteristiskt för denna period. Formellt operationellt tänkande gör det möjligt för individen att kunna distansera sig från den faktiska situationen och arbeta med hypotetiska problem.

För att studera vilken betydelse det operationella tänkandet har till förklaring av förvärvandet av religionskunskap konstruerade denna artikels författare ett instrument, Religious Operational Thinking Test (Bergling, 1975a). Vid testkonstruktionen bekräftades ånyo att det operationella tänkandet utvecklas lagbundet i en hierarkisk ordning, vilket resulterade i att 88 procent av alla elevsvar överensstämde med något av de sju svarmönster som beskrev olika nivåer i det religiöst operationella tänkandet. Instrumentet visade sig vara en utomordentligt stark prediktor av skolprestationen i religionskunskap vid sidan av den verbala begåvningen som mättes med Härnquists DBA-test (Härnquist, 1960, 1962).

Starka samband mellan tankenivå i termer av Piagets teori och skolprestationer i religionskunskap har även påvisats av Goldman (1964) och de båda svenska forskarna Martinsson (1968) och Pettersson (1970), liksom av Peatling (1973).

1.1.2 Uppkomst och utveckling av religiösa och livsåskådningsmässiga begrepp

Begreppen anses vara de minsta enheter med vilka tanken opererar. Eftersom tidigare forskning (Goldman, 1964; Martinsson, 1968; Pettersson, 1970) påvisat de stora svårigheter barn har att förstå och tillgodogöra sig religionsundervisning, ställde sig denna artikels författare frågorna: hur bildas begrepp? och, vilka faktorer underlättar resp. försvårar begreppsinnläringen? För att finna svar på dessa frågor och därmed underlag för undervisningsmetodiska försök att underlätta religiös begreppsinnläring genomfördes en analys av över 100 experimentella undersökningar av begreppsbildning (Bergling, 1971). Undersökningen visar på en rad i undervisningssituationen manipulerbara variabler, och bla Klausmeier (1976) har visat hur dessa kan varieras i praktiska undervisningsexperiment.

Religionspedagogisk forskning har emellertid inte bara intresserat sig för *begreppsbildningsprocessen* som sådan. Ett mycket stort intresse har uppkomst och utveckling av *enskilda begrepp* tilldragit sig.

Av enskilda begrepp har gudsbegreppet tilldragit sig det ojämförligt största intresset. Andra begrepp som studerats är bönen och dess utveckling under barn- och ungdomsåren, döden, tidsbegreppet — en förutsättning för såväl förståelse av frälsningshistoriska som eskatologiska perspektiv —, rättvisebegreppet, samfundsbegreppet och samvetet (se Bergling, 1977).

Nästan alla begrepp fungerar under förskoleåldern som konkreta begrepp dvs begreppen är bundna till den konkreta situationen och kan inte användas utanför denna. Därför kan de under det preoperationella stadiet inte heller bilda underlag för ytterligare resonemang. Vid övergången till konkret operationellt stadium dvs ungefär

från skolstarten vidgas barnets värld betydligt samtidigt som dess möjligheter till intellektuell bearbetning ökar. I lågstadiets religionsundervisning, som ofta mottas med stort intresse av barnen (Marklund, 1967) möter barnen en för många från hemmet okänd religiös föreställningsvärld, som barnet har begränsad förmåga till bearbetning av.

Vid ungefär tio-årsåldern uppträder en mer diskuterande och reflekterande attityd vilket medför en revision av de småbarnsmässiga gudsföreställningarna och tankarna. Hartman (1971) visar att barn på mellanstadiet, i motsats till vad man tidigare förmodat, är djupt engagerade i existentiella frågor som rör livets uppkomst, lidandet i världen och mänskliga relationer. Under denna period sker en omformning av de religiösa föreställningarna och vidare och mer abstrakta begrepp utbildas. Eleven kan nu aktivt bearbeta stoffet. En sådan bearbetning är nödvändig om de religiösa föreställningarna ska integreras i personligheten på de högre nivåerna. Sker inte denna omformning utestängs det religiösa som en integrerad helhet i den vuxna personligheten. Hur begreppen gradvis utvecklas och omformas under olika utvecklingsstadier och integreras i personligheten är därför ett väsentligt religionspedagogiskt forskningsområde.

1.2 *Personlighetspsykologiska aspekter på den religiösa mognaden*

Personlighetsforskningen koncentrerar sitt intresse kring individen som helhet, som ett organiskt system. Begreppet personlighet inbegriper de olika underordnade processerna motivation, känsla och tänkande. Dessa betraktas som organiserade i ett större system, personligheten, som träder i förbindelse med och anpassar sig till den fysiska och sociala omvärlden.

Fundamentala egenskaper och strukturer hos personligheten är stabilitet, strukturutveckling, förmåga till förändring och integration. Framför allt under tiden från spädbarnsåren genom barndomen och fram till

just uppnådd vuxen ålder framträder personlighetsstrukturerna och tar form.

Den psykoanalytiska teorin har riktat uppmärksamheten speciellt mot de första årens betydelse i personlighetsutvecklingen och därvid särskilt förhållandet till föräldrarna. Den har utgjort utgångspunkt för ett antal forskares försök att beskriva och förklara människans religiösa föreställningsvärld.

För problem som studerats utifrån såväl psykoanalytiska som andra teoretiska referensramar, se Bergling (1977).

2. Förvärvandet av tros- och livsuppfattning i den sociala kontexten

Den religiösa utvecklingen och mognaden äger rum i en social kontext, människans totala livssituation. I denna kontext sker förvärvandet av tros- och livsuppfattning, attityder och värderingar lika väl som etiska, sociala och religiösa normer och handlingsmönster utvecklas. Det är således nödvändigt att ur social synvinkel studera alla de processer som gemensamt beskriver utvecklingen av den religiösa personligheten med dess begreppsvärld och tänkande, attityder, värderingar och handlingsmönster. Ur denna sociala synvinkel kommer här att behandlas tre problemkretsar: (a) den process genom vilken värderingar, normer, tros- och livsuppfattning förvärvas, nämligen socialisationsprocessen; (b) förvärvandet av attityder och värderingar i tros- och livsåskådningsfrågor; (c) utvecklingen av etiska, sociala och religiösa normer och handlingsmönster.

2.1 *Socialisationsprocessen*

Barnets införlivande i vår kultur med dess normer och värderingar, livsåskådning och samhällsyn sker stegvis i den s k socialisationsprocessen. Termen "socialisation" är en sammanfattande beteckning, som beskriver och förklarar "alla processer genom vilka individen förvärvar sina personlighets-

drag, motiv, värderingar, åsikter, normer och sin tro. Dessa inkluderar föräldrarnas uppfostringsprinciper, träning i skolan, imitation av kamrater, religiös påverkan, inläring via massmedia etc." (Mussen, 1967). Genom socialisationsprocessen förmedlar en generation till nästa generation vad den anser vara socialt, religiöst, livsåskådningsmässigt och politiskt väsentligast i livet. Huvudintresset inom detta forskningsområde innefattar familjens, kyrkans, massmedias, kamratgruppens och andra sociala företeasers roll liksom skolans roll i socialisationsprocessen.

Empiriska undersökningar visar på en rad faktorer som var för sig antas ha betydelse för den religiösa socialisationen. Av dessa faktorer har främst social och konfessionell miljö, religiösa kunskaper, skolutbildning, ålder och kön tilldragit sig stort intresse. Av de undersökningar som studerat sambandet mellan religiös attityd och socialgruppstillhörighet kan nämnas: van der Zwaan (1961), Hunger (1960). Hur det religiösa klimatet påverkar barns attityder har studerats av bl a Merz (1967), Lenski (1963), Dempsey och Pandey (1967), Poppleton och Pilkington (1963).

I de studerade sambanden mellan förståelse för religiöst språk och religiösa attityder (Hartman, 1971), mellan kunskap, attityd och religiös aktivitet (Kosa och Schommer, 1961) och mellan religiösa attityder och kunskaper (Patiño, 1961) tyder vissa forskningsresultat på att det inte finns något enkelt samband mellan positiv religiös attityd och en god religionskunskap.

Det faktum, som praktiskt taget samstämmiga forskningsresultat visat, nämligen att flickor i alla åldrar har en mer positiv religiös attityd än pojkar, har bildat utgångspunkt för studium av orsakerna härtill (Hyde, 1963; Dempsey och Pandey, 1967; Gästrin, 1936; Wright och Cox, 1967; Thun, 1963).

Under tonåren nås en viktig punkt i utvecklingen av ett självständigt värdesystem då den snabba intellektuella tillväxten gör det möjligt att uppnå en mer abstrakt förståelse av sociala, etiska och religiösa begrepp. I "Tonåringen och livsfrågorna"

(Ronnås m fl, 1969) redovisas, med ledning av en enkät som Sö utarbetat, tonåringens intresse för och syn på vissa livsfrågor i anknytning till undervisningen i religionskunskap.

Flera empiriska undersökningar som rör roll- och normkonflikter under tonåren visar på att tonåringar ofta väljer en kompromisslösning mellan kamraternas och föräldrarnas förväntningar och inverkan (Riley, Riley och Moore, 1961; Britain, 1967). Musgrove (1964) visar att normkonflikter mellan kamrat- och föräldravärderingar är större i mer auktoritärt strukturerade skolmiljöer. Rommetveits (1954) undersökning av norska tonåringars konflikter över religiösa attityder och värderingar visar också på ett kompromissmönster där tonåringen upplever sig stå någonstans mitt emellan föräldrarnas och kamraternas normer.

Middleton och Putney (1962) framhåller, att det är väsentligt att särskilja olika typer av normer, t ex sociala normer, asketiska normer, när man diskuterar inflytandet av en religiös bakgrundsmiljö på tonåringars normsystem. I sin undersökning av svenska tonåringars normklimat fann Henricson (1973) inga skillnader i sociala normer mellan elever från frikyrklig miljö och totalgruppen elever. Däremot uppvisades konsistenta skillnader med strängare normer bland elever från frikyrklig hemmiljö jämfört med totalgruppen i asketiska normer som alkoholberusning och sexuella relationer.

Socialisationsprocessen är generell och fortgår under hela livet även om termen socialisation vanligtvis används i samband med barnets utveckling.

2.2 *Tros- och livsåskådningsattityder och värderingar*

En attityd är ett psykiskt beredskapstillstånd, som är organiserat av den personliga erfarenheten och som utövar ett styrande inflytande på individens reaktion inför alla objekt och situationer till vilka den hänförs sig. En värdering kan betraktas som ett kluster av attityder. Attityderna har tre huvudkomponenter, den kognitiva (att känna

till eller inte känna till), den affektiva (att tycka om eller inte tycka om), och handlingskomponenten (handlingsberedskap). Uppkomsten av attityder kan föras tillbaka på olika grundläggande behov hos människan.

Studiet av attityder till tros- och livs-åskådningsfrågor är ett av de centrala forskningsområdena inom religionspedagogiken. Attityderna, som summerar individens tidigare erfarenheter, ger en konstruktiv utgångspunkt för studium av såväl de religiösa föreställningarna hos enskilda och grupper i samhället, som av frågor kring kommunikation av religiösa tankar. Forskningsresultaten får sina naturliga konsekvenser för en lång rad problem: kring förmedling av det religiösa budskapet.

Forskning kring attityder och värderingar presenteras i denna framställning på flera ställen. I föregående avsnitt presenterades förvärvandet av attityder och värderingar som en del av introduktionen i samhället genom socialisationsprocessen, och i kap 3 får vi anledning återkomma därtill.

Attitydmätningar utgör ett betydelsefullt komplement till studiet av uppkomst och utveckling av religiösa och livsåskådningsmässiga begrepp. Begreppsstrukturer och kognitiva strukturer å ena sidan och kartläggningar av attityder med beskrivning av hur dessa bildar tros- och livsåskådningsmässiga värderingar å den andra sidan utgör två kompletterande angreppssätt vid studiet av den komplexa karaktären hos "det religiösa livet". Väsentligt är därvid att attitydmätningarna möjliggör beskrivning även av icke-kognitiva komponenter såsom de affektiva och handlingskomponenterna i "det religiösa livet". Nya avancerade statistiska bearbetningsmetoder möjliggör alltmer beskrivandet av komplicerade relationsmönster som kan förväntas få stor betydelse för religionsförståelsen. Bland nyare större kartläggningar kan nämnas Hunger (1960), Poppleton och Pilkington (1963) och Strommen m fl (1972).

2.3 Utvecklingen av etiska, sociala och religiösa normer och handlingsmönster

I den pedagogisk-psykologiska litteraturen betecknas detta forskningsområde konsekvent "moral development". Innebörden i "moral" anges av de två typer av moralproblem som studeras: dels moraliska bedömningar av vad som är rätt-fel, gott-dåligt, osv hos personer och händelser, dels moraliska beslut som avser vad som är moraliskt rätt att göra i olika situationer. Begreppet "moral" har sålunda en betydligt vidare innebörd än vad som är gängse i vårt språk, och innefattar såväl etiska som sociala och religiösa normer och handlingsmönster.

Tre huvudproblemområden dominerar:

1. I vilken utsträckning uppvisar barns och ungdomars utveckling typiska och lagbundna drag som beskriver förändringen av de moraliska begreppen?
2. Vad är ursprunget till barns moraliska begrepp?
3. Hurudan är relationen mellan moraliska begrepp och andra faktorer som kulturell miljö, religiös bakgrund, skolprestation, social bakgrund?

Samma kognitivt utvecklingspsykologiska grundsyn som tidigare beskrivits i samband med uppkomst och utveckling av religiösa och livsåskådningsmässiga begrepp och religiöst tänkande präglar den dominerande forskningen på detta område. Med kognitivt utvecklingspsykologisk grundsyn avses strävan att identifiera enhetliga mönster i begreppsbyggnaden och de moraliska bedömningarna. Dessa mönster beskrivs som "stadier" och utvecklingen betraktas i termer av övergång från ett stadium till närmast högre i en lagbunden hierarkisk ordning av stadier.

Pionjärarbetet utgöres av Jean Piagets klassiska arbete "The Moral Judgment of the Child", 1932. Sedan 1960-talets början domineras forskningen kring moralutvecklingen av harvardprofessorn Lawrence Kohlberg, som vidareutvecklat Piagets teori om moralutvecklingen och beskriver den i termer av tre stadier, vart och ett med två

substadier. Kohlbergs teori kan sammanfattas (Kohlberg, 1963; 1970):

1. *Pre-moralisk nivå*

Stadium 1: Lydnads- och strafforientering. Egocentriskt fasthållande vid överordnads makt och prestige, eller strävan att undvika svårigheter. Barnet följer regler för att undvika straff.

Stadium 2: Naiv egoistisk inriktning. Det rätta handlandet är det som konkret tillfredsställer egna behov och tillfälligt även andras. Barnet anpassar sig för att få belöning.

2. *Moralitet i konventionell konformitet*

Stadium 3: "Snäll-pojke"-orientering. Söker tänka väl om och tillfredsställa och hjälpa andra. Moraliteten består i att upprätthålla goda relationer. Barnet är konformt för att undvika missnöje.

Stadium 4: Inriktning på att upprätthålla auktoritet och social ordning. Inriktning på att göra sin plikt och att visa sin respekt för auktoriteter och att upprätthålla en given social ordning för dess egen skull. Barnet är konformt för att undvika klander och åtföljande skuldkänsla.

3. *Moralitet i själv-accepterade moraliska principer*

Stadium 5: Inriktning mot legalistisk kontraktsbundenhet. Plikt definieras i termer av överenskommelser, generellt undvikande av inskränkning i andras rättigheter och vilja, samt majoritetsbeslut och trygghet.

Stadium 6: Samvets- och principinriktning. Inriktning inte bara på aktuella accepterade sociala regler utan på ställningstaganden som innefattar hänvisning till logiskt-universella och konsekventa principer.

Kohlberg hävdar universell giltighet av sin teori, något som undersökts i tvärkulturella studier av två slag, dels undersökningar som utgått från stickprov från flera länder, dels undersökningar som replikerat tidigare studier från andra länder. Grimley (1973) studerade 206 tonåringar från Zambia, USA, Hong Kong, Japan, och England, och fann stöd för teorin. Detsamma gäller replikativa undersökningar såsom Pacheco-Maldonado (1972) och Salili (1975). En rad

andra undersökningar stöder också teorin (se Bergling, 1977).

För forskning kring moralutvecklingen har Kohlberg utvecklat en serie "moral dilemmas", som han studerar med en välutvecklad intervjumetodik, en vidareutveckling av Piagets intervjumetod. Denna forskningsmetod dominerar, men försök till konstruktion av sk objektiva mätinstrument har även gjorts (Carroll, 1974; Freeman, 1974; Bergling, 1975b).

Även om Kohlbergs teori tilldragit sig det största intresset har moralutvecklingen studerats också utifrån en rad andra teoretiska referensramar. Man har undersökt relationen mellan olika teorier, faktorer som påverkar moralutvecklingen, samt moralbegreppens ursprung och utveckling (se Bergling, 1977).

3. Förmedling av det religiösa budskapet

Utgångspunkten för "god undervisning" måste vara dels ämnesinnehållet, dels den enskilda elevens speciella förutsättningar, och det yttersta målet att kunna hjälpa honom i hans religiösa utveckling och mognad. Med denna utgångspunkt blir kartläggandet av de psykologiska förutsättningarna för inläring, särskilt de generella strukturer som bildar förutsättning för den religiösa utvecklingen, den fasta punkt från vilken såväl undervisningsplanering som läroplansutveckling kan utgå i strävan "to bring the field of didactics from the state of an art to that of a science" (Husén, 1974).

3.1 *Forskning kring religionsundervisning*

Mycket litet är känt om det *komplexa klassrumsskeendet* vid religionsundervisning. Fägerlind och Johanssons (1969) observationsstudie av undervisning i kristendomskunskap och orienteringsämnen på mellanstadiet utgör här ett lysande undantag. Några motsvarande undersökningar av andra stadier i den obligatoriska skolan eller samfundens undervisning har veterli-

gen inte gjorts. Några mer begränsade halv-experimentella undersökningar har intresserat sig för lärarrollen och samspelet mellan lärare och elever (Riss, 1969; Coles, 1971; Valenti, 1973; Vermilya, 1975) men det komplexa skeendet vid undervisning — ett centralt område för pedagogisk forskning — väntar ännu på religionspedagogiskt utforskande. Det bör observeras, att religionsundervisningens speciella karaktär ger en lång rad frågeställningar som ligger helt utanför övriga undervisningsområdets intressesfär, tex andaktens och de estetiska kommunikationsmedias betydelse för undervisningens effekt, liksom de speciella problem som sammanhänger med det religiösa språkets karaktär.

Förståelsen av det *religiösa språket* har ägnats några specialundersökningar. Lundquist och Trowald (1965) studerade förståelsen av ord och uttryck i kristendomsböcker på lågstadiet, och Hartman (1966) studerade relationerna mellan förståelse av det religiösa språket och religiösa attityder samt religiöst engagemang. Bibelöversättningarnas språk har tilldragit sig särskilt intresse. McGill (1970) undersökte läsförståelse, hörförståelse och minnesbehållning av två bibelöversättningar, King James Version och en modern översättning, hos elever i high school och college. Fägerlind och Nilsson (1970) mätte svårighetsgraden hos några svenska översättningar av texter ur Nya Testamentet.

Bilden som religiöst kommunikationsmedium har en så central plats i såväl skolans som samfundens religionsundervisning att studiet av dess effekt på den religiösa föreställningsvärlden framstår som ett viktigt religionspedagogiskt problem. de Valensart (1967) gjorde en empirisk prövning av barns reaktioner inför bilder med religiöst innehåll och fann intressanta skillnader mellan preferenserna för olika typer av bilder vid skilda åldrar.

Den religionspedagogiska *läroplansforskningen* måste utgå från dels innehållsanalys av existerande måldokument, läroplaner och läromedel, dels de psykologiska förutsättningarna för undervisning. Utforskandet av den religiösa utvecklingen och mog-

naden samt hur denna påverkas av sociala faktorer (bl a hem, skola, kyrka, samhälle) bildar därvid utgångspunkt för läroplansutvecklingen. Upptäckten och beskrivningen av generella strukturer, bl a det logiska tänkandets utveckling, innebar en fullständig omvälvning av förutsättningarna för allt läroplansarbete. Tidigare nästan självklara forskningsuppgifter som konstruktion av standardprov och evaluering av undervisningsresultat blir åtminstone för religionsundervisningens del kraftigt ifrågasatt med hänvisning till nödvändigheten att ta hänsyn till den intellektuella mognaden som given förutsättning (så tex i England vid utarbetandet av "The Certificate of Secondary Education"). Bland försök att från psykologiska utgångspunkter skissera läroplaner för religionsundervisning kan nämnas Goldman (1967), Lee (1973) och för mentalt retarderade Dunn (1969).

En generell struktur som gjorts till föremål för analyser i några arbeten av denna artikels författare är det av Jean Piaget beskrivna operationella tänkandet. De på basis av Piagets teori konstruerade mätinstrumenten, särskilt Bergling's Reasoning Level Test (Bergling, 1974) och Religious Operational Thinking Test (Bergling, 1975a) har använts till belysning av såväl mätningstekniska problem, som läroplansproblem. Möjligheten att med data från skilda skolämnen kontrollera hållbarheten av vunna resultat har därvid varit betydelsefullt och bekräftat det operationella tänkandets karaktär av generell struktur. De mätningssproblem av särskild betydelse för läroplansarbetet som gjorts till föremål för tre undersökningar (Bergling, 1976a; 1976b; 1976c) kan beskrivas så: låter sig den enskilda provuppgiften beskrivas med ett mått på dess svårighetsgrad som är så konstruerat att det anger den nivå på det operationella tänkandet som krävs för lösande av uppgiften och därjämte beskrivas med avseende på hur väl uppgiften förmår skilja mellan dem som kommit längre i sin utveckling av operationellt tänkande jämfört med dem som ännu inte kommit så långt? Två nya index som utgör nämnda mått prövades på provuppgifter från liknelseförståelse i religionskunskap

och uppgifter i naturorienterande ämnen. Huvudresultatet är betydelsefullt för religionskunskapens läroplansutveckling: det är möjligt att mäta provuppgifternas relation till elevernas operationella tänkande — och omvänt, det blir möjligt att i framtida läroplansarbete söka anpassa stoffet efter denna betydelsefulla generella strukturs utveckling. Ett försök att ange läroplanskonsekvenserna för de naturorienterande ämnena har gjorts (Bergling, 1976b). Bekräftandet av resultatet från så vitt skilda skolämnen ger ytterligare stöd för betydelsen av tillkomsten av de nya mätmetoderna.

Det operationella tänkandets betydelse för skolprestationen har blivit ett problem som tilldragit sig stort intresse på skilda håll i världen. Bergling's Reasoning Level Test (Bergling, 1974) används f n i pågående undersökningar i Canada, USA, Brasilien, Indien, Botswana, Ungern och Sverige. Med ett av Bergling och Bulcock (1975) konstruerad skala THINK som mäter det operationella tänkandet hos 14-åringar har Bulcock i tvärkulturella undersökningar påvisat denna faktors grundläggande betydelse för skolprestationer i läsning, litteratur och naturorienterande ämnen (Bulcock, 1976a; 1976b).

Denna artikels författare har i en studie av de komplexa sambanden mellan hembakgrund, intelligens, operationellt tänkande och skolprestationer i religionskunskap visat, dels hur utomordentligt stark variabeln Religious Operational Thinking Test är till förklarande av liknelseförståelsen hos elever i årskurs 4, dels hur stor variationen mellan tre olika liknelsetexter är i fråga om krav på intellektuell mognad (Bergling, 1976d).

Förmedlandet av det religiösa budskapet bör studeras inom ett mer övergripande synsätt som utgår från elevernas hela livssituation. Inom ramen för socialisationsprocessen i stort förvärvas elevernas religiösa attityder och begrepp i huvudsak utanför skolans ram, vilket ger större skillnader mellan eleverna i begrepps innehåll och tänkande än i ämnen med mer enhetlig begreppsstruktur (t ex matematik, naturorienterande ämnen). Dessa problem har religionskunskap gemensam med samhällskun-

skap till följd av att också samhällsattityder och begrepp lider under en mångfald av tolkningar och skolans undervisning också här måste underkasta sig uppgiften att vara "objektiv". Det kan vara på sin plats, att något beskriva den komplicerade problematik som är förbunden med försök att göra *utvärderingar* på ett så känsligt område som religions- och livsåskådningsmässig påverkan. En lång rad mer begränsade undersökningar föreligger (se Bergling, 1977), men ingen som tillnärmelsevis kan jämföras med de stora internationella evalueringar som utförts inom andra ämnesområden genom den internationella forskningsorganisationen IEA, vars utvärdering av samhällskunskap torde kunna stå som paradigms för utvärdering av religionskunskap.

Som utförligt redovisats av denna artikels författare (Bergling, 1976e) genomfördes den internationella evalueringen av samhällskunskap i en rad steg, vilka framtida evaluering av religionskunskap bör genomgå:

1. Vad är religionskunskap?
 - (a) Innehållsanalys av skollagar, läroplaner, läromedel m m
 - (b) Klassificering av momenten i ett antal grundläggande innehållsområden och bestämning av den relativa betydelse som tillmäts varje sådant område
 - (c) Bestämning av på vilka åldersnivåer olika innehållsområden behandlas i skilda skolsystem
 - (d) Bestämning av särskilt viktiga innehållsområden för vissa åldrar i de skilda skolsystemen
 - (e) Upprättandet av en synopsis över innehållet i de olika skolsystemen efter innehåll, ålder och skolsystem.
2. Testkonstruktion
 - (a) Bestämning av vilka innehållsområden som ska studeras
 - (b) Bestämning av på vilka nivåer (svårighetsgrader eller abstraktionsnivåer o dyl) de skilda innehållsområdena ska studeras
 - (c) Testkonstruktion med upprepade utprovningar och revisioner samt bestämning av mätinstrumentens mätningnoggrannhet och precision att mäta vad de är avsedda att mäta.

Men liksom samhällskunskap inte bara syftar till kunskapsförmedling så blir studiet av vilka attityder och värderingar i tros- och livsåskådningsfrågor som de skilda undervisningssystemen strävar att förmedla ett minst lika viktigt problemområde.

3. Vilka religiösa och livsåskådningsattityder och värderingar uttrycks i de olika måldokumenterna från skilda skolsystem?
 - (a) Innehållsanalys av tryckta dokument
 - (b) Undersökning av lärar- och föräldratattityder till undervisning i religionskunskap
4. Undersökning av hur utvecklingen av begrepp och religiöst tänkande äger rum hos barn
 - (a) Intervjuer med barn i olika åldrar för att se hur centrala religiösa begrepp utvecklas
 - (b) Konstruktion av testinstrument av en mängd olika slag för att gardera sig mot feltolkningar till följd av att instrumenten kanske inte förmår komma åt de subtila värderingar och begrepp som finns hos barn
 - (c) Testkonstruktion och upprepade utprovningar
 - (d) Utvecklandet av skalor och test med hjälp av faktoranalys och andra metoder.

Till dessa mätinstrument för dels det kognitiva området, dels det affektiva området kommer så behov av en rad bakgrundsdata, med uppgifter om eleverna (hembakgrund, intelligens, osv), uppgifter om deras lärare och skola, samt hela deras livssituation.

Denna artikels författare hade på Skolöverstyrelsens uppdrag ansvar för den svenska delen av IEAs internationella utvärdering av samhällskunskap. Som tidigare nämnts ger från undersökningen tillgängliga data möjlighet till bl a studier av moralutvecklingen (Bergling, 1975b), studium av en rad centrala demokratiska värderingar i vårt samhälle (Bergling, 1976e) samt material för studium av en rad grundläggande problem i socialisationsprocessen. Hepburn (1969) visade att samma faktorer påverkade samhällskunskap som religionskunskap, och

att religiös aktivitet inte gav några säkerställda skillnader i religionskunskap. Torney, Oppenheim och Farnen (1976) har visat att lärarkarakteristika som graden av kunskapsinriktning vid samhällskunskapsundervisning resulterade i sämre resultat i fråga om grundläggande demokratiska värderingar — och man har på goda grunder anledning ställa frågan: vilka blir skillnaderna i religiösa och livsåskådningsattityder av kunskapscentrerad resp livsfrågecentrerad undervisning i religion (i skola resp vid samfundens undervisning)?

3.2 *Religionspedagogiska aspekter på förmedlingen av det religiösa budskapet i gudstjänst och församling*

Efter att ha behandlat frågor kring religiös socialisation och religionsundervisning har vi nu kommit till ämnesbeskrivningens ”annan påverkan”, där informella undervisningsformer tilldrar sig berättigat religionspedagogiskt intresse.

En särställning som pedagogiskt kommunikationsmedium intar gudstjänsten med dess liturgi och förkunnelse. Som exempel på vetenskapliga undersökningar på detta område kan nämnas Åströms (1973) studie av åhörarreaktioner på två slags predikosätt, ”predikoton” och ”samtalston”, i Svenska kyrkan. Wachs (1970) behandlar i sin didaktiska undersökning undervisning i den judiska liturgien med en frågemetod som överensstämmer med konservativ judisk undervisningstradition.

Församlingsarbetet bland olika åldrar och med varierande utformning har tilldragit sig vetenskapligt intresse. Den lutherske söndagsskollärarens personlighet och undervisningsmetod (Missouri Synod) har undersökts av Gaulke (1970). Richards (1972) utarbetade med utgångspunkt från en socialisationsmodell en erfarenhetscentrerad plan för undervisning enligt vilken söndagsskolan och hemmen samverkade vid förmedling av den kristna tron som upplevd i stället för som ett trossystem med endast teoretisk förbindelse med erfarenheten. Familjearbetet i kristen som judisk utformning har stu-

derats (kristen: Bengevin och McKinley, 1970; Ellis, 1971; Anderson, 1973; judisk: Goldmeier, 1975). Socialpsykologiska problem i samband med verksamhet bland gamla har analyserats av Robb (1970).

Ett omfattande instrument för observation av undervisningsaktiviteter i kyrkan har utarbetats och dess mätningstekniska egenskaper vid användning av olika slags bedömare har studerats av Strong (1971).

3.3 Massmediaforskning

Massmediaforskningen har genomgått en snabb utveckling. Under större delen av 1960-talet förhärskade en grundsyn enligt vilken masskommunikationsprocessen sågs som envägs kommunikation från en sändare via en kanal till en mottagare (Clyde och Jaberg, 1970). Med denna syn följde att huvudintresset riktades mot innehållsanalys av massmediabudskapet. Under de senaste åren har en genomgripande förändring av grundsynen skett och intresset har förskjutits till masskommunikationsprocessen som en social process. Man har insett att mottagarna (lyssnare, tittare osv) i sin tillgänglighet för exponering av massmediabudskapet, i sin uppmärksamhet vid lyssnandet, i sin tolkning av budskapet, och i dess omedelbara påverkan är beroende av sin grupp-tillhörighet. Vetskapen att de allra flesta attityder och värderingar är gruppförankrade är härvid grundläggande. Men också den sociala kommunikation som äger rum mellan individer i gruppen påverkar såväl de slutliga effekterna av påverkan som spridningen av budskapet.

Inom massmediaforskningen finns en rad delområden som utgör studieobjekt för olika vetenskaper. Det religionspedagogiska huvudintresset riktas på vad som händer med den enskilda individen. Medan andra discipliner intresserar sig för påverkansforskning vill religionspedagogiken främst ägna sig åt upplevelseforskning. Ett centralt problem för religionspedagogisk massmediaforskning är därvid: varför mottar människor exakt samma budskap, sänt via mediet, på så olika sätt — och varför ger det så olika resultat?

Referenser

- Anderson, D. A. *Guidelines for the Theory and Practice of the Family Growth Group in the Local Church*. Boston University Graduate School, 1973 (DA, 34, 4, 2010—A).
- Bengevin, P. & McKinley, J. *The Indiana Plan: A Revision and Abridgement of Design for Adult Education in the Church*, 1970. (ED 043 846.)
- Bergling, K. *Begreppsbildning*. En genomgång av experimentella undersökningar som kan ha betydelse för undervisning. Rapport från pedagogiska institutionen, Lärarhögskolan i Stockholm, Nr 59, december 1971.
- Bergling, K. *The Development of Hypothetic-Deductive Thinking in Children*. A Cross-Cultural Study of the Validity of Piaget's Model of the Development of Logical Thinking. Stockholm: Almqvist & Wiksell International och New York—London—Sydney—Toronto: John Wiley & Sons (A Halsted Press Book), 1974.
- Bergling, K. *Religious Operational Thinking*. An important predictor of religious achievement, 1975a (Under publicering).
- Bergling, K. *Scale of moral development*. Stockholm: IEA Databank scales, scores and indices form, 1975b.
- Bergling, K. *Some Testing Problems in the Field of Religious Education*. 1976a (Opublicerat manuskript.)
- Bergling, K. *Mätandet av det logiska tänkandet i Sverige, England, Tyskland, USA som ett led i utvecklandet av en integrerad läroplan för grundskolans låg- och mellanstadium*. Stockholm: Institutionen för internationell pedagogik, Rapport nr 22. 1976b.
- Bergling, K. *Problems in the Evaluation and the Evolution of an Integrated Curriculum*. Paper presented at the symposium on different cognitive approaches in an integrated curriculum for the primary school, Rome, 7—15th January, 1976c (Under publicering på engelska och italienska).
- Bergling, K. *Socioeconomic Background, Intelligence and Religious Operational Thinking as Predictors of Religious Achievement*. 1976d (Under publicering).
- Bergling, K. *Samhällskunskap och samhällssyn*. En internationell studie. Stockholm: Liber/Utbildningsförlaget, 1976e.
- Bergling, K. *Religionspedagogisk forskning*. Uppsala Universitet, Religionspedagogiska forskningsavdelningen. Rapport nr 1, 1977.
- Bergling, K. & Bulcock, J. *THINK, Thinking Stage Scale*. Stockholm: IEA Databank scales, scores and indices form, 1975.

Fotnot: DA = Dissertation Abstracts International. Anger opublicerad doktorsavhandling, sammanfattad i DA.

ED = Educational Research Information Center, abstracts.

- Britain, C. V. "An Exploration of the bases of Peer-compliance and Parent-compliance in Adolescence". *Adolescence*, 1967, 2, 445—457.
- Bulcock, J. *Reading Competency as a Predictor of Scholastic Performance: Comparisons Between Industrialized and Third-World Nations*. 1976a.
- Bulcock, J. *Language Factors in the Sociology of Learning: Fact, Theory, and Application*. Memorial University of Newfoundland, Canada, 1976b.
- Carroll, J. L. *Children's Judgments of Statements Exemplifying different Moral Stages*. University of Minnesota, 1974. (DA, 35, 6, 3507—A.)
- Clyde, R. W. & Jaberg, E. C. *The Use of Mass Media in Religiously Motivated Adult Education: A Review of the Literature*, 1970. (ED 042 072.)
- Coles, L. W. *A Study of the Differential Effects of Two Leadership Training Styles on United Methodist Adult Groups*. Indiana University, 1971 (DA, 32, 9, 4913—A.)
- Dempsey, K. C. & Pandey, J. "School and Religion." *The Australian Journal of Education*, 11: 3, 268—275, 1967.
- Dunn, sister M. C. *Religious Education for Mentally Retarded Children: A Film Curriculum Study*. The Catholic University of America, 1969. (DA, 30, 6, 2392—A.)
- Ellis, J. S. *Factors Related to the Incorporation of the Principles of the Indiana Plan for Adult Education in Church Programs*. Indiana University, 1971 (DA, 32, 8, 4320—A.)
- Fowler, J. W. III. "Toward a Developmental Perspective of Faith." *Religious Education*, 69, 207—219, 1974.
- Freeman, S. J. *Individual Differences in Moral Judgment by Children and Adolescents*. The University of Wisconsin, 1974 (DA, 35, 7, 4249—A.)
- Fägerlind, I. & Johansson, P. O. *Undervisningsformer och arbetssätt i kristendomskunskap och orienteringsämnen*. En observationsstudie på mellanstadiet. Stockholm: Lärarhögskolan. Rapport nr 42 från pedagogisk-psykologiska institutionen, 1969.
- Fägerlind, I. & Nilsson, I. *Bibeltexters läsbarhet*. Mätning av svårighetsgraden hos några översättningar av texter ur nya testamentet. Rapport från pedagogiska institutionen, Lärarhögskolan i Stockholm. Nr 51, december 1970.
- Gaulke, E. H. *The Psychology of the Lutheran Sunday School Teacher: Teacher Personality, Situation Factors, and Teaching Style*. Washington University, 1970 (DA, 31, 7, 3336—A.)
- Goldmeier, H. *An Evaluation of the Parent Education Program of the United Synagogue of America in Three New England Area Sites*. Harvard University, 1975. (DA, 36, 6, 3533—A.)
- Goldman, R. *Religious Thinking from Childhood to Adolescence*. London: Routledge & Kegan Paul, 1964.
- Goldman, R. *Readiness for Religion*. London: Routledge & Kegan Paul, 1967.
- Grimley, L. K. *A Cross-Cultural Study of Moral Development*. Kent State University, 1973. (DA, 34, 7, 3990—A.)
- Gästrin, J. *De växandes religiösa liv*. Helsingfors: Söderström & Co, 1936.
- Hartman, S. G. *Abstrakt prestation och religions-attityder*. Uppsala Universitet. Institutionen för pedagogik. Stencil. 1966.
- Hartman, S. G. *Eleverna och skolans religionsundervisning*. En intresseundersökning på grundskolans mellanstadium. Stockholm: Lärarhögskolan, Pedagogiska institutionen. Stencil. 1971.
- Henricson, M. *Tonåringar och normer*. Stockholm: Utbildningsförlaget, 1973.
- Hepburn, L. R. *Religious Commitment and Learning About Religion in Secondary Social Studies*. The Florida State University, 1969 (DA, 31, 3, 1138—A.)
- Hunger, H. *Evangelische Jugend und evangelische Kirche*. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1960.
- Husén, T. "Foreword". I: Bergling, K. *The Development of Hypothetico-Deductive Thinking in Children*. Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 1974.
- Hyde, K. E. "Religious Concept and Religious Attitudes." *Educational Review*, 15, 132—140, 1963.
- Härnquist, K. *Individuella differenser och skoldifferentiering*. SOU 1960: 13.
- Härnquist, K. *Manual till DBA*, Differentiell begåvningsanalys. Stockholm: Skandinaviska testförlaget, 1962.
- Inhelder, B. & Piaget, J. *The Growth of Logical Thinking from Childhood to Adolescence*. London: Routledge & Kegan Paul, 1958.
- Inhelder, B. & Piaget, J. *The Early Growth of Logic in the Child. Classification and Seriation*. London: Routledge & Kegan Paul, 1964.
- Klausmeier, H. J. *Experience and Cognitive Development*. University of Wisconsin-Madison, 1976.
- Kohlberg, L. "The Development of Children's Orientation towards a Moral Order: Sequence in the Development of Moral Thought." *Vita Humana*, VI, 11—33, 1963.
- Kohlberg, L. "Education for Justice: A Modern Statement of the Platonic View." *Moral Education* (Ed. by T. Sizer) Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1970.
- Kosa, J. & Schommer, C. O. "Religious Participation, Religious Knowledge, and Scholastic Aptitude." *Journal for the Scientific Study of Religion*, I, 88—97, 1961.
- Lee, J. M. *The Flow of Religious Instruction: A Social Science Approach*. Dayton, Ohio: Pflaum/Standard, 1973.
- Lenksi, G. *The Religious Factor*. A Sociological Study of Religion's Impact on Politics, Eco-

- nomics and Family Life. New York: Doubleday, 1963.
- Lundquist, D. & Trowald, N. Förståelsen av ord och uttryck i kristendomsböcker på lågstadiet. *Pedagogisk Tidskrift*, 1965, 1, 2—8.
- Marklund, B. Kristendomsundervisningen i grundskolans låg- och mellanstadium — elevintresse och metodik. Stockholm: Lärarhögskolan, Pedagogisk-psykologiska institutionen. Stencil, 1967.
- Martinsson, S. *Religionsundervisning och mognad*. En jämförande studie av förmågan att tänka abstrakt, förstå liknelser och religiösa begrepp hos barn i årskurserna 2, 4 och 6. Lärarhögskolan i Stockholm. Stencil. 1968.
- McGill, J. R. *An Experimental Study of the Effect of King James Version Archaisms upon Reading and Listening Comprehension and Retention*. George Peabody College for Teachers, 1970. (DA, 31, 8, 4257—A.)
- Merz, F. "Über den Einfluss von Bekenntnisschulen auf die Verhaltungen Jugendlicher." *Zeitschrift für experimentelle und angewandte Psychologie*, 1967, 262—275.
- Middleton, R. & Putney, S. "Religion, Normative Standards and Behavior." *Sociometry*, 25, 1962.
- Musgrove, F. "Role Conflict in Adolescence." *British Journal of Educational Psychology*, 34, 34—54, 1964.
- Mussen, P. H. Early Socialization: Learning and Identification. I G. Mandler et. al (Eds.) *New Directions in Psychology*, III. New York: Holt, 1967.
- Pacheco-Maldonado, A. M. *A Cognitive-developmental Study of Moral Judgments in Puerto Rican Children*. State University of New York at Albany, 1972. (DA, 34, 3, 1138—A.)
- Patiño, L. "Une échelle d'attitude religieuse pour enfants de 10 à 13 ans." *Lumen Vitae*, XVI, 263—282, 1961.
- Peatling, J. H. *The Incidence of Concrete Abstract Religious Thinking in the Interpretation of Three Bible Stories by Pupils enrolled in grade four through twelve in selected schools in the Episcopal Church in the United States of America*. New York University, 1973. (DA, 34, 12, 7604—A.)
- Pettersson, S. *Mognad och abstrakt stoff*. En studie av barns sätt att uppfatta visst abstrakt stoff vid en lektionsserie i religionskunskap i årskurs fyra. Lärarhögskolan i Stockholm. Stencil. 1970.
- Piaget, J. *The Moral Judgement of the Child*. London: Routledge & Kegan Paul. 1932 (5 uppl. 1968).
- Poppleton, P. & Pilkington, G. W. "The Measurement of Religious Attitudes in a University Population." *British Journal of Social and Clinical Psychology*, 2, 20—36, 1963.
- Richards, L. O. *Pre-Evaluative Research on a Church/Home Christian Education Program*. Northwestern University, 1972. (DA, 33, 10, 5575—A.)
- Riley, M. W., Riley, J. W. & Moore, M. E. "Adolescent Values and the Riesman Typology: An Empirical Analysis." I Lipset, S. M. & Lowenthal, L. (Eds.) *Culture and Social Character*. New York: Glencoe, 1961.
- Riss, P. *A Study of the Critical Requirements of Teachers in the Lutheran Seminaries in the United States of America*. New York University, 1969 (DA, 31, 3, 1095—A.)
- Robb, T. B. *A Study of Social and Psychological Foundations for Ministry with Older Persons with Suggestions for Alternatives to Present Forms of Ministry*. Graduate Theological Union, 1970. (DA, 32, 2, 1067—A.)
- Rommetveit, R. *Social Norms and Roles*. Oslo: Universitetsförlaget, 1954.
- Ronnås, J., Aronson, H., Bergquist, C.-O. & Magnusson, Å. *Tonåringen och livsfrågorna*. Stockholm: Sö-förlaget, 1969.
- Salili, F. *The Development of Moral and Achievement Judgments in Iranian Children*. University of Illinois at Urbana-Champaign, 1975 (DA, 36, 5, 2721—A.)
- Strommen, M. P., Brekke, M. L., Underwager, R. & Johnson, A. L. *A Study of Generations*. Minneapolis, Minn: Augsburg Publishing House, 1972.
- Strong, R. A. *An Analysis of the Scores on Twelve Observation Scales of the INSTROTEACH*. Arizona State University, 1971. (DA, 32, 807—A.)
- Thun, T. *Die religiöse Entscheidung der Jugend*. Stuttgart: Ernst Klett, 1963.
- Torney, J., Oppenheim, A. N., & Farnen, R. F. *Civic Education in Ten Countries. An Empirical Study*. International Studies in Evaluation VI. Stockholm: Almqvist & Wiksell Int., 1976.
- Valenti, R. D. *A Comparison of Three Levels of Teacher-Student Interaction in Religious Education Programs for Tenth Grade Students*. New York University, 1973. (DA, 34, 7, 4020—A.)
- de Valensart, G. "Images religieuses modernes. Choix spontanés et compréhension symbolique chez des enfants de 5 à 12 ans." *Lumen Vitae*, XXII, 293—308, 1967.
- Vermilya, G. O. *The Use of Programmed Instruction in Training Church Members in a Learner-Controlled Study Situation: A Comparative Study*. New York University, 1975. (DA, 36, 4, 2118—A.)
- Wachs, S. P. *An Application of Inquiry-Teaching to the Seedur*. Ohio State University, 1970. (DA, 32, 1, 166—A.)
- Wright, D. S. & Cox, E. "Religious Beliefs and Coeducation in a Sample of Sixth-form Boys and Girls." *British Journal of Social and Clinical Psychology*, 6, 23—31, 1967.
- van der Zwaan, W. *Wat brachten ze mee?* Rijswijk: Excelsior, 1961.
- Aström, J. "Reaktioner på predikan. Redogörelse för ett experiment". I Ingebrand, S. (Ed.) *Att predika i dag*. Prästmötesavhandling för Linköpings stift. Lund: Håkan Ohlssons, 1973.

Hjalmar Sundéns tidiga rollteori

En diskussion av några huvudpunkter¹

AV ÖRJAN BJÖRKHEM

År 1959 inleddes en epok inom svensk religionspsykologi. Då kom Hjalmar Sundéns stora arbete "Religionen och rollerna"² ut och fick ett mycket välvilligt mottagande. Av den entusiastiske recensenten i Årsbok för kristen humanism kallades boken "en jättelik syntes av vad aktuell psykologi har att ge till belysning av religionens fenomen."³

Sedan dess har "Religionen och rollerna" kommit ut i ständigt nya upplagor och rollteorin har diskuterats och belysts i föredrag och populära verk för att ytterligare utvecklas i uppsatsen "Die Rollenpsychologie und die Weisen des Religions-Erlebens" (1969)⁴ och i "Religionspsykologi" (1974).⁵ Denna senare utveckling kommer vi dock inte att ta upp i detta sammanhang, utan närmast koncentrera diskussionen kring den tidiga rollteorin.

Redan i sin tidiga recension ifrågasätter emellertid Sven Silén om inte Sundén har överinterpreterat vittnespsykologins fynd beträffande varseblivningen,⁶ medan Hans Nystedt menar att det är svårt att dra någon skarp gräns mellan Sundéns verksamhet som religionsfilosof och som psykolog.⁷ Villiam Grønbaek diskuterar dessa frågor ingående i en uppsats i STK 1964, men hans slutomdöme blir trots många kritiska synpunkter att rollteorin på ett väsentligt sätt har berikat den internationella religionspsykologiska forskningen.⁸

Internationellt har Hjalmar Sundéns teo-

rier endast väckt måttlig uppmärksamhet, inom landet har de dock på senare tid tillämpats av flera forskare.⁹

Här skall vi analysera några viktiga begrepp i rollteorin för att försöka avgöra om den överhuvud taget kan betraktas som en empirisk teori med en rimlig tillämpning, exempelvis inom religionspsykologien.

Här kommer inte rollteorins senare utveckling att beskrivas utan uppmärksamheten koncentreras på teorin sådan den framstår i huvudverket "Religionen och rollerna". En självklar förutsättning för undersökningen är då att inga avgörande steg har utelämnats i den argumentation som där förs.

¹ Jag är tacksam över att ha fått diskutera dessa frågor med docent Olof Petterssons doktorandseminarium. Jag tackar också fil. lic. Jan Evers och docent Per Beskow för värdefulla påpekanden.

² Sundén, Hjalmar, 1959A, Religionen och rollerna. Ett psykologiskt studium av fromheten. Stockholm.

³ Silén, Sven, 1960, Religionens dramatik. Årsbok för kristen humanism.

⁴ Sundén, 1969C, Die Rollenpsychologie und die Weisen des Religions-Erlebnis. I Hörgl, Charlotte et al.: Wesen und Weisen der Religion. München.

⁵ Sundén, 1974, Religionspsykologi. Problem och metoder. (Med bidrag av Gustaf Ståhlberg.) Stockholm.

⁶ Silén, 1960, s. 120.

⁷ Nystedt, Hans, 1971, Religionspedagogikens dilemma. Årsbok för kristen humanism, s. 180.

⁸ Grønbaek, Villiam, 1964, Hjalmar Sundéns religionspsykologiske anvendelse af begrebet "rolle". Svensk Teologisk kvartalskrift nr 1, s. 40.

Eftersom Hjalmar Sundén ofta använder begrepp på ett mycket personligt sätt kommer vi då vi använder ett uttryck i hans speciella betydelse att indexera detta med ett "s" (t.ex. roll_s), för att skilja det från en mer vardagspråklig användning.

Rollbegreppet

För Hjalmar Sundén har rollbegreppet_s en central betydelse. Han har själv en gång under en längre tid upplevt verkligheten genom ett rolltagande,¹⁰ och återkommer ofta till detta,¹¹ liksom han också sammanställer denna upplevelse med teorins födelse.¹²

Rollbegreppet_s är också det som tilldragit sig den starkaste kritiken i Sundéns psykologi. Grønbaek menar att "ved første gennemlæsning kan den tanke nu og da påkomme én, at det egentlig vilde have været lettere at forstå tankegangen, hvis mærkelige udtryk som rolle, partner, modspiller, rollen 'Gud' og lignende ikke var blevet brugt".¹³ Thomas Luckmann dömer hårdare: "der Versuch, die rollentheoretische Perspektive auf religiöse Phänomene zu beziehen, ist Sundén misslungen."¹⁴

Hjalmar Sundén själv går emellertid så långt att han menar att "rolltagandet är konstitutivt för religiös erfarenhet".¹⁵ Han menar att detta är nödvändiga "ramar" för Gudsumgänget; genom rolltagandet_s finns det en "verifierbar" religiös erfarenhet.¹⁶

Vi skall försöka nå fram till en tänkbar precisering av vad Sundén menar med rollbegreppet_s och undersöka om det tillsammans med teorin har det förklaringsvärde han tillmäter det.

Sundén inleder sin exposé i "Religionen och rollerna" med att påpeka att varseblivningen inte är någon "direkt iakttagelse" utan är en subjektiv tolknings- och kompletteringsprodukt.¹⁷ Detta torde vara riktigt endast med vissa modifikationer som vi skall ta upp längre fram.¹⁸

Framställningen fortsätter så med ett pedagogiskt exempel som är centralt i hela Sundéns produktion¹⁹ och det kan antagas att han sålunda menar att detta speciellt klart visar vad som avses.

En polisman, som är ute och jagar förment beväpnade brottslingar på en liten ö där han väntar sig att när som helst stöta på dem, ser plötsligt en man som riktar ett gevär mot honom. Kort därefter visar det sig att det hela var en illusion, en pilsnerflaska som ligger med mynningen mot honom har fått honom att uppfatta hela bilden.

Det som har skett är alltså "en tolkning och en komplettering och resultatet blir den färdiga varseblivningen".²⁰ "Varseblivning innebär emellertid även en påbörjad aktivitet. Säger vi att överkonstapeln ifråga föreställt sig en beväpnad motståndare, inställer sig lätt tanken på att han gjort sig 'en bild' av denne, tillgänglig blott för den inre blicken, men snarare har han kanske låtit den egna organismens muskler, sensor osv. inställas (sic!) så som vore han 'den andre' och därefter ställt om dem till ett adekvat svar på 'den andres' rörelser. Han har upptagit 'den andres' roll, spelat den mot sig själv och besvarat den, allt under det han

⁹ Se t.ex. Källstad, Thorvald, 1974, John Wesley and the Bible. A Psychological Study. Uppsala, eller Åkerberg, Hans, 1975, Omvändelse och kamp. En empirisk religionspsykologisk undersökning av den unge Nathan Söderbloms religiösa utveckling 1866—1894. Lund.

¹⁰ Sundén, 1956, Sjuttitredje psalmen och andra essäer. Stockholm, s. 7—26.

¹¹ Se t.ex. Sundén, 1966C, Kristusmeditationer i Dag Hammarskjölds Vägmarken, Stockholm, s. 36, eller dens. 1970C, Människan och religionen. Tredje upplagan. Karlskrona, s. 35.

¹² Sundén, 1970C, s. 45.

¹³ Grønbaek, 1964, s. 24.

¹⁴ Luckmann, Thomas, 1968, Psychologie und Religionspsychologie. Theologische Literaturzeitung 93. Jahrgang, nr 4.

¹⁵ Sundén, 1959A, s. 68.

¹⁶ Sundén, 1956, s. 174. Jfr också dens., 1970C, s. 65. Beträffande "verifierbarhet" jfr dens., 1971B, Till religionens psykologi. Årsbok för kristen humanism, s. 137 f.

¹⁷ Sundén, 1959A, s. 47.

¹⁸ Se nedan s. 15 ff.

¹⁹ Se förutom Sundén, 1959A, s. 48 f, även 1965C, What is the Next Step to be Taken in the Study of Religious Life? Harvard Theological Review, Vol. 58, Harvard, s. 446.; 1970A, Kompendium i religionspsykologi. Stockholm, s. 19 f och 1974, s. 25 f.

²⁰ Sundén, 1959A, s. 48.

har gått fram genom terrängen, ända till dess att registreringen av den runda formen plötsligt exterioriserat 'den andre'.²¹

Här ställer alltså Sundén upp två förklaringsmodeller, den vardagspsykologiska som går ut på att polisen *väntat* sig att få se busen och när han ser en detalj som passar in i det tänkta mötet kommer illusionen. Mot denna ställer Sundén så den rollteoretiska, som säger att snarare har detta handlat om en sorts rollspel, överkonstapeln har inte bara föreställt sig den andre, han har till och med i sina rörelser härmat den förväntade rollen.

Både den vardagspsykologiska och den rollteoretiska utläggningen förefaller i någon mån *förklara* det skedda. Skälet till att de flesta skulle föredra den vardagspsykologiska torde vara att den utgår från de fakta som är kända. Rollteorin, postulerar dessutom en helt ny grupp av empiriskt kontrollerbara fakta; polisens muskelrörelser, aktioner och rollspel. *Det finns emellertid ingenting i berättelsen som antyder att dessa fakta förelegat och Sundén försöker inte heller argumentera för att så skall ha varit fallet.*

Rollteorin, argumenterar sålunda i ett av de exempel som Sundén helst använder på ett sådant sätt att den *postulerar* existensen av empiriskt kontrollerbara, men icke kontrollerade, fakta; *dessa förklaras* sedan genom ett antagande om ett s.k. rolltagande.

Här menar alltså Sundén att en illusion kan förklaras av ett rolltagande. I själva verket ingår också detta i den definition han föreslår på "illusion": "Illusioner anses föreligga där ett eller flera sinnen retats utifrån, men de till hjärnan ingående impulserna passas in i fel mönster till följd av att någon viss referensram haft ovanligt hög beredskap."²²

Detta är en ovanlig definition, en vanligare lyder: "An erroneous perception, a false response to a sense-perception."²³ För en stipulativ definition brukar man utvälja "minsta gemensamma nämnare", det vill säga det minsta som behövs för att identifiera företeelsen, detta för att lämna viss plats för empiriska undersökningar. De egenskaper Sundén tillägger förlorar sin em-

piriska valör i och med att de stipulerats. Enda sättet att kontrollera om någon viss referensram haft "ovanligt hög beredskap" är nämligen att kontrollera om subjektet haft en illusion. Man förutsätter således det som skulle bevisas.

Med denna definition räcker det alltså att visa att en illusion förelegat för att rollteorin, huvudtes om referensramens inverkan skall vara bevisad. Därigenom vore en huvudpunkt i rollteorin, postulerad och teorin blir analytisk och icke empirisk. Illusioner spelar emellertid inte den roll i Sundéns argumentation som vi skulle väntat oss efter detta huvudexempel.

Socialpsykologins rollbegrepp och Hjalmar Sundéns

Enligt Sundén menar socialpsykologin med begreppet "roll": "beteendemönster som en persons omgivning väntar sig att han skall följa då han intar en viss ställning."²⁴ Roller är alltså av typen fadersroll, modersroll, yrkesroll, åldersroll — generella förväntningar på grupper.

Det rollbegrepp, som Sundén använder är emellertid ett annat. När en person talar med en annan, menar han, informerar denne också sig själv om vad den andre hör, han upptar 'den andres' roll. Språktillgången utgör en dualsituation, i och med att språkfunktionen gör det möjligt att anteciperande svara på sitt eget tal. Rollerna, blir referensramar för varseblivning.²⁵

Sundén exemplifierar sedan ur religionshistorien, med pueblor som personifierar sina gudar och agerar som de.²⁶ Om det finns en skriftlig tradition, säger Sundén, kan människor också identifiera sig med en

²¹ Ibidem, s. 50.

²² Ibidem, s. 69.

²³ Hinsie & Campbell, 1973, *Psychiatric Dictionary*. New York.

²⁴ Sundén, 1965A, Om ålderdomen. En orientering. Stockholm, s. 38. Se även 1959A, s. 52.

²⁵ Sundén, 1959A, s. 53 f. Sundén följer här Newcombs redogörelse för Meads teorier.

²⁶ Ibidem, s. 45.

person i denna tradition och kommer också att ta upp gudens roll.²⁷

Vi skall inte här gå närmare in på de egendomliga begreppen "rolltagande_s" och "rollupptagande_s", men kan konstatera att det för Sundén gäller att identifiera sig med någon, att handla som en viss person. Rolltagandet_s gäller inte generella relationsförväntningar som vid t.ex. modersrollen, utan det gäller närmast skådespelarroller — en identifikation med en bestämd person, att handla exakt som denne. Sannolikt får man föreställa sig att det här gäller ett inflytande från djuppsykologin som använder "identifikation" i denna mer precisa betydelse.

Vi behöver inte känna till så mycket för att kunna konstatera en identifikation_s: Eftersom bönderna i samband med den ryska revolutionen torterade fångna officerare med samma metoder som de lärt känna i helgonlegender har de tydligt identifierat_s sig med dessas bödlar, menar Sundén, fast kanske skedde det omedvetet.²⁸

Om jag förstått Sundéns knapphändigare resonemang rätt, bör det expanderat lyda: *En specifik behovssituation (behovet att plåga de hatade officerarna) gör att bönderna identifierat sig med andra som plågat (bödlarna), de anteciperar 'de andras' handlande (att plågas) och den referensram som då aktualiserats gör att de använder vissa, specificerade tortyrmetoder. De som omedvetet betraktas som djävlar (officerarna) kan då undermedvetet betraktas som helgon (för att de plågas).*

Det mänskliga psyket har utan tvekan underliga underströmmar, men rent intuitivt förefaller vardagspsykologiens resonemang, att bönderna hade för avsikt att plåga de hatade officerarna och då använde de mest raffinerade metoder de kände till, nämligen helgonlegendernas, rimligare. Bortsett från att den rollteoretiska_s förklaringen postulerar en hel mängd obevisbara och otroliga fakta, förefaller den att förvandla en vanlig och begriplig händelsetyp till ett mysterium.

Ett religiöst rolltagande

Av utrymmesskäl kan vi endast ta upp enstaka exempel. När det gäller det mer "religiösa" rolltagandet_s väljer jag därför Max Dauthendeys upplevelse, som är ett centralt exempel för Hjalmar Sundén, han använder det också i de populärare framställningarna av rollteorin.²⁹ Det finns således skäl att anta att detta exempel klarare än andra framvisar rollteorin_s förklaringsvärde:

Max Dauthendey har blivit isolerad från hemmet och dör i feber på Java 1917. Man vet att han i ungdomen trott på en personlig Gud men lämnat denna tro. På det sista bladet i hans bibel återfinns följande anteckning: "I dag på morgonen då jag läst Davids psalmer 50 och 60 gick en insikt upp för mig. Jag förstod att det finns en personlig Gud. Tre veckor före min femtioårsdag erhöjll jag denna uppenbarelse, kring vilken jag allt sedan mitt 20:de levnadsår, alltså i trettio år, grubblat och tvivlat, sökt grunder för och slutligen nått fram till."³⁰

Hjalmar Sundén menar nu att man inte tidigare har uppmärksammat vilken roll psaltarverserna har haft i denna upplevelse. Behovssituationen analyseras fram: Det är behovet av hustrun och behovet av social kontakt överhuvud som är det utmärkande för Dauthendeys situation, menar Sundén.³¹

Dauthendey har alltså börjat be till Gud, en Gud som inte finns i hans upplevelse eller tanke. "Alla dessa omständigheter i förening möjliggör nu för Dauthendeys del en adekvat identifikation med de människor som talar och lyssnar i femtionde och sextionde psalmen."³²

Hjalmar Sundén citerar så sista verserna ur Ps 60, "Gud skall förtrampa våra ovänner." Den talande guden blir en upplevd verklighet, psykologiskt rör det sig om ett rolltagande.³³

²⁷ Ibidem, s. 55.

²⁸ Ibidem, s. 56.

²⁹ Se t.ex. Sundén, 1956, s. 155 ff; 1965C, 448 f; 1966C, s. 36 och 1970C, s. 45.

³⁰ Sundén, 1959A, s. 61.

³¹ Ibidem, s. 62 f.

³² Ibidem, s. 63.

³³ Ibidem, s. 63.

Ur de få faktauppgifterna har Sundén analyserat fram ett komplicerat skeende: Han menar att den 50:de psalmen skulle ha erbjudit Dauthendeys medvetna personlighet en identifikationsmöjlighet, medan den 60:de skulle ha erbjudit det omedvetna en sådan möjlighet.³⁴

Det finns starka skäl att helt avvisa en rollpsykologisk, förklaring av fallet Dauthendey. Vi vet att han säger sig komma fram till tro på en personlig Gud, vi vet också att han har svåra personliga problem under denna tid. Trots att de citat som Sundén anför lägger tonvikten vid det problematiska gudsförhållandet vet vi också genom Sundéns egen analys att Dauthendeys huvudproblem vid denna tid är att han är skild från hustrun.

Identifikationsmöjligheterna som psalmerna ger svarar på ett *adekvat* sätt mot behovssituationen, får vi veta. Detta kan tyckas som problematiskt eftersom behovet av hustrun presenteras som huvudproblemet och psalmerna endast handlar om gudsförhållandet. Ett rätt förhållande till Gud kan naturligtvis tänkas lösa Dauthendeys övriga kontaktproblem, men rollpsykologin, förefaller förutsäga ett rolltagande, som mer omedelbart löser huvudproblemet.

Det stora problemet med en argumentation av den här typen är emellertid ett annat: Det finns överhuvud taget ingenting som Sundén anför som stöder hypotesen att Dauthendey skulle ha upplevt ett rolltagande. Vi tvingas luta oss tungt på teorin och anta att den helt enkelt postulerar att *eftersom Dauthendey tvivelsutan har kommit till tro på en personlig Gud* (det enda vi har empiriskt belägg för) *så innebär detta i sig själv att han har upptagit en roll, och mött Gud genom en identifikation, och ett anteciperande.* Även detta resonemang är uppenbart cirkulärt och rollteorin, har i denna del av resonemanget närmast en dekorativ funktion.

Men vilken roll, skall då Dauthendey anses ha upptagit? Eftersom "vi vet" att 50:e och 60:e psaltarpsalmerna har utgjort manus kan vi leta efter roller där. Hjalmar Sundén har hittat två, "åkalla mig i nöden ..." i 50:e och en begäran om hämnd

i den 60:e psalmen. Detta innebär att Dauthendeys medvetna således skulle vara uppfyllt av en längtan efter frid och det omedvetna av en önskan om hämnd.³⁵ Fredsönskan förefaller vara rimlig att anta, det skulle ju leda till att Dauthendey kunde fara hem, men trots att hans hämndlystnad antages vara omedveten är det tveksamt om vi bör anta denna eftersom den saknar varje stöd i texten och inte är alldeles självklar i situationen.

Men dessa två roller är långtifrån hela persongalleriet. Den femtionde psalmen "Rätt och orätt gudstjänst" saknar helt mänskliga röster, här talar Gud dels till de fromma, dels till de ogudaktiga. Med denna analys som lätt kunnat göras mer ingående och skapa fler roller, finns här rollerna Gud, psalmförfattaren, de fromma och de ogudaktiga. För sextionde psalmen "Hopp om seger efter nederlag" gäller i stort sett samma persongalleri.

Hjalmar Sundén har analyserat fram de två (!) roller,³⁶ som han anser att Dauthendey har upptagit. Resonemanget där får anses ha varit att Dauthendey velat ha frid, att han velat ha hämnd och att han därför identifierat, sig. Om hans känslor vet vi emellertid ingenting, att han haft dessa vilar endast på det som postulerats.

Vi *vet* ingenting annat om Dauthendeys upplevelse än att den lett till tron på en personlig Gud. Det kan inte med lätthet hävdas att Gud blir mer eller mindre personlig beroende på vilken av rollerna, som Dauthendey upptar.

Så som rollteorin, här används förefaller den endast att skapa förvirring i tolkningen av en situation som vi normalt skulle avstå från att tolka psykologiskt. Här är det återigen så att rollteorin, postulerar de fakta som den sedan avser att förklara. Men hela förklaringsbördan uppbyggs av ett cirkelbevis.

Från början hade vi ett problem som inte

³⁴ Ibidem, s. 63.

³⁵ Ibidem, s. 63.

³⁶ För mig personligen är det oklart vilket empiriskt förhållande som skall antagas råda då en person samtidigt upptagit två så oförenliga "roller" som hämndlystnad och fridsönskan.

verkar alltför oförklarligt: Dauthendey är avstängd från hela sin värld utan hopp om att återse den, han är sjuk och börjar be till Gud kanske med större desperation än tidigare och kommer därigenom till tro.³⁷ Det är självklart att vi inte kan psykologisera över honom endast med utgångspunkt i två rader i hans bibel, men det som hänt förefaller inte ovanligt. Med hjälp av rollpsykologin, kan vi emellertid deducera fram flera, sins emellan oförenliga slutsatser och skapa en viss allmän förvirring.

Varseblivning och rollpsykologi

”Varseblivningspsykologin” spelar en stor roll i Hjalmar Sundéns teoribildning. Hans varseblivningsbegrepp är tämligen omfattande, till varseblivningar, räknar han också hallucinationer och illusioner³⁸ vilket torde kunna vara rimligt. Däremot menar han att hallucinationer och illusioner till skillnad från ”det religiösa” går över,³⁹ men ger i ett annat sammanhang exempel på en profan hallucination som just utmärkes av att subjektet länge tror på dess verklighetskaraktär.⁴⁰

Medan Sundén förklarar illusioner psykologiskt, förklarar han å andra sidan hallucinationer fysiologiskt. Han menar att de beror på en störning i adrenalinomsättningen och stöder sig därvid på en ganska obsolet teori,⁴¹ som han dock ännu vidhåller.⁴² Detta blir intressant främst för att det religionspsykologiska intresset för hallucinationen rimligen inriktas mot dess innehåll och inte mot dess fysiologiska samband.

Varseblivningen hänger samman med det religiösa livet, menar Sundén, men liksom för Keilbach står det inte klart för mig ”die Bedeutung der angedeuteten Problematik für die Religionspsychologie”.⁴³ Det varseblivna är ingen partner, oavsett om nu varseblivningen är en realistisk sådan eller det rör sig om en hallucination eller en illusion.

Jo, menar Sundén, det varseblivna, kan verkligen vara en partner, om, nämligen, det dominerande referenssystemet råkar vara en roll.⁴⁴ Här ligger uppenbart kopp-

lingen mellan varseblivningspsykologi och rolltagande. Om varseblivning av roller, går till på samma sätt som annan varseblivning står det också klart att varseblivningspsykologi har betydelse för rollteorin, och att dess rön kan användas direkt inom rollteorin.

Det är emellertid inte alltför invecklat att visa att varseblivning av roller, vad nu detta kan innebära, är en process som är principiellt skild från vad vi normalt kallar varseblivning.

För att göra detta måste vi emellertid ha en modell för varseblivning och upplevelse. Vi väljer en ganska enkel sådan, som inte förutsätts uttala några empiriska sanningar fast den inte heller strider mot kända fakta.

Vår modell nedan skiljer således mellan referensramar och perceptionsmönster, begrepp som tillsammans med roll, hos Hjalmar Sundén förefaller utbytbara. Modellen utgår från att endast vad vi kallar ”UPP-LEVELSE” är medvetet.

En medveten upplevelse till följd av en varseblivning skulle i modellens språk gå till så att de referensramar som för tillfället är aktuella (sannolikt ett oändligt antal) aktualiserar ett (likaledes oändligt) antal perceptionsmönster, ett antal sinnesdata från det fysiska föremålet ”passar in” i ett aktualiserat mönster och vi säger till exempel

³⁷ De knapphändiga fakta vi känner räcker dock till en antydningssvis förklaring enligt William James’ ”rollpsykologi”. Dauthendey har börjat be, som om han trodde och vi kan gissa att han levtt sig så in i den ”rollen”, i ett medvetet rollspel, att en identifikation sker och han kommer till tro på en personlig Gud. Se James, William, 1956, *The Will to Believe and other Essays in Popular Philosophy*. New York (1896). s. 1—31.

³⁸ Sundén, 1959A, s. 69.

³⁹ Sundén, 1970A, s. 23.

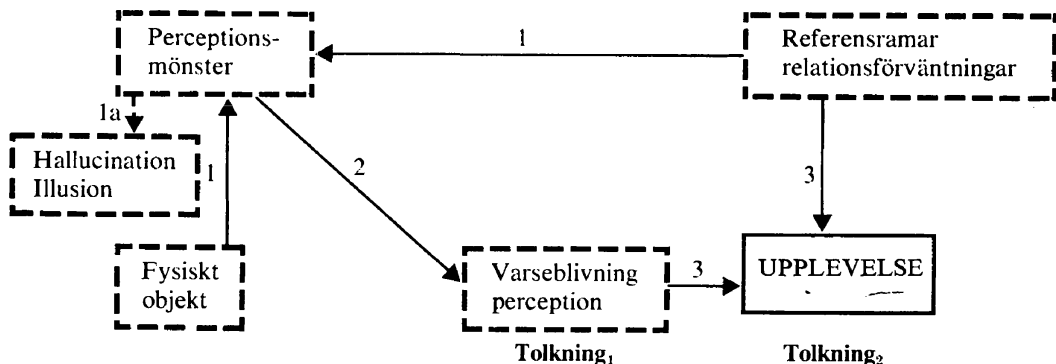
⁴⁰ Se t.ex. 1959A, s. 71.

⁴¹ Se t.ex. Björkhem, Örjan, 1974, *Mystiker—hederstitel, sjudomsnamn eller psykologiskt begrepp?* Svensk Teologisk Kvartalskrift nr 2, s. 62.

⁴² Sundén, 1973, *Den heliga Birgitta. Ormungens moder som blev Kristi brud*. Stockholm, s. 55 not 8.

⁴³ I Sundén, 1964, *Die Rollenpsychologie als heutige Aufgabe der Religions-Psychologie*, (samt diskussion av detta föredrag tryckt på samma plats, med bl.a. Wilhelm Keilbach som deltagare) *Archiv für Religionspsychologie*. Band 8. Göttingen, s. 84.

⁴⁴ Se t.ex. 1970C, s. 41.



att vi ser en boll. Perceptionsmönstren är vad vi ser, en rund form, referensramen säger oss att det sannolikt rör sig om en boll i stället för till exempel en färgad kanonkula. Upplevelsen blir att vi ser en boll.

I figuren är alla pilar enkelriktade. Vill vi komma närmare verkligheten skulle de naturligtvis dubbelriktats.⁴⁵ Vi får tänka oss relationsförväntningar och perceptionsmönster som tämligen vaga då processen tar sin början, för att sedan i en feed-backprocedur leda till allt klarare mönster och en färdig "UPPLEVELSE".

Vår modell ansluter sig tämligen väl till en vanlig definition av perception,⁴⁶ låt oss utveckla exemplet: Anta att jag ser ut genom mitt fönster och i utkanten av synfältet (där ögat är minst känsligt och kompletteringen störst) ser tre "röda sinnesdata", färgfläckar ordnade triangulärt. Dessa kan tolkas som liggande på tre av en kvadrats sidor, som hörnen i en triangel, ljusfläckar på en kon, som liggande utmed en cirkels periferi eller som tre röda tygbitar för att ta några exempel av ett oändligt antal.

Nu ligger det sällan geometriska övningsuppgifter ute på min gräsmatta, medan man ideligen snavar över bollar där, ögat "antar" att det rör sig om punkter på en cirkels periferi och kompletterar så att varseblivningen blir en perception av en boll, ett perceptionsmönster som kan antas vara aktuellt för mig. Det är viktigt att hålla i minnet att de "tre sinnesdata" inte spelar någon som helst roll i mitt medvetna liv — tolk-

ningen sker på ett neurofysiologiskt plan och jag kan inte själv komma åt den — fast en okulärbesiktning av det fysiska föremålet kan leda till nya tolkningar.

Men vad jag medvetet upplever är att: "Nu har ungarna glömt sin boll ute igen!". I en mycket oprecis mening *ser* jag verkligen att barnen har glömt sin boll ute i trädgården. Detta är verkligen vad jag säger att jag ser, men för var och en som hör mig står det klart att jag endast sett en boll. Visserligen sker den här tolkningen normalt inte medvetet, men analytikern eller subjektet själv kan alltid genom en enkel logisk operation komma fram till vad som i vår terminologi är själva varseblivningen. Varseblivningen i sig innebär redan en tolkning på ett annat plan, men denna kan vi inte komma åt lika lätt.

Vi kan kalla den tolkning som sannolikt sker redan på näthinnan för tolkning₁. Vi skall emellertid mest syssla med den tolkning som sker på nästa plan, tolkning₂. Här har alltså den varseblivna bollen genom tolkning₂ passats in i en teori, i en av ett antal för tillfället aktuella relationsförväntningar.

Vi bör här lägga märke till att det vi kallat för "UPPLEVELSE" är vad Hjalmar Sundén kallar för varseblivning_s, han skiljer således inte mellan tolkning₁ och tolkning₂. Om det finns anledning att anta att de båda

⁴⁵ Åt vilket håll man låter pilens (1a) huvudriktning gå vid hallucinationer och illusioner är givetvis en smaksak, ett ontologiskt uttalande.

⁴⁶ Se Hinsie & Campbell, 1973.

tolkningarna går till efter samma principer blir distinktionen inte lika viktig — men så vitt jag kan förstå finns det ingen som helst anledning att anta ett sådant förhållande.

Vi vet tack vare varseblivningspsykologien numera ganska mycket om hur tolkning₁ går till och det är också dessa resonemang som Sundén uppehåller sig vid. Illusioner och hallucinationer brukar sägas vara en felaktig tolkning₁, i det ena fallet av sinnesdata och i det andra ”utan” sinnesdata — men i en metafysiskt neutral teori, en teori som inte gör några ontologiska uttalanden, är det i stället en *ovanlig* tolkning₁. ”Varseblivning_s av roller_s” däremot är i stället beroende av tolkning₂. En *ovanlig* tolkning₂ är varken illusion eller hallucination, utan benämnes i stället *delusion*⁴⁷ eller *vanföreställning*.⁴⁸

”Roll” är en föreställning, inte en perception, också om det finns tillfällen då vi inte behöver vara så strikta utan litet lösligt kan kalla också tänkta relationer mellan varseblivningar för perceptioner. Det kan vara rimligt att litet lösligt säga att våra referensramar påverkar valet av våra perceptionsmönster så, att vi väntar oss att personer skall uppföra sig i enlighet med de roller vi tillskriver dem. Analogin bryter emellertid samman då det gäller det rolltagande_s som Hjalmar Sundén betraktar som det viktigaste.

»Rollens Gud»

Hjalmar Sundén utgår från en apriorisk, kantiansk verklighetsuppfattning. Hans första populära verk: ”Gud, ödet, slumpen” avhandlar just brytningen mellan kategorierna tilldelat-tilldelare: ”den *realitet som guden innehåller är uppenbarligen given i skeendet självt och det som möjliggör uppkomsten av en gudstro måste vara människans benägenhet för att tillämpa en ’tilldelarkategori’*.”⁴⁹

Denna metafysiska⁵⁰ teori om det mänskliga uppfattningssättet torde ligga bakom Sundéns resonemang kring ”rollen, Gud”. Här gäller det inte guden som han framträder i visioner eller auditioner, här gäller det

guden som han framträder i själva det historiska skeendet, i fasväxlingens ena pol. ”Kosmos som av människor upplevbar person är *identisk* med Kristus”⁵¹ heter det på ett håll, medan Sundén i ”Barn och religion” fastställer att psykologiskt sett *är Gud* ”allt som finns, händer och sker”, då det upplevs medels ett specifikt mönster — Bibelns roll ’Gud’.⁵² Sundén konstaterar också i polemik mot andra zenforskare⁵³ att också ”rollen, Buddha” *är* den totala verkligheten.⁵⁴

Det förefaller inte orimligt att anta att det här för Hjalmar Sundéns del rör sig om en påverkan från det specifikt judisk-kristna arvet som kraftigt understryker Guds verksamhet i historien, där den dock icke ses som ett rollspel.

Vi tar ett exempel på denna typ av guds-upplevelse ur ”Religionen och rollerna”: Lewi Pethrus upplever Gud i vårblommorna; ”det var som om Gud såg på mig genom dem och som om jag såg Gud in i ögonen och upplevde hur god och kärleksfull han är.”⁵⁵

⁴⁷ Se Hinsie & Campbell, 1973.

⁴⁸ Nu förekommer det sällan att ”rollvarseblivningar” kallas för vanföreställningar eftersom de tillhör den ”inre verkligheten” men däremot mer sällan den ”alternativa verkligheten” som står i strid mot vad som är konsensuellt accepterat. Se Björkhem, 1974, s. 62 f.

⁴⁹ Sundén, 1947, Gud, ödet, slumpen. Stockholm, s. 45. Jfr 1956, s. 31; 1970C, s. 63 f samt religionsdefinitionen i 1947, s. 34.

⁵⁰ Teorin är metafysisk eftersom den varken kan bevisas eller motbevisas.

⁵¹ Sundén, 1970C, s. 65. Jfr 1959A, bl.a. s. 114 f och s. 182; 1965B, ”Hedendom i kristendomen”. Årsbok för kristen humanism, s. 128 f; 1966D, Nathan Söderblom och mystiken. Årsbok för kristen humanism, s. 95; 1969B, Älgskyttar, helgon och exegeter. Några religionspsykologiska essäer. Stockholm, s. 89; 1970A, s. 29; 1970B, s. 96; 1970C, s. 63 ff; 1970D, Zen. Historik, analys och betydelse. Andra upplagan. Stockholm, s. 82 f; 1970E, Meditation and Perception. Some notes on the Psychology of Religious Mysticism. I Hartman & Edsman, Mysticism. Scripta Instituti Donneriani Aboensis. Uppsala, s. 37 f; 1974, s. 27, 29 och 35 f.

⁵² Sundén, 1970B, s. 96.

⁵³ Edsman, Carl-Martin, Zen-buddhismen och den kristna mystiken. Årsbok för kristen humanism, s. 154 f.

⁵⁴ Sundén, 1970D, s. 82 f.

⁵⁵ Sundén, 1959A, s. 111.

Här finns ingen antydning om att Lewi Pethrus varseblir Gud, det gäller uppenbart en tolkning.² Om vi vill konstruera upplevelsen i analogi med hur en perception blir till skulle vi kanske säga att Lewi Pethrus på grund av varseblivningen av vårbloomorna får en skönhetsupplevelse (som inte heller är en varseblivning) och att referensramar av högre ordning kompletterar till en gudsupplevelse.

I "någon mening" är det varseblivningen som ger Gudsupplevelsen, men sambandet är svagt. Låt oss ta ett profant exempel: En geolog är för första gången ute och går i fjällen och ser från en topp märken efter inlandsisens vandringar. Han får en Aha-upplevelse: För första gången *ser* han verkligen istiden.

I naturen finns verkligen strukturer som låter sig passas in i geologens referensram, men likafullt är detta ingen varseblivning utan en "UPPLEVELSE". Vi bör komma ihåg att det finns ett oändligt antal teorier som lika väl kan "förklara" vad han ser.

Sundén menar att det som aktualiserats för Lewi Pethrus är "rollen, Gud".⁵⁶ Vad kan detta tänkas innebära? Enligt Sundén lär vi oss socialpsykologins roller genom att komma i kontakt med ett visst antal fäder för fadersrollen, ett visst antal läkare för läkarrollen etc, dessa roller blir alltså till generaliserade varseblivningsförväntningar som genom olika typer av feed-back hela tiden utvecklas. De blir aktiva så snart vi identifierat en viss relation.

"Rollen, Gud" som han kan tänkas uppträda i en vision, har vi lärt oss på annat sätt, enligt Sundén alltid i andra hand, genom att läsa Bibeln eller höra predikningar.⁵⁷ Har vi egna religiösa erfarenheter blir de inte feed-back styrda på samma sätt, eftersom de endast inrymmer en person. Precis som det ensamma barnet som leker handelsbod⁵⁸ är det en person som står för hela rekvisitan till skillnad mot om vi agerar i en "socialpsykologisk roll". I den situationen utgörs visserligen referensramen av en systematik av gamla varseblivningar, litteratur och händelser, men vi har en mänsklig motspelare som genom sina reaktioner och aktioner styr vårt rollspel.

Det kan kanske ändå vara riktigt att säga att det råder *någon* analogi eller parallellitet mellan socialpsykologins roller och "rollen, Gud", sådan han kan tänkas uppträda i visioner. Men vad betyder "rollen, Gud" när han inte framträder som person utan som totaliteten av allt som inte är subjektet? Detta är någonting totaliter aliter, här bryter analogin samman.

Man tillskriver visserligen en rollinnehavare vilja precis som man tillskriver kosmos vilja i de fall man upplever verkligheten som Gud, en sådan analogi tycks kunna finnas. Att däremot kalla kosmos för roll, tycks endast allvarligt förvirra tolkningen av en intressant upplevelsetyp. Att identifiera roller i socialpsykologisk mening innebär att finna sin plats i tillvaron, rollerna skiftar med situationen och motspelaren. Spelar man mot "rollen, Gud" som representerar totaliteten av icke-jaget, synes rollbegreppet, bli upplöst till en sådan grad att det psykologiskt intressanta i upplevelsen går förlorat.

Rollteorins värde

Här har vi endast kunnat diskutera rollteorin, som den framstår i Religionen och rollerna. Den prövning och komplettering av rollteorin, som skett i Hjalmar Sundéns egna och andras skrifter skall vi återkomma till vid ett senare tillfälle.

Vi har sett att den tidiga rollteorin,⁵⁹ är i första hand av analytisk art. Varje mänsklig upplevelse kan uppenbart postuleras vara ett rolltagande, och rollteorin kan därför aldrig förklara ett empiriskt skeende. Rolltagande, har vi funnit, kan å ena sidan ligga nära djuppsykologins identifikation

⁵⁶ Ibidem, s. 110.

⁵⁷ Sundén räknar således inte med möjligheten av en "Gudsuppenbarelse", den religiösa upplevelsen reduceras till ett rollspel. Rollteorin är således reduktionistisk.

⁵⁸ Sundén, 1959A, s. 51.

⁵⁹ Här har endast rollteorin, sådan den först presenterades av Hjalmar Sundén, behandlats. De modifieringar som senare införts påverkar dock icke teorins icke-empiriska karaktär, vilket jag skall återkomma till i en senare uppsats.

med en enskild människa, å andra sidan kan det gälla någon form av rollspel mot tillvaron som totalitet. Detta rollbegrepp, har inte mycket gemensamt med socialpsykologins, så som det framstår i Sundéns skrifter.

Socialpsykologins rollbegrepp torde vara oundgängligt för religionspsykologin och det kan ifrågasättas om det inte leder till förvirring att jämsides med detta ha ett rollbegrepp med annan innebörd.

Den koppling som Hjalmar Sundén för första gången gjort mellan religionspsykologin och "mer hårda" psykologiska data från perceptionspsykologin förefaller mig ännu inte tillräckligt fast för att resultatet skall kunna kasta ljus över den religiösa upplevelsen.

Om ett speciellt rollbegrepp skall bibehållas inom religionspsykologin parallellt med det socialpsykologiska, bör det ha särskilt stort förklaringsvärde. I religionshistorien finns åtskilliga fall av märkliga identifikationer, t.ex. olika typer av "Imitatio Christi", där en rollpsykologisk förklaring kunde ha haft ett stort förklaringsvärde.⁹⁰

Vetenskapen vill förklara det ovanliga — om alla religiösa upplevelser kan förklaras

som ett rolltagande, kan rolltagandet, i sig inte förklara de märkliga händelser som förvånar religionspsykologen.

När jag byter socialpsykologisk roll, går till exempel från fadersrollen till lärjunge-rollen, visar det sig empiriskt genom att jag beter mig på ett annat sätt, tänker i andra banor och får andra varseblivningsförväntningar. Mitt upplevelsefält restruktureras således.

Det finner vi inte märkligt. Men vid religiösa upplevelser av den typ som religionspsykologin ägnar mycken möda åt att förklara händer ofta något annat: Det sker en omvälvning i det emotionella livet, som det utgör ett problem att förklara. Före omvändelsen är en människa ofta intill döden trött och förtvivlad. I omvändelsen förändras detta och livet blir värt att leva. Allting blir annorlunda.

Detta svåråtkomliga mysterium förefaller mig vara något av kärnan i den specifikt religionspsykologiska problematiken. Så vitt jag kan förstå förklaras eller belyses detta inte av Hjalmar Sundéns tidiga rollteori, i någon av de preciseringar vi kunnat antyda.

⁹⁰ Se t.ex. Sundén, 1959 A, s. 102 ff och s. 134 ff.

Får en livsåskådning se ut hur som helst?

Arvet från Kant och vår tids livsåskådningsforskning

AV BENKT-ERIK BENKTSON

Under de senaste åren har termen "ism" kommit att i viss utsträckning användas om aktuella livsåskådningar.¹ Man bortser därvid från den mer eller mindre uttalade minusladdning, som suffixet har i allmänt språkbruk, när det uppträder självständigt utan föregående sammansättningsled. En "ism" är annars en skämtsam eller kritisk beteckning på "ytterlighetsriktning inom religion, filosofi, konst, litteratur, politik o.dyl."² Ord, som slutar på "ism", uttrycker ju ofta, att den avsedda riktningen starkt betonar den sak, som grundordet står för — humanismen det mänskliga till skillnad från levande och döda ting, naturalismen människans egenskap att vara en naturvarelse, rationalismen förnuftet och existentialismen den konkreta mänskliga existensen. I livsåskådningsdebatten förekommer också en annan typ av "ismer", där det föregående sammansättningsledet är upphovsmannens namn, t.ex. calvinism och marxism. När man vill förstå marxismen i dess olika historiskt föreliggande former säger termen marxism ingenting om den sak, som står i centrum, såsom i fallet humanism, naturalism etc. Avgörande är här, hur man förhåller sig till den eller de personer, som varit upphov till och satt sin prägel på strömningen i fråga. Deras incitament har ofta resulterat i högst varierande attityder på större eller mindre avstånd från den ursprungliga dokumentationen. Existentialisten Sartre har exempelvis förklarat, att han vill hålla sig till "den marxske Marx",³ dvs. Marx tolkad på ett enligt Sartre riktigt sätt.

Det begränsade antalet "ismer" blir mångdubblat, så snart man börjar närmare studera deras representativa företrädare. Det är tankeväckande, att en av de tidigare presentationerna av existentialismen använder pluralformen redan i titeln, Emmanuel Mounier, *Introduction aux existentialismes*.⁴ Det torde vara rekommendabelt att i de s.k. ismerna mindre se riktningar, som människor ansluter sig till, än olika typiska synvinklar på den mänskliga tillvaron. Sådana perspektiv kan göra synfältet i skilda fall radikalt olika men behöver i och för sig inte utesluta varandra. Att både marxism och existentialism är eller vill vara humanismer, kan ha mer än terminologiskt intresse. I fråga om den vanliga kontrapositionen av humanism och naturalism kan man med fördel söka efter en minsta gemensam nämnare. Såsom "ismer" är de oförenliga, men båda handlar dock om människans roll i naturens stora sammanhang. Sambandet är nära mellan homo och humus.

Samtidigt som termen "ism" fått en deskriptiv användning i svensk livsåskådningslitteratur, har ordet "livsfråga" kommit att

¹ Jfr Benktson, *Adam — vem är du? Typologi och teologi — en probleminventering*, 1976, s. 14 not 21.

² *Illustrerad svensk ordbok*, red. av Bertil Molde, 3 uppl., 1970, s. 638. Här nämns som exempel termer "av typen futurism, nazism o.dyl."

³ I "Questions de méthode", *Critique de la raison dialectique*, 1960.

⁴ 1947. Den tyska övers. 1949 har övergått till singularformen: *Einführung in die Existenzphilosophie*.

allt flitigare användas. Det är erfarenheter inom religionspedagogiken, som gjort ordet "livsfrågor" till en nyckelterm. Den har förtjänsten att rikta uppmärksamheten på en gemensam fond av problemmedvetande. Man vill gärna hoppas, att insikten om detta inte skall förfuskas genom att olika livsfrågor på ett alltför schematiskt sätt relateras till färdiga svar, tillhandahållna av stereotyp tecknade "ismer". Den amerikanske fenomenologen Eugene T. Gendlin har såsom ett varnande exempel tecknat bilden av "a relativism of flat outlooks", som det gäller att undvika: "It is a meny of equally good and equally bad conclusions, codes, or absolutes, each claiming to be alone, but each on the meny — and you pick. Relativism is a flat poster with such a list on it. /— — —/." Det synes vara en mycket viktig tvärvetenskaplig uppgift inte minst med hänsyn till den svenska situationen att övervinna en sådan "flat meny-relativism", och de discipliner, som här kan samverka, är framför allt religionspedagogik och tros- och livsåskådningsvetenskap. Mycket har härvidlag redan gjorts, inte minst inom ramen för projektet Livsåskådningar i det moderna samhället.⁶ Jag skall i fortsättningen ge några synpunkter på ett par "ismer", som inte representerar några livsåskådningsalternativ men inte desto mindre är av avgörande betydelse för förståelsen av det rådande livsåskådningsläget. Jag syftar på historicism och psykologism, som har sin beskärda del i uppkomsten av varje "relativism of flat outlooks". Kritiken av historicism och psykologism har emellertid visat sig synnerligen lätt leda till en historielös och opsykologisk syn på hela tros- och livsåskådningsproblematiken. Vad det gäller är att taga vara på det ur livsåskådnings-synpunkt relevanta i den samtida historiska och psykologiska forskningen utan att göra livsåskådningsarna till rena historie- eller naturprodukter. Hur denna uppgift skall angripas, beror på det rådande forskningsläget. För Ernst Troeltsch tedde sig saken så, att man måste övervinna "den naturalistiska determinismens förlamande verkningar tillsammans med de inte mindre förödande /entnervenden/ verkningarna av den histo-

riska relativismen".⁷ Det är lärorikt med ett ännu längre perspektiv på vår tids "flat meny-relativism"; jag väljer situationen ett drygt århundrade före Troeltsch, en epok, som denne förtjänstfullt bidragit till att utforska just med hänsyn till för livsåskådningsvetenskapen viktiga frågeställningar.⁸

Det vore anakronistiskt att vänta sig hos Immanuel Kant finna de i dag aktuella livsåskådnings-ismerna; vad som är värt att begrundas är, att alternativet naturalism—humanism hos honom är ersatt med ett dubbelt antropologiskt perspektiv: det är fråga om "eine Lehre von der Kenntnis des Menschen, systematisch abgefasst (Anthropologie) — entweder in physiologischer oder in pragmatischer Hinsicht". I förra fallet gäller det "die Erforschung dessen, was die Natur aus dem Menschen macht", i senare fallet "was er als freihandelndes Wesen aus sich selber macht oder machen kann und soll".⁹ Den "pragmatiska antropologin" hör inte till den "Logik der Wahrheit", som i egenskap av "Analytik der Verstandes- und Vernunftform" innehåller de nödvändiga och allmänna reglerna för tänkandet, utan till logica naturalis; det är fråga om "eine anthropologische Wissenschaft, die nur em-

⁶ E. T. Gendlin, "Expressive Meanings", *Invitation to Phenomenology*, ed. by James M. Edie, här cit. e. *The Sources of Existentialism as Philosophy*, ed. by Fernando R. Molina, 1969, s. 214.

⁷ Se särskilt Anders Jeffners stencilerade undersökning *Naturalism, materialism, rationalism och humanism*, 1968.

⁸ Ernst Troeltsch, *Das Historische in Kants Religionsphilosophie. Zugleich ein Beitrag zu den Untersuchungen über Kants Philosophie der Geschichte*, 1904, i forts. cit. e. Sonderdruck aus den "Kantstudien", Jahrgang IX. Tanken är ett ledmotiv i Troeltschs framställning.

⁹ Troeltschs undersökning av "Det historiska i Kants religionsfilosofi" är ur den nämnda synpunkten mycket betydelsefull. Anders Nygren finner det vara "av intresse att se, huru här begreppet religiöst apriori dyker upp i historiskt sammanhang, innan Troeltsch ännu hunnit göra systematiskt bruk därav". *Religiöst apriori*, 1921, s. 91. not 1.

⁹ *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, 1798, 1800² = *Gesammelte Schriften*, Cass.-Ausg., Band VIII, 1922, s. 3. — Troeltsch använder den hartensteinska utgåvan.

pirische Prinzipien hat".¹⁰ Såsom pragmatiskt har det antropologiska studiet till syfte att gagna den praktiska människokunskapen; Kant samlar vetande från olika källor, från samtida reseskildringar och framför allt från de engelska filosoferna med Hume i spetsen.¹¹ Resultatet blir för att tala med Troeltsch "empirische erzählende Psychologie im Grossen",¹² som inte blott ger kringsyn i den människan omgivande världen — Kants föreläsningar i geografi har antropologin som ett delmoment — utan också synpunkter på det historiska skeendet. Alla hithörande psykologiskt-historiska data hör till "de empiriska principernas" område, och den här fungerande antropologiskt-kausala betraktelsen behöver enligt Kant kompletteras med kritiskt-regulativ historiesyn. Troeltsch, som med rätta understryker antropologins centrala roll i Kants tänkande,¹³ skildrar hans utvecklingsgång så: "Es war sein altes Lieblingskolleg, das aus der physischen Geographie zur Anthropogeographie geworden und sich schliesslich als 'pragmatische Anthropologie' verselbstständig hatte."¹⁴ Så långt är "det antropologiska" identiskt med "det empiriska" — "im Humeschen Sinne des Wortes", men Kant kan inte nöja sig med en vetenskap, "die nur empirische Prinzipien hat",¹⁵ utan ställer också i detta sammanhang sina radikala frågor om det kritiskt-normativa. Hopandet av fakta löser enligt Kant inga problem; själva faktaanhopningen är tvärtom problematisk; denna kantska grundinställning gäller också sådant stoff, som idag är att hänföra till livsåskådningarnas område, och som för Kant är psykologiskt-historiskt-empiriskt. Kant frågar en gång: "Wie werden es unsere späteren Nachkommen anfangen, die Last der Geschichte, die wir ihnen nach einigen Jahrhunderten hinterlassen möchten, zu fassen."¹⁶ Troeltsch kommenterar detta Kants yttrande med orden: "Kant empfindet die Not des Relativismus, die eine rein empirische Geschichte mit sich bringen würde."¹⁷ Mot denna bakgrund har man att se Kants bemödanden om att göra rättvisa åt "die grosse Sache der Kritik" och den normativa inriktningen hos hans tänkande. De stora metafysiska syste-

men har enligt hans mening alltför ringa kontakt med "erfarenhetens fruktbara lågland". Själv är han outtröttlig, när det gäller att sätta sig in i mänskliga livsförhållanden och attityder till livet. Men frågan om det psykologiskt-historiskt-faktiska får inte utesluta frågan om det allmängiltiga. Därför kan hans "kritik" av honom själv ses som en "metafysikens metafysik". Med den såsom ohållbar uppvisade metafysiska traditionen har Kant gemensam sökandet efter fast förankrad, normativ kunskap. "Mein Thema ist eigentlich Metaphysik in der weitesten Bedeutung und befasst als solche Theologie, Moral (mit ihr also Religion), ingleichen Naturrecht (und mit ihm Staats- und Völkerrecht), obzwar nur nach dem, was bloss die Vernunft von ihnen zu sagen hat."¹⁸ Detta utdrag ur ett brev från år 1794 visar Kant från en i litteraturen sällan belyst sida, och yttrandet kunde tyckas vara i första hand tidstypiskt. Om "metafysik i vidaste mening" får beteckna den för Kant grundläggande frågan om all kunskaps giltighet, som endast det rena förnuftet kan tillfredsställande besvara, är dock brevfragmentet ett genuint uttryck för den "kritiska" inställning, vilken inte heller vår tids livsåskådningsforskning kan bortse från utan men. Det är fråga om giltighet över huvud och om "Giltigkeit unter allen Glaubensarten", såsom det heter i ett annat av

¹⁰ För det idéhistoriska sammanhanget se *Natur und Geschichte. X. Deutscher Kongress für Philosophie Kiel 8.—12. Oktober 1972* hg. von Kurt Hübner und Albert Menne, Hamburg 1973, särskilt bidraget av Hans-Michael Elzer, s. 284 ff.

¹¹ Troeltsch, a.a., s. 93 not 1, där Troeltsch hänvisar till sin artikel "Moralisten, englische" i PRE.

¹² Troeltsch, a.a., s. 34.

¹³ Ibid., s. 80.

¹⁴ Ibid., s. 82 f.

¹⁵ Detta är orsaken till hans i forts. berörda planer på att skriva en "moralisk antropologi".

¹⁶ Werke (Hartenstein), IV, s. 157.

¹⁷ Troeltsch, a.a., s. 98 not 1.

¹⁸ Briefw. II, s. 512 (24.11.1794). Uttrycket "die Metaphysik von der Metaphysik" i brevet till Markus Herz (11.5.1781), Briefw. I, s. 252 = Cass.-Ausg., Band IX, s. 198. Det sistnämnda brevet är av avgörande betydelse för Martin Heideggers behandling av *Kant und das Problem der Metaphysik*, 1929.

Kants brev.¹⁹ Vad har nu denna fråga om giltighet att göra med utforskningen av 1970-talets livsåskådningsdebatt? En kort jämförelse mellan Kants situation och vår skall förhoppningsvis ge ett svar på frågan.

Det som först faller i ögonen är naturligtvis olikheterna mellan då och nu. Läser man de skrifter av Kant, som i första hand kommer i fråga, kunde försöken att finna anknytningspunkter eller rent av paralleller synas minst sagt ansträngda. Ramen kring och uppgörelserna i *Der Streit der Facultäten* och *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* är alltigenom en annan tids. Det är dock inte något svalg, som skiljer oss från denna tid. I början av vårt eget århundrade behandlar Wilhelm Dilthey "Kants Streit mit der Zensur über das Recht freier Religionsforschung",²⁰ samme Dilthey, som brottades med värdenas anarki och den relativismens nöd, som Kant profetiskt förutsåg. Fyra år efter Diltheys nämnda avhandling skrev Troeltsch om Kant: "Das Prinzip des Zwangsglaubens wird mit sittlicher Entrüstung und mit schneidendem Hohn bekämpft."²¹ Från denne Kant känner vi ju oss knappast alie nerade. Det är möjligt, att vi är mera främmande för Kants tid och Kants miljö än för Kant själv och för hans intentioner. I livsåskådningshänseende är den avgörande skillnaden mellan Kants epok och vår, att vi har genomförd, lagstadgad pluralism, där han hade "ein christliches Landeskirchentum".²² Kant skiljer mellan "Kirchenglaube" och "Religionsglaube". Den förra, som är "psykologisk" och ur förnuftsens synpunkt tillhör "adiaföra", innehåller växlande, situationsbestämda särdrag och är till skillnad från "religionstron" inte obetingat sann, giltig och nödvändig. "Kyrkotron" måste emellertid upprätthållas av såväl pedagogiska²³ som politiska skäl.²⁴ Såsom filosof vill Kant prioritera "religionstron" före "kyrkotron", men denna prioritering sker inte i avsikt att reducera det kristet-konfessionella för att vinna ökat utrymme för de andra stora världsreligionerna. Kant deklarerar Lockes och Leibniz' uppfattning, att kristendomen ensam innehåller den rena religionens element. Också de andra världs-

religionerna är för övrigt för Kant "kyrko-religioner", vilkas exklusivitet kan återföras på stiftarens högmod, "als habe er den Begriff der Einheit Gottes und dessen übersinnliche Natur allein wiederum in der Welt erneuert".²⁵ Kants religionshistoriska perspektiv är alltså annorlunda än dem, som i dag brukar anläggas, men det intressanta i *Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* är ju inte Kants principiella syn på det religionshistoriska fältet, som sedan hans dagar så mycket grundligare utforskats, utan för att tala med Troeltsch "die Lösung der praktischen Aufgabe, wie die Religionsphilosophie sich zu dem die Praxis beherrschenden historischen Element, dem Landeschristentum, zu verhalten habe".²⁶ Troeltschs bedömning torde vara riktig: det rör sig här om ett "koalitionsförsök" i ett läge, där en autonom religionsfilosofi och en officiell fakultetsteologi koexisterar och erbjuder sina tjänster åt samma studerande. Kant framhåller för den teologiska fakulteten i Königsberg, att "die Theologen als Universitätsgelehrte (nicht bloss als Geistliche) das Interesse der Wissenschaft nicht zu verabsäumen, sondern vielmehr /.../ zu erweitern befugt und verbunden sind".²⁷

¹⁹ Vid översändandet av *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* till Matern Reuss i maj 1793. Briefw. II, s. 416.

²⁰ Archiv f. Gesch. d. Philos. III, 1900.

²¹ Troeltsch, a.a., s. 51.

²² "Kant setzt das alte protestantische Staatskirchentum in seiner rationalisierten Gestalt als grundsätzlich berechtigt voraus /— — —/." Ibid., s. 38.

²³ "Der Kirchenglaube kann als Volksglaube nicht vernachlässigt werden, weil dem Volke keine Lehre zu einer unveränderlichen Norm tauglich zu sein scheint, die auf blosser Vernunft gegründet ist, und es göttliche Offenbarung, mithin auch eine historische Beglaubigung ihres Ansehens durch Deduktion ihres Ursprungs, fordert." VII (Hart.), s. 210.

²⁴ Genom "statsanstalten" måste självklart en teologisk fakultet upprätthållas i analogi med den juridiska fakulteten, "wo das dem Staat unentbehrliche positive Recht gelehrt wird", och den medicinska, "wo die Medizinalpolizei und hygienische Fürsorge des modernen Polizeistaates die Normen giebt". Troeltsch, a.a., s. 38 f.

²⁵ A.a., s. 92.

²⁶ A.a., s. 54.

²⁷ Briefw. II, s. 345.

Detta är ett yttrande, som inte blott ger ett intressant historiskt perspektiv på den berömda diskussionen i *Christliche Welt* mellan Harnack och Barth om teologins vetenskaplighet, utan det är ett ord rätt in i vår egen situation.²⁸ Det som ger Kant hans aktualitet för nutida Livsåskådningsforskning är inte det i och för sig anmärkningsvärda faktum, att han föregriper "det liberala reduktionsförfarandet",²⁹ och försöker sammanjämka rationell religionsfilosofi och bibelteologi genom en "moralisk interpretation", mot vilken Bonhoeffers icke-religiösa, gammaltestamentliga tolkning bjärt kontrasterar.³⁰ "Die Frage nach der Geltung überhaupt" har sedan Kant inte förlorat i aktualitet; frågan har tvärtom blivit mera akut, eftersom psykologism och historicism på livsåskådningarnas område givit upphov till en "flat menu-relativism", vilken är desto farligare som den inte upplevs som en "Not des Relativismus". Det lika rikliga som brokiga utbudet på "livsåskådningsalternativ" beslöjar lätt blicken för frågan om vad en livsåskådning egentligen är och hur den identifieras, och det högfrekventa talet om "livsfrågor" och därtill hörande "svar" från de ledande "ismernas" sida överröstar skeptiska spörsmål av typen: är det någon mening att fråga efter livets mening? Klarsyn och lyhördhet är emellertid oundgängliga villkor för framgångsrik forskning, och det är därför motiverat att undersöka förutsättningarna för "livsfrågornas" "Giltigkeit unter allen Glaubensarten".

De här nedtecknade reflexionerna om Kants betydelse för nutida livsåskådningsforskning har fått rubriken: "Får en livsåskådning se ut hur som helst?" Denna formulering erinrar möjligen någon om en berömd fråga i hermeneutikens historia: "Kan man förstå en författare bättre än han förstod sig själv?"³¹ Den frågan kunde givetvis med fördel användas också om de tankar ur Kants produktion, som i det föregående tagits upp. Det kan dock inte ske inom ramen för denna anspråkslösa uppsats, som endast vill peka på några punkter av intresse för pågående teologiskt systematisk forskning. Det är inte utan vidare säkert att dessa punkter uppmärksammas, när man anlägger

avancerade idéhistoriska perspektiv. Det är ett känt faktum, att Kants livssyn vilar på upplysningens grund. Det ligger i sakens natur, att vår tid åtminstone delvis har andra svar än Kant på frågan: "Was ist Aufklärung?"³² Kristendomens "väsen" fastställs inte genom "moralische Interpretation". Kants psykologi är antikverad, i sin underkritik är den tyske filosofen beroende av Hume, och den kantska synen på "das grosse Drama des Religionswechsels", "die Verschiedenheit der Rassen, der Sprachen und der Religionen" — "die Ursache so vieler Trennungen und gar offensiver Kriege"³³ är stimulerande i sin uppslagsrikedom men svårartat belastad av den samtida negativa uppfattningen om "de

²⁸ Se M. Rumscheidt, *Revelation and Theology. An Analysis of the Barth-Harnack Correspondence of 1923*, 1972.

²⁹ Man kan jämföra, vad Dietrich Bonhoeffer åsyftar med detta uttryck i det i *Widerstand und Ergebung* införda brevet av den 8 juni 1944 med Kants "Reduktion der Glaubensartikel" — "aufs Minimum" (Troeltsch, a.a., s. 58 not 1 med Kants egen formulering efter Reicke, II, s. 358). Bonhoeffer talar i samma brev också om den liberala teologins styrka, som bestod i att den inte försökte vrida historien tillbaka; denna starka sida exemplifieras just med Troeltsch.

³⁰ Troeltsch, a.a., s. 58 och s. 65 f. På det senare stället ges belägg för att "den moraliska skriftutläggningen" enligt Kant ensam är "authentische Selbstausslegung des göttlichen Geistes im menschlichen".

³¹ Se t.ex. Ernst Wilhelm Kohls, "Kann ein Autor besser verstanden werden, als er sich selbst verstand? L. von Ranke, M. Claudius und J. von Eichendorff zur hermeneutischen Frage", *Theologische Zeitschrift* (Basel) 1972. — Jfr Håkan Wibergs recension i *Arbetet* den 13 januari 1974 av *Moderna livsåskådningar*, red. av Sven-Eric Liedman, en recension, som jag träffat på sedan jag skrivit föreliggande uppsats. Recensionen har till överskrift "vår" fråga: "Får en livsåskådning se ut hur som helst?" och behandlar före ett avsnitt om "Urvalsproblem", där delar av det liberala arvet efterlyses, följande fråga: "Vad skall /.../ ett knippe tankar fylla för krav för att överhuvudtaget betraktas som livsåskådning?"

³² Se *Was ist Aufklärung?* Beiträge aus der Berlinischen Monatschrift In Zsarb. mit Michael Albrecht ausgewählt, eingeleitet und mit Anmerkungen vers. von Norbert Hinske, 2. Aufl., Darmstadt 1977.

³³ Troeltsch, a.a., s. 86.

orientaliska religionerna".³⁴ Frågan om kristendomens "väsen" får genom Kant för lång tid framåt en skev inriktning, eftersom Gamla testamentet så långt ifrån att peka fram emot Kristus i Kants ögon ter sig uppfyllt av "orientaliskt kram", som Jesus måste övervinna.³⁵ På en punkt är Kant mycket nära en av den bibliska frälsningshistoriens grundförutsättningar, och det är i sin brottnings med frågan om det moraliskt onda. Här avlägsnar sig Kant definitivt från sin av upplysningen präglade totalsyn. En nutida kantforskare talar om "das Prädikat 'radikal böse', das er /Kant/ zuletzt auf die Natur des Menschen angewendet, wodurch er viel Bewunderung und spontane Sympathie seiner Anhänger verlor".³⁶ Tanken på det radikalt ondas irrationalitet ingår inte i Kants "koalitionsförsök" och är ingen ackomodation till den förhärskande "kyrkontron";³⁷ tanken på det radikalt onda hör organiskt samman med Kants frihetsbegrepp, "die äusserste Grenze aller praktischen Philosophie".³⁸ Frågan om den mänskliga frihetens betingelser, ett problemkomplex, till vilket många rottrådar i modern existentialism kan föras tillbaka, lämnar Kant öppen. Typisk är sluttesen i *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* och dess "sokratischen Schlusswendung: Wir können nicht verstehen, unter welchen Bedingungen Freiheit wirklich zustande kommt".³⁹

Vi lämnar de stora filosofihistoriska perspektiven för att summera de synpunkter, som vi hos Kant kan finna, när det gäller den sentida frågan: får en livsåskådning se ut hur som helst? Det finns åtminstone tre omständigheter, av vilka vi kan sluta, att Kant skulle ha besvarat frågan nekande. Den första sammanhänger med hans syn på "historiens börda". Kant skulle aldrig ha accepterat en "flat menu-relativism". Det skulle ha varit honom fullständigt främmande att inbjuda till ett överlastat smörgåsbord med likt och olik, kallskuret och småvarmt, att taga för sig av allt efter smak och tycke. Kant förutsåg en kommande "relativismens nöd" och försökte själv med bibehållen respekt för psykologiska och historiska data övervinna psykologism och

relativism. En andra omständighet, som vi noterat, är frånvaron hos Kant av "ismer" av typen humanism och naturalism. Dessa termer är både ovanligt mångtydiga och — ofta — extremt värdeladdade⁴⁰ och torde i olika mer eller mindre väldefinierade varianter ingå i varje "relativism of flat outlooks". Synen på livsåskådningsstoffet och den bakomliggande människouppfattningen fördjupas, om man med Kant i stället för konkurrerande "ismer" urskiljer olika, varandra kompletterande perspektiv. Det är fråga om att betrakta människan och människotyperna "entweder in physiologischer oder in pragmatischer Hinsicht". En sammanblandning av dessa aspekter eller en absolutifiering av dem resulterar i — med nutida terminologi — sammanblandning av

³⁴ Se t.ex. de av Troeltsch, a.a., s. 90, återgivna tankegångarna.

³⁵ Ibid. I annat sammanhang s. 109.

³⁶ Dieter Heinrich, "Die Deduktion des Sittengesetzes. Über die Gründe der Dunkelheit des letzten Abschnittes von Kants 'Grundlegung zur Metaphysik der Sitten'", *Denken im Schatten des Nihilismus. Festschrift für Wilhelm Weischedel zum 70. Geburtstag am 11. April 1975 hg. von Alexander Schwan*, 1975, s. 101.

³⁷ "Kant, der im Begriff des 'radikalen Bösen' eine über die gesamte idealistische Philosophie hinausführende Erkenntnis lutherischer Provenienz ausgesprochen hatte, hat diesen Begriff in seiner Kirchenanschauung nicht verwertet." Bonhoeffer, *Sanctorum Communio*, 3. Aufl., s. 156. Jfr Karl Jaspers' föredrag om "Das radikal Böse bei Kant", lättillgänglig upplaga i Philipp Reclam Universal-Bibliothek Nr. 8674 *Über Bedingungen und Möglichkeiten eines neuen Humanismus*. Drei Vorträge, 1951. — Bonhoeffer noterar alldeles som Troeltsch, att Kant föregriper Hegel i sin historiefilosofiska princip om en "Antagonismus" som framåt drivande kraft. Troeltsch, a.a., s. 31, 40 f., 63, Bonhoeffer, a.a., s. 21, 55 f.; på det sistnämnda stället citat ur Kants *Ideen zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*: "Der Mensch will Eintracht; aber die Natur weiss besser, was für seine Gattung gut ist, sie will Zwietracht."

³⁸ Heinrich, a.a., s. 74.

³⁹ Ibid. — Bonhoeffer skiljer strängt mellan "den historiske Kant" och "den efterkantiska idealismens transcendentalistiska filosofi" och inskärper samtidigt, "dass aber von der Zeit Fichtes bis heute die Versuche wiederkehren müssen, Kant besser zu verstehen, als er sich selbst verstand". *Akt und Sein*, 3. Aufl., s. 16 not 6.

⁴⁰ Jfr Jeffners ovan not 6 nämnda undersökning.

begreppen världsåskådning och livsåskådning.⁴¹ Att en livsåskådning ur kantsk synvinkel inte kan få se ut hur som helst, beror för det tredje på att Kant i alla livsformer söker det allmängiltiga och nödvändiga. Denna omständighet är avgörande. Vi erinrar oss, att Kants antropologiska perspektiv är tredubbelt. Utgångspunkten är de erfarenhetsmässiga data, som vinnas genom å ena sidan det "fysiologiska", å andra sidan det "pragmatiska" perspektivet. Men Kants mål är inte att upprätta "eine anthropologische Wissenschaft, die nur empirische Prinzipien hat". Antropologin måste grundas på en antroponomi av allmängiltig karaktär.⁴² Denna aldrig explicit utförda "moraliska antropologi" stämmer med den allmänna trenden i Kants författarskap och är det tema, som klarast avviker från den samtida engelska och franska historiefilosofin. Både de religionsfilosofiska och de moralfilosofiska skrifterna präglas av en all empiri överskridande och underbyggande tendens att fastställa en "Giltigkeit unter allen Glaubensarten". Denna giltighet är förutsättningen för att vetenskapen även på dessa områden skall "gå sin säkra gång".⁴³ Om antropologin försummar sin "antroponomiska" uppgift, kan den inte kritiskt-konstruktivt behandla de "eviga frågorna": "vadan?" och "varthän?". Hur avgörande denna punkt är för Kant, har Martin Heidegger sett. Det är möjligt, ja, kanske troligt, att kantspecialister har skäl att tala om "Heideggers undifferenzierte und willkürliche Kantinterpretation".⁴⁴ Man skall dock inte glömma, att Heidegger aldrig utgett sig för att vilja vara de monumentala filosofi-historiska gestalternas reproducent och referent utan deras med-tänkare. Det förefaller höjt över all diskussion, att Heidegger med rätta accentuerar den rätt förstådda antropologiska frågans egenskap av att vara frågornas fråga.⁴⁵ Heidegger har utan att vara kantexeget skarpsynt upptäckt något i positiv mening ofärdigt i Kants tänkande. Till Heideggers egna belägg kan fogas följande avsnitt ur Kants brevväxling: "Mein schon seit geraumer Zeit gemachter Plan der mir obliegenden Bearbeitung der Felder der reinen Philosophie ging auf die Auf-

lösung der drei Aufgaben: 1. Was kann ich wissen (Metaphysik), 2. Was soll ich thun (Moral), 3. Was darf ich hoffen? (Religion); welcher zuletzt die vierte folgen soll: Was ist der Mensch? (Anthropologie, über die ich schon seit mehr als 20 Jahren jährlich ein Collegium gelesen habe)."⁴⁶ Kant skrev detta år 1793, och det är alltså mer än två sekler sedan han började föreläsa om de mänskliga strukturelement, som är förutsättningen för besvarandet av kunskaps-teoretiska, moralfilosofiska och religionsvetenskapliga frågor. Förutsatt att Kant i sina "kollegier" lyckades lokalisera sådana allmänmänskliga formala strukturer, som rymmer olika ståndpunkter i etiska och religiösa frågor, borde tiden vara mogen för en kantrenässans på den praktiska filosofins område. Under alla förhållanden kräver den intellektuella hederligheten, att man i Kant ser den, som klarare än många efter honom förstått, att vissa villkor bör vara uppfyllda för att man skall ha rätt att tala om "livsåskådning".⁴⁷ Detta är en insikt, omistlig

⁴¹ Se Jarl Hemberg, "Att analysera en livsåskådning", *Att välja ståndpunkt*, red. av Hemberg—Jeffner, 1965, s. 62 f. samt Gösta Lindeskogs tidiga men fortfarande aktuella skrift *Vad är en livsåskådning?*, s. 7 ff., "En förberedande begreppsbestämning".

⁴² "Die moralische Grundlegung ist die für das *Leben* allgemeingültige, 'lebenswahre'. Die 'grosse (für uns achtungswürdigste) Menge' wusste Kant von dem 'Skandal' der 'Schulen' noch unberührt /.../. Aber er sah voraus, dass es nicht mehr lange so bleiben würde. /— — —/" Gerhard Krüger, *Philosophie und Moral in der Kantischen Kritik*, 1931, s. 12.

⁴³ Troeltsch, a.a., s. 33 noten med hänvisningen till Hegler, *Die Psychologie in Kants Ethik*, 1891.

⁴⁴ Troeltsch, a.a., s. 57 not 1.

⁴⁵ Heinrich, a.a., s. 64.

⁴⁶ *Kant und das Problem der Metaphysik*, s. 198, med kancitatet: "Im Grunde könnte man aber *alles dieses* zur Anthropologie rechnen, weil sich die drei ersten Fragen auf die letzte beziehen." Kurs. av Heidegger.

⁴⁷ Troeltsch, a.a., s. 31.

⁴⁸ Se den ofta citerade passagen i Ingemar Hedenius, *Tro och livsåskådning*, 1958, s. 191 f.: "För att kalla en uppfattning en livsåskådning fordrar jag, att den innehåller ett antal trossatser av ytterst generell natur om livet och människan eller historien eller universum /— — —/." — Anders Jeffner börjar sin artikel "Några problem vid livs-

inte minst i vår egen tid, i vilken "kunskapsexplosionen" kan sägas ha avlösts av en "livsåskådningsexplosion". Mycken litteratur i science fiction-genren är fylld av livsåskådningsproblematik, som slussas ut till allmänheten via specialinriktade periodica och ger upphov till "rörelser" och "ismer", som "ifrågasätter vår tidsålders ideologiska provinsialism, dess bundenhet vid naturalism och teknologi".⁴⁹ Denna ytterst brokiga flora aktualiserar frågan: får en livsåskådning se ut hur som helst? Den frodiga vegetationen inte blott inbjuder till botaniserande; den kräver systematisering och kritik. Från kantsk utgångspunkt kan det inte vara tillräckligt att klassifiera och beskriva olika livsåskådningstyper. De stora efterföljare till Kant, vilka blivit den moderna livsåskådningsforskningens föregångare, Wilhelm Dilthey och Karl Jaspers,⁵⁰ har inte heller på detta område inskränkt sig till rent faktasamlade utan arbetar med avancerade selektiva metoder och lyckas i sina väldiga arbeten förena nyancerad deskription av konkreta attityder med välprofiletrade typskillnader. Den gemensamma — kantska — förutsättningen är skillnaden mellan det historiskt-psykologiskt-innehållliga och det allmänmänskligt formala. Det är åter Heidegger, som med sin observans för denna sida hos Kant, går stick i stäv med den vanliga tolkningen och uppfattar *Psychologie der Weltanschauungen* såsom något betydligt mer avancerat än ett typgalleri.⁵¹

Jag berörde inledningsvis två "ismer", som utan att själva vara livsåskådningar visat sig in i det sista i stor utsträckning verka gestaltande vid uppkomsten och analysen av livsåskådningsproblematiken, psykologism och historicism. Livsåskådningar identifieras och beskrivs medelst psykologiska och historiska termer; dessa är redskap att gripa tag i de för individer och för epoker typiska värderingarna.⁵² Livsåskådningar konstrueras inte vid skrivbordet utan påträffas i det levande och levda livet. Ville man urgöra den synpunkten, kunde man avvisa frågan i vår rubrik: människors livsåskådning följer inga i förväg uppgjorda mallar och skapar ibland ur de etablerade

"ismernas" synpunkt mycket heterodoxa former.⁵³ Ur denna synpunkt ter sig frågan: får en livsåskådning se ut hur som helst? lika ointressant som många versioner av

åskådningsanalys", *Svensk Teologisk Kvartalskrift* 1970, s. 49, med att stipulera några minimikrav, som en åskådning måste uppfylla för att han skall kalla den "livsåskådning".

⁴⁹ Inge Löfström, *Finns det änglar på Mars? och andra essäer*, 1975, s. 20. — I detta sammanhang kan hänvisas till Sven Edner, *Tefatstron som livsåskådning*, stencilrad uppsats, framlagd vid avdelningen för Religionskunskap vid Göteborgs universitet 1975.

⁵⁰ Dilthey, *Die Typen der Weltanschauung* (Ges. Schriften VIII), Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*, 1919. Medan Dilthey brottas med frågan hur man skall undvika allmän värdeanarki, ligger hos Jaspers accenten mera på den enskildes tillägnande av egen genomtänkt livsinställning utan att instängas i "weltanschaulichen Gehäusen". I förordet till det nämnda arbetet säger han: "Wer direkte Antwort auf die Frage will, wie er leben sollte, sucht sie in diesem Buche vergebens". Dilthey försöker för att tala med Bonhoeffer, som här som så ofta var ovanligt klarsynt, "övervinna hela den idealistiska kunskapsteorin till förmån för en genom historien bestämd livsfilosofi". *Akt und Sein*, s. 33 not 26.

⁵¹ I slutet av § 60 i *Sein und Zeit* säger Heidegger exempelvis: "Här /i *Psychologie der Weltanschauungen*/ framkastas och fixeras frågan 'vad människan är' ut från vad hon till sitt väsen kan vara. Därigenom blir den principiella existential-ontologiska betydelsen av 'gränssituationerna' klarlagd. Den filosofiska tendensen i 'Psychologie der Weltanschauungen' går helt förlorad, om man 'använder' boken utslutande som uppslagsverk för 'världsåskådningstyper'" (övers. av B.-E. B.).

⁵² Här skall hänvisas till Adolf Busemanns utomordentligt genomtänkta arbete *Weltanschauung in psychologischer Sicht. Ein Beitrag zur Lehre vom Menschen*, 1967, tillkommet i konfrontation med en av de i not 2 ovan nämnda "ismerna". Det heter i förordet: "Aus dem Erlebnis von 1933 entsprang der Kern dieses Büchleins. Seine Veröffentlichung wurde, das war eigentlich nicht anders zu erwarten, durch die Zensur des Hitler-Reiches verhindert. /— — —/ Ich möchte, ehe mir der Mund für immer geschlossen wird, in Kürze sagen, was sich in den 30 Jahren seither für mich ergeben hat."

⁵³ Genom att använda ett bindestreck markerar Birgitta Trotzig, att ordet, "livsåskådning" har en djupare innebörd än i konventionellt tal; det är fråga om "ett skådande i den gamla visionära profetmeningen: en syn av hela universums öde". *Teilhard de Chardin*, red. av Jarl Hemberg, 1975, s. 67.

frågan: kan man tala om Gud? Ja, naturligtvis! Trosföreställningar och livsåskådningar föreligger ju faktiskt och utbreder sig utan att söka uppehållstillstånd hos företrädarna för "en rent vetenskaplig inställning". Också detta visste Kant: "Der Begriff von Gott ist nun einmal da."⁵⁴ Denna livsåskådningselementens fakticitet fördunklas, om de psykologiska och/eller historiska aspekterna absolutifieras. Resultatet blir en principiell eller normativ relativism: föreliggande uttryck för och artikulation av etik, religion och livsposi⁵⁵ är "ingenting annat än" psykologiska data eller historiskt registrerbara kulturyttringar, den ena så god som den andra, tillsammans bildande en till intet förpliktande pluralism. I några "Bemerkungen zum Topos: 'Ende der Philosophie'" konstaterar Margherita von Brentano, att talet om filosofins upphävande ironiskt nog är ett återkommande ämne i den filosofiska traditionen. "Das hängt damit zusammen, dass Philosophie in ihrer gesamten Geschichte, jedenfalls solange sie beanspruchte, etwas zu sagen zu haben, wirkliches Wissen dessen was ist zu sein, eines nicht war: pluralistisch. (Auch das 'Ich weiss, dass ich nichts weiss' des Sokrates, sogar der philosophische Relativismus sind alles andere als pluralistisch — bestehen sie doch darauf, dass nur verbindliches Wissen wirkliches Wissen wäre.) /— — —/"⁵⁶ Denna filosofiska relativism är något helt annat än vad Gendlin kallar "a relativism of flat outlooks"; denna senare är ointressant både för den, som är "på jakt efter en livsåskådning", och för den som forskar i ämnet livsåskådningsvetenskap. "Menyrelativismen" konserverar på sin höjd ett antal redan förut schematiskt uppfattade "ismer" och leder inte utvecklingen framåt; man kan på den tillämpa ett ord av Ernst Bloch, som Margherita von Brentano citerar: det är fråga om "en den pluralistiska förvirringens endast skenbara rörelse". "Pluralism" är i dag i den svenska debatten ett honnörsord, och det är både förklarligt och försvarligt. Jag skall ingalunda sluta med att avglorifiera termen genom att som ett resultat av de föregående övervägandena konstatera, att vår kulturella

situation i själva verket präglas av en "pluralismens nöd". Men det är inte för mycket sagt, att livsåskådningspluralismen är förknippad med svårösta problem, som man har på tillbörlig distans, så länge som man enbart ägnar sig åt deskription av de olika livsåskådningstyperna.

Frågan: får en livsåskådning se ut hur som helst? har hittills belysts med historiskt stoff utan att någon ställning tagits till den ena eller andra livsåskådningsmässiga positionen. Avsikten har varit att undersöka och inte att taga parti. Kritiken av det ymniga talet om "ismer" har till bakgrund haft respekt för de föreliggande livsåskådningarnas historia och psykologi och vilja att inte avfärda dem med "a flat outlook". Tendensen att absolutifiera delaspekter på den mänskliga tillvaron har exemplifierats med psykologism och historicism. Dessa "ismer" är rätt förstådda inte något som man kan välja mellan; de ställer däremot tvånget att välja ståndpunkt på sin spets; det är härvid fråga om val med ödesdigra konsekvenser. Tros- och livsåskådningarnas laddade värld är inget kuriosakabinett, där den "intresserade" kan gå på upptäcktsfärd. Det rör sig om ödesfrågor för den enskilde och för mänskligheten. Karl Barth sade en gång i Bonn efter andra världskrigets slut, att orden livsåskådning och blixtkrig inte har någon motsvarighet i det engelska språket.⁵⁷ Om man bortser från yttrandets lingvistiska och nationella aspekter, kan det få vara en påminnelse om att "livsfrågorna", dessa "eviga" frågor, som i vår tid tagits i pedagogisk entreprenad, ofta verkligen är "ödesfrågor". Få har uttryckt detta så pregnant som Simone de Beauvoir: "La fatalité qui pèse sur autrui, c'est toujours nous : la fata-

⁵⁴ Troeltsch, a.a., s. 119.

⁵⁵ Termen "livsposi" har jag träffat på vid läsning av Harald Höffding.

⁵⁶ Margherita von Brentano, "Bemerkungen zum Topos: 'Ende der Philosophie'" *Denken im Schatten des Nihilismus* (jfr not 36), s. 235.

⁵⁷ "Das Wort 'Weltanschauung' existiert wie das Wort 'Blitzkrieg' nur in der deutschen Sprache, die Engländer müssen es bezeichnenderweise deutsch zitieren, wenn sie es gebrauchen wollen." *Dogmatik im Grundriss*, 1947, s. 69.

lité, c'est le visage figé que tourne vers chacun la liberté de tous les autres."⁵⁸ En livsåskådning får verkligen inte se ut hur som helst. Finns någon hjälp att hämta hos Kant, när det gäller att välja ståndpunkt? Svaret måste bli: ja, också, ja, inte minst här nere i "erfarenhetens fruktbara lämland".

En avgörande fråga är, hur man skall uppfatta Kants planer på och utkast till en "moralisk antropologi". Är det bara fråga om en tredje aspekt, som skall komplettera studiet av människan "in physiologischer" och "in pragmatischer Hinsicht"? Knappast. Saken gäller något vida mer grundläggande än att komma med nya, nog så viktiga synvinklar. Den "moraliska" antropologin skall vara en "antroponomi" med förankring i individens självlagstiftning men med universell räckvidd. Det är inte bara fråga om vad människan "als freihandelndes Wesen" gör av sig själv utan om vad hon "machen kann und soll". Det normativa hos Kant gäller inte blott det, som tilldragit sig berättigad uppmärksamhet, med modern terminologi livssynens formala struktur, utan också livssynens innehållsligt-ideella inriktning. För att någorlunda allsidigt med Kant konfrontera vår moderna fråga om en livsåskådning "utseende" måste vi till sist lämna det undersökande metaplanet. Att stanna där skulle varken göra honom eller saken rättvisa. I den konkreta livsåskådningsdebatten blir metaplanets både legitima och nödvändiga aspektseende nästan automatiskt en ny "ism" bland andra, som tävlar om människors gunst, en perspektivism, som bidrar till "den pluralistiska förvirringen". När det är fråga om att välja livsåskådning, förfar man knappast så, "dass man auf Grund eines Entschlusses einen bestimmten Standort betritt und wieder verlässt".⁵⁹ "Wer die Welt betrachtet 'unter jedem denkbaren Aspekt' /wobei sogar noch offenbleiben soll, was das sei: ein 'denkbarer' Aspekt!/, der betrachtet sie offenkundig überhaupt nicht 'unter einem Aspekt!'"⁶⁰ Om de på metaplanet oundgängliga perspektiven permanentas i livsåskådningsdebatten, blir de med varandra kolliderande normer; en vanlig utväg ur detta dilemma är att ersätta

valet av ståndpunkt med en position, som skenbart är belägen över de stridandes huvuden, i det att man ansluter sig till en normativ relativism. Vi har tecknat denna vanliga attityd, ståndpunktslöshetens ståndpunkt, mot kantsk bakgrund. Den icke-perspektivistiska tolkningen av Kant ledde oss fram till en "perspektivism", som i första hand för tankarna till Nietzsche. Alexander Schwan ser i honom "den moderna pluralismens filosofiska ursprung" vid sidan av den anglosaxiska pragmatismen.⁶¹ Schwan betonar "den nihilistiska prägeln hos Nietzsches pluralismbegrepp", vilket gjort vår kulturella situation "pluralistiskt strukturerad". Han frågar: "Ist sie dann aber überhaupt noch 'strukturiert'? Sprengt sie nicht vielmehr auseinander? Gibt es in ihr noch oder wieder Wahrheit, Verbindlichkeit, Ordnung oder nur die blanke Beliebigkeit, Gleichgültigkeit und Nichtswürdigkeit von allem?" Schwan försöker finna en väg mellan nihilism och dogmatism och skiljer mellan en antipluralistisk dogmatism och en icke-nihilistisk pluralism.⁶² I sin "Bejahung und Neubegründung des Pluralismus" ansluter han sig på väsentliga punkter till Poppers kritiska rationalism, en personalistisk tradition, dit också Kolakowski räknas, samt "die 'Existenzphilosophie' von Karl Jaspers und verwandten philosophischen Positionen wie insbesondere denen von Albert Camus, Wilhelm Weischedel und Walter Schulz". Av dessa tänkare betonar Schwan särskilt tankeansatserna hos Jaspers, vilket för vårt vidkommande är intressant också med tanke på Kants stora betydelse för Jaspers.⁶³ Dennes behandling av

⁵⁸ Simone de Beauvoir, *Pyrrhus et Cinéas*, 1944, här citerad ur *Pour une morale de l'ambiguïté suivi de Pyrrhus et Cinéas*, 1969, s. 331.

⁵⁹ Josef Pieper, *Verteidigungsrede für die Philosophie*, 1966, s. 26.

⁶⁰ *Ibid.*, s. 53.

⁶¹ A. Schwan, "Nihilismus — Dogmatismus — Pluralismus. Zur Konstitutionsproblematik der Praktischen und Politischen Philosophie in der Gegenwart", *Denken im Schatten des Nihilismus*, s. 253.

⁶² Till den förra räknas bl.a. "das seinsgeschichtliche Denken Martin Heideggers", *ibid.*, s. 256, 260 ff.

⁶³ Se t.ex. ovan not 37.

pluralismens problem lider dock enligt Schwan av vissa brister⁶⁴ och behöver kompletteras; målet är "die Weiterentwicklung des freiheitlichen Pluralismus zum sozialen Pluralismus" och vägen dit går via en vederbörligt modifierad personalism med starkast möjliga inslag av "solidarisk kooperation": "Der Personalismus ist daher als freiheitlicher Solidarismus zu begreifen, als ein philosophischer Ansatz, die eine Theorie und Praxis rechtsstaatlicher, pluralistischer, aber auch aktiver und sozialer Demokratie zur Verwirklichung von möglichst viel Freiheit und Gleichheit unter den Menschen unserer geschichtlichen Zeit begründet."⁶⁵ Detta är ett smakprov på en text, som väl kunde lämpa sig till underlag för en konferens med svenska livsåskådningsforskare och politiker på toppnivå. De som bär det största ansvaret för den svenska demokratins utveckling har väl i stort lyckats med den svåra upp-

giften att — för att ännu en gång citera Alexander Schwan — "die Pluralität der weltanschaulichen Erklärungsversuche und Handlungsmotivationen respektieren und schützen".⁶⁶ Men man har inte särskilt väl garderat sig mot faran att hamna i "a flat menu-relativism". Den svenska skolpolitikens konkreta resultat tycks exempelvis alltför ofta röja, att man inte i tillräckligt hög grad beaktat frågan: får en livsåskådning se ut hur som helst?

⁶⁴ "Er /Jaspers/ hat nicht hinreichend beachtet, dass in der pluralistischen Einen Welt der Gegenwart, in der jedes Individuum von prinzipiell sämtlichen Vorgängen, die sich auf dem Erdball abspielen, beeinflusst werden und betroffen sein kann, ein Höchstmass an materieller Sicherung unerlässlich ist, um jene Freiheit und jenen Frieden, die Jaspers meint, zu verbürgen." Ibid., s. 288.

⁶⁵ Ibid., s. 291.

⁶⁶ Ibid., s. 292.

LITTERATUR

Så sier kirkens Herre. Med Det gamle testamente på prekestolen. Utgitt ved Magne Sæbø. 248 sid. Land og kirke/Gyldendal Norsk Forlag 1976.

Denna skrift ingår som nummer 4 i serien "Gammeltestamentlig bibliotek". Arbetet ger en intressant översikt över de problem som möter, såväl teologiskt som homiletiskt, vid predikan över gammaltestamentliga texter. Men problemen inte bara presenteras; de ställda frågorna besvaras också.

Bokens första del, författad av I. Ellingsen, J. Gossner och H. Fæhn, ger en översiktlig och klar framställning av Gamla testamentets roll i kyrkans gudstjänst, historiskt och teologihistoriskt sett. Andra delen tar upp frågan principiellt och metodiskt i tre kapitel av M. Sæbø, J. O. Ulstein och K. W. Weyde. I tredje delen berörs konkreta problem i samband med predikan av H. Kvanvig, T. Bjerkholt och M. Als-vik. Till framställningen är fogad en omfattande litteraturförteckning.

I den principiellt-metodiska framställningen spelar givetvis synen på förhållandet mellan Gamla och Nya testamentet en viktig roll. I detta sammanhang gör Sæbø ett viktigt påpekande i anslutning till Arnold van Rulers prioritering av Gamla testamentet (1955). Liknande tendenser har ungefär samtidigt kommit till uttryck hos K. Miskotte, "Wenn die Götter schweigen". Här blir Gamla testamentet den mänskliga, universella och livsnära boken, under det att Nya testamentet blir den teologiskt svårare dogmatiska överbyggnaden. Det är säkert en riktig iakttagelse att vägen härifrån inte är lång till dagens social-etiska för att inte säga politiskt-radikala engagemang (sid. 64). Den intressanta frågan blir om de båda testamentena härvidlag skall spelas ut mot varandra eller om det går att finna ett inre samband dem emellan.

Homiletikens principiella begründning och dess förhållande till vetenskaplig arbetsmetod

behandlas framför allt av Ulstein. Han konstaterar rakt på sak att förkunnelsens uppgift är att göra Gud relevant. Förutsättningen här för är att han är det. Utifrån denna trosförutsättning gäller det sedan att finna en konkret metod. Den klassiska liberalteologin kom till korta både ifråga om gudsbild och människosyn och kunde därför inte tillföra homiletiken någon gammaltestamentlig renässans. Inte heller den existentiala interpretationen har lyckats med detta; denna gång beroende på ett alltför negativt förhållande till den historiska frågan. Man måste värdera något som giltigt, och därvid måste man kunna visa fram sina egna förutsättningar. Området är inte neutralt, men det kan göras sakligt genom att man arbetar klart och kontrollerbart (sid. 83). Författarens ideal blir en "realistisk" bibeltolkning, där exegesen går före förkunnelsen.

Förhållandet kyrka—synagoga tas upp av Weyde, som också har tjänstgjort inom norska Israelsmissionen. Efter en principiell genomgång tar författaren med rätta sin utgångspunkt i kristologin, också när det gäller att komma till rätta med de försök som inte så sällan görs att föra samman de gammaltestamentliga löftena med dagens politiska skeende i Mellanöstern. Härigenom åstadkommes en från kristen synpunkt sund balans mellan den mekaniska synen på förutsägelse — uppfyllelse å ena sidan och rädslan för att överhuvudtaget se någon aktuell relevans i förutsägelserna å andra sidan. På en punkt hade recensenten önskat en något mer ingående behandling, nämligen när det sägs att Gud inte längre är närvarande med sin frälsning i synagogan (sid. 108 och 120). Även om frälsningen endast finns i Kristus och synagogan i sin bortvändhet från honom ställt sig vid sidan härav, måste man ändå ställa frågan om synagogan trots allt ändå inte alltjämt är relevant för kyrkan på ett annat sätt än övriga trossamfund och religiösa grupper. Kyrkan och synagogan har ett gemensamt arv, och synagogan kan därför, mitt

i sin negation av det kyrkan bedömer som sitt fundament, ändå hjälpa kyrkan att bättre förstå just sina fundamentala trossatser. Kan man inte, om man sätter in detta i det frälsnings-historiska perspektivet (i anslutning till Rom. 9—11), här se något av en pågående gudomlig frälsningsgärning, låt vara för en tid som ett "opus alienum"?

I bokens tredje del visas så hur detta skall tillämpas på konkreta texter. Även här bibehålles det principiella och övergripande perspektivet, och framställningen blir ganska bibelteologisk. Först behandlar Kvanvig historien i Moseböckerna. Författaren avvisar den biblicistiska och den existentialistiska tolkningsmetoden. I stället introduceras den "fundamental-historiska" tolkningsmodellen (sid. 135 ff.), där den historiska kontinuiteten inte främst ligger på det yttre planet av orsak och verkan. Det som formar historien ligger djupare och är mer fundamentalt. Detta fundamentala drag ses givetvis i omedelbart samband med Guds handlande i historien. Historien i Moseböckerna uppdelas i urhistorien, som är fundamental-historia, fädernas historia, som är förkunnad historia, och folkets historia, som är bekänd historia — här anknytes till von Rad. Författarens modell synes vara lämpad att få fram de olika dimensionerna i berättelserna. Men varför skall det understrykas att vi aldrig har varit i Edens lustgård (sid. 131 och 149)? Vi har ju så svårt att glömma paradiset och längtar ständigt tillbaka dit!

Predikan över profetexter behandlas av Bjerkholt, som bl.a. pekar på skillnaden mellan många icke-bibliska religioners tro på att skeendet är absolut förutbestämt och de gammaltestamentliga profeternas Gud, som kan "ångra sig". Psalmerna, slutligen, behandlas av Alsvik, som ansluter sig till deras åsikt som menar att man inte kan predika över en psalm, eftersom den egentligen är människans svar till Gud. Denna regel är dock inte utan undantag, och därför bör också psalmerna vara med bland de gammaltestamentliga perikoperna.

Bo Johnson

Kyösti Hyvärinen: *Die Übersetzung von Aquila. Coniectanea Biblica. Old Testament Series. Nr 10. 124 sid. CWK Gleerup/Liber, tryckt hos Almqvist & Wiksell, Uppsala 1977.*

Föreliggande arbete är en doktorsavhandling, som ventilerades vid teologiska fakulteten i

Uppsala den 13 maj 1977. Författaren har som sin uppgift valt att ge en framställning av Aquilas bibelöversättning. Denna översättning av Gamla testamentet från hebreiska till grekiska utfördes omkring år 130 e.Kr., alltså mer än 300 år efter Septuagintas tillkomst. Aquilas översättning kännetecknas av att den mer ordagrant ansluter sig till sin hebreiska förlaga än Septuaginta gör. Endast smärre partier av Aquilas översättning är idag bevarade. Det som finns kvar är ett stort antal notiser i marginalerna till en rad septuagintahandskrifter. I dessa notiser anmärks hur Aquila eller andra äldre översättare (som Theodotion och Symmachus) har översatt vissa enstaka ord och uttryck. Vidare har man påträffat sammanhängande Aquila-texter till några kapitel i Konungaböckerna, en rad psaltarpalmer och ett stycke ur Jesaja. Slutligen har det observerats att Septuagintas översättning av Predikaren uppvisar stora likheter med Aquilas översättningsstil, varför en undersökning av Aquilas översättning också måste ta ställning till denna text.

Författaren disponerar sitt arbete i fyra delar, av vilka den första delen (sid. 9—14) presenterar forskningsläget och den föreliggande forskningsuppgiften. Denna sätts med rätta in i det större sammanhang, där det gäller att genom en precisering av det föreliggande textmaterialet på en konkret punkt, nämligen beträffande Aquilas översättning, bidra till en ökad förståelse av den gammaltestamentliga bibeltextens äldre historia. Här hade det varit önskvärt att forskningsläget hade ägnats en utförligare behandling. Så får t.ex. på sid. 11 den invecklade problematiken i samband med "kanoniserandet" av den hebreiska texten omkring år 90 e.Kr. och rabbinernas förhållande till Aquila och de andra båda översättarna en alltför summarisk behandling. Även om en undersökning som denna givetvis inte har till uppgift att klarlägga alla frågor i bakgrunden, bör dock problematiken antydvas, i och med att saken aktualiseras.

Av de tidigare undersökningar som gjorts på området har författaren främst valt att utgå från Reider-Turners Aquila-index 1966, Barthélemys "Les devanciers d'Aquila" 1963 och Soisalon-Soininens olika arbeten, framför allt "Der Charakter der asterisierten Zusätze in der Septuaginta" 1959, "Die Infinitive in der Septuaginta" 1965 och artikeln "Einige Merkmale der Übersetzungsweise von Aquila" 1972. Här kunde litteraturlistan utan svårighet berikats med en rad arbeten av äldre och yngre datum,

t.ex. Mac Neile, *An Introduction to Ecclesiastes* 1904; Jellicoe, *The Septuagint and modern study* 1968; Shenkel, *Chronology and Recensional Development in the Greek Text of Kings* 1968; Tov, *Some corrections to Reider-Turner's Index to Aquila, Textus* 1973; Venetz, *Die Quinta des Psalteriums* 1974 och Schenker, *Hexaplarische Psalmenbruchstücke* 1975.

I andra delen (sid. 15—42) avtryckes först ett urval Aquila-texter från Konungaböckerna och Psaltaren. Urvalet är onödigt omfattande för att endast tjäna som exempel. Man borde i så fall snarare överväga om det inte hade varit befogat att återge hela Aquila-texten som underlag för den fortsatta undersökningen. I den följande diskussionen om Aquilas översättningsteknik har författaren på sid. 26 missuppfattat Barthélemy: i det anförda exemplet styr verbet dativ. Avskrivarnas ändringar syftar hos Barthélemy på Jesajatexten. Vid de fyra kännetecknen på Aquilas översättningsteknik (sid. 27) kunde man också hänvisat t.ex. till Barthélemy, sid. 19. Ett frågetecken sätter man också vid tabellen med plus- och minus-tecken på sid. 32 ff., när på sid. 36 en liknande undersökning av större omfattning redovisas endast på några rader. Här kunde utrymmet använts till annat.

Tredje delen (sid. 43—87) är den längsta. Här behandlas en rad företeelser, mest av syntaktiskt slag. En metodiskt viktig fråga aktualiseras varje gång författaren tar ställning till om en viss text eller ett bestämt citat skall tillskrivas Aquila eller inte. Man har härvid att utgå från om traditionen tillskriver Aquila texten för att sedan bedöma om texten uppvisar de för Aquila karakteristiska dragen. Detta medför en uppenbar risk för cirkelresonemang, men det är å andra sidan lika uppenbart att denna svårighet inte helt kan undvikas. Det man hade önskat vore en tydligare diskussion rörande denna problematik och en redovisning av de kriterier efter vilka författaren avgör om en viss text eller läsart kan tillskrivas Aquila. Nu blir slutsatserna alltför ofta i avsaknad av motivering (se t.ex. sid. 45). I praktiken utgår författaren mestadels från att Aquila mycket strikt har följt konkordansprincipen, ett antagande som säkert har goda skäl för sig. Men just därför hade det varit intressant att t.ex. på sid. 51, där en vanlig preposition av Aquila återges på två olika sätt, få en närmare diskussion om en sådan avvikelser från huvudregeln. Det hade i detta sammanhang också varit värdefullt om sammanlagda antalet belägg i fråga om olika prepositioner

m.m. i större utsträckning kunnat redovisas och inte bara exemplifierats i urval.

I fjärde delen (sid. 88—110) behandlas först texten till Predikaren i Septuaginta. Ett speciellt problem är här textunderlaget, där författaren inte har kunnat utgå från någon modern textkritisk utgåva utan varit hänvisad till Rahlfs' "Handausgabe". Man har sedan länge noterat att denna text har typiska drag av Aquilas översättningsteknik men å andra sidan inte konsekvent tillämpar Aquilas stil. Detta leder t.ex. Mac Neile till att anta att vi här möter de två editioner som omnämns av Hieronymus medan Barthélemy tänker sig att Aquila har översatt Predikareboken i Septuaginta som sitt första arbete, innan han ännu helt fixerat sina översättningsprinciper. Den lösning författaren föreslår (sid. 98 f.) är att översättningen utgår från samma rabbiniska kretsar som Aquila påverkades av men att den tillkommit före Aquilas egen verksamhet, en lösning som verkar tilltalande.

Litet försiktigare uttrycker sig författaren beträffande 3 Rg 14: 1—20, som "i stora drag" tillskrives Aquila (sid. 113). Förhållandet mellan Aquilas hebreiska förlaga och "textus receptus", slutligen, visar sig vara att de praktiskt taget är identiska (sid. 113), något som väl också var väntat.

De anmärkningar som ovan har framförts riktar sig knappast mot de resultat författaren kommit fram till — de verkar i stort sett övertygande — utan närmast mot genomförandet av undersökningen. Arbetet hade framför allt vunnit i värde genom fördjupning och fullständighet på en rad punkter, genom att de metodiska problemen mera ingående diskuterats och genom en bredare diskussion med forskningen på området, inte minst de senaste årens.

Bokens användbarhet ökar tack vare ett utförligt register över bibelställen men störs av ett relativt stort antal tryck- och korrekturfel. Den tyska språkdräkten hade också fordrat en ytterligare översyn.

Bo Johnson

Göran Agrell: *Work, Toil and Sustenance. An Examination of the View of Work in the New Testament, Taking into Consideration Views Found in Old Testament, Intertestamental, and Early Rabbinic Writings*. 261 sid. Verbum-Håkan Ohlssons, Lund 1976.

När teologer vågar ta upp ämnen som angår den vanliga människans livssituation finns det anledning att glädja sig. Det är visserligen inte första gången som en teolog behandlar problemet om människans arbete. En bok av prof. M.-D. Chenu, "Pour une théologie du travail", hade på femtiotalet stort inflytande i Frankrike och andra länder. Den kom ut i samband med de s.k. "arbetarprästersnas" frågeställningar och inspirerade många kristna med marxistiska eller andra sympatier för en socialistisk åskådning. Där fanns en hel del reflexioner kring arbetets värde för den enskilde och för den mänskliga gemenskapen. Detta presenterades med hjälp av skapelsesteologin. Men Chenu var kanske alltför naiv och optimistisk för oss, som blivit mer uppmärksamma på miljöförstöring och de destruktiva krafter som delvis styr den internationella marknaden. Fabriksarbetare kunde emellertid hos Chenu få impuls till att förändra sina livsvillkor på ett kreativt sätt.

De teologer som kallas för "systematiker" eller "dogmatiker" behöver inte nödvändigtvis belysa det bibliska materialet i detalj, även om de bygger en del av sina principer och idéer på det. Exegeterna känner sig däremot tvungna att hålla sig noggrant till sina texter. Det kan göras på olika sätt. Göran Agrell redogör på s. 2 f. i sin avhandling i korthet för de böcker som redan finns om Bibelns syn på arbetet. En svag punkt hos författarens föregångare, W. Bienert, F. Hauck, A. T. Geoghegan, A. Richardson och andra, har varit, att alltför lätt tillskriva Jesus det de fann i våra synoptiska evangelier. Det nya i Agrells bok är alltså en mer kritisk belysning av texterna, med hjälp av källform-traditions- och redaktionskritik. Någon gång dyker också "strukturellistiska" tankegångar upp, men de utvecklas inte helt. Angående Paulus är författaren också mer kritisk än sina föregångare. Han anser endast sju brev som äkta paulinska. Han kritiserar Haucks och Bienerts förenkling av det eskatologiska problemet, samtidigt som han förebär Bienert, att han är alltför "dogmatiskt" bunden. Allt detta gör det nödvändigt, enligt honom, att behandla ämnet på nytt.

I Inledningen (s. 3) preciseras titelns innebörd. De tre orden "work, toil, sustenance"

betecknar tre fenomen som skall belysas i deras ömsesidiga relationer och i deras förhållande till tron på Gud och tjänst åt Gud. Människans arbete framställs inom ramen för den gammaltestamentliga och judiska tron på skapelsen och eskatologin. Ämnet avgränsas på ett teologiskt sätt. *Tre frågor* ställs till materialet (s. 4):

1. Vilken relation finns mellan "människan arbetar" och "människan tjänar Gud"?
2. Vilken relation finns mellan "människan arbetar" och "människan får sitt uppehälle"?
3. Vilken relation finns mellan "människan arbetar" och "människan mödar sig, resp. lider"?

Författaren är alltså intresserad av den *ideologiska* sidan och mindre av det historiska problemet, hur attityden till arbetet utvecklats, vilken förbindelse som fanns mellan arbetet och ekonomiska tillgångar eller sociala strukturer och förändringar. Frågorna anger att det som kommer att belysas är relationerna mellan tron på Gud, arbete, möda och uppehälle. "Historiska" är frågeställningarna i det avseendet att varje tid och miljö studeras för sig.

Första kapitlet om Gamla testamentet (s. 7—32) ägnas delvis åt en utförlig analys av Gen. 2: 4b—3: 24, och sedan åt en global översikt över resten av Gamla testamentet. I denna andra del kommer de tre frågeställningarna till användning. Resultatet är i korthet följande: människans huvuduppgift är att tjäna Gud. Detta sätter en gräns för människans arbete. Gud bestämmer över arbetets tid, plats och resultat. Arbetet ingår i skapelseordningen, även före syndafallet; men då utfördes det utan möda. Arbeten som hör samman med kulturen uttrycker mer än andra sysselsättningar aspekten "att tjäna Gud". Utan Gud finns inget uppehälle. Det normala är att människans uppehälle är bundet till hennes arbete. Men ibland framställs ett idealtillstånd, där var och en får av Gud vad han eller hon behöver, utan arbete. I nuets situation, efter paradistillståndet, är arbetet mest förknippat med möda och slit, särskilt gäller det slavarbetet. Det behövs därför vilodagar och avkoppling. Men arbetet kan också uppfattas som något glädjande, som en välsignelse.

Resultatet är väl underbyggt. Men författaren gör det för enkelt för sig, när han efter Gen. 2—3 översiktligt behandlar hela Gamla testamentet. Det hade varit nyttigt att se hur olika traditioner har vuxit fram. Det finns ju accentförskjutningar mellan olika miljöer, profeternas, historieskrivarnas och vishetslärnarnas.

Det kultiska intresset t.ex. finns inte lika mycket utvecklat i alla traditioner. Författaren är också tveksam, vilken metod han skall använda för att analysera Gen. 2—3. Han säger klart ifrån att källkritik och traditions historia inte kommer att tillämpas. Det finns en ansats till strukturell analys, men den är inte konsekvent genomförd.

Andra kapitlet (s. 33—46) behandlar, med samma tre frågor, de gammaltestamentliga apokryferna och den pseudepigrafiska litteraturen. Här förekommer ofta den gammaltestamentliga synen, men nya aspekter dyker upp: arbetet kan ses som ett kännetecken på syndafallet. I den nuvarande tidsåldern är däremot arbetet en del av kampen mot synden. Sabbatsvilan understryks, särskilt i Qumrantexterna: man skall på sabbaten inte ens tala om arbete. Att vila från det mödosamma arbetet kunde ingå i de apokalyptiska drömmarna om befrielse. Arbetet uppfattas emellertid som nödvändigt i denna tidsålder för var och ens uppehälle.

Här mer än på andra ställen i avhandlingen märker man att belysningen inte blir så allsidig som hade varit önskvärdt, genom att den grekiska uppfattningen om arbetets värde inte diskuteras i detalj. Det finns i Syraks bok och i Vishetsboken naturligtvis en hel del judisk tradition med. Men det intressanta är att i dessa texter se hur grekiskt och judiskt tänkesätt konfronteras med varandra. Det är i detta sammanhang symtomatiskt att Agrell inte tar med varken Filon eller Josefus i sina analyser. Qumrantexterna får nöja sig med en något undanskymd plats i fotnoterna.

Tredje kapitlet (s. 47—67) om den tidiga rabbiniska judendomen ger en mera nyanserad bild än man vanligtvis har om rabbinernas uppskattning av arbetet. Genom att ta vara på den periodindelning som föreslås av J. Neusner samt vissa kriterier som finns för att skilja mellan de olika traditionernas ålder kan författaren teckna en bild av inställningen till arbetet som är trovärdig. Den tidiga rabbiniska judendomen understryker både positiva och negativa omvärden om arbetet: arbetet behövs för uppehållet, det är mödosamt men samtidigt gott, eftersom det frambringar goda resultat. Den fromme kan emellertid känna sig betryckt, när arbetet avlägsnar honom från det som är viktigare: att studera lagen och be. På senare tid dominerade alltmer den negativa inställningen till manuellt arbete.

Fjärde kapitlet (s. 68—149) om Nya testamentets syn på arbetet är viktigast. Där be-

handlas emellertid inte alla texter, utan tre grupper: synoptikerna, Pauli äkta brev och den deuteropaulinska traditionen (i den kommer också Apostlagärningarna med). Denna begränsning förefaller något godtycklig, när tyngdpunkten skall ligga på Nya testamentets syn på arbetet. Några viktigare texter analyseras mer i detalj: Matt. 6: 25—34 och Luk. 12: 22—32; 1 Tess. 4: 9—12; 1 Kor. 9: 1—27; 2 Tess. 3: 6—15; Ef. 4: 28; Apg. 20: 33—35; 1 Tim. 5: 3—16; 5: 17 f.; 6: 3—21; 2 Tim. 2: 3—7. Resultaten är här svårare att kort sammanfatta:

Enligt *Q-källan* och *Lukas* får den som har blivit kallad till lärjunge sitt uppehälle beroende av sitt arbete, liksom i paradiset enligt Gen. 2. *Matteus* mildrar denna uppfattning: människan skall i den nuvarande tidsåldern varje dag med möda arbeta för sitt uppehälle, liksom i Gen. 3: 17 ff. Att söka Guds rike dämpar emellertid denna möda. I sin berättelse om Maria och Marta nonchalerar Lukas det vardagliga arbetet för det enda som är nödvändigt, att ta emot evangeliet.

Man anar alltså i den tidiga synoptiska traditionen, i *Q-källan*, och kanske redan hos Jesus, att arbetet kritiserades för dess negativa aspekter. Den karismatiska gruppen av lärjungar kring Jesus uppmuntras att ge upp sitt hårda arbete, att ha förtroende för Gud och att ägna sitt liv åt förkunnelsen av Guds rike. Detta försöker *Matteus* att dämpa, liksom också de paulinska breven, delvis därför att Jesu återkomst förekommer mer avlägsen än för *Q-källan*.

Paulus avstår från sina av Jesus fastställda privilegier, att som apostel livnära sig av sin förkunnelse. Han arbetar med sina egna händer för att tjäna sitt uppehälle. Han upplever att det finns en spänning mellan förväntan på Jesu snara återkomst och nödvändigheten att i denna värld arbeta med sina händer. Han uppfattar att evangeliet vinner på att förkunnas utan kostnad för någon och därigenom blir till större frukt för kyrkorna och för honom själv.

Den *deuteropaulinska* traditionen övertar Pauli positiva värdering av kroppsarbete. Samtidigt som det eskatologiska hoppet avtar, får den nuvarande världsordningen större betydelse. 2 Tess. anknyter till Gen. 3: 17 ff. I Efesierbrevet, med dess realiserade eskatologi, uppfattas den troende som arbetar, som en Guds avbild. Här motiveras arbetet, mer än i det övriga Nya testamentet, av kärleken till de fattiga. I Apostlagärningarna uppfattas arbetet

både som välsignelse och förbannelse. Här kombineras den syn som möter i 2 Tess. och Ef. Pastoralbrevet slutligen understryker arbetets betydelse genom att anknyta till skapelseordningen.

Vi ser alltså hur olika synpunkter angående Jesu snara återkomst färgar uppfattningen av människans tillstånd före och efter syndafallet. Dessutom får arbetet i de senare texterna ett allt större samband med kärleken till nästan.

Den största förtjänsten med denna avhandling uppfattar jag vara dess nyanserade textanalyser, särskilt i fjärde kapitlet. De kan ibland förefalla onödigt långa, men ändå är de, på det hela taget, centrerade kring det väsentliga. Författaren kommer därmed till mer nyanserade ståndpunkter än hans föregångare. Man kan diskutera vissa detaljer, som den något oproblematiske framställningen av Q-källan eller andra Tessalonikerbrevets oäkthet.

Varje metod har sina för- och nackdelar. De tre frågeställningarna som hela tiden styr valet av materialet skapar klarhet. De påminner om den disposition som Göran Forkman använde i sin avhandling "The Limits of the Religious Community" (Lund 1972). Där ställdes tre frågor till texterna: från Qumran, den rabbiniska judendomen och ur Nya testamentet. Där studerades också några texter mer i detalj för att kunna nyansera framställningen. Om en metod är bra finns ingen anledning att inte använda den upprepade gånger. Men jag skulle ha önskat att Agrell tydligare hade preciserat, att denna metod har bestämda fördelar för just det ämne som han behandlar. Varför endast tre frågeställningar? Är dessa tre frågor verkligen de viktigaste i Nya testamentet och även för oss, så som författaren verkar påstå på s. 4? Finns det en förutbestämd harmoni mellan Nya testamentets frågeställningar och våra egna? Är de väl avgränsade? Man kan inte undgå att observera att författaren ofta tangerar de tre frågeställningarna under första rubriken: Vilken relation finns mellan "människan arbetar" och "människan tjänar Gud". Den delen är ofta så utvecklad, att de två andra frågeställningarna upplevs som onödiga upprepningar.

Frågeställningarna gör att perspektivet blir trängre än t.ex. hos Bienert och andra forskare. Att det grekiska synsättet på arbetet inte behandlas ordentligt blir en ytterligare begränsning. En slarvig korrekturläsning (ca ett fel per sida) kan irritera läsaren. Men, med alla dessa förbehåll som jag har antytt, kan jag

bara anbefalla boken, som ger en mycket säker framställning inom den begränsade ram som författaren har valt. Här kan man kanske påminna om Goethes devis: "In der Beschränkung zeigt sich erst der Meister." Begränsningen har gjort att denna bok blir en mycket noggrann redogörelse för några aspekter av Bibelns och de judiska skrifternas syn på arbetet.

René Kieffer

Wolfgang Greive: *Der Grund des Glaubens. Die Christologie Wilhelm Herrmanns. (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie 36). 233 sid. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1976. Pris DM 28.—*

Wilhelm Herrmann (1846—1922) är utan tvivel en nyckelgestalt, om man vill förstå den teologiska utvecklingen under vårt århundrade. Inom forskningen har han setts som föregångare både till den existenskritiska gren av teologi, som haft Rudolf Bultmann som främste talesman, och till den koncentration av teologin kring Jesu person och andra trosartikeln, som visserligen kan sägas vara allmängods under 1900-talet men kanske allra främst företräts av Karl Barth. Herrmann var också lärare till såväl Barth som Bultmann.

Bakom forskningens ovannämnda bedömning av Herrmann ligger det faktum, att hans teologi utvecklas från två ansatspunkter. Den ena utgår från det mänskliga självet och det problem detta står inför i naturvetenskapens tidsålder. Människan vill se sitt eget liv, sitt själv eller sin särpräglade existens som något enastående i tillvaron. Men hur skall hon längre kunna göra det, när hon för det naturvetenskapliga betraktelsesättet framstår som en länk bland andra i naturens lagbundna sammanhang? Herrmann söker lösa detta problem genom en existenskritisk analys, där han tydligt framstår som föregångare till Bultmann. Detta har på ett övertygande sätt visats av Ole Jensen i avhandlingen "Theologie zwischen Illusion und Restriktion". Över huvud har denna aspekt av Herrmanns tänkande, där han alltså föregriper Bultmann, behandlats tämligen ofta av forskningen.

Den andra ansatspunkten i Herrmanns teologi utgörs av ett markerat anknytande till Jesu person som uppenbarare av Gud och slutgiltiga lösning på det mänskliga livsproblemet. Denna aspekt har behandlats mera sparsamt

av forskningen. Man har visserligen talat om att Herrmann påverkat Barth på denna punkt, men hans kristologi har inte blivit föremål för någon omfattande undersökning. Denna brist har nu avhjälpats genom ett arbete av Wolfgang Greive.

Greives bok är uppdelad i tre huvudavdelningar. Den första sätter in Herrmann i hans historiska sammanhang. Han framträder under en tid, då den kristna tron kommit att alltmer sättas i fråga. Efter upplysningstiden kan kristendomen inte längre fortleva genom att hänvisa till gamla auktoriteter. Teologin måste ställa frågan, vad den kristna tron egentligen grundar sig på. Det är detta Herrmann vill göra genom sin dubbla ansats vid det mänskliga självet och vid Jesu person. Av dessa behandlar Greive i sin bok företrädesvis den senare.

I första avdelningen av arbetet tar författaren även upp några grundläggande distinktioner, som han använder vid bedömningen av Herrmanns kristologi. Härvid visar han sig klart påverkad av W. Pannenberg. Sista avdelningen av Greives undersökning innehåller en sammanfattning av resultatet och kritiken samt en kortfattad men intresseväckande teologihistorisk utblick. Denna tar upp Herrmanns kristologi i dess relation till Barths och som föregripare av diskussionen mellan Bultmann-lärjungarna efter Käsemann.

Huvudintresset riktar sig emellertid på arbetets andra avdelning, där författaren grundligt undersöker Herrmanns kristologi och dess utveckling. Han försöker där påvisa en klar skillnad, vad gäller kristologin mellan Herrmanns "Hauptwerk" (1884—1904) och hans "Spätwerk" (tiden från 1905 och framåt). Man kan säga, att utvecklingen går mot en reduktion eller minimalisering av kristologin utan att denna helt förlorar sin betydelse.

I Herrmanns "Hauptwerk" grundar sig kristendomen på ett objektiva faktum, som ligger utanför människan, "der geschichtliche Christus". Det är fr.a. två drag hos Jesus som har förmåga att uppväcka tron hos människan, hans sedliga personlighet och hans egen tro, dvs. hans förvisning om att vara föremål för Guds kärlek och ha frälsande betydelse för människorna. När människan träffar samman med Jesu persons faktum, blir hon viss om en makt över allting, som beskyddar Jesus, och kommer genom honom också i ett rätt förhållande till denna makt.

Greive betonar starkt, att Jesu person i Herrmanns "Hauptwerk" är ett objektiva fak-

tum, som ligger utanför människan. Också historikern kan bekräfta Jesu realitet och de väsentliga dragen i hans liv och verk. Enligt Greive är detta något väsentligt för Herrmanns argumentation. Detta innebär emellertid inte, att denne skulle låta den historisk-kritiska bibelforskningens resultat vara avgörande för trons visshet. Denna grundar sig tvärtom på en den enskilde kristnes personliga upplevelse, som kommer till stånd genom självevidensen hos Jesu persons eller inre livs faktum. I denna Herrmanns inställning till den historiska forskningen och inskränkande av dess kompetens ser Greive en inkonsekvens. Själv menar han i anslutning till Pannenberg, att då Gud låter sin sanning förmedlas genom historien, måste också historievetenskapen få ett avgörande ord med i laget, då det gäller att framlägga grunderna för den kristna tron. Att Herrmann inte helt igenom drar denna slutsats av sin betoning av den objektiva, historiska gudsuppenbarelsen i Jesus förklaras av att denna kommer i konflikt med hans andra ansatspunkt, den vid det mänskliga självet. I anslutning till denna för Herrmann nämligen fram en dualistisk verklighetsuppfattning. Enligt den råder en klar åtskillnad mellan den blott upplevbara verklighet religionen hör till och den, som vetenskapen vill söka förklara. Den senare kan då inte göra vare sig till eller från vid grundläggningen av tron. Trots detta skall alltså, som ovan nämndes, historievetenskapen spela en avgörande roll för Herrmanns argumentation enligt Greives tolkning. I efterhand fastslår den som objektiva faktum de drag hos Jesus, som människan erfar i trons visshetsupplevelse.

I Herrmanns "Spätwerk" blir kristologin enligt Greive en annan. Jesu person markeras inte längre som objektiva, historiskt faktum. Den får betydelse endast, om den kan upplevas av människan här och nu. Över huvud betonar Herrmann alltmer religionens individuella karaktär och gudsuppenbarelsens bundenhet till den enskildes egna upplevelser. Bland dessa står visserligen alltså upplevelsen av Jesus i främsta rummet, men den är inte längre ensam som grundval för tron. Redan i upplevelsen av förtroende inför medmänniskorna uppenbarar sig Gud för människan på ett sätt, som till sin art inte skiljer sig från hans uppenbarelse i Kristus.

Vad är det nu som ligger bakom denna förändring i Herrmanns kristologi? Varför betonar han inte längre Jesu persons objektiva, historiska faktum utan hemfaller till en sub-

jektivism, där allt ytterst beror på den enskilde individens egna upplevelser? Skälet här till finner Greive i den historiska bibelforskningens utveckling. Radikala exegeter ifrågasatte under tiden strax efter sekelskiftet Jesu historicitet. Härmed drogs grunden undan för Herrmann att hävda Jesu person som objektivt, historiskt faktum. Han måste frånsäga den historiska forskningen all betydelse för tron och såg sig nödsakad att helt falla tillbaka på den enskildes subjektiva upplevelser. Detta låg redan i sig nära till hands genom hans dualistiska verklighetsuppfattning.

Greives teckning av Herrmanns utveckling mot en minimalisering av kristologin och ett allt starkare framhävande av den enskildes subjektiva upplevelser är i huvudsak korrekt och förtjänstfullt utförd. Dock måste ett par kritiska anmärkningar fogas till den. Den första gäller förklaringen till den kristologiska reduktionen. Att vissa exegeters ifrågasättande av Jesu existens kan ha medverkat till den är visserligen mycket möjligt. Herrmanns intryck av dem kan emellertid inte ha varit större än att han fyra år före sin död kan sammanfatta resultatet av den kritiska bibelforskningen på det sättet, att genom den Jesu person i sin art och renhet blivit tydligare för oss än för gångna tiders kristna. Mycket talar i stället för att Herrmanns senare kristologiska position till stor del är en ganska konsekvent uppföljning av tendenser i den tidigare. I den fanns både den starka betoningen av den enskildes upplevelse av Jesus och ett embryo till talet om Guds uppenbarelse i förtroendeförhållandet människor emellan.

Sistnämnda iakttagelse leder över till den andra kritiska anmärkningen till Greives undersökning. Med rätta betonar han visserligen växlingen i Herrmanns kristologi, men han gör det tidvis på ett sätt, som låter kontinuiteten i den herrmannska åskådningen helt träda i bakgrunden. Vid andra tillfällen framhåller han emellertid själv denna kontinuitet. Att han inte alltid har klar blick för den torde bero på att han under inflytande av Pannenberg's positiva bedömning av historievetenskapens roll för den kristna trons grundläggning läser in för mycket i Herrmanns tal om Jesu person som objektivt, historiskt faktum. Herrmann själv hänvisar, vilket Greive också själv måste medge, även i sitt "Hauptwerk" alltid till den enskilde kristnes upplevelse av Jesu persons faktum, när han anger grunden för trons visshet. Historievetenskapen får främst den negativa funktionen av att avlägsna falska stöttor

för tron. Dess positiva betydelse framstår inte som särskilt väsentlig för Herrmanns argumentation. Greives resonemang, när han vill påvisa motsatsen, är inte särskilt övertygande.

Trots dessa kritiska anmärkningar blir helhetsintrycket av Greives bok gott. Framställningen av den herrmannska kristologins utveckling mot minimalisering och reduktion är, som ovan nämndes förtjänstfullt utförd. Bland andra intresseväckande detaljer i undersökningen kan nämnas det klara påvisandet av den herrmannska teologins starka anknytning till en viss tidssituation och av några inspirationskällor till den i den föregående traditionen. Greives bok fyller alltså väl upp den lucka inom forskningen, som försummandet av Herrmanns kristologi hittills utgjort.

Håkan Gardar

Femtio år efter. Lausanne 1927 — Faith and Order 1977

Efter förberedelser som startades omedelbart efter den stora missionskonferensen i Edinburgh 1910 av biskopen Charles H. Brent från den amerikanska episkopalkyrkan samlades 1927 i Lausanne den första världskonferensen "on Faith and Order". Under tiden 3—21 augusti var drygt 400 representanter för 127 kyrkor samlade till överläggningar, bland dem från Sverige bl.a. N. Söderblom, G. Aulén och A. Nygren. En bred och personligt färgad skildring av Lausanne-konferensen 1927 gavs av N. Söderblom i denna tidskrift 1927, s. 336—381. Med Lausanne 1927 togs det slutligt avgörande steget till den avdelning inom den ekumeniska rörelsen, som än i dag, nu inom Kyrkornas världsråds ram, går med egna vågor genom havet och alltjämt möter under beteckningen "Faith and Order".

Femtioårsjubiléet firades i Lausanne dagarna före och under själva pingsthelgen 1977. Pingst-dagens högtidsgudstjänst i katedralen sändes i eurovision. I den aula i Palais de Rumine, där förhandlingarna fördes för femtio år sedan hölls i Lausanne-universitetets regi en rad föreläsningar, som kommer att ingå i den minneskrift som världsrådet planerar att utge till hösten. Rådets hederspresident och förre generalsekreterare W. A. Visser't Hooft talade om Lausannekonferensen 1927 och dess konsekvenser och en av den ekumeniska rörelsens pionjärer inom den katolska kyrkan, dominikanen Yves Congar, skildrade händelseförloppet från sin kyrkas perspektiv. Utifrån det gemensamma temat om dialogen mellan traditionerna från Öst och Väst föreläste Faith and Order-kommissionens nuvarande ordförande, den ortodoxe professorn Nikos Nissiotis (Atén) om den ortodoxa pneumatologins betydelse för närmandet mellan dessa traditioner och professor Jürgen Moltmann (Tübingen)

om nödvändigheten att kombinera Österns trinitariska perspektiv med Västerns kors-teologi. Det som väckte störst uppmärksamhet var dock Moltmanns allusion på det kända uttalandet (ursprungligen formulerat av tysken dr. Kapler) i Life and Work-kommitténs officiella brev till dem som hade hand om förberedelserna för Faith and Order-konferensen: "doctrine divides, service unites". Med hänsyn till vad som uppnåtts under de femtio år som gått menade Moltmann, att det nu fanns skäl att vända på denna slogan och säga: "Theologie vereintigt — Praxis (und Kirchenleitung) trennen". Det teologiska arbetet har nått en punkt där det inte längre finns några läroskiljande differenser av ett sådant slag att de kan rättfärdiga fortsatt kyrkosplittring — det som återstår är samtal som rätteligen borde föras *inom* en övergripande kyrkogemenskap. Vad det nu gäller är att kyrkoledningarna äntligen vågar dra konsekvenserna av vad som vunnits under de teologiska samtalen, multilateralt eller bilateralt. Trots den kanske något överdrivna tillspetsningen av Moltmanns tes uttrycker den dock vad som ter sig som ett oroande drag inom ekumeniken i dag — man kan på den ena punkten efter den andra se hur kyrkoledningar bromsar, negligerar eller rent av saboterar vad som uppnåtts genom särskilt det senaste årtiondets intensiva teologiska dialoger. Det finns emellertid också hoppfulla tecken. Till dem hör det som i det följande behandlas ifråga om ett av arbetsområdena inom Faith and Order 1977.

Viktigare än jubiléer med det punktuella intresse de kan väcka är det fortgående, mödosamma vardagsarbetet inom Faith and Order. Till de avgörande steg på vägen att övervinna kyrkoskiljande lärodifferenser, som Moltmann uttryckligen hänvisade till, hör de dokument om en samsyn i fråga om dop, nattvard och ämbete, som fick sin slutliga utformning under Faith and Order-kommissionens senaste sammankomst i Accra i Ghana sommaren 1974

(se denna tidskrift 1974, s. 186 f.) och som världsrådets femte generalförsamling i Nairobi 1975 inte endast anbefalldes till studium utan även bad medlemskyrkorna direkt ta ställning till med svar till kommissionen senast den 31/12 1976. "I sina svar skall kyrkorna inte bara undersöka huruvida dessa konsensusförklaringar motsvarar deras nuvarande lära och praxis utan också visa på vilket sätt de är beredda att bidra till nya framsteg på vägen mot enhet" (Utmaningen från Nairobi, Stockholm 1976, s. 82). Dokumenten i fråga är samlade i skriften "One Baptism, One Eucharist and A Mutually Recognized Ministry" (Faith and Order Papers No. 73, Geneva 1975; svensk översättning "Dop, nattvard, ämbete", Falköping 1975; tyvärr har i den svenska översättningen de noter utelämnats som hänvisar till de ekumeniska konferenser och rapporter, som i varje särskilt fall utgör underlag för de försök till konsensus-formuleringar som görs).

Till bakgrunden hör den formulering av världsrådets uppgift, som — stammande från Faith and Order — är inskriven i dess konstitution: "att kalla kyrkorna till det mål som utgöres av en synlig enhet i en tro och i en eukaristisk gemenskap". Vidare kan man nämna det försök att omskriva detta mål som "en konciliär gemenskap av lokala kyrkor", som hör samman "emedan de tagit emot samma dop och delar samma nattvard; de erkänner varandras medlemmar och ämbeten", som utifrån ett utkast från Faith and Order togs upp och utvecklades av sektion II vid generalförsamlingen i Nairobi (se Utmaningen från Nairobi, s. 72—74). Till nyckelpunkterna i denna vision hör just "ett dop, en nattvard och ömsesidigt erkända ämbeten".

Aldrig förr har någon rapport från Faith and Order — och de har under årens lopp blivit många — mött ett sådant gensvar som denna text. I mitten av maj hade över 140 svar inkommit, därav över 90 av officiell karaktär från medlemskyrkor. I övrigt förelåg 18 svar från katolska teologiska fakulteter, som av Vatikanens enhetssekretariat uppmanats att avge sina reaktioner. I de 140 svaren ingår vidare uttalanden från ekumeniska grupper av olika slag och även från enskilda individer. Alla kontinenter och alla kyrkofamiljer är representerade bland svaren, när det gäller medlemskyrkorna möter utförliga svar från 3 ortodoxa, 11 anglikanska, 22 lutherska, 20 reformerta, 2 kongregationalistiska, 4 baptistiska och 7 metodistiska kyrkor samt 14 från unionskyrkor. Från Norden föreligger utförligare

svar från svenska, norska och finska kyrkan samt från Svenska Missionsförbundet. Materialet, som borde utgöra ett högst intressant underlag för kommande forskning, fyller åtta stora pärmar.

Vad gör man nu med detta? För den nödvändiga utvärderingen hade Faith and Order-kommissionen i omedelbar anknytning till jubileumsfirandet i Lausanne samlat 40 personer till en konsultation i den lugna och avskilda miljön, som utgöres av det till kantonen Vaudois' reformerta kyrka knutna konferenscentret i Crêt-Bérard. Med hjälp av en översiktlig sammanställning av det stora materialet utifrån karakteriserande och systematiska synpunkter, gjord av den holländske teologen L. A. Hoedemaker, ägnades en hel intensiv vecka åt studium och diskussion. Som resultat föreligger en 17-sidig rapport med titeln "Towards an Ecumenical Consensus on Baptism, Eucharist and Ministry". Den går nu via Faith and Order's Standing Committee (ny beteckning på motsvarigheten till vad som tidigare kallades Working Committee, arbetsutskottet) till världsrådets centralkommitté för beslut om vidare åtgärder.

Till det intressanta i denna rapport hör inte minst att man konstaterar att man nu efter allt att döma befinner sig i ett nytt stadium i den konsensus-process, som det alltid varit Faith and Order's uppgift att befordra. Det nya beskrivs bl.a. så: "A transition is underway: from documents agreed upon by theologians to consensus among member churches". Inte endast de enskilda teologer, som kyrkorna utsett som sina representanter i Faith and Order-kommissionen (i vilken som bekant ingår även representanter för icke-medlemskyrkor, t.ex. för närvarande 12 representanter för den romersk-katolska kyrkan), är nu inbegripna i det aktiva arbetet för att uppnå en samsyn om dop, nattvard och ämbete utan också medlemskyrkorna själva. Just genom sina av officiella instanser avgivna svar på dessa konsensus-dokument är de själva indragna i dialogen på ett sätt utan tidigare motsvarighet. Trots alla de kritiska synpunkter som möter i svaren — och kanske inte minst just genom dessa — tar kyrkorna själva nu aktiv del i samtalet. Mycket av diskussionen i Crêt-Bérard kretsade kring hur man skall finna medel att fortsätta och vidmakthålla detta kyrkornas aktiva deltagande i en fortsatt dialog med sitt mål i en "tillräcklig konsensus" för det ömsesidiga erkännande som utgör förutsättningen för "konciliär gemenskap". Ett av de medel som föreslogs och

som i mån av resurser skall prövas är att så långt möjligt avfatta individuella svar till de medlemskyrkor som själva svarat och därvid be om ytterligare klargöranden och förslag för vidare steg på vägen mot enhet.

Mot bakgrund av vad som hittills inkommit och vad som ytterligare kan nås i den avsedda fortgående dialogen med kyrkorna avser Faith and Order att med sikte på nästa generalförsamling företa en grundlig revision av de tre dokumenten om dop, nattvard och ämbete.

Utrymmet tillåter ej någon närmare redovisning av tendenser i det omfattande material, som de inkomna svaren utgör. Så mycket är dock klart att man tämligen genomgående kan notera en konvergerande tendens på alla de tre problemområden det här gäller. Detta innebär ingalunda att traditionella kontroverser skulle vara övervunna, men det är tydligt att de nu kan behandlas med hjälp av ett gemensamt teologiskt språk och att glädjande ofta en för en bestämd kyrka ovan ståndpunkt uppfattas inte endast som något man måste försvara sig mot utan också som anledning till självkritisk reflexion.

Av intresse för de nordiska kyrkorna kan kanske också vara att frågan om ordination av kvinnor till kyrkans ämbete i Crêt-Bérard gavs åtskilligt utrymme, bl.a. genom en särskild paneldebatt med deltagare från såväl protestantiskt som ortodox och romersk-katolskt håll. Hos de senare mötte en betydligt mer nyanserad syn på problematiken än den som nyligen kommit till uttryck i den skrivelse från troskongregationen i Rom, som kommit att spela en roll också i den svenska diskussionen.

Per Erik Persson

Lutherska världsförbundets sjätte generalförsamling

samlades i Dar es Salaam 13—26 juni 1977. Tanzania hör till de s.k. frontstaterna och engagerar sig aktivt för befrielsekampen i Zimbabwe och mot den sydafrikanska apartheidspolitiken. Tidningarna innehöll dagliga nyheter om de svåra rasmötsättningarna i södra Afrika. Händelseutvecklingen i Uganda och Etiopien påminde smärtsamt om att kränkningen av människovärde och mänskliga rättigheter är ett universellt problem. LVF har under den senaste sjuårsperioden aktivt enga-

gerat sig i kampen mot rasdiskrimineringen i södra Afrika och framför allt verkat för att alla former av apartheid skall upphöra inom de lutherska kyrkorna. Dokumentsamlingen "LWF and Southern Africa. A dossier on the Federation's involvement in Botswana, Namibia, Zimbabwe and the republic of South Africa" förelåg vid generalförsamlingen. I en kraftfull resolution, som genast uppmärksammades av den kenyanska dagstidningen Daily Nation (27.6.1977), framhölls, att ett offentligt avståndstagande från apartheid är en ofrånkomlig konsekvens av den kristna tron. Hållningen i denna ödesfråga har rangen av *status confessionis*.

Rasism och diskriminering är en delaspekt på den större frågan om mänskliga rättigheter. Under hela 1970-talet har kyrkorna allt mer intresserat sig för detta problem. Kyrkornas världsråd publicerade St Pölten-rapporten "Human Rights and Christian Responsibility" (1974), den reformerta världsalliansen och den katolska kyrkan har likaledes ägnat ämnet särskilda studier. Redan LVF:s femte generalförsamling i Evian 1970 uttalade sig för de mänskliga rättigheterna. Dokumentet 1970 är dock tunt och ensidigt. Studiekommisionen inom LVF fick i uppdrag att studera frågan ytterligare. Sommaren 1976 sammandrogs en konsultation till Genève och dess resultat var tillgängligt i den lilla skriften "Theological Perspectives on Human Rights" (1977). Ärendet var alltså mycket bättre förberett nu och det fanns ett ordentligt underlag för de beslut, som skulle fattas.

Kyrkornas världsråds konsultation i St Pölten 1974 formulerade sex fundamentala mänskliga rättigheter. Den lutherska rapporten rekommenderar visserligen att de studeras (Theological Perspectives, s. 15) men den avstår från egna försök till nya formuleringar, eftersom de måste bli mer eller mindre tillfälliga och därmed också godtyckliga. Den utgår i stället från förefintliga internationella rättighetskataloger inom FN:s ram. Dessa har vuxit fram under 200 år i en ofta mödosam utvecklingsprocess. De är numera intagna i de flesta länders lagstiftning. Även om de inte alltid eller dåligt tillämpas, finns de inskrivna där.

I det faktum, att människorättstanken har framkommit utanför kyrkorna finner lutherdomen en bekräftelse på sin skapelsetro och lära om det världsliga regementet. Gud är verksam inte bara i kyrkan genom evangelium utan också i skapelsen genom lagen. Teologin behöver inte tänka ut nya rättigheter men

skall inte heller okritiskt acceptera bestående förhållanden. Den skall tolka och tillämpa de nu allmänt erkända principerna. Dessa kan vid en analys indelas i tre grupper: rättigheter som garanterar och skyddar individernas frihet, deras jämställdhet och deras möjlighet att delta i samhällets beslutsprocesser (Theological Perspectives, s. 12). Alla dessa rättigheter bildar ett sammanhängande helt. Erfarenhetsmässigt respekteras de olika i skilda politiska system. De tillämpas ofta på det sättet, att några omfattas och erkänns, t.ex. individens rättigheter, medan andra, t.ex. sociala rättigheter, undanträngs. Ett sådant handskande med de mänskliga rättigheterna försvagar deras giltighet, som är en och odelbar. Klyftan mellan teori och praxis blir ofta förfärande stor. Kyrkans uppgift är att i kritisk solidaritet med det samhälle hon är satt att verka i vaka över deras tillämpning.

Vid sidan av de mänskliga rättigheterna var ekumeniken ett av generalförsamlingens viktigaste teman. Som bakgrundsmaterial förelåg de nytvåkna skrifterna "Lutheran Identity" (1977) och "Ecumenical Relations of the Lutheran World Federation. Report of the working group on the interrelations between the various bilateral dialogues" (1977). "Lutheran Identity" har tillkommit på initiativ av ekumeniska forskningsinstitutet i Strasbourg. Dess syfte sammanfaller med LVF:s dubbla uppgift att verka för den lutherska och den allmänkyrkliga enheten. I båda fallen är det betydelsefullt med en reflexion över lutherdomens kännemärken. Utgivarna försöker att på några sidor sammanfatta de insikter lutherdomen står för och nu vill tillföra den ekumeniska dialogen. "Ecumenical Relations" granskar resultaten av de bilaterala dialogerna och skisserar modeller och metoder för det fortsatta arbetet. De bilaterala samtalsens fortsättning, målet och riktpunkten för ekumeniken och ett katolskt erkännande av Confessio Augustana var tre enhetsfrågor generalförsamlingen fattade beslut om.

LVF har varit inbegripen i bilaterala samtal med de reformerta (Leuenbergkonkordin), katoliker (Maltareport 1971) och anglikaner (Pullachrapporten 1972). Samtalen med katolikerna fortsätter och behandlar eukaristin och biskopsämbetet. Bilaterala samtal kommer även att upptas med den ortodoxa kyrkan efter en inbjudan från den ekumeniske patriarken Demetrios I i Konstantinopel. Vid generalförsamlingen meddelades, att de ortodoxa har tillsatt en tjugomannadelegation, som förbere-

der samtalen.

Allmän enighet råder om att målet för det ekumeniska arbetet inte kan vara något annat och mindre än kyrkans synliga enhet. Kyrkan är visserligen ett trosföremål och har som sådan osynliga gåvor att förmedla. Enheten är av andlig natur, men det är ett misstag att uppfatta den enbart som andlig utan en synlig yttre manifestation, heter det betecknande nog i ett uttalande av den evangelisk-lutherska kyrkan i Sydafrika, där man vet, hur en flykt in i det andliga och osynliga kan leda till förtryck och likgiltighet för människors nöd. Att den synliga enheten är målet är klart utsagt både i förberedelsematerialet (Ecumenical Relations § 134) och i resolutionen vid generalförsamlingen om de lutherska kyrkorna och den ekumeniska rörelsen: "Ansträngningen att fortsätta och utbygga gemenskapen mellan lutheraner bör åtföljas av ansträngningen att uppnå kyrkans synliga enhet" (Lutheran churches in the ecumenical movement § 7).

Ändå har det rätt osäkerhet om formerna för enheten. Olika modeller har prövats, förkastats och accepterats. Den provisoriska formel man slutligen stannat inför och som generalförsamlingen antog heter *reconciled diversity*. Varje konfession har erfarenheter och insikter att bidra med. Den enhet man söker kan inte vara monolitisk utan måste på något sätt bereda plats åt mångfalden och olikheten hos kristna konfessioner och kyrkoordningar (Ecumenical Relations § 151). Denna mångfald föreligger redan inom en och samma konfession, och den demonstrerades i de dagliga morgonmässorna under generalförsamlingens två veckor i Dar es Salaam. Så snart mångfalden förlorar sin antagonistiska karaktär, blir den inte en risk utan en rikedom. Därför måste olikheterna vara försonade, man skall uppnå en "reconciled diversity". I den ingår ett ömsesidigt erkännande av varandras dop och ämbeten och en förpliktelse till samverkan i vittnesbörd och tjänst (Ecumenical Relations § 155).

Det är klart att formeln "reconciled diversity" har sin begränsning. Den kan motivera status quo och bli en huvudkudde i stället för en ansats till något genomgripande nytt. "Ecumenical Relations" påpekar därför, att formeln är "provisional" och kanske inte slutgiltigt uttrycker, vad kyrkans enhet kan innebära (§ 154). Särskilt från svensk sida ville man varna för att Lutherska världsförbundet blir ett mål i sig. Generalförsamlingen uppdrog åt exekutivkommittén att ta vara på de samarbetsinbiter,

som utgått från Kyrkornas världsråd (Lutheran churches in the ecumenical movement § 16).

Ett nytt steg på enhetens väg förefaller de katolska planerna på ett erkännande av Confessio Augustana vara. CA är som bekant lutherdomens viktigaste bekännelseskraft. Den tillkom vid riksdagen i Augsburg 1530. Melanchthon skrev den i ett dubbelt syfte. Dels ville han här kortfattat framställa innehållet i den tro som lutheranerna utifrån sin bibeltolkning stod för, dels önskade han att CA skulle kunna tjäna som utgångspunkt för enhet mellan katoliker och lutheraner. Planen misslyckades då, men tanken har nu väckts från katolsk sida, ursprungligen av kardinal Joseph Ratzinger i München, att den katolska kyrkan, i samband med 450-årsjubileet 1980, skulle erkänna CA som ett legitimt uttryck för den kristna tron och acceptera de lutherska kyrkorna som "sanna kyrkor i Kristus". Den katolske observatören vid generalförsamlingen professor Heinz Schütte är särskilt engagerad i denna fråga. I augusti publicerar han och Harding Meyer, professor vid det ekumeniska forskningsinstitutet i Strasbourg, gemensamt en bok, som redovisar den diskussion som i Tyskland har förts under gångna år i anslutning till det katolska initiativet.

Planerna väcker både förhoppningar och undran. Det finns grupper inom världslutherdomen, som ännu inte är mogna för ett sådant närmande till den katolska kyrkan. Varnande röster höjdes för alltför långtgående förhoppningar. Processen måste med nödvändighet vara lång och blir säkerligen också svår. Inte desto mindre tog generalförsamlingen fasta på initiativet och uttryckte sin beredvillighet att positivt ta upp de förslag, som kan komma fram. "Medveten om betydelsen av detta initiativ välkomnar generalförsamlingen de ansträngningar, som syftar till ett katolskt erkännande av Confessio Augustana, uttrycker sin beredvillighet att ta upp en dialog med den romersk-katolska kyrkan om detta ämne och uppdrar åt exekutivkommittén att omsorgsfullt följa detta ärende och undersöka vilka möjligheter, problem och ekumeniska implikationer det inrymmer" (Lutheran churches in the ecumenical movement § 15).

Framtiden får utvisa, vad detta initiativ kan leda till. Augustanajubileet kommer att uppmärksammas i många lutherska kyrkor och förberedelser för det är redan igångsatta. Det finns säkerligen anledning att i det sammanhanget återkomma till frågan.

Holsten Fagerberg

UNIVERSITETSBIBLIOTEKET

24. 10. 77