

Skapelse och evangelium

Ett problem i modern dansk teologi

AV GUSTAF WINGREN

Den teologiska fakulteten vid Köpenhamns universitet har på de senaste åren kommit att framstå som ett nytt centrum för systematisk teologi i gammal och klassisk mening. Särskilt de två unga professorerna, Ole Jensen och Th. Jørgensen, båda med doktorsavhandlingar av färskt datum, båda arbetande med tunga, svåröverskådliga ämnen, har bidragit till att ge staden Köpenhamn denna roll i Norden.

Ole Jensen, vars doktorsavhandling, *Theologie zwischen Illusion und Restriktion*, kommer att sysselsätta oss i denna artikel, står i nära arbetsgemenskap med den nyligen emeriterade K. E. Løgstrup i Aarhus. Jensen har länge studerat i Marburg i Väst-Tyskland och ägnar sin avhandling åt två berömda Marburg-professorer, bägge nu avlidna, Wilhelm Herrmann och Rudolf Bultmann. Det finns betydande olikheter mellan dessa två tyska teologer men framför allt betydande likheter — och det är likheterna som har väckt Jensens intresse. Hans avhandling försöker att uppvisa en stor sammanhängande tysk tradition, filosofisk och teologisk, med Immanuel Kant som portalfigur.

Jensens bok utmynnar i ett synnerligen omfattande och redan ofta citerat femte kapitel, som utgör en kritisk vidräkning med den tyska tradition, vars karakteristiska drag han har framlagt i avhandlingens fyra första och mera detaljrika kapitel. Det är särskilt det femte kapitlet som intresserar oss här.¹ Det inre sammanhanget mellan Løgstrup och Jensen framträder i detta

femte kapitel klart. Det huvudproblem, som under studiet av Jensens bok tornar upp sig för läsaren, skulle kunna kallas problemet om *skapelsens relation till evangeliet*. Har man under senare år studerat Løgstrups skrifter, är problemet icke nytt och icke obekant. Jensen och Løgstrup väcker hos läsaren samma sorts problem.

Först är ett kort referat av huvudtankegången hos Jensen på sin plats. De grundläggande termerna, huvudorden i titeln på hans avhandling, är "illusion" och "restriktion". Illusionen är en teologi som direkt och oproblematiskt talar om Gud som verklig i naturen, såsom skedde exempelvis i den lutherska ortodoxin. Skapelsen kunde placeras i historien, liksom allt annat som Gud gjorde. Alla dåtida vetenskaper, fysiken och kemin, botaniken och historievetenskapen, alla talade de om Gud. På detta tal blev det ett definitivt slut genom Kant. Gud förvisades bort från det teoretiska förnuftets domäner. Till ett meningsfullt tal om "Gud" tog man sig i stället via sedelagen, via moralen och det praktiska handlandet. På detta sätt blev *människan* — hon ensam — den punkt, där "Gud" fick ett spelrum reserverat åt sig. Därmed har man hamnat i det som Jensen kallar "restriktion". Naturen runt omkring oss är bortkopplad från talet om Gud.

¹ Ole Jensen, *Theologie zwischen Illusion und Restriktion. Analyse und Kritik der existenz-kritizistischen Theologie bei dem jungen Wilhelm Herrmann und bei Rudolf Bultmann* (Beiträge zur evangelischen Theologie 71) 1975, s. 209—285.

Restriktionen var en vinst, menar Jensen. Genom en strängt genomförd reträtt från naturen fick teologin en möjlighet att tala om Gud utan att förfalla till de illusioner som de gamla förvetenskapliga 1600-talsmänniskorna ohämmat levde i. Vi känner nu alla igen 1800-talets tankemodell och betraktar den som självklar. Vetenskapen (geologi, botanik, fysik, kemi och all annan exakt arbetande forskning) sysslar med naturen runt omkring; att där dra in ordet "Gud" vore otänkbart. Men därjämte finns självständiga frågor av annan art, den etiska frågan, den religiösa frågan. Dessa frågor är ovetenskapliga men nödvändiga och inom dem blir plötsligt ordet "Gud", som nyss var omöjligt att ta i munnen, ett fullt acceptabelt ord. Teologin har fått ett reservat att leva på. Men i reservatet räknar man endast med *människor*. Djur, växter, träd, vindar, luft, solsken ligger utanför teologins reservat.

Denna restriktion är som sagt en vinst, men vinsten kostar enligt Jensen alltför mycket i innehållslig teologisk förlust. Priset är för högt. Det dröjer något århundrade innan man mera allmänt blir varse förlusterna. Vi lever nu i det skede då det alltför höga priset utkräves. Det är den ekologiska krisen, miljöförstörelsen, föroreningarna av naturen, det är dessa destruktiva fenomen som har väckt oss till insikt om att något i 1800-talets tankemodell måste vara fel.

Därvid är det intressant att se hur det, som vi efter Kant kallar "vetenskap", har varit laddat med värderingar, ehuru en viss typ av värderingar, som alla står i *utnyttjandets* tjänst visavi naturen. Vetenskapen har inte uteslutit värderingar, den har bara sagt nej till *somliga* värderingar, nämligen de värderingar som rymmer respekt för naturen, vördnad, tacksamhet, glädje vid naturens skönhet etc. Det är *dessa* värderingar som är ovetenskapliga och som skall drivas bort från det vetenskapliga arbetet. Exploateringens, utnyttjandets värderingar är däremot fullt vetenskapliga och bygges ledigt och lätt in i nya vetenskaper, som vid universitetet adderas till de gamla vetenskaperna och skapar nya discipliner, nya pro-

fessurer. Det som förenar det gamla och det nya är exaktheten i arbetet, de mätbara resultaten.

En skog kan vetenskapligt beskrivas, varje träd kan beskrivas, dess egenskaper — hårdhet, användbarhet för byggnadsändamål — kan beskrivas. Betraktar man skogen som en potentiell leverantör av pappersmassa, kan man fortfarande på ett vetenskapligt språk ange skogens värde. Det finns ekonomiska vetenskaper vid universitetet som gör just så, discipliner, vilkas vetenskaplighet aldrig blir bestridd. Om en människa betraktar ett träd såsom rogivande för sinnet, såsom svalkande genom sin skugga, såsom upplivande genom sin grönska, så representerar denna betraktelse en typ av värden som är lika fast rotade i mänskliga behov, ja, mer rotade i elementära mänskliga behov än den ekonomiska vinstkalkylen inför skogsbeståndet är. Men dessa mänskliga behov får ta sig uttryck i dikter, icke i vetenskapligt arbetande forskning.

I varje fall har det varit så intill nu. Idag börjar även samhällsvetenskaperna upptäcka de värderingar som inte direkt och omedelbart kan avläsas i siffror, pengar, vikt och mått. Detta är just tecknet på att 1800-talets tankemodell har haft sin tid och uttömt sina resurser, ja i bokstavligaste mening *uttömt* dem. Naturens tillgångar är inte outsärliga. Pappersmassfabrikörens värderingar inför skogen mynnar ju normalt ut i att träden fälls. Den som värderar svalkan och friskheten under trädet låter däremot trädet stå och uttömmar icke naturens resurser. Det är denna senare hållning som numera i stigande grad börjar framstå som förnuftig.

Det är konstigt att just den förnuftiga värderingen inte skall kunna använda sig av någon annan uttrycksform än en dikt om trädet, medan de andra, de stundom skadliga, oförnuftiga värderingarna däremot friktionsfritt kan erhålla brett utrymme i vetenskapernas värld, med tabeller, diagram och allt. Det exakta vetenskapliga språket börjar i detta nya läge att framstå som en form av stupiditet.

Teologin har under 1800-talet följt den

allmänna trenden, teologin har accepterat restriktionens väg, teologin har talat om människan och Gud utan att tala om den direkta relationen mellan den yttre naturen och Gud (som bibeltexterna däremot talar utförligt om), teologin är alltså medskyldig till det exploateringsstänkande som i den exakta vetenskapens namn har fått präglade Västerlandet. Detta är Ole Jensens klart uttalade mening.² Ytligt klingar det som en numera ganska vanlig tes; emellertid får satsen hos Jensen en helt annan vändning än den annars brukar få.

I regel påstår man som bekant att teologin troget följer sina bibliska källor när den utvecklar den oinskränkta herraväldestanken visavi naturen. Hos Jensen är det tvärtom. Teologin har följt en nykantiansk 1800-tals-modell och gjort detta under *motstånd* från bibeltexterna. Ty dessa talar om naturen såsom Guds natur och väcker i människan vördnad för naturen, respekt. Att människan enligt skapelseberättelsen får en uppgift gentemot naturen, en regeringsuppgift, upphäver icke den överallt uttalade bibliska basen för hela resonemanget, nämligen tron att Gud *möter oss människor i det skapade* och själv, såsom Gud, är *direkt verksam i skapelsen* utan att behöva ta vägen över etiska, religiösa människor.

Nu är vi framme vid Ole Jensens problem. Hur skall vi som teologer idag kunna återvända till en förkantiansk direktitet i synen på Gud och naturen och samtidigt gå fria från "illusionen" i exempelvis 1600-talets tänkande, detta tänkande som placerade skapelsehistoriens händelser i almanackan och i raden av årtal? Vi måste ut ur "restriktionen" (= begränsningen till människan enbart) och vi får ändå inte hamna i "illusionen". Därav kommer avhandlingens titel, "teologi mellan illusion och restriktion". Här börjar nu Løgstrup att bli förebildlig för Jensen, samtidigt som Løgstrup ter sig blott som en ansats, en ansats att gå ut ifrån, i syfte att komma vidare.

Den kritiska fråga man nu måste ställa till denna moderna danska teologi, till Løgstrup och Jensen i förening, kan formuleras på olika sätt. Vad är evangeliets relation till

lagen? Vad är första trosartikelns relation till andra artikeln? Vad är relationen mellan människolivet och kyrkan? Vad är relationen mellan skapelseläran och kristologin? Vår begränsade rubrik i denna artikel, "Skapelse och evangelium", avser att täcka denna mångfald av problemfyllda relationer. Åtskilliga mycket positivt inställda läsare utav nutida teologi i Danmark har, på den punkt som med dessa frågetecken antytts, känslan av att något på en gång löftesrikt och oklart är på gång.

Först bör emellertid ett ord om Jensens egen bedömning av Løgstrups insats skjutas in. Denna insats framträder tydligast om man betraktar Løgstrup på bakgrunden av Wilhelm Herrmann och Rudolf Bultmann, avhandlingens två huvudfigurer. När Lars-Olle Armgard år 1971 disputerade i Lund, gjorde Ole Jensen ett mycket uppmärksammat framträdande som författarens opponent. Hans opposition trycktes samma år i denna tidskrift, *Faser i K. E. Løgstrups författarskap*. Där utvecklas speciellt det inre förhållandet mellan Løgstrup och Bultmann — även Herrmann nämnes flera gånger.³ Kärnan i saken är följande.

Herrmann tenderar att betrakta den etiska fordran på människan såsom den port människan måste gå in igenom för att alls komma till gudsförhållandet. Bultmann följer honom i detta avseende men skärper restriktionen. Det finns icke något beskrivbart gott i världen men det finns ett krav på människan, på visst sätt finns ett tomrum berett, ett tomrum, där det goda skall bli till genom människans etiska val och religiösa tro. Terminologin skiftar, Herrmann talar om "religion", Bultmann om tro, Herrmann talar om det kategoriska imperativet (i Kants stil), Bultmann om den egentliga existensen (i Heideggers stil). Men skiftningarna är ointressanta, kärnan är att etiken är porten till gudsförhållandet. De centrala termerna blir fordran, skuld, förlåtelse.

² Se Jensen 1975, s. 237.

³ Dessutom får man veta varifrån termen "restriktion" kommer, från Hans Jonas, se Svensk teologisk kvartalskrift 1971, s. 64.

Synliga fysiska faktorer, vilka nödtillstånd de än må framkalla hos människan, är bortkoppalade. Död, sjukdom, lidande, fysiska och biologiska katastrofer hör icke till den sfär, vars frågor besvaras av evangeliet (eller av Kristus eller av kyrkan). Det vore mytologi att besvara dem. För att behålla det restriktiva, avmytologiserande språket bör teologin underlåta att ge svar på sådana fysiska, från naturplanet hämtade frågor. Häri är Herrmann och Bultmann samstämmiga.⁴

Däremot finns det hos Herrmann två positioner när det gäller frågan, genom vilka akter det goda realiserar, en mera kristocentrisk position, enligt vilken rättfärdiggörelsen av tro allena (evangeliet) exklusivt är livskällan, en mera allmänt mänsklig position, enligt vilken "förtroendet" realiserar i våra medmänskliga relationer, oberoende av och "före" evangeliet. Den senare positionen framträder alltmer prononcerat hos den äldre Herrmann. Bultmann anknyter, med en envishet som skulle kunna kallas "pietistisk", till den exklusivt kristocentriska linjen hos den tidigare Herrmann: visserligen kan, menar Bultmann, filosofin säga allt om vad människolivet borde vara, men kerygmat allena (evangeliet) kan *effektuera* detta.

Løgstrup lösgör sig ur Bultmanns strängt kristologiska ram och talar om de "suveräna livsytringar" som bryter fram oberoende av evangeliets predikan och som är kännetecknande för människolivet såsom sådant. Barmhärtighet, tillit, uppriktighet, kärlek är allmänt mänskliga livsytringar som blir människan *givna* och som i sin givenhet och i sitt plötsliga, oväntade inträde vittnar om att livet är *skapat*: vi realiserar icke livet genom moraliska beslut utan livet blir oss förunnat, skänkt. Med dessa tankegångar anknyter Løgstrup till den äldre Herrmann under avståndstagande från Bultmann (och från den yngre Herrmann).⁵ Distansen mellan Bultmann och Løgstrup är alltså klar. Men det finns dessutom en mycket tydlig klyfta mellan Løgstrup och Herrmann, hela Herrmann i allt vad denne skrivit, både som ung och som gammal.

Det är denna senare klyfta som öppnar det verkligt fruktbara perspektivet på Løgstrups författarskap. Wilhelm Herrmann fasthåller konsekvent och envist motsättningen mellan natur och historia. Hela den berömda läroboken i etik är baserad på denna motsättning. Herrmann förblir orubbligt kantian. Naturen bortkopplas ur gudsförhållandet. Løgstrup däremot försöker oavbrutet att återerövra naturen, att dra in den utommänskliga skapelsen i människans tillvaro och att finna svar på de frågor som ställes oberoende av all etik och all moral: lidandets och dödens frågor, naturkatastrofernas frågor. Det är inte skulden som är porten utan det är döden som är porten. Det är därför heller inte förlåtelsen som är svaret utan det är i första rummet *uppståndelsen*.⁶

Varje insiktsfull läsare, som någorlunda känner Danmark, vet vilka giganter som här ligger i bakgrunden, positivt Grundtvig, negativt Kierkegaard. Den senare är existensfilosofins fader, känd i hela världen numera, den förre bidar ännu sin tid i den internationella debatten och betraktas än så länge som en egendomlig, ordrik, svåröversättlig skald, fylld av skapelsetro och fylld av uppståndelsetro — dessa två sidor i tron hör nära samman.

Redan genom Armgards doktorsavhandling framträdde dessa stora linjer i Løgstrups produktion. Den överraskande enhetligheten i Løgstrups tankebyggnad blir ännu tydligare när Ole Jensen nu tecknar bakgrunden i Herrmann och Bultmann. Enhetligheten ter sig så mycket starkare genom växlingen mellan olika "faser" i Løgstrups författarskap: det är den ursprungliga ansatsen i doktorsavhandlingen 1942 som på de allra senaste åren, från 1960-talet fram till nu, bryter fram med förnyad styrka.

Särskilt bör två drag hos Løgstrup noteras, dels den markerade ansatsen i gammal-

⁴ Ole Jensen, Faser i K. E. Løgstrups författarskap, i Svensk teologisk kvartalskrift 1971, s. 62—66.

⁵ Om dessa invecklade förhållanden se Jensen 1975, s. 215—217.

⁶ Jensen i Svensk teologisk kvartalskrift 1971, s. 66, dessutom Jensen 1975, s. 284.

testamentliga texter, så redan 1942, därefter i bok efter bok, dels det oupphörliga sysslandet med skönlitterära texter och med konst. I båda dessa moment ligger en medveten teologisk tanke och en lika medveten vetenskapskritik. På bägge punkterna fullföljer Jensen det Løgstrupska programmet. Dikten förmedlar reell kunskap och rymmer inte mer utav värderingar än den naturexploaterande vetenskapen rymmer — inte mer men väl *andra* värderingar, livsbefrämjande, förnuftiga värderingar.

Nytt hos Ole Jensen i jämförelse med Løgstrup är två ting, för det första en grundlig inläsning i den tyska traditionen, teologiskt och filosofiskt, för det andra en omedelbar, ibland ursinnig mänsklig vrede över den västerländska exploateringen av naturen, resursförstörelsen, tillväxtvansinnet. Sällan läser man en doktorsavhandling som är skriven på en så het, nästan kokande prosa. Dessa två drag tillsammans gör att Ole Jensens disputation och snabba utnämning till professor vid ett berömt nordiskt universitet måste betraktas som en teologihistorisk händelse. I detta läge blir det befogat att ställa det *problem* som Løgstrups och Jensens teologiska skrifter, både var för sig och tillsammans, aktualiserar, problemet *skapelsen och evangeliet*.

Det är lämpligt att börja med Løgstrup. Armgard har i sin analys av Løgstrups teologi betonat den vikt som denne fäster vid Jesu förkunnelse och handlingar enligt de tre synoptiska evangelierna. Jesus är en människa som lever i överensstämmelse med de skapelsegivna betingelserna för livet, det oförstörda och ogrumlade livet, "den enda fullt friska och helgjutna människa, som historien känner". Han är inget föredöme som vi har att kopiera, ingen övermänniska som höjer sig över sorg och smärta. Tvärtom, han ängslas och gråter, skyggar inför döden men går till slut villigt in i den, allt som en människa. Bilden av honom kan hos oss utlösa våra mänskliga, friska livsytringar, något som tvärtom blockeras när man i överensstämmelse med det kristologiska dogmat förkunnar honom på det bultmannska viset, enligt det paulinska kerygmat, såsom korsfäst och upp-

stånden.⁷

Räckvidden av detta resonemang om den historiske Jesus och den från honom utgående livsförnyelsen blir tydligare om man erinrar sig, att den etiska fordran — såsom *fordran*, utan evangelium — från tid till tid omskapar de sociala normerna i samhället. Att ha uppvisat detta hör otvivelaktigt till Løgstrups viktigaste insatser. Det gamla privilegiesamhället med rötter i medeltiden stod i tjänst åt svaga människor och styrdes av sociala normer som var byggda för detta ändamål. Adeln var privilegierad men riddaren kunde icke undandraga sig plikten att kämpa och dö för den oprivilegierade befolkningen. Flydde han undan var han socialt förlorad såsom riddare. Detta samhälle urholkas så småningom inifrån och faller definitivt i den franska revolutionen. Det är den radikala *fordran* som faller det gamla och framdriver det nya, skapar borgarens ideologi.

Då får vi mannen som börjar med tomma händer och blir miljonär. Hans börd spelar ingen roll, hans driftighet avgör allt. Därmed uppstår nya privilegier, icke adliga men ekonomiska, byggda på höga inkomster. Dessa privilegier är, till skillnad från medeltidens, icke ställda i den svages tjänst. Följaktligen måste den radikala etiska fordran vid 1800-talets slut ställa kapitalismen vid skampålen och kräva inkomstutjämning. "Borgare", som vid franska revolutionen var ett honnörssord, blir för den socialistiska ideologin ett skällsord. Men det är *samma* etiska fordran, kravet på omsorg om den svage, som föder båda dessa omvälvningar, borgerlighetens normer först, arbetarrörelsens normer sedan.⁸

De sociala normerna växlar oupphörligt. Växlingen framdrives av en konstant, oböjlig etisk fordran som ligger i människolivets skapade, livsgagnande konstruktion och som ingen makt på jorden kan upphäva. Vi lever nu i en tid då inkomstutjämnings ideologi har åstadkommit stora resultat i industriländerna, medan samtidigt

⁷ Lars-Olle Armgard, *Antropologi* 1971, s. 203—210.

⁸ Se K. E. Løgstrup, *Den etiske fordring* 1956, s. 104—107.

ny social nöd börjar uppstå. Det är inte svårt att här, i omedelbar anslutning till Løgstrups tal om de sociala normernas växling, foga in tillväxtideologin, miljöförstöringen, arbetslivets hårda tempo och andra destruktiva fenomen i det nuvarande industrisamhället, alltså just de fenomen som Ole Jensen i sin doktorsavhandling av år 1975 talar om. Förmodligen måste dessa fenomen föda en ny ideologi och nya sociala normer.

Wilka sociala normer detta nya nödläge kommer att framkalla, det vet vi inte. Vad vi vet är att vi aldrig kan komma undan den radikala etiska fordran. Kanske blir det de fattiga folkens uppgift att formulera de konventioner och normer som Västerlandet får anpassa sig till. I så fall är detta blott ett nytt utslag av den grundläggande regeln att den etiska fordran — såsom *fordran*, oberoende av evangeliet — omskapar samhällets sociala normer.

Nu skulle man kunna säga att den kristna församlingen eller evangeliets förkunnelse eller — naivt uttryckt — bilden av Jesus, målrad för människors ögon genom sekel efter sekel i Europa, har en socialt omskapande effekt också i samhället. Løgstrup är inte främmande för detta. Men han subordinerar på ett för honom specifikt sätt evangeliets kritiska funktion och omskapande effekt *under* skapelselivets allmänna villkor: den historiske Jesus verkar på oss, ja, men han verkar icke på något annat sätt än den radikala fordran själv verkar. Detta är direkt uttalat av Løgstrup i en av de många "repliker", med vilka han avslutar sin bok "Kunst og etik" 1961.⁹

Vill man schematisera skulle man, contra Løgstrup, kunna ta två exempel från Europas historia, sjukvårdens framväxt under fornkyrkans tid, nationalkyrkornas och nationalstaternas framväxt under reformationstiden. Man kan schematisera ytterligare och hävda, att det första exemplet är hämtat från en tid då den kristna kyrkan väsentligen framställde frälsningens budskap i en ram som behärskades av motsatsen mellan död och liv, det andra från en tid då samma budskap predikades i en ram där skuld stod mot förlåtelse, rättfärdig-

görrelse av tro allena (jfr schemat hos Herrmann och Bultmann). Båda gångerna skapar evangeliet helt nya sociala normer, normer som kommer *direkt* ur evangeliet.

I det sönderfallande romerska imperiet är budskapet om uppståndelsen och den ur detta budskap födda omsorgen om kroppen revolutionerande. Ur denna källa födes sjukvården, lasaretten, "hospitalen" och en stor idealbildning, som får sin näring ur evangeliernas skildring av Jesus såsom läkaren. I det senmedeltida med tvång sammanhållna europeiska samhället är det reformatoriska budskapet om "syndernas förlåtelse" lika revolutionerande. Man kräver att få bruka modersmålet för detta budskap, man ger ut böcker, man lägger ner kloster (som anses vara en förnekelse av rättfärdiggörelsen genom tron), man bygger egna, fria samhällen som lösgör sig ur den tvångsvis sammanhållna enheten av medeltida typ.

I båda fallen är det *evangeliet* som föder de sociala förändringarna. Om vi nu försöker att gå Løgstrup till mötes så långt som det är möjligt, om vi alltså påstår att det även i sjukvårdens framväxt under tidig medeltid och även i de nationella minoriteternas frigörelse under reformationstiden *är den etiska fordran själv som driver fram nyskapelsen*, vad finns det då för skäl att i exposén över den rika floran av europeiska nyskapelser *alltid* hoppa över den kristna församlingen? Dessa kristna grupper är också människor, de suveräna livsyttningarna, barmhärtighet, kärlek, tillit, väller fram också i dem. Det måste finnas ett skäl till denna tystnad hos Løgstrup. Och detta skäl är inte svårt att finna: de kristna har uppställt och uppställer fortfarande ett monopolanspråk på godhet.¹⁰ För att avvärja detta monopolanspråk tiger Løgstrup om kyrkans nyskapande kraft i samhället.

⁹ K. E. Løgstrup, Kunst og etik 1961, s. 266—271 (denna "replik" är svar på min kritiska analys av Løgstrups resonemang om normernas växling, dels i Skapelsen och lagen 1958, dels i Evangeliet och kyrkan 1960).

¹⁰ Angående avvärjandet av detta monopolanspråk se det berömda och ofta citerade avsnittet i Den etiske fordring 1956, s. 128—132.

Vad blir följden av detta? Kyrkan får vid människolivets yttersta rand en liturgisk, en rent kultisk funktion. När Ole Jensen säger att Løgstrup lämnar det för Bultmann typiska talet om skuld och i stället drar in "naturen", alltså talar om lidandets och dödens problem, då vet Jensen mycket väl vilken begränsad roll denna nyhet får sig tillmätt, ett eskatologiskt tal som pekar över till ett annat rike men som *icke* omskapar någonting på denna jorden.¹¹ Evangeliets roll är nämligen, såvitt man nu av doktorsavhandlingen 1975 kan se, lika begränsad hos Ole Jensen själv.

Några exempel kan belysa detta drag i Jensens bok. Den exegetiska grundvalen för en teologisk nybesinning utgöres enligt Jensen av en gammaltestamentlig bibelteologi med skapelsetanken i centrum.¹² Detta utvecklas i doktorsavhandlingen på ett mycket skickligt sätt; var och en som har hoppats på en teologisk renässans för skapelsetanken måste glädja sig. Men det som här tecknas är just *skapelseteologi*, intet annat. Därtill kommer analyserna av de livsyttningar som håller livet uppe och som är *givna*. I sin givenhet vittnar de om att tillvarons grund är skänkt, oss "förunnad" som Løgstrup säger. Nytt i förhållande till denne är Jensens starka accentuering av naturens revansch på den mänskliga exploateringen. Också detta drag förankras i Skaparens verk, intressanta aspekter på det bibliska talet om "Guds vrede" infogas.¹³

Men Jensen anlägger även en eskatologisk aspekt, det sker på avhandlingens sista sidor. Vad som där säges är mycket besläktat med vad Løgstrup brukar säga. Gud har svaret på lidandets och dödens frågor, i ett evigt rike bortom döden. Gud kommer själv att i fullbordans tid besvara de frågor som lidandet och döden reser, vi kan inte göra det.¹⁴ Här möter vi återigen det kulturella, liturgiska talet vid människolivets rand, när alla "livsyttningar" har upphört.

Hela det reala innehållet i teologin blir på detta sätt en explikation av den första trosartikeln. Ur evangeliet och den andra artikeln följer ingenting som är gripbart. Vad som hämtas ur Nya testamentet är specialfall utav sådant som redan förut är

utvunnet på basis enbart av Gamla testamentet. Så är i stort sett läget både hos Løgstrup och hos Jensen.

Och detta inträffar i Danmark samtidigt med att svensk teologi upplever en liknande vändning. Den engelskspråkiga analytiska filosofin, som länge har påverkat svenska filosofer och svenska teologer, genomgår just under 1970-talet en ganska brådstörtad utveckling i riktning åt normativ etik (kognitiva teorier). Då denna filosofi flyter in i svensk systematisk teologi, blir resultatet tämligen besläktat med det vi nu har funnit i den danska teologins senaste fas: det reella innehållet i teologin kan fixeras oberoende av evangeliets predikan. Både i Danmark och i Sverige är den negativa reaktionen mot Barth och mot barthiansk teologi påfallande stark. I båda länderna håller vi på att få en "humanteologi" utan materiellt bibliskt innehåll.

Likheten mellan danskt och svenskt finns där alltså — dock: olikheten är stor. Dansk teologi är i sin senaste fas unik i Europa, av flera orsaker. Vad Ole Jensen har att förmedla till sina läsare har sin grundval i Løgstrups stora författarskap, djupt enhetligt och originellt alltsedan 1942, och Løgstrup i sin tur bottnar i Grundtvig, vars tillflöden är kyrkofäderna och speciellt den störste utav dem, Irenaeus. Trots detta långa historiska perspektiv, som skulle kunna göra Jensens totalvy arkaiserande och avlägsen, är allt han säger fyllt av sjudande aktualitet. Det är tydligt att den ekologiska krisen har gjort den första trosartikeln levande på ett sätt som bara för några år sedan icke kunde anas. Slutligen kommer den på grundlig forskning vilande uppgörelsen med Kant och med tysk spekulation från 1800-talet. Vad som händer i dansk teologi just nu är internationellt viktigt.

¹¹ Evangeliet sätter människans död i ett nytt ljus. Ur detta följer ingen kritik av de sociala normerna. Se Kunst og etik 1961, s. 270.

¹² Se Jensen 1975, s. 267—276.

¹³ Jensen 1975, s. 277, där kristologin undantagsvis skymtar; se även s. 250 och 255 f.

¹⁴ Jensen 1975, s. 284 f. Jfr Svensk teol. kvartalskrift 1971, s. 66.

Då är det på sin plats att reflektera något över *alternativen* när det gäller relationen mellan "det universella" och "det kristna" (eller mellan människolivet och kyrkan eller mellan skapelsen och evangeliet, saken kan uttryckas med många termer). Alternativen är överraskande få.

För det första har vi den enkla motsättningen. Det för kristendomen specifika skildras som en avvikelse från det allmänt mänskliga, eventuellt såsom en direkt kontrast till människans självklara värderingar. Naturligtvis är mycket överhoppat och negligerat när man ger sig in i detta motståndskande, men det finns hela skeden som präglas av denna konflikt. Alldeles nyss tog ett sådant skede slut, Karl Barths och Anders Nygrens skede. Det är *contra* tendenserna i detta nu avslutade skede som både dansk och svensk teologi för närvarande formulerar sina huvudteser. Risken är att det enkla pendelslagets mekanism får segra och att det kristna idag blir identiskt med det naturliga. Då kommer hela den teologiska substansen att rymmas i den första trosartikeln om skapelsen. Dit tycks vi vara på väg nu.

Mer sofistikerat är det tredje alternativet, tvåvåningssystemet, naturen i den första våningen, nåden i den andra. Då har vi först en allmänt mänsklig bas, tillgänglig för alla människor, tillgänglig genom förnuftet. Till denna allmänt mänskliga bas adderas uppenbarade sanningar, där läran om Kristus alltid ingår; kunskap om detta uppenbarade innehåll vinnes endast genom de bibliska skrifterna, det yttre ord som kyrkan förkunnar. Terminologin varierar, åsikterna om hur mycket naturen förmår att ge (och var gränsen mellan undervåning och övervåning går) kan också variera. Men alltid kommer man till en addition, en påbyggnad: det kristna är ett tillskott till något naturligt och för alla människor gemensamt. I romersk teologi är detta tvåvåningssystem ett givet mönster, vi möter det också hos Emil Brunner och i 1930-talets tyska ordningsteologi.

Dessa tre alternativ — motsättningen, identifikationen, påbyggnaden — är faktiskt hela lagret, mer finns i stort sett inte

att välja på. Så går i varje fall debatten i teologin på 1900-talet, alla intagna positioner kan återföras på ett av dessa tre alternativ. Då har man emellertid undantagit Martin Luther, han ter sig alltför orimlig. Enligt honom är Gud verksam i hela människolivet, man behöver inte gå till bibelord eller till kyrkan för att möta honom. Men vad Gud gör i det naturliga livet, genom skapelsen och lagen, utmynnar i *död*. Evangeliet är *uppståndelse*, alltså motsatsen till *död*. Lagen och evangeliet står i strid mot varandra men *båda är Guds verk*. Skapelsen utmynnar i motsatsen till evangelium men Gud är aktiv i skapelseverket, på ett sätt lika aktiv som i evangelium. Gud anklagar i samvetet. Gud upprättar genom evangeliet.

Inför Ole Jensens avhandling kan det vara befogat att ägna en stunds reflexion åt detta fjärde alternativ. Dess kontur klarar när man avgränsar det från de tre föregående alternativen. Visserligen är det även i detta fjärde schema fråga om en motsats men det är icke uppenbarelsen och det naturligt mänskliga som ställes emot varandra. Evangeliet står i motsats till något som *Gud* gör — ty Gud dömer verkligen. När evangeliet upphäver domen betyder detta för människan frihet, upprättelse, liv. Ingen polarisering mellan gudomligt och mänskligt finns i detta fjärde schema.

Men det naturliga identifieras inte heller med evangeliet. Det är visserligen det skapade som frigöres. I den meningen råder det kontinuitet mellan skapelsen och evangeliet, såsom hos Løgstrup och Jensen. Men evangeliet ingår icke i en serie av principiellt besläktade livsytringar utan här är evangeliet Guds kvalitativt *nya* verk, egendomligt nog fungerande i motsats till hans gamla aktivitet. Gud handlar emot sig själv. Människan förstör sitt eget liv i prestationsraseriet, i "gärningarna", en föreställning som är typisk för Luther och som ligger alldeles i närheten av vad vi nu faktiskt iaktar i den ekologiska krisen. Det är ju inte lättjan som har framdrivit miljöförstörelsen, det är inte heller lastbarheten, det är inte alkoholmissbruket eller den vilda sexualiteten. Tvärtom: stenhårt, nyk-

tert, puritanskt arbete, lust att tjäna pengar — precis detta som brukar bli berömt och prisat med premier, därur flödar grundskandan fram.

Det överraskande med Luther är att dessa två gudomliga aktiviteter hålles samman. Hela arbetsvärlden med dess materiella underlag, med dess kroppslighet och krav på yttre resultat, en "etik" som Immanuel Kant vägrade att inordna i sin syn på den moraliska lagen, hela denna banalt jordiska sfär bejakas, den är ett fält där *Gud själv* verkar. Och samtidigt säger evangeliet *nej* till alla gärningar. I det rike, som Kristus upprättar genom sin uppståndelse och i vilket människan går in genom tron på evangeliet, betyder gärningar och prestationer ingenting. Där råder frihet och lovsång. Lag och evangelium är motsatser.

Följaktligen finns det ingen möjlighet att använda det tredje alternativets tvåvånings-system för en beskrivning av relationen mellan lag och evangelium. Lagen kan aldrig bli första våningen i ett bygge. Evangeliet kan aldrig bli andra våningen. En andra våning som *upphäver* första våningen bringar ju hela huset att rasa. Och på det sättet uppfattas också i allmänhet Luther, en alldeles rörig och förvirrad tänkare, som först påstår något och i nästa ögonblick upphäver vad han nyss yttrade.

Bakgrunden till denna bedömning är otvivelaktigt följande. De tre första alternativen (uppenbarelsens exklusivitet, evangeliets identitet med det naturligt givna, tvåvåningssystemet) är alla konstruerade av systematiska tänkare som kräver någon sorts inre enhetlighet i systemet. Dessa tänkare, som har utformat de stora dogmatiska systemen, har haft ett motspänstigt material framför sig, nämligen bibeltexterna, vilka i sina två testamenter rymmer stora block av heliga satsers *reellt motsäger varandra*. Det är inte historiskt sant att Jesus i sin förkunnelse och sitt handlande eller Paulus i sin rättfärdiggörelselära och sin församlingspraxis skulle gå kritiskt fram mot judiska stadgar men däremot säga ja till Guds lag, sådan denna är formulerad i den gammaltestamentliga texten. Både enligt Jesus och enligt Paulus

upphäver evangeliet Guds egen lag.¹⁵

Bland de människor, som har varit med om att ge gestalt åt kyrkosamfundens be-kännelseformler, finns det en, en enda, som icke agerar efter det vanliga systematiska idealet. Luther är unik på ett för oss överraskande sätt: han har aldrig skrivit en dogmatik, aldrig "ett systematiskt arbete" (hans enda skrift i den vägen är de två katekeserna för folket). Hans författarskap består av konkret skriftutläggning, bibeltext efter bibeltext, samt av tillfällighetsskrifter, programmatiskt situationsbundna, nästan alltid polemiska (det gäller även "De servo arbitrio", stridsskriften mot Erasmus). Luther låter den enkla konflikten mellan gammalt och nytt i bibelboken bestå. Han utjämnar icke motsatsen mellan lag och evangelium.

Eftersom alla andra utjämnar och på något sätt harmoniserar (därur uppkommer de tre första alternativen) och eftersom dessa andra har präglat flertalet kyrkosamfund i världen, kommer det att te sig "konfessionellt", som det heter, att acceptera Luthers antagonistiska schema, där lag och evangelium strider mot varandra (det fjärde alternativet). Men det är detta schema — och endast det — som historiskt gör rättvisa åt bibeltexterna.

Viktigare än den formella bibeltroheten är emellertid förankringen i erfarenheten. Lagens positiva nödvändighet är uppenbar för alla människor, evangeliets mot lagen riktade frihetsbudskap kan aldrig bli annat än ett ord "i motvind". Evangeliet vädjar till tron och är berett på ja eller nej i en värld där lagen råder — och råder över *alla* och *måste* råda över alla. Men framför allt: den dubbelhet av dom å ena sidan, förnyat liv och upprättelse å andra sidan, som ligger i motsatsen mellan lag och evangelium, den dubbelheten erfars av människan i

¹⁵ För Pauli del torde detta vara allmänt erkänt. Vad Jesu hållning angår se den mycket instruktiva framställningen hos Joachim Jeremias, exempelvis i *Jesu Verheissung für die Völker*, 2. Aufl. 1959, s. 37—39, dessutom i *Neutestamentliche Theologie I* 1971, s. 110—123. Jfr G. Wingren, *Växling och kontinuitet* 1972, s. 169—172 och 182—184, även *Credo*, 2 uppl. 1975, s. 98—108.

alla hennes kriser, varje gång då något gammalt dör och något nytt uppstår.

Dubbelheten "död och uppståndelse", som är kärnan i Kristusskeendet, förkunnas av kyrkan i världen på ett sådant sätt, att evangeliet på en gång bejakar det mänskliga, det naturligt givna, och kritiskt korrigerar den i hela världen gällande ordningen, lagens ordning, faktiskt upphäver fundamentet för denna världens makt. Detta är besläktat med Løgstrups och Jensens liturgiska tal vid människolivets rand. Men det är ett *aktivt* tal, det är icke begränsat till den kultiska uppgiften att peka över till ett annat rike bortom döden. Aktiviteten kommer av att "död och uppståndelse" inte har isolerats och löskopplats från "lag och evangelium". Dessa två dubbelheter har dragits in i varandra, de är en enhet. Lagen dödar, evangeliet levandegör.

Teologiskt sett är det verkligen, som Ole Jensen säger, naturens och kroppens, själva materiens bortfall som är det förödande i den tyska 1800-talstraditionen (Kant, Herrmann, Heidegger, Bultmann). Det betänkliga ligger inte i och för sig i "det etiskas" dominans, alltså däri att skuldens relation till evangeliet har en så central ställning. Därför kan man heller inte reparera den kantianska skadan genom att skjuta relationen skuld—förlåtelse åt sidan och på dess plats sätta den isolerade relationen död—uppståndelse. Det ödeläggande i den tyska traditionen ligger i själva uppfattningen av vad det är för verksamheter det är fråga om i moralen, det ligger i ringaktningen för yrkesarbetets handlingar, kroppens handlingar. Dessa verksamheter nämnes i den etiska spekuleringen överhuvud taget inte — och den materiella kroppen har verkligen tagit hämnd genom Karl Marx, den ende av dessa tyska filosofer som idag lever, lever på gatorna och torgen. Hos Luther är det just sådana vardagsaktiviteter som står i centrum. De är kvinnetsens av all etik.

Men i och med att lagen får kroppsligt innehåll, som hos Luther, är också döden där, mitt i vardagen. Att tolka död är att i tro tolka vardag. Uppståndelsebudskapets svar på lidandets och dödens frågor utlovas

inte i ett mot evigheten vänt liturgiskt tal vid människolivets rand. Evangeliet är *ock-så* där, givetvis, vid livsyttringarnas slut. Det finns oförklarliga katastrofer utan svar, däri har Løgstrup och Jensen rätt. Men det finns därjämte en ständigt pågående död som följes av meningsfull nyskapelse (uppståndelse) här på jorden, i samhället, en nyskapelse som evangeliet föder fram mitt i det kroppsliga livet, contra lagens tyranni.

Fungerar inte kyrkan livgivande på detta sätt, bör hon bli föremål för teologisk kritik. Hon bör inte bli accepterad i sin statskyrkliga randfunktion. Därigenom förstärkes bara de monopolanspråk från kyrkans sida som Løgstrup konsekvent brukar avvisa. Bäst brytes monopolanspråken om den kristna församlingen öppet får stå som en minoritet i det pluralistiska samhället, talande evangeliets ord i motvind.

I själva verket finner man ansatser till allt detta i Ole Jensens doktorsavhandling men man finner i regel ansatserna på undangömda ställen och i parentetiska sammanhang. En del sådana ställen skall här avslutningsvis nämnas. På ett par av dessa punkter har Jensen förresten gott stöd av Løgstrup.

För det första avvisar Jensen sekulariseringsteologins vanliga sätt att tala om "skapelsetron".¹⁶ Där noteras det alltid att naturen är laddad med hemliga krafter i alla religioner utom kristendomen (och judendomen). Först i skapelsetrons ljus frigöres människan från den religiösa respekten för naturen, heter det. Världen blir "bara värld" (nur Welt) och människan blir herre över sin omgivning. Med en viss stolthet förkunnar denna teologi att det är kristendomen som är upphovet till den moderna sekulariseringsprocessen. Detta är en *ensidig* tes och, på grund av ensidigheten, en felaktig tes. Naturen är både i Gamla och i Nya testamentet omgiven med respekt, just emedan den är skapad (= har sin givna struktur) och emedan den icke — såsom människan — har fallit.

För det andra noterar Jensen att naturen själv hävdar okränkbarheten i de gränser

¹⁶ Jensen 1975, s. 268—270. Jfr G. Wingren, Luther frigiven 1970, s. 81—89.

som är satta för människans maktutövning (flera exempel från Gamla testamentet anföres). I den utommänskliga naturens tillbakadrivande av den gränslösa exploateringen, i naturens revansch på människans övergrepp och i "bestrafningen" av henne, verkar Skaparen aktivt mot människan — och han verkar icke livgivande, upprättande och förlåtande som i evangeliet.¹⁷ Lagfunktionen och domsfunktionen är här tecknade på ett mycket tydligt sätt och fältet ligger öppet för en klar kontrastering av lag och evangelium, av död och uppståndelse.

För det tredje bejakar Jensen den reformatoriska läran om två rikena, denna oundvikliga byggsten i en rimligt konstruerad teologi, den nu i flera år internationellt ringaktade byggstenen.¹⁸ I den tyska ordningsteologin på 1930-talet förvanskades läran om det dubbla "regementet", den togs till intäkt just för ett stelt och orörligt tvåvåningssystem med starkt konserverande effekt visavi samhället. Jensen är helt klar över att själva poängen i Luthers tal om lag och evangelium genom ordningsteologins interpretation tappades bort. Kontrasteringen av de två rikena — kampen — gick förlorad. Därmed gick också evangeliets kritiska, nyskapande funktion förlorad.

Detta är ansatser hos Ole Jensen, punkter att anknyta till. De leder icke till en identifikation av skapelse och evangelium, de leder icke till en enkel inordning av den andra trosartikeln i den första, de leder icke till en liturgiskt fungerande eskatalogi vid människolivets yttersta rand, de leder icke till en i samhället harmoniskt inbyggd statskyrka.¹⁹

¹⁷ Jensen 1975, s. 255—257 och 276 f.

¹⁸ Jensen 1975, s. 263 f., se särskilt not 111.

¹⁹ När denna artikel förelåg färdig, utkom en populär skrift av Ole Jensen, *I vækstens vold*, med undertiteln *Økologi og religion* 1976, 164 sidor i omfång. Boken vill framför allt väcka intresset för en omvärdering av den västerländska expensionsmentaliteten och vänder sig till en bred allmänhet. För frågan vart Jensens teologi som helhet leder lämnar denna skrift inga bestämda svar. På det hela taget bekräftas den bild jag har givit i ovanstående analys. Jag vill emellertid tillfoga, att boken är utomordentligt läsvärd. Mycket originell är den framställning av förlåtelsens evangelium, som ges på s. 123—126 och som slutar med några rader om vad Løgstrup menar med "gudstjänsten som ritual" (jfr också not 28 på s. 162). Detta stycke i Jensens text om skuld och förlåtelse är ytterligare ett tecken som pekar i riktning mot en ny integration av dubbelheten lag och evangelium enligt det schema som i denna artikel har kallats det fjärde alternativet.

Religionssociologi i Östeuropa – teorier, metoder och frågeställningar

AV GÖRAN GUSTAFSSON

Religionssociologisk forskning har i Väst-europa och USA inte uteslutande — och i en del länder inte ens främst — varit en akademisk angelägenhet utan har också bedrivits av eller med stöd från olika kyrkliga intressenter, som ansett sig kunna dra nytta av undersökningsresultaten vid planeringen och utformningen av sin verksamhet. Att generellt uttala något om kvaliteten på denna praktiskt inriktade forskning går inte; den har avkastat många triviala rapporter men den har också gett intressanta resultat. Detsamma gäller den religionssociologi som sedan omkring 1960 vuxit fram i en rad östeuropeiska länder med en målsättning som är omvänd i förhållande till den som den kyrkoinspirerade forskningen har. Religionssociologins uppgift skiljer sig i dessa samhällen inte från den uppgift som annan samhällsvetenskaplig verksamhet har, dvs.

... to develop scientific recommendations concerning social changes to take place ..., as well as to develop scientific principles of tackling social and socio-psychological problems of management and of ideological work efficacy (Osipova, s. 185 f.).

Konkret innebär detta, åtminstone i Sovjetunionen, att religionssociologin skall ge underlag för en effektiv ateistisk propaganda. Det är denna östeuropeiska religionssociologi jag skall presentera här. Området är omfattande och det kan endast bli några huvuddrag som kommer fram; de intressanta resultat om religionens ställning hos folket i de olika länderna som forsknings-

rapporterna meddelar kommer endast i förbigående att beröras. Framställningen bygger helt på material, som är tillgängligt i internationella tidskrifter och samlingsverk och inte på sådant material, som endast publicerats på respektive originalspråk.

I

Sociologisk forskning i bemärkelsen insamlande och bearbetande av data har helt skilda traditioner i de olika länderna i Östeuropa. I DDR kan man naturligtvis luta sig mot den långa tyska traditionen för sådan verksamhet. Under mellankrigstiden fanns vid en rad polska universitet sociologiska institut av hög internationell klass (se Tellenback, s. 10 ff.) och den polska folkreligiositeten uppmärksammades tidigt av forskare som Czarnowski, Krzywicki och Chalasiński (se Majka 1963, s. 455 f.). Under en kort period efter revolutionen uppmuntrades i Sovjetunionen forskning med frågemetoder och liknande tekniker och bland de sju områden som Lenin definierade som väsentliga för samhällsforskningen att syssla med fanns religionen (se Weinberg, s. 7). De övriga länderna kan med större eller mindre rätt peka på en sociologisk tradition från tiden före eller mellan världskrigen. Gemensamt för länderna är att under den period som betecknas som den då personkulten dominerade förekom ingen eller mycket lite sociologisk forskning med empiriska inslag. Stalins död följdes gradvis av en förändring i detta avseende och 1956 betraktas som en vändpunkt

i den officiella inställningen till sociologin (se Wiatr, s. 6).

Uppbyggnaden av nya sociologiska forskningsinstitut och avdelningar för sociologi inom vetenskapsakademierna gick snabbt under första halvan av 1960-talet och internationella kontakter etablerades. De religionssociologiska frågeställningarna kom på intet sätt i bakgrunden; i Polen gjorde man 1959 en omfattande opinionsundersökning om ungdomens religiösa inställning (se Maitre), i Sovjetunionen började man under 1960-talets första år klarlägga varför barndop fortfarande förekom i så stor utsträckning och den första stora sociologiska undersökningen över huvud taget i Bulgarien var inriktad på att ge en totalbild av religiositetens omfattning i landet (se Mikailov och Vassilev, s. 44).

De östeuropeiska religionssociologerna började också deltaga i internationella religionssociologiska konferenser. Intressantare än de spridda uppsatserna från sådana möten är dock bidragen från den första konferensen mellan östeuropeiska religionssociologer som hölls i Jena 1965. Huvuddelen av materialet som framlades finns samlat i *Religion und Atheismus heute; Ergebnisse und Aufgaben marxistischer Religionssoziologie* (Klohr utg. 1966). Diskussionerna vid mötet refereras delvis också av Klügl (1966a). Vid jenakonferensen fanns deltagare från samtliga östeuropeiska stater utom Albanien och Rumänien. Från dessa två länder har det inte heller senare kommit några internationellt tillgängliga religionssociologiska forskningsrapporter. Att forskning om religion inte bedrivs i ett samhälle där all religion officiellt avskaffats, dvs. Albanien (se Prifti, s. 396 f.) är kanske inte så överraskande. Att ingen religionssociologi bedrivs i Rumänien, där förhållandena mellan stat/parti och kyrka är bättre (se t.ex. Hitchins, s. 325) än i flertalet öststater är mer förvånande. The Romanian Journal of Sociology har dock inte i någon artikel behandlat den inhemska religionen och varken de omfattande forskningsöversikterna i tidskriften eller en bibliografi där (vol. 6) ger någon antydning om förekomsten av religionssociologisk forsk-

ning. Det ambitiösa arbetet "Western Religion" saknar också en redovisning av de religiösa förhållandena i Rumänien och utgivarna konstaterar att "little work has been done . . . and it proved impossible . . . to find contributors" (Mol och Hetherton, s. 4).

II

Handlingarna från jenakonferensen ger en utgångspunkt för en beskrivning av de teoretiska grunder huvuddelen av den östeuropeiska religionssociologin bygger på. Flera av de principiellt hållna bidragen var utformade som en polemik mot "borgerlig religionssociologi" (särskilt Klügl 1966b och Ugrinowitsch). Som en avgörande skillnad mellan den egna vetenskapliga verksamheten och den som bedrivs i Västeuropa och USA framhåller man att den senare har en "ateoretisk grundhållning". Med detta pekar man på att den marxistiska religionssociologin vilar på en metateori om religionens natur medan man inom religionssociologin i västvärlden antingen medvetet undviker att ge forskningen en metateoretisk grund eller gör "felaktiga" stipuleringar om religionens väsen. En tendens att begränsa religionssociologin till en vetenskap som endast kan behandla religionen i dess yttre former menar man sig kunna spåra redan hos de religionssociologiska klassikerna, bl.a. hos Weber och Wach (se Ugrinowitsch, s. 40 f.). Det ateoretiska synsättet anses nå sin höjdpunkt inom den nutida empiriska religionssociologin som

hat jede kritische Haltung zur Religion, die sich auf ihr Wesen und ihre Gesellschaftliche Funktion bezieht, aufgegeben (Klügl 1966b, s. 72).

I den mån de amerikanska och västeuropeiska religionssociologerna inte har rent "fideistisk" utgångspunkt anses de arbeta utifrån en psykologisk eller agnostisk grundhållning i förhållande till religionen och utan att göra klart för sig under vilka förhållanden det mänskliga medvetandet tar sig religiöst uttryck. Mot denna "fideistiska" eller agnostiska grundhållning

ställs den marxistiska religionssociologins uttalat ateistiska utgångspunkt som man klarast illustrerar (jfr Ugrinowitsch, s. 42) med ett citat från Engels' "Anti-Dühring":

Nun ist alle Religion nicht andres als die phantastische Widerspiegelung in den Köpfen der Menschen, derjenigen äussern Mächte, die ihr alltägliches Dasein beherrschen, eine Widerspiegelung in der die irdischen Mächte die Form von überirdischen annehmen (Engels, s. 294).

Man framhåller dock att de religiösa sanningsfrågorna tidigt blev ointressanta för Marx och Engels (se Klohr, s. 13 och en med konferensen samtidig text av Robbe, s. 159). Vilken betydelse man tillmäter den ateistiska utgångspunkten för den empiriska forskningen framgår av den programförklaring för religionssociologin som avgavs av en av de sovjetiska representanterna:

Wenn es von der gnoseologischen Betrachtungsweise her richtig ist den fiktiven Character der religiösen Konzeptionen nachzuweisen, so ist für die Soziologie etwas anderes von Bedeutung: die Analyse des Inhalts und des historisch vergänglichen Characters jenes sozialen Bedürfnisses das eine solche "Fiktion" hervorrief (Lewada, s. 33 f.).

I dessa "tidiga" teoretiska bidrag paras den uttalat ateistiska grundhållningen ofta såväl med en klar kyrkofientlighet (se t.ex. Klügl 1966b, s. 54) som med en mycket negativ hållning till religionen; D. M. Ugrinowitsch beskriver sitt forskningsobjekt

als "verkehrtes Weltbewusstsein einer verkehrten Welt" (Marx), als das "untaugliche Produkt einer untauglichen Gesellschaftsordnung" (Lenin) (s. 44).

Medan det inte kan spåras några skillnader i synen på religionens samhälleliga natur mellan bidragsgivare från de olika länderna — de polska katolska religionssociologer vilkas arbeten kommer att behandlas längre fram deltog inte i jenamötet — framkom delvis olikartade uppfattningar i synen på vilket religionssociologins arbets-

område skall vara. Från östtyskt håll ville man ha en vidare ram att arbeta inom än den som de ryska forskarna var intresserade av. Olof Klohr (s. 14 f.) pekade på att den marxistiska religionssociologin omfattar tre aspekter: den teoretiskt-sociologiska, den historiskt-sociologiska och den empiriskt-sociologiska. Den första formen av religionssociologi innebär att man söker de *allmänna* lagarna för hur religionen uppstår som en följd av materiella levnadsförhållanden men också för vilken relationen är mellan religiöst och allmänt medvetande och för hur religionen påverkar det samhälleliga livet. Den historiskt orienterade religionssociologin analyserar religionens förändringar och skiljer sig från den förra formen genom att tillämpa ett systematiskt och jämförande betraktelsesätt; man kan säga att Klohr när han talar om denna religionssociologi står för en mycket webersk syn på vilka frågeställningarna skall vara. Den tredje formen av religionssociologi är den som tar fram konkreta faktamaterial som dels har ett egenvärde, dels kan tjäna som underlag för teoretiskt och historiskt orienterad religionssociologi och dels kan nyttiggöras inom "einer sachgerechten wissenschaftlich fundierten Kirchenpolitik". Den allmänt "kontinentala" syn på religionssociologin som kommer fram hos Klohr är ännu mer påtaglig hos Martin Robbe, som beklagar att den marxistiska religionsvetenskapliga forskningen varit så snävt inriktad på att befördra ateismen och ge underlag för religionskritiken. Denne forskare som arbetat med den arabiska nationalismens religiösa grunder vill visserligen inte på något sätt frångå den materialistiska religionsteorin men hävdar att religionssociologin skall arbeta med ett brett spektrum av frågeställningar; man skall inte uteslutande ta sin utgångspunkt i att Marx såg religionen som "das Opium des Volks" utan också som "Protestation gegen das wirkliche Elend" (s. 167 f.). De ryska religionssociologerna begränsade sitt forskningsfält till att omfatta Klohrs empiriskt-sociologiska aspekt. Lewada framhåller att den kunskapsteoretiska analysen i stort sett är fullbordad och

att den historiska analysen ligger utanför sociologins område. Religionssociologin skall därför klarlägga

... die aktuelle Bedeutung dieser oder jener Elemente der Religion, ihre Übereinstimmung mit bestimmten vorhandenen Bedürfnissen und Bedingungen (s. 34).

Denna inskränkning av forskningsområdet torde sammanhånga med att man anser att religionssociologin framför allt skall ge resultat som är användbara för det praktiska religionskritiska arbetet (jfr Ugrinowitsch, s. 39). Religionssociologerna skall ge "en klar och exakt bild av kulthandlingarnas och trosföreställningarnas tillbakagång inom olika folkgrupper", vilken

... publié dans les revues scientifiques, four-nier des conseils pratiques pour une propa-gande active en vue d'une connaissance scienti-fique (Okulov 1967, s. 43).

En utvidgning av det religionssociologiska arbetsfältet jämfört med det som finns inom huvudströmningen inom västeuro-peisk och amerikansk religionssociologi ligger det i att de östeuropeiska religionssocio-logerna anser att man inte endast skall stu-dera religionens innehåll och utbredning utan att man också skall underkasta sprid-ningen av och innehållet i ateismen en ana-lysis. Robbe framhåller således att man måste skilja mellan den "Religionslosigkeit" som är utbredd i de kapitalistiska samhällena och den religionens "Verneinung" som "lik-som religionen vilar på samhälleliga förut-sättningar" (s. 177) och som man finner i de socialistiska samhällena. Klohr pekar på behovet av och skisserar grunddragen för en sociologisk teori om ateismen (s. 25 f.). Lewada (s. 38 f.) framhåller också analysen av ateismen som en viktig del av religions-sociologin. Okulov räknar upp de inom detta område viktiga frågeställningarna:

Faktoren, die den Prozess des Absterbens der Religion beschleunigen. Einfluss der Verän-derungen im öffentlichen Leben und im Alltag auf diesen Prozess. Entstehung der atheisti-schen Weltanschauung. Rolle der atheistischen Propaganda, Grad der Wirksamkeit verschie-

dener Methoden der atheistischen Erziehung (Okulov, s. 138).

III

Den allmänna teori de östeuropeiska reli-gionssociologerna bygger på i sitt arbete är självklart den del av Marx' samhällsteori enligt vilken religionen i ett samhälle hör till dess överbyggnad och bestäms av pro-duktionsförhållandena och av de intressen som den dominerande samhällsklassen har. I de enskilda teoretiska bidragen från jena-konferensen kan man spåra differenser mel-lan skilda författare i fråga om vilken grad av självständig existens religionen anses kunna ha. En extrem uppfattning kommer fram hos Ugrinowitsch som inte endast hävdar att religionens innehåll bestäms av de förhållanden under vilka människorna i ett samhälle lever, utan också att religio-nen i tidigare samhällsformationer varit en nödvändig följd av människornas levnads-betingelser:

Die Religion entsteht zwangsläufig in einer be-stimmten Entwicklungsetappe der Gesellschaf-t und existiert gesetzmässig in allen vorsozia-listischen Gesellschaftsformationen (s. 39 f.).

Fortsättningen av citatet visar vad som kan betecknas som en dogmatisk framställning av återspeglings teorin:

Sie (die Religion) entsteht und existiert als spezifische Widerspiegelung der Herrschaft der Lebensbedingungen über die Menschen, als Ergebnis ihrer Unfreiheit und ihres Anhängig-keit von den Kräften der Natur und Gesell-schaft. Die Religion ist nicht etwas was sich in Wechselwirkung mit der Gesellschaft be-findet, ... , sie ist ... ein Element das nur im Zusammenhang mit anderen Elementen der Gesellschaftlichen Struktur, vor allem im Zu-sammenhang mit der bestimmenden Seite des Lebens der Gesellschaft, mit der Art und Weise der Produktion der materiellen Güter richtig verstanden werden kann (s. 40).

Även i fråga om i hur hög grad religionen återspeglar samhälleliga förhållanden kan man mot den sovjetiska tolkningen ställa en något mindre dogmatisk östtysk inställ-

ning. Då Klohr i tesform sammanfattar grunderna för en marxistisk-leninistisk religionssociologi säger han i den första tesen att religionens innehåll "in letzter Instanz" betingas av samhälleliga förhållanden men i en av följdteserna fastslås:

So sehr Religion und Kirche letztlich durch die materiellen gesellschaftlichen Verhältnisse determiniert sind, so muss beachtet werden, dass sie auch eine *relativ selbständige Entwicklung* haben, also keine *absolut* sozial determinierten Varianten sind (s. 16).

Ett liknande synsätt företräder också Robbe, som pekar på att en företeelse på det religiösa området som uppkommit i ett bestämt historiskt sammanhang kan fortleva i en förändrad historisk situation (s. 165). Ett sådant synsätt leder fram till ett grundantagande inom den "tidiga" östeuropeiska religionssociologin:

Im Sozialismus lebt die Kirche im Prinzip nicht von den neuen sozialökonomischen Verhältnissen ... sondern vorwiegend von der Vergangenheit ... die noch bis in die Gegenwart hineinreicht (Klohr, s. 19).

Den citerade författaren tar en försiktig (vorwiegend) ställning och pekar på att "individuella konflikter och personliga problem" under samhällets nuvarande utvecklingsgrad kvarstår som möjliga grunder för ett religiöst förhållningssätt. Robbe diskuterar också grunderna för religionens fortlevande; han talar om "Entfremdung in die Intimsphäre" när han beskriver situationer i vilka människan — i socialistiska samhällen — söker tröst i religionen. Han framhåller dock — i polemik mot bl.a. Gollwitzer — att religionen inte har sin källa i en inneboende osäkerhet hos människan inför gränssituationerna. Med tilltagande konsolidering av det samhälle som är under uppbyggnad kommer det att finnas inomvärldsliga lösningar på problemen så att inte heller denna form av alienation drabbar människor.

I de diskuterade teoretiska artiklarna ställer man alltså frågan om varför religionen fortlever under socialismen och konsta-

terar att detta inte kan ha sin grund i samhälleliga förhållanden. Problemet att förklara de utslag av religiositet som man finner i empiriska undersökningar skjuts i stor utsträckning över på dem som gör undersökningarna; några uppfattningar om orsaker bakom religiös tro och religiöst beteende kommer att redovisas längre fram.

Viktig för det empiriska arbetet är den teoretiskt underbyggda uppfattningen om relationen mellan olika delar av den "Überbaustruktur" man anser religionen utgöra. Liksom man polemiserar mot Weber som en företrädare för uppfattningen att en växelverkan mellan de materiella förhållandena och religionen i ett samhälle kan föreliggande polemiserar man mot Durkheim som en företrädare för uppfattningen att kulten är det viktigaste elementet i religionen. Man framhäver tron (ett falskt samhälleligt medvetande) som den mest betydelsefulla komponenten i religionen och hävdar att religiös "praxis" endast kan förstås i relation till religiös "teori". I detta avseende kan man inte spåra några skillnader i de "tidiga" teoretiska bidragen och den gemensamma synen på relationerna mellan olika delar av komplexet religion kan sammanfattas:

Wie Tatsachen zeigen, setzt wirkliche Religiosität die Überzeugung des Gläubigen von der Wahrheit der religiösen Dogmen voraus. Das Kernstück der Religion ist das religiöse Bewusstsein. Der Mensch bleibt nur so lange tief religiös, wie er *glaubt* (Ugrinowitsch, s. 48).

IV

De metoder de östeuropeiska sociologerna använder vid sina kvantitativa undersökningar skiljer sig inte på något påtagligt sätt från de metoder andra sociologer använder i sin forskning. Man är väl medveten om att man inte är avancerad i fråga om datainsamlingstekniker och att man inte kan peka på metodiska innovationer utan tillämpar annorstädes utarbetade tekniker. Denna beskrivning, som gäller den allmänna sociologin (jfr Wiatr, s. 14 och Weinberg, s. 25 f.) kan helt överföras till det religionssociologiska området. Det finns ändå anledning att något gå in på hur de

östeuropeiska religionssociologerna arbetar.

I en omfattande artikel om forskningsmetoder inom rysk religionssociologi tar Mitrokhin (1969) upp några intressanta aspekter på relationen mellan den marxistisk-leninistiska religionsteorin och konkret forskning om religionen i sovjetsamhället. Han diskuterar ingående svårigheterna med en deduktiv forskningsstrategi som gör att man får undersökningar som

proceed from the general concept of "religion" and seek to ascertain the concrete historical reasons for its survival (s. 183).

Det tveksamma i ett sådant arbetssätt ligger i att religionen kommer att framträda som något mycket abstrakt, inte som den konkreta verklighet den utgör för den troende; detta försvårar analysen av faktorer bakom religionens och de religiösa rörelsernas fortlevande. Det finns i artikeln ett inslag av plädering för "förståelsemetod" och Mitrokhin hävdar ihärdigt att religionssociologen måste sträva efter att ge en totalbild av en rörelse han studerar; i den forskningsprocess han ser som idealisk ingår att man med hjälp av skilda typer av material som arkivdata, intervjuer, tryckta källor, observationer osv. skaffar en bred bild av religionens form och innehåll inom den grupp som analyseras (s. 194 f.). Som exempel på en undersökning där den "breda" metod Mitrokhin förespråkar kommer till användning kan nämnas en studie av motsättningar inom den ryska baptismen som han själv är en av delförfattarna till (Klibanov och Mitrokhin). Klibanovs observationsstudier av och informella intervjuer med molokaner bör framhållas som ett gott exempel på hur man kan studera avvikande religiösa grupper och på en forskares förståelse för hur medlemmarna av en sådan grupp uppfattar tillvaron:

one must take into consideration the historical phenomenon actually existing and understand on each occasion with precisely what kind of consciousness, structure of thought and feeling, with what specific past century we are making contact when we investigate a given religious milieu (Klibanov, s. 93).

2 — Sv. Teol. Kv.skr. 1/77

Denna inställning kontrasterar starkt mot den man finner i de första ryska religionssociologiska artiklarna som översattes i västeuropeiska facktidskrifter; där kunde man om baptisterna läsa uttalanden som: Hur kan de anse att ryska ateister som kämpar för fred är slavar under synden samtidigt som det kalla krigets upphovsman — baptisten Dulles — anses vara ett Guds barn? (jfr Zlobin, s. 114).

Ett särdrag inom den ryska religionssociologin är att man koncentrerar sina studier till geografiskt avgränsade områden. Man talar om "expeditioner" där man på olika sätt genomlyser det religiösa livet lokalt; man kan peka på studierna av sekter i Tambovregionen (se Mitrokhin, s. 192 ff.) och av sekulariseringsprocessen i Penzaområdet (se Pivovarov, s. 198 ff. och Lebedev). Den sistnämnda studien har också en annan egenskap som den delar med många östeuropeiska religionssociologiska undersökningar och det är den stora omfattning som urvalen intervjupersoner har; totalt utfrågades i Penza över 16 000 personer i olika urval som täckte skilda bebyggelsemiljöer och industrigrenar. Den mest omfattande studien har dock inte genomförts i Sovjetunionen utan i Bulgarien där man i en undersökning som täckte hela landet kartlade det religiösa intresset hos nära 43 000 personer. Man kan utan tvekan hålla med undersökningsledaren om att detta var "un événement sans précédent dans la domaine de la sociologie des religions" (Ochavkov 1966a, s. 69).

Det metodiskt mest intressanta med Ochavkovs undersökning är inte att så många ingick i den utan att man använde den datainsamlingsteknik, som de bulgariska sociologerna (se Mikailov och Vassilev, s. 40) anser vara specifik för sitt land: den indirekta intervjun. Vid de förberedande undersökningarna fann man att vid vanliga intervjuer nertonades — av skäl som Ochavkov noga diskuterar — intresset för religion. Man övergick då till att fråga ut två—tre personer som hade nära kontakt med den som ingick i urvalet om hans religiösa beteenden. Tekniken kan förefalla forskningstekniskt diskutabel och ännu mer

tveksam blir man när det uppges att som intervjuare användes i stor utsträckning "les militants du grande mouvement socio-politique 'Front de la Patrie'" (Ochavkov 1966a, s. 76). I några områden jämfördes svarsfördelningarna från intervjuerna med anonyma enkätsvar och man fann god överensstämmelse mellan andelen som enligt de indirekta intervjuerna och som enligt enkäten kunde betraktas som troende. Att religiös aktivitet underrapporteras vid intervjuundersökningen har bekymrat också andra forskare. Mitrokhin (190 f.) tar upp svårigheterna med att intervjua om trosföreställningar och pekar särskilt på risken att de svarande ger "passande" motiv för sitt deltagande i religiösa ceremonier. Det kan dock ifrågasättas om en sådan snedvridning av svaren i ena riktningen är större om intervjuaren kommer från en "avdelning för studiet av ateism" än den är i den andra riktningen om intervjuaren kommer från ett "evangeliskt forskningsinstitut".

En problemställning som kommer igen i artiklar från nästan samtliga stater och med olika lösningar gäller konstruktion av typologier för olika förhållningssätt till religionen. Två principer inom östeuropeisk religionssociologi som redan har framhållits har varit vägledande i detta arbete. Dels är man angelägen att inte endast skilja mellan troende och icke-troende utan att också åstadkomma differentieringar inom de två kategorierna. Dels utgår man från att det är bejakande av en religions trosinnehåll och inte deltagande i dess riter eller beteende i enlighet med dess etiska regler som är det främsta kännetecknet på att en individ är att betrakta som anhängare av religionen ifråga (jfr Klohr, s. 18). Man möter i det publicerade materialet en rad typologiseringar med från fyra (se t.ex. Krasnikow, s. 142 och Ochavkov 1966a, s. 71 f.) till nio (se Pawelczyńska, s. 110 f.) förhållningssätt till religionen. Dessa skiljaktiga indelningar försvårar i hög grad jämförelser av resultat både från olika undersökningar i samma land och från undersökningar i olika länder. De ryska religionssociologerna sökte 1968 åstadkomma en samordning mellan olika indelningar (se Pivovarov, s. 196) och

en typologi med sju grupper som kan reduceras till fyra används därefter ofta i Sovjetunionen (jfr Lebedev, s. 80 ff. och Vasilevskaia, s. 60 f.). Lebedev presenterar de sju kategorierna: 1) övertygade troende som försöker sprida sin tro; 2) andra övertygade troende; 3) "vacklande av första graden" som tror på en högre makt och deltar i kulthandlingar av religiösa skäl; 4) "vacklande av andra graden" som inte har någon uppfattning om existensen av en högre makt och deltar i kulthandlingar av icke-religiösa orsaker; 5) indifferentia som inte tror på någon högre makt och som saknar klar inställning till religionen men som undantagsvis deltar i kulthandlingar av icke-religiösa skäl; 6) ateister med en materialistisk världsbild och negativ uppfattning om religionen; 7) ateister med de nämnda dragen som propagerar för sin uppfattning. Till grund för till vilken grupp individen räknas ligger svaren på omfattande frågebatterier. En liknande differentiering av såväl troende som icke-troende skulle otvivelaktigt vara något att sträva efter i undersökningar i andra länder.

V

De frågeställningar de ryska religionssociologerna arbetar med och de resultat de kommit fram med har diskuterats av ett flertal icke-ryska sociologer. Man kan nämna artiklar av Ethel Dunn (1971), Ethel och Stephen Dunn (1975). André de Neve (1973) och Christel Lane (1974); samtliga bygger i stor utsträckning på ryskspråkigt material.

Liksom i Västeuropa och USA har i Sovjetunionen religiösa minoritetsgrupper ägnats ett oproportionerligt intresse av religionssociologerna. Studiet av sekterna har traditioner såväl i tsartiden som i tiden närmast efter revolutionen. Man delar intresset mellan studier och inhemska rörelser (se t.ex. Midoladov om de gammaltroende) och av grupper som har sitt ursprung utanför Ryssland (se t.ex. Ilinykh om mennoniterna och Serdobolskaia om baptisterna). Att man lägger så stor vikt vid studiet av de numerärt obetydliga grupperna kan be-

traktas som ett utslag av "omsorgen om enhetligheten". Sekterna anses kunna äventyra upplevelsen av den ryska identiteten. Detta var ett skäl för misstron mot religiösa avvikelser under tsartiden när tillhörighet till den ortodoxa kyrkan var ett uttryck för rysk identitet och denna misstro mot sekterna som antiryska finns kvar. Medlemmar av sekterna har — på legala och illegala vägar — flera kontakter med västvärlden än andra sovjetmedborgare och medlemskap i en sekt sammanfaller ofta, t.ex. i fallet mennoniterna, med tillhörighet till en främmande etnisk grupp. Det är också inom sekterna som den mest aktiva religiositeten finns; det är främst deras medlemmar som systematiskt driver en religiös fosteran av barnen inom familjen och underlåter att utnyttja samhällets barnomsorg och att delta i ungdomsorganisationerna med följd att

Baptist young people inevitably enter into relationships of contradiction with the collective and conflict with society, which often they are unable to solve (Serdobolskaia, s. 56).

Det andra stora forskningsområdet för de ryska religionssociologerna, är att fastställa hur stora de andelar av olika befolkningsgrupper är som har ett religiöst respektive ett ateistiskt medvetande. Den vikt man lägger vid detta kan betraktas som ett utslag av "omsorgen om ideologin". Man betraktar religionen som den enda legalt organiserade kraft, där ett motstånd mot den socialistiska samhällssynen kan komma till uttryck (jfr Zlobin, s. 97). Många undersökningar har en starkt sociografisk karaktär. Resultaten som visar i vilka grupper religiositeten finns överensstämmer i hög grad med de resultat som kommit fram vid liknande undersökningar i västeuropeiska länder. Religionen är starkare på landsbygden än i städerna, det är framför allt äldre människor som är traditionellt troende, religiositeten är högre bland kvinnor än bland män. I ett avseende kommer man med resultat som står i motsättning till vad som kommit fram på andra ställen: Kroppsarbetare har i större utsträckning kvar religiösa element

i sin världsbild än tekniskt och administrativt verksamma personer (se t.ex. Lebedev, s. 98 ff.). Sedan frågan "hur många?" besvarats återstår frågan "varför?" Svaren är intressanta och dessa svar har analyserats i några av de tidigare nämnda artiklarna av västsociologer.

Makarna Dunn (s. 128 ff.) ställer mot de ryska sociologernas "hypotes" att den religion som finns har sin grund i det tidigare samhället, den egna "hypotesen" att vissa människors levnadsbetingelser i sovjetsamhället är sådana att religionen har något att ge dem. Författarna menar att tillgängliga ryska data ger stöd för den senare tolkningen. Mera sofistikerad är Christel Lane som hos de ryska religionssociologerna anser sig finna tre förklaringsmodeller till religionens fortlevande: 1) förklaringar att eftersläpning föreligger och — under senare tid — att det i samhället tillfälligt finns objektiva faktorer (icke-kreativt arbete, isolering, låg kulturell standard) som gynnar religionens fortlevande, dvs. en social förklaringsmodell; 2) förklaringar att religionen erbjuder en lösning på personliga problem och att människor vill ha kvar upplevelsen av kyrkorummets och ritualens skönhet och ro, dvs. en psykologisk förklaringsmodell; 3) förklaringar att religionen — såväl den individuella som den institutionella — är annorlunda nu än tidigare och därför kan fortleva. Till de "inhemska" förklaringarna lägger Christel Lane en egen: Religionen utgör en protest mot den kommunistiska ideologin.

I de artiklar jag kunnat ta del av blandas element från de nämnda förklaringsmodellerna. Man snuddar dessutom ofta vid en mycket omärksamt förklaring som innebär att man framhåller det värde människor fäster vid religionen som socialt sammanhållande. Detta framträder klart i en artikel om religiositeten bland kolchozbönder av Alekseev:

Religious festivals always were and still are a general means of social intercourse. In our view, it would be incorrect to think that the festivals were forced on the peasants and did not satisfy their needs . . . The peasant's interest in religious festivals is in large part

determined by the fact that they satisfy his needs to see and communicate with his acquaintances, friends and relatives (s. 185 f.).

Här möter man alltså en klart funktionalistisk förklaring. Då författaren vill visa hur man kan "komma till rätta" med de rester av religiositet som finns är hans lösning att införa och popularisera nya ritual och helgdagar, alltså att erbjuda funktionella alternativ. I Alekseevs artikel kommer ett drag fram som inte nämnts tidigare: Mycket av religionen i det ryska samhället har karaktär av folketro och detta framgår ännu tydligare av Tazhurizas artikel (1974) om den "lilla" övertron.

Förklaringen att religionen fyller gemenskapsfunktioner kommer igen i analyser som gäller grupper på mycket skilda nivåer i samhället. Man finner den i en diskussion av obenägenheten att bryta religiösa mönster inom en etnisk minoritet (se Datunashivili, s. 125) och man finner den i konstaterandet att religionen framför allt reproduceras i familjegruppen eftersom "enhetlighet i fråga om andliga intressen" är en förutsättning för dess sammanhållning (se Vasilevskaia, s. 64).

VI

Polen är i religionssociologiskt avseende unikt bland öststaterna, inte endast genom den tradition vetenskapsgrenen har utan också genom den pluralism som råder. Vid sidan av de religionssociologer som följer den marxistiska synen på religionen finns där religionssociologer som genom sin forskning vill fastställa "si le Christ est présent dans la vie des fidèles" (Majka 1963, s. 454). Det är vid universitetet i Lublin som det finns en aktiv grupp katolska sociologer under ledning av Jozef Majka. De två riktningarna polemiserar mot varandra (se t.ex. Jaroszewski, s. 117 och Majka 1968b) såväl om respektive utgångspunkter för forskningen som om undersökningarnas tillförlitlighet; man kan diskutera om det är över hälften eller omkring en tredjedel av kyrkomedlemmarna i storstäderna som deltar i mässan en vanlig söndag. Andelen ger en antydning om den verklighet de polska

religionsociologerna har att arbeta med. De är överens om att det är historiska faktorer som ligger bakom den styrka som katolicismen har och man lägger märke till att de marxistiska religionsociologerna är försiktigare än sina ryska kollegor med att diskutera de aktuella förhållandena i eftersläpningstermer.

Sifferuppgifter om olika befolkningsgruppers religiösa beteenden ges i en rad publikationer (se t.ex. Jaroszewski och Majka 1972) men att fastställa "hur många?" har inte varit någon huvuduppgift för någondera riktningen av polska religionsociologer. Däremot har man på ömse håll varit intresserad av att undersöka kortsiktiga förändringar i graden av religiositet och de resultat som framlagts går delvis i skilda riktningar (jfr Judenko och Majka 1968a, s. 188 f.). Man har dock inte stannat vid det enkla räknandet. De polska religionsociologerna har — till skillnad från dem i Sovjetunionen — använt tros- och praktikvariablerna som oberoende variabler i dataanalyserna och sökt få fram i vad mån religionen har betydelse för individens handlande på andra områden. De ateistiska och de katolska sociologerna kommer när det gäller denna frågeställning fram till likartade resultat; de konstaterar att mycket ofta är inte kyrkans moral kyrkomedlemmarnas moral (se t.ex. Jaroszewski, s. 113 och Kublik) och en slutsats som de oavsett ideologisk utgångspunkt bör kunna instämma i är:

Malgré le ritualisme dominant, la participation à la pratique n'a pas de lien avec la vie morale des catholiques (Piwowarski 1975, s. 430).

Forskarna vid Lublinuniversitetet tar upp religionssociologiska frågeställningar som man inte närmar sig någon annanstans i de östeuropeiska länderna men de gör det ofta på ett — efter polska förhållanden — metodiskt osofistikerat sätt. Bland de "udda" studierna kan man peka på analysen av bakgrunden till den katolska reformrörelsen "Znak" (Swiecicki) samt undersökningarna av prästrekryteringen (Taras) och av den roll församlingsprästen spe-

lar på landsbygden i dagens Polen (Piwo-warski 1968).

VII

En lång rad religionssociologiska undersökningar har genomförts i Jugoslavien. Jag förbigår dock dessa studier eftersom de redan presenterats på svenska (Magnusson); samme författare kommer att framlägga en fullständig analys av materialet inom en nära framtid. Från de övriga öststaterna är de internationellt tillgängliga rapporterna ganska få.

Resultaten från den tidigare nämnda stora bulgariska undersökningen har redovisats i flera sammanhang. Ochavkov skiljer sig från sina kollegor genom att som främsta kriterium på om individen är religiös eller inte använda deltagande i religiösa kult-handlingar. Han kan visa på en stark reträtt för religionen och ställer i det sammanhanget två intressanta frågor; dels om kristendomen i den ortodoxa formen varit mindre motståndskraftig vid de samhälleliga förändringarna än katolicismen och protestantismen och dels om stegen i religionens tillbakagång sker lagmässigt så att det inte endast är i Bulgarien som

les elements principaux de la religion s'affaiblissent ... dans l'ordre suivant: a) ideologie religieuse; b) pratique purement religieuse; c) psychologie religieuse; d) pratique religieuse liée aux événements les plus importants de la vie personnelle (Ochavkov 1966b, s. 461).

De tillgängliga östtyska undersökningarna är få (det har inte gått att från DDR få låna tidskriften "Religionssociologie") och det tema de tar upp gäller — liksom andra arbeten att döma av konferensreferat och tidskriftsöversikter — sekulariseringsprocessens fortskridande i olika befolkningsgrupper och bebyggelsemiljöer. Inte heller i Tjeckoslovakien och Ungern har den religionssociologiska forskningen varit omfattande, men de resultat man kommit fram till har presenterats i intressanta artiklar av Erika Kadlecová respektive Ivan Varga.

Erika Kadlecová bygger sina diskussioner på en inte särskilt stor men väl genomförd

undersökning i Mähren och finner att befolkningen delar sig i tre ungefär lika stora grupper: troende, ateister och obestämda. Sammanfattningen om religiositeten inom olika befolkningsskikt motsvarar i hög grad den beskrivning Thomas Luckmann ger av den kyrkoorienterade religionens plats i samhället:

Those components of the population which represent the active core of society whose activity is bound up with progressive forms of production and who live in corresponding living conditions are losing in religion (Kadlecová 1966a, s. 73).

Hon följer också Luckmann genom att påpeka i hur hög grad religionen individualiserats och subjektiverats. Frågan som framför allt intresserade Kadlecová var emellertid vad religionen ger individen och hon framhåller att det viktiga för flertalet är att religionen skänker sinnesjämvikt eller tjänar som grundval för moral och mänskliga relationer (se Kadlecová 1972). I en senare översikt av det religiösa läget i Tjeckoslovakien har resultaten från samma undersökning fått utgöra grund såväl för en genomtänkt typologi för religiösa förhållningssätt som för en oortodox marxistisk syn på religionen i ett socialistiskt samhälle. I stället för att betrakta den som en obetydlig kvarleva framställs den som

... the only non-marxist ideology having a mass basis and at present it is still the most widespread ideology among the populace (s. 133).

De troende rekryteras inte främst ur tidigare dominerande klasser, vilket andra författare ofta gör gällande, utan majoriteten kommer från lågt betalda arbetar- och bondegrupper, där mänskliga behov som meningsfullt arbete, sociala relationer och tilltro till framtiden är otillfredsställda:

They are people with no position and no connection, they are not part of the élite of power and the élite of influence. They are the weak and poor of this society for whom and with whom a socialist society is being built (s. 133).

Det intressanta är att författaren klart slår fast att grunden för religionen är den alienation, som finns i samhället och att en förändring som skulle leda till att religionens sociala bas försvinner måste vara av helt annan typ än de förändringar som det tjeckoslovakiska samhället genomgått. Erika Kadlecová's arbete, som såtillvida är marxistiskt att hon aldrig viker från att religionen är samhälleligt bestämd, kan betraktas som ett religionssociologiskt utslag av "socialismen med mänskligt ansikte" och det kan tilläggas att det inte gått att få kontakt med henne efter 1968 (se Mol, s. 117).

Ivan Varga diskuterade tidigt (1966) med utgångspunkt från ungerska forskningsresultat religiositeten i liknande termer som Kadlecová. Det område som främst intresserade honom och som också odlats av andra ungerska religionssociologer (jfr Bango 1968a) var religiositeten bland ungdomen. I en rad undersökningar framkom det att sekulariseringen fortskridit mycket långt inom denna befolkningsgrupp och att endast ett fåtal kan betraktas som troende. Det är dock sällsynt att någon annan sammanhållen livsåskådning trätt i religionens ställe. Ett intressant resultat är att aktiva kristna och aktiva ateistiska ungdomar liknar varandra i att de har intresse för samhällsfrågor och deltar i många aktiviteter och de två grupperna i lika mån skiljer sig från de indifferentia och de icke-troende i dessa avseenden (Varga 1967, s. 51). Övergivandet av den traditionella tron har i stor utsträckning skett i samband med omflyttningar. Att så många förlorat ett värdesystem som ligger till grund för vardagsmoralen utan att ha accepterat något annat betraktas som "keine schlechthin positive Erscheinung" (Varga 1966, s. 173).

Sedan Varga lämnat Ungern har han gått in på sekulariseringens orsaker och ställt frågan om det finns någon skillnad mellan sekulariseringen i ett kapitalistiskt och ett socialistiskt samhälle. Det något förvånande svaret är att övergivandet av religionen fortskrider långsammare i öststaterna eftersom de djupa förändringarna i samhällsstruktur och levnadsförhållanden gjort att

många söker en fast punkt i tillvaron:

This state of mind gave impetus toward religiosity even among those strata which previously practiced religion as an act imposed upon them by society. . . . with a transitional temporary deterioration of the political and/or economic situation participation in religious activities and church manifestations as a reaction to an enforced but inept indoctrination a certain vivified interest in religion became observable especially among young intellectuals and students (Varga 1972, s. 292 f.).

Undervisningen och det kulturutbud som ges kan dock förväntas leda till en fortsatt sekularisering särskilt som de problem människorna ställs inför i samband med social mobilitet och urbanisering ligger utanför den sfär där kyrkan bidrar med lösningar.

VIII

Den senast diskuterade forskaren har som medlem av "Praxis" internationella redaktionskommitté haft nära kontakter med jugoslavisk sociologi; hans syn på religionens roll i ett socialistiskt samhälle överensstämmer i stor utsträckning med den som Vrcan (1972) har om religionen i Jugoslavien. Denna religionssociologi skall jag som tidigare påpekat inte gå in på men det måste framhållas att man där arbetar med teoretiska frågor på ett helt annat sätt än i övriga länder. Det ledande namnet är Marko Kersevan som bl.a. framhåller att förhållandet mellan produktionssättet och religionens innehåll inte kan reduceras till en enkel återspeglning. Det är den betydelse som religionen har i överbyggnaden jämfört med andra delar därav som bestäms av den ekonomiska strukturen (se Kersevan, s. 328).

Utvecklingen i Jugoslavien på det religionssociologiska området är helt unik i öststaterna. Detta hindrar inte att man också för övrigt märker förändringar i det material som publicerats under en dryg tioårsperiod. Religionskritiken har tonats ner (jfr Bango 1968b, s. 412), undersökningsmetoderna och analyserna av det insamlade materialet har blivit mer avancerade, fors-

karnas förståelse för den religiösa människan har ökat och frågeställningarna har vidgats något. Fortfarande är det dock mycket långt till en religionssociologi som tar upp sådana frågeställningar som skisserades då man 1956 allra första gången mötte tankar på en östeuropeisk religionssociologi i "Archive de sociologie des religions". Då pekade Ante Fiamengo (1956) på att komparativa undersökningar mellan olika socialistiska länder och mellan kapitalistiska och socialistiska länder som undergick samtidig industrialisering skulle ge intressanta resultat om orsakerna till förändringar i religionens betydelse i ett samhälle. Då framhöll den store polske allmänsociologen Stanislas Ossowski (1956) som viktiga forskningsuppgifter att fastställa hur marxism och katolicism tjänar som alternativa integrationskällor för ett samhälle och hur mötet mellan de två livsåskådningarna sker såväl på det individuella som på det institutionella planet.

Litteratur

- Alekseev, N. P. (1974): Reasons for the Retention of Religiosity in the Psychology of the Kolkhoz Peasantry and Ways of Overcoming It, s. 171—190 i *Social Compass*, vol. 21.
- Bango, J. F. (1968a): Convictions religieuses de la jeunesse hongroise scolaire et étudiants, s. 403—411 i *Social Compass*, vol. 15.
- Bango, J. F. (1968b): III^e colloque international marxiste de sociologie religieuse; Budapest, 17—19 april 1968, s. 412—414 i *Social Compass*, vol. 15.
- Bociurkiw, B. R. och Strong, J. W. utg. (1975): Religion and Atheism in the USSR and Eastern Europe, London: Macmillan.
- de Neve, André (1973): Secularization in Russian Sociology of Religion, s. 593—601 i *Social Compass*, vol. 20.
- Datuñashvili, I. I. (1974): Description du niveau actuel de la religiosité dans les régions de Belokany, Zakataly et Kakhi, s. 121—126 i *Social Compass*, vol. 21.
- Dunn, E. (1971): The Importance of Religion in the Soviet Rural Community, s. 346—375 i Millar, J. R. utg.: *The Soviet Rural Community*, Urbana: University of Illinois Press.
- Dunn, E. och Dunn, S. P. (1975): Religious Behaviour and Socio-cultural Change in the Soviet Union, s. 123—150 i Bociurkiw och Strong.
- Engels, F. (1962): Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaften, MEW, band 20, Berlin.
- Fiamengo, A. (1956): Sociologie et religion en Yougoslavie, s. 116—120 i *Archives de sociologie des religions*, nr 2.
- Hitchins, K. (1975): The Roumanian Orthodox Church and the State, s. 314—327 i Bociurkiw och Strong.
- Ilynykh, N. I. (1972): Peculiarities of the Organization and Activity of Mennonite Congregations, s. 145—159 i *Soviet Sociology*, vol. 11.
- Jaroszewski, T. (1966): Dynamik der religiösen Praxis und Weltanschauung in Polen im Lichte soziologischer Untersuchungen, s. 110—128 i Klohr (utg.).
- Judenko, K. (1966): Soziologische Untersuchungen der Religiosität auf dem polnischen Dorfe, s. 128—134 i Klohr (utg.).
- Kadlecová, E. (1966): A Sociological Investigation of Religiosity in the North-Moravian Region in Czechoslovakia, s. 69—80 i *Social Compass*, vol. 13.
- Kadlecová, E. (1966b): Ergebnisse religionssoziologischer Untersuchungen in Nordmähren, s. 145—157 i Klohr (utg.).
- Kadlecová, E. (1972): Czechoslovakia, s. 117—134 i Mol.
- Kersevan, M. (1975): Religion and the Marxist Conception of Social Formation, s. 323—342 i *Social Compass*, vol. 22.
- Klibanov, A. I. (1975): In the World of Religious Sectarianism; at a Meeting of the Prygun Molokans, s. 80—93 i *Soviet Sociology*, vol. 13.
- Klibanov, A. I. och Mitrokhin, L. N. (1974): The Schism of Contemporary Baptism, s. 133—151 i *Social Compass*, vol. 21.
- Klohr, O. utg. (1966): Religion und Atheismus heute; Ergebnisse und Aufgaben marxistischer Religionssoziologie, Berlin: Veb Deutscher Verlag der Wissenschaften.
- Klohr, O. (1966): Theoretische Grundsätze und Aufgaben der Soziologie der Religion, s. 13—32 i Klohr (utg.).
- Klügl, J. (1966a): Premier colloque international de sociologie religieuse dans les pays socialistes, s. 85—88 i *Archives de sociologie des religions*, nr 21.
- Klügl, J. (1966b): Theoretische Grundlagen und Ergebnisse der Bürgerlichen Religionssoziologie, s. 51—78 i Klohr (utg.).
- Krasnikow, N. P. (1966): Religionssoziologie und weltanschauliche Bildung, s. 140—145 i Klohr (utg.).
- Kublik, W. (1974): The Acceptance of the Catholic Model of Marriage and the Family among Polish University Students, s. 45—68 i *Social Compass*, vol. 21.
- Lane, C. (1974): Some Explanations for the Persistence of Christian Religion in Soviet Sociology, s. 233—243 i *Sociology*, vol. 8.
- Lebedev, A. A. (1973): The Secularization of the Population of a Socialist City, s. 77—106 i *Soviet Sociology*, vol. 12.

- Lewada, J. A. (1966): Die Religion als Gegenstand der soziologischen Forschung, s. 32—39 i Klohr (utg.).
- Magnusson, K. (1973): Religionens roll i det jugoslaviska samhället, Uppsala, Sociologiska institutionen, stencil.
- Maitre, J. (1961): Un Sondage Polonais sur les attitudes religieuses de la jeunesse, s. 133—143 i Archives de sociologie des religions, nr 12.
- Majka, J. (1963): La sociologie de la religion en Pologne, s. 453—476 i Social Compass, vol. 10.
- Majka, J. (1968a): The Character of Polish Catholicism, s. 185—208 i Social Compass, vol. 15.
- Majka, J. (1968b): Recension av E. Ciupak: Kult religijny i jego społeczne podłoże, s. 302—305 i Social Compass, vol. 15.
- Majka, J. (1972): Poland, s. 403—425 i Mol.
- Mídlodiv, V. F. (1965): La Décadance des sects de Vieux-croyants dans la province de Rjazan, s. 122—132 i Archives de sociologie des religions, nr 20.
- Mikailov, S. och Vassilev, R. (1971): Bulgaria, s. 21—58 i Wiatr (utg.).
- Mitrokhin, L. N. (1969): Methods of Research into Religion, s. 182—201 i Osipov, G. V., utg.; Town Country and People, London: Tavistock Publications.
- Mol, H. utg. (1972): Western Religion; A Country by Country Sociological Inquiry, Haag och Paris: Mouton.
- Mol, H. och Hetherington, M. (1972): Introduction, s. 1—25 i Mol.
- Ochavkov, J. (1966a): Problèmes Méthodologiques d'une enquête sur la religiosité en Bulgarie, s. 69—84 i Archives de sociologie des religions, nr 21.
- Ochavkov, J. (1966b): Les résultats d'une étude sociologique de la religiosité en Bulgarie, s. 456—471 i Revue français de sociologie, vol. 7.
- Okulov, A. F. (1966): Aufgaben und Organisation der religionssoziologischen Forschung, s. 134—139 i Klohr (utg.).
- Okulov, A. (1967): Aspects de la sociologie religieuse en USSR, s. 41—45 i Archives de sociologie des religions, nr 23.
- Osipova, E. V. (1971): The Soviet Union, s. 177—198 i Wiatr (utg.).
- Ossowski, S. (1956): Sociologie des religions en Pologne, s. 111—115, i Archives de sociologie des religions, nr 2.
- Pawelczyńska, A. (1961): Les Attitudes des étudiants varsoviens envers la religion, s. 107—132 i Archives de sociologie des religions, nr 12.
- Pivovarov, V. G. (1974): The Methodology of Collection and Processing of Primary Sociological Information in Study of Problems of Religion and Atheism, s. 191—206 i Social Compass, vol. 21.
- Piwowski, W. (1968): The Image of the Priest on the Eyes of Parishioners in Three Rural Parishes, s. 235—249 i Social Compass, vol. 15.
- Piwowski, W. F. (1975): L'influence de l'industrialisation sur la religiosité populaire en Pologne, s. 425—431 i Religion and Social Change, Lille.
- Prifti, P. (1975): Albania—Towards an Atheist Society, s. 388—404 i Bociurkiw och Strong.
- Robbe, M. (1966): Marxismus und Religionsforschung, s. 157—184 i Internationales Jahrbuch der Religionssoziologie, vol. 2.
- Serdobolskaia, L. A. (1975): The Baptist Movement and the Family, s. 44—57 i Soviet Sociology, vol. 13.
- Swiecicki, H. (1973): Les origines institutionnelles du mouvement "Znak", s. 301—317 i The Contemporary Metamorphosis of Religion?, Lille.
- Taras, P. (1970): Conditionnements sociaux des vocations sacerdotales en Pologne, s. 545—552 i Social Compass, vol. 17.
- Tazhurizina, Z. A. (1974): Les superstitions, mystification des relations quotidiennes, s. 153—169 i Social Compass, vol. 21.
- Tellenback, S. (1975): The Social Structure of Socialist Society—The Polish Interpretation, Lund: Studentlitteratur.
- Ugrinowitsch, D. M. (1966): Methodologische Fragen der marxistischen Religionssoziologie, s. 39—48 i Klohr (utg.).
- Varga, I. (1966): Soziologische Untersuchungen der Religiosität der Jugend, s. 168—176 i Klohr (utg.).
- Varga, I. (1967): La sécularisation de la jeunesse hongroise, s. 45—63 i Archives de sociologie des religions, nr 23.
- Varga, I. (1972): Hungary, s. 277—294 i Mol.
- Vasilevskaia, N. S. (1974): Preliminary Concrete Sociological Study of Attitude to Religion in the Contemporary Urban Family, s. 57—79 i Soviet Sociology, vol. 13.
- Weinberg, E. A. (1974): The Development of Sociology in the Soviet Union, London: Routledge and Kegan Paul.
- Wiatr, J. J. utg. (1971): The State of Sociology in Eastern Europe Today, Carbondale: Southern Illinois University Press.
- Wiatr, J. J. (1971): Status and Prospects of Sociology in Eastern Europe, s. 1—19 i Wiatr (utg.).
- Vrcan, S. (1972): Religion and Irreligion in a Socialist Society; Dilemmas of a Socialist Approach, s. 245—261 i Social Compass, vol. 19.
- Zlobin, N. S. (1965): Le baptême contemporain et son idéologie, s. 97—121 i Archives de sociologie des religions, nr 20.

Den nya kvinnorörelsen och livsåskådningarna¹

AV ANDERS JEFFNER

Under senare hälften av 1960-talet skedde en markant förändring av kampen mot könsdiskriminering i de västeuropeiska och nordamerikanska samhällena. Nya kvinnliga kampgrupper med ett radikalt program och en militant praxis uppstod. Trots stora olikheter mellan grupperna började man inom dem se sin verksamhet som en del av en gemensam kvinnornas befrielse-rörelse. Framväxten av denna rörelse är ur socialhistorisk synpunkt knappast klarlagd än trots en stor och nyfiken publicitet omkring verksamheten. Men det är uppenbart att man måste se gruppernas framväxt i samband med 60-talets studentuppror och ungdomsrevolter liksom, när det gäller USA, sådana rörelser som Black Power. Juliet Mitchell, som är aktiv inom rörelsen, har satt in den i det sammanhanget i sin bok *Woman's Estate* (London 1971). På svenska heter boken *Den nya kvinnorörelsen* (Stockholm 1972) och jag kommer här att använda den beteckningen på rörelsen.

Flera publikationer som kommit fram inom den nya kvinnorörelsen visar att engagemanget i den för många har en avgörande betydelse. Det innebär inte bara en ny aktivitet och nya teorier som adderas till tidigare utan en genomgripande förändring av livsstil och livssyn. När man överblickar den flod av tryckta och stencilerade skrifter, som medlemmar och grupper inom den nya kvinnorörelsen publicerat, ser man att rörelsen på ett djupgående sätt påverkat traditionella livsåskådningsståndpunkter. Enligt min bedömning rör det sig om en av

70-talets mest genomgripande förändringar på livsåskådningarnas område, och till det området räknar jag då också de kristna troslärorerna.

Termen "livsåskådning" som jag nu använt mig av ett par gånger är i vetenskapliga sammanhang problematisk och värd en närmare diskussion. Tyvärr skulle det föra för långt att ta upp den diskussionen nu. Det får räcka med att påpeka att jag här med en människas livsåskådning avser en helhet som är sammanvävd av värderingar, attityder och teoretiska övertygelser. Värderingarna och attityderna är då de som är centrala för människan och som ibland kan ta sig uttryck i en stadigvarande stämning eller hållning inför tillvaron. De teoretiska komponenterna i livsåskådningen är sådana antaganden om världen, människan och historien som personen accepterar och vid vilka han bildligt talat förankrar de centrala värderingarna, attityderna eller livsstämningarna.

Den nya kvinnorörelsen är heterogen, säger Juliet Mitchell, och det intrycket för-

¹ Artikeln utgörs av min installationsföreläsning vid Uppsala universitet den 4/11 1976. Eftersom tre professorer installerades samtidigt var föreläsningstiden endast femton minuter för var och en. Den korta tiden medförde att jag dels måste gå förbi många intressanta problemområden i det stora materialet (som t.ex. de nya myterna och deras funktion) dels var tvungen att göra exemplifieringen knapphändig. — Det material jag bygger på är svåröverblickbart och till en del svåråtkomligt. När jag orienterade mig i det fick jag värdefull hjälp av Barbro Werkmäster.

stärks till att börja med, när man ser på de livsåskådningar som aktualiserats inom rörelsen. Man kan fråga sig om det finns något gemensamt hos åskådningar som uppenbart inspirerats från så olika håll som marxism, existentialism, katolicism och calvinism. Det hör till det intressanta i situationen, tycker jag, att man verkligen kan se något som håller samman hela mångfalden. Vi får en stor grupp av livsåskådningar som erinrar om varandra som systar. För att upptäcka vari likheten består kan det vara lämpligt att utgå från vad en medlem i den norska kvinnorörelsen Nina Karin Monsen säger om sin åskådning som hon kallar feministisk filosofi; nämligen att den "tar sin utgångspunkt i kvinnans rätt till fullvärdighet som människa, som person, och ser världen från denna synpunkt". (Nina Karin Monsen, *Det kvinnelige mennesket. Feministisk filosofi*, Oslo 1975, s. 109). När man växlar synpunkt och ser från ett nytt håll kan det hända att välbekanta fakta grupperar sig på ett nytt sätt. Det kan ske på grundläggande områden något som liknar en gestaltväxling. Det citat jag angav riktar uppmärksamheten på en process av det slaget. Data om kvinnans underordnade i ställning i vår kulturtradition och om kvinnoförtryckande sociala strukturer i nutiden är det lätt att notera. Men det man gjort i den nya kvinnorörelsen är inte bara att notera sådant, utan man har med emotionell och moralisk kraft skjutit sådana data i förgrunden så att ett nytt mönster har framträtt i verklighetsbilden. Man ser världen från en ny synpunkt. Perspektivet har blivit annorlunda. Därmed framträder också nya handlingsförpliktelser, och vad som tidigare framstått som självklart blir i behov av förklaring. Det är det perspektivet eller mönstret som tycks vara det gemensamma elementet i de disparata livsåskådningarna. Jag skall med en term som används i många olika betydelser kalla det här perspektivet "feministiskt" och åskådningar som präglas av det för "feministiska".

Det feministiska perspektivet har uppenbarligen inte utan vidare kunnat förenas med någon existerande livsåskådning. Verk-

lighetsbilderna har inte stämt överens, och de känslor och handlingstendenser som är sammanvävda med det feministiska perspektivet har inte riktigt fått plats. Några författare har funnit det nödvändigt att göra radikala ideologiska och livsåskådningsmässiga nykonstruktioner medan andra har försökt revisioner eller kompletteringar av redan kända livsåskådningar.

Jag skall strax ge några exempel på de här olika tendenserna, men innan dess vill jag understryka att den perspektivväxlingsprocess jag har antytt inte är något specifikt för det här området. Den är ofta av grundläggande betydelse vid utformningen av livsåskådningar och teologier. Att undersöka den blir därför en viktig uppgift för tros- och livsåskådningsvetenskapen. Det är också ett exempel på en verksamhet där man inom ämnet når ner till livsåskådningarnas grundläggande sanningsfrågor. Kan man säga att det ena perspektivet är riktigare eller sannare än det andra, och i så fall varför? Det finns ingen anledning att skygga för sådana problem sålänge rationella argumenteringsmöjligheter är öppna.

Mitt första exempel på ett feministiskt perspektiv inom livsåskådningsområdet blir den åskådning Shulamith Firestone framlägger i boken *The Dialectic of Sex* (Bantam ed., New York 1971). Det är en emotionellt och intellektuellt ytterst vital och kontroversiell bok. Här får man ett exempel på hur det feministiska perspektivet tar sig uttryck i omfattande livsåskådningsmässiga nykonstruktioner. Som man kan vänta sig utifrån den situation där den nya kvinnorörelsen uppstod anknyter man ofta inom rörelsen till marxismen. Det gör också Firestone, men hon säger att hennes system skall gå utöver marxismen utan att tappa bort de marxistiska insikterna. En utgångspunkt för resonemanget är att generalisera läran om klasskampen och föra över den till förhållandet mellan könen. Liksom de förtryckta klasserna med historisk nödvändighet kommer att göra revolution och omskapa den ekonomiska situationen i samhället, enligt marxismen, så kommer det förtryckta kvinnokönet, enligt Firestone, att göra en feministisk revolution och åstad-

komma en ännu mer djupgående förändring i människans situation än vad som klasskampen leder till. Detta tänkesätt har framskymtat mycket tidigare i den äldre kvinnorörelsen. Men man såg då en uppenbar svårighet i det. Slutmålet i klasskampen är ju att klasserna skall försvinna — vi går in i det klasslösa samhället. Om man drar ut analogin till kampen mellan könen verkar utopin bli absurd — ett könlöst samhälle. Men Shulamith Firestone skyggar inte för de här svårigheterna. Kvinnornas revolution leder enligt henne fram till ett samhälle där könsskillnaderna verkligen på ett radikalt sätt har förändrats. Alla kulturella förpliktelser och fortplantningsförpliktelser som nu knyts till olika kön är lösgjorda från det sambandet. Det betyder att man i det samhälle som Firestone ser fram emot besegrar de biologiska jämlikhetshindren och befriar kvinnorna från plikten att föda barn. Det är fullt möjligt att vi med en riktigt styrd teknisk och vetenskaplig utveckling, menar hon, kan göra en laboriemässig barnalstring till det normala. Att en sådan strävan kommer fram genom en kvinnorevolution kan också enligt Firestone förhindra missbruk och garantera ett humant samhälle. På ett sätt, som jag nu inte hinner referera, ger Firestone förslag på ett socialt system som skall ge barn och vuxna trygghet utan den nuvarande familjeinstitutionens nackdelar. Ett kapitel i Firestones bok heter "Feminism and Ecology". Det är ganska vanligt att feministiska livsåskådningar anknyter till den livsfilosofi som bygger på de ekologiska insikterna. Naturens balans blir något som det feministiska perspektivet skjuter i förgrunden. Inom den danska kvinnorörelsen har man t.ex. sagt: "vi som kvinnor har ett särskilt intresse för vår syster moder jords framtid" (se Nynne Koch, *Kvindernes nye verden*, Köpenhamn 1975, s. 62 f.). Men när det gäller Firestone är förhållandet ett annat. Det kan inte vara tal om att rätta sig efter livsmönster i naturen, för där är ju könsskillnaderna markanta. Firestones anknytning till ekologin innebär en strävan att på artificiell väg skapa en ekologisk balans — "man-made balance in place of the natural

one" (s. 192).

Om man vill bedöma Firestones bok får man inte titta bara på de uppseendeväckande förslag hon framför. Det som förefaller vara hennes styrka är förmågan att hos många läsare åstadkomma en växling av livsperspektiv till ett feministiskt synsätt. Många inom kvinnorörelsen tycks på detta sätt ha influerats av Firestone utan att acceptera hennes samhällsutopi.

Men Firestone har också mött en hård opposition inom den nya kvinnorörelsen — framför allt från dem som utformar sin livsåskådning i nära anslutning till marxismen. För dem är det grundläggande perspektivet på tillvaron det som ges i den dialektiska och framför allt i den historiska materialismen. Feminismen tillåts bara i begränsad utsträckning korrigeras detta. Flera intressanta exempel finns i den stencilerade skriften *Kvindeundertrykkelsens specifikke karakter under kapitalismen* (Nordiska Sommaruniversitetet, Köpenhamn 1973, stencil). Där riktar bl.a. två danska författare ett kraftigt angrepp mot Firestone. Hon representerar säger man följande -ismer som alla enligt författarna är ytterst förkastliga: biologism, dualism, idealism och moralism (s. 81 ff.). Jag skall nu inte närmare gå in på innehållet i oenigheten. Det intressanta ligger i de feministiska marxisternas sätt att argumentera. I en argumentationslinje visar författarna noggrant att Firestone avviker från grundantaganden i den historiska materialismen i Marx och Engels utformning. Det är utan någon som helst tvekan riktigt. Men det långa steget från detta konstaterande till att Firestone har fel gör författarna mycket kort. Den historiska materialismens perspektiv är för dem så markant att det egentligen bara är avvikelserna från det som kräver argument. När man jämför argumentationen i det här debattinlägget med andra skrifter från feministiska marxister framträder en djupgående ideologisk spricka i den nya kvinnorörelsen. De marxistiska grupperna anser inte bara att den dialektiska och historiska materialismen är riktiga utan att dessa teorier är den enda möjliga utgångspunkten för ett korrekt resone-

mang i samhälls- och livsåskådningsfrågor. Och dessutom: De ser den grunden som det vetenskapliga betraktelsesättet. Den som avviker har lämnat en vetenskaplig analys av kvinnofrågan.

Det är värt att lägga märke till detta sista, inte bara för den som för debatt om samhällssyn och verklighetstolkning utan för den som vill undersöka livsåskådningar. Det innebär nämligen ett krav från företrädarna för den åskådning man undersöker att man skall omfatta åskådningens grundantaganden för att undersökningen skall erkännas som vetenskaplig. I tros- och livsåskådningsvetenskapen möter man krav av detta slag inte bara från dem som representerar marxistiska åskådningar utan också t.ex. från vissa kristna teologier. Det är en fördel, tror jag, att tros- och livsåskådningsvetenskapens material har en sådan bredd att man från flera håll möter krav av det slaget. Det orimliga i att ge efter för dem framstår då tydligt.

Enligt vad jag sade i början omfattar också medlemmarna i den rent marxistiska delen av den nya kvinnorörelsen det feministiska perspektivet och det har naturligtvis medfört förskjutningar i marxismen. Man har påpekat, att det krävs speciella åtgärder för att proletariats revolution också skall innebära kvinnornas frigörelse, och man har upptäckt att marxismen-leninismen inte utvecklat någon tillfredsställande teori om hushållsarbets förhållande till kapitalet. Intressanta exempel på hur kunniga feministiska marxister behandlat frågan om hushållsarbete och familjen finns i den svenska tidskriften *Rådsmakt* 6—7 1975. Det sker i uppgörelse med vad man kallar "den gamla trygga puritanismen hos Lenin, Stalin och Mao" (s. 3).

Firestones bok är tillägnad den franska filosofen och författaren Simone de Beauvoir. Hon publicerade 1949 en stor bok om kvinnoförtryck och kvinnofrigörelse som heter *Le deuxième sexe*. I den nya kvinnorörelsen har Simone de Beauvoirs bok återuppväckts och 1973 översattes den också till svenska. Uppenbarligen har man inom den nya kvinnorörelsen här känt igen det feministiska perspektivet. Simone de Beau-

voir har utvecklat en metod att analysera och förklara kvinnans ställning genom att lyfta fram en existentialistisk lära om själva grundvillkoren för människans tillvaro. Hon kommer här mycket nära en tankegång i Sartres bok *L'Être et le néant* (Paris 1943). Men detta mycket intressanta synsätt har knappast alls spelat någon roll i den nya kvinnorörelsen, och man verkar mycket lite intresserad av de speciella filosofiska poängerna hos Simone de Beauvoir. Hon tycks mest fungera som en trygg morsgestalt i bakgrunden. Några publikationer inom den nya kvinnorörelsen som det vore skäl att från filosofisk synpunkt kalla feministiskt existentialistiska har jag inte upptäckt.

En betydande grupp feministiska författare är kristna och de har försökt att formulera en kristen teologi som är förenlig med det feministiska perspektivet. I det perspektivet framstår kyrkans och teologins historia som sammanvävd med en medveten eller omedveten nedvärdering av kvinnan. Det framträder att hon ofta inte betraktas som religiöst myndig eller att man tilldelat henne ett speciellt ansvar för frestelsen och det onda i världen eller gett kvinnan speciella och alltid underordnade roller i kyrkolivet. Den rikhaltiga och slående exemplifiering som finns t.ex. i böcker som *Religion and Sexism* (Ed. by Rosemary Radford Ruether, New York 1974) måste jag nu avstå från att återge.

De feministiska teologerna har försökt finna vägar att bryta ner det könsdiskriminerande tankemönstret och behålla det som är värdefullt och väsentligt i den kristna traditionen. Man kan säga att det finns två grupper av feministisk teologi. Till den första hör de som gör anspråk på att bygga upp sin åskådning inom ramen för någon av bibelns teologier och som också anknyter till en konfessionell kristen tradition. Ett exempel på en sådan teolog är Letty M. Russell (*Human Liberation in a Feminist Perspective — A Theology*, Philadelphia 1974). Hon kommer från USA liksom för övrigt de flesta andra feministiska teologer. Letty Russell anknyter nära till den tyske teologen Jürgen Moltmann, och hon menar

att en av teologins huvudfunktioner är att ge förtryckta människor ett hopp om och en drivkraft till befrielse i olika meningar — bl.a. en konkret inomvärldslig. En riktig teologi skall då också kunna medverka till kvinnans befrielse. För att teologin skall kunna fungera måste man, menar hon, lyfta fram den positiva värdering av kvinnan som faktiskt finns i kristen tradition, men som hållits nere av förblindade manliga teologer. I skapelsemyten får man visa på säger hon att det fullvärdigt mänskliga — Guds avbild — framställs som något både manligt och kvinnligt. I Bibeln f.ö. gäller det att lägga märke till den kvinnliga gudssymboliken, t.ex. fågelmamman som samlar barnen under sina vingars skugga. I kyrkohistorien får man fästa uppmärksamheten på de kraftfulla men motarbetade kvinnogestalerna osv.

Ett speciellt drag hos Letty Russell skulle jag vilja kommentera eftersom det kan belysa tros- och livsåskådningsvetenskapens roll. I anslutning till tysk teologisk tradition framställer Russell sin teologiska verksamhet som den vore någon slags vetenskap. T.ex. karakteriserar hon sin metod med termer lånade från vetenskapliga sammanhang. Hon kallar den induktiv och experimentell. Nu är det alldeles uppenbart enligt min mening att utarbetandet av en trosåskådning normalt inte sker enbart med vetenskapliga metoder och det leder till stora egendomligheter om man försöker göra det. Att nygestalta religiösa erfarenheter och välja ut det personligt bärkraftiga i den rika kristna idétraditionen är en verksamhet som ibland mera liknar konstnärligt skapande. Tros- och livsåskådningsvetenskapen kan därför inte göra anspråk på att genom någon forskningsverksamhet skapa en ny troslära vare sig av maskulint eller feminint slag. Men det betyder inte att tros- och livsåskådningsvetenskapen saknar relevans för det inom och utanför kyrkan pågående arbetet med att formulera kristendomens läroinnehåll. Delar av trosåskådningen är nämligen uppbyggd genom vanlig argumentering, och dessa delar kan naturligtvis utvecklas med hänvisning till vetenskapliga kriterier som t.ex. logisk kon-

sekvens. För kyrkans lära tror jag att konstruktivt men anspråkslöst vetenskapligt arbete av det slaget är nödvändigt.

Efter den utvecklingen skall jag återvända till den andra huvudgruppen av feministisk teologi. Det är inte här fråga om att endast lyfta fram undanträngda kristna bilder och tankar. Man har radikalt övergivit alla former av absoluthetsanspråk för kristendomen. Kristendomen ses som en av flera religiösa traditioner som efter feministisk revision kan bidra till att människan får ett riktigt gudsförhållande. Själv tycker jag Sheila Collins bok *A Different Heaven and Earth* (Valley Forge 1974) hör till de intressantaste inom den feministiska teologin, men jag skall nu inskränka mig till att säga några ord om Mary Daly, som blivit mera känd. Anledningen till det är nog att titeln på en av hennes böcker kan uppfattas som ett fältrop för feministisk teologi; den heter: *Beyond God the Father* (Boston 1973). Daly ansluter sig nära till en tankegång hos den tysk-amerikanske teologen och filosofen Paul Tillich. Den innebär att det finns en djupdimension i tillvaron och hos oss själva som kan öppna sig för oss genom vissa levande symboler. Kristendomen ger oss just symboler som visar sig levande och livskraftiga. De hjälper oss att se tillvarons grund, som vi också kallar Gud. Mary Daly menar nu att kristendomens centrala symbolsystem — Gud Fader — Sonen frälsaren — för sin funktion är bundet av en gången tids felaktiga värdering av könen. När den värderingen ändras, som håller på att ske och som bör ske genom ett feministiskt perspektiv, då dör stora delar av kristendomens symbolvärld. Hennes bok är ett försök att visa att det inte behöver medföra den religiösa livshållningens död.

Det går naturligtvis inte att nu ta upp en diskussion om de här tankegångarna. Men det är möjligt att göra det på ett intressant sätt inom tros- och livsåskådningsvetenskapen. Man kan undersöka den symbolteori som figurerar här och jämföra den med liknande symbolteorier inom estetiken, och man kan se vart det kan leda att på de här åskådningarna använda sådana begrepp som upplevelsesanning, eller man kan pröva

var det kan vara förnuftigt och lämpligt att dra gränsen för de livsåskådningar man skall kalla kristna.

Till sist vill jag beröra en fråga som jag tror man inte kommer ifrån. I det material jag flyktigt behandlat finns starka och kontroversiella värderingar. De är också sammanvävda med det grundläggande perspektivet. Hur skall nu den som forskar inom ett område som det här förhålla sig till värderingarna och till de personliga valen? För att kunna fylla den primära vetenskapliga förpliktelsen att utreda och förklara tror jag det är ofrånkomligt att i viss mån personligen distansera sig från värderingarna. Men det är ett farligt och orimligt ideal att en forskare alltid skall finnas vid sidan av brännande och kontroversiella val och värderingsfrågor. Han måste också kunna engagera sig i de ståndpunkter han behandlar och då komma i

samklang med eller motsättning till materialet. Ibland är relationen komplicerad. För min egen del vill jag t.ex. instämma i det rättvisekrav som förts fram med kraft i den nya kvinnorörelsen. Men det instämmandet måste av några feministiska grupper betraktas som utslag av repressiv tolerans eller som exempel på det senkapitalistiska samhällets dödsryckningar. Svårigheter av det slaget får enl. min mening inte hindra strävan efter att kunna förena saklig analys och personligt engagemang, när man rör sig över ämnets stora och eldfångda fält. Jag tror det är något oerhört väsentligt i vårt samhälle att det inom livsåskådningsområdet finns många människor som arbetar på att förena analys och engagemang. Att bidra till att skapa sådana människor det ser jag som det angelägnaste undervisningsmålet inom ämnet tros- och livsåskådningsvetenskap.

LITTERATUR

Gersion Appel: *A Philosophy of Mizvot. The Religious-Ethical Concepts of Judaism, Their Roots in Biblical Law and the Oral Tradition. XI, 288 s. Ktav Publishing House, Inc., New York 1975. Pris häft. \$4.95; inb. \$12.50.*

Titeln på detta arbete ger inte en korrekt uppfattning om dess innehåll. I stället för att vara en allmän översikt över religiöst-etiska föreställningar inom judendomen, är det närmast en specialstudie, med starka komparativa och tillämpande inslag, över ett av de viktigaste verken i den medeltida judiska litteraturen inom det etiska och halakiska området, nämligen *Sefer ha-Hinnuk* (ungefär: "Uppfostrans bok").

Det har inte ännu kunnat klarläggas vem som skrivit *Sefer ha-Hinnuk*; dess författare presenterar sig endast med orden "en jude från Barcelona av Levi hus" (Inledn.). En vanlig uppfattning är att verket skrivits av den berömde 1200-tals talmudisten Rabbi Aharon ha-Levi från Barcelona (en uppfattning först framförd 1549 av Gedalja Ibn Yahya i arbetet *Šalšelet ha-Qabbala*, ed. Warszawa 1881; repr. Jerusalem 1961—62, s. 44). Denna identifiering har ofta starkt ifrågasatts (så redan i H. J. D. Azulais biografiska verk *Šem ha-Gedolim* från 1774 ff.; ed. Vilna 1853, *Mā'areket Gedolim*, I, s. 132). Ur en annan uppgift i *Sefer ha-Hinnuk* (*Mišva* 400) har man slutit sig till att dess författare varit en elev till Rabbi Salomo b. Abraham Adret (född 1235 i Barcelona; död 1310). Verket bör ha tillkommit under senare hälften av 1200-talet eller just i början av 1300-talet. (Vatikan-biblioteket förvarar ett manuskript av boken, daterat 1313).

Som litterär form har författaren till *Sefer ha-Hinnuk* valt en framställning riktad till en son och dennes kamrater (Inledn.), och han anger att avsikten med arbetet varit "att fostra de unga, och lägga dem på hjärtat att det i (de gudomliga) buden finns många nyttiga ting, uppenbara för var och en, och vilka det är

möjligt att få insikt i (redan) under ungdomstiden; därför har jag givit boken namnet *Hinnuk*" (Epilogen till Leviticus).

De bud, kring vilka *Sefer ha-Hinnuk* är uppbyggda, är *TaRYaG mišvot*, dvs. de sexhundra tretton bud man i den rabbiniska litteraturen härleder ur de heliga Skrifterna (*TaRYaG* anger siffervärdet 613), såsom det uttryckes redan i *Talmud Babli* av R. Simlai (palestinsk amora, 3:e årh.): "Sexhunderttretton bud kungjordes för Mose, trehundrasextiofem negativa bud, motsvarande antalet sol(års) dagar, och tvåhundrafyrtioåtta positiva bud, motsvarande (antalet av) människans lemmar (dvs. ben i skelettet; se *The Jewish Encyclopedia*, I, s. 565 a)" (Makkot 23 b); fullt utbyggt möter detta system först i det gaoniska verket *Halakot Gedolot* (i gestalten av 248 negativa och 365 positiva bud), och sin mest normativa utformning har det erhållit i Maimonides *Sefer ha-Mišvot* ("Budens bok"), som en inledning till hans huvudverk *Mishne Tora*. Det är nu ur dessa arbeten av Maimonides som författaren till *Sefer ha-Hinnuk* främst har öst sitt källmaterial; i några fall kopieras t.o.m. hela sektioner verbatim. Andra verk och författare som citeras — vid sidan av bibliska, midraschiska och talmudiska texter — är *Halakot Gedolot*, R. Hai Gaon, Rabbenu Hananel b. Hushiel från Kairouan, Rashi, Rabbenu Tam, R. Abraham b. David från Posquières, R. Mose från Coucy, R. Isak Alfasi, och — efter Maimonides — främst Naḥmanides (i synnerhet dennes *Sefer ha-Mišvot* och hans kommentar till Pentateuken).

Sefer ha-Hinnuk är alltså uppbyggd kring *TaRYaG mišvot*, enligt den räkning vi finner hos Maimonides, men upptar buden till behandling efter den ordning i vilken de förekommer i de heliga Skrifterna, så att verket skall kunna *studerat* parallellt med varje veckas skriftavsnitt enligt en ettårig föreläsningscykel. Varje enskilt bud behandlas enligt ett fyrdelat mönster: (1) en definition av budets art, dess bibliska grund och de rabbiniska fädernas för-

klaring; (2) budets "rot" (*šoreš*), eller det skäl som kan andragas till förmån för det; (3) budets speciella regler, anförda från Talmud eller andra källor av likartad karaktär; (4) villkoren för det enskilda budet, t.ex. var och under vilka omständigheter budet gäller, på vem det är tillämpligt, och vilket eventuellt straff en överträdelse av budet medför. Det är emellertid inte författarens till *Sefer ha-Ḥinnuk* avsikt att ge en omfattande utläggning av de olika buden, utan endast att ge en klar och lättfattlig översikt över budens art och funktion, sannolikt som utgångspunkt för vidare självstudium.

Till skillnad från Maimonides i *Sefer ha-Miṣwoṭ*, som uteslutande behandlar budens halakiska aspekt, följer alltså *Sefer ha-Ḥinnuk* författare intentionen att i tillägg — och det är detta som är det viktiga — ange *skäl* för buden, att enkelt och pedagogiskt framställa budens orsaker och ändamål ur den gudomliga uppenbarelse, ur församlingens och ur den enskildes synpunkt. Själva den rationalistiska tanken på *ta'ame ha-miṣwoṭ* ("budens skäl"), dvs. att de gudomliga buden, vare sig dessa för mänsklig uppfattning är av rationell karaktär (*mišpaṭim*) eller av irrationell (*huqqim*), likväl i verkligheten, alltså i uppenbarelse, är ändamålsenliga och förnuftiga, hade inom judendomen, främst via Philo och Saadia Gaon, funnit sitt mest eminenta uttryck i ett annat verk av Maimonides — det berömda filosofiska arbetet *More ha-Nebukim* ("Vägledning för de förvirrade"). Här har författaren till *Sefer ha-Ḥinnuk* funnit väsentlig inspiration.

Vad Dr. Gerson Appel i själva verket genomför, titeln på hans arbete till trots, är alltså en undersökning av *Sefer ha-Ḥinnuk*s framställning rörande budens orsaker, och den där bakom liggande etisk-religiösa filosofin. Sin bok inleder Dr. Appel med en översikt över budens allmänna karaktär och betydelse i judisk filosofi (s. 3—5), varpå följer två introducerande avsnitt om sökandet efter en budens mening i tidigare judisk tradition (s. 7—25), respektive om *TaRYaG miṣwoṭ* (s. 26—31). Därmed är vi framme vid den egentliga behandlingen av *Sefer ha-Ḥinnuk*, vilken inte följer *ha-Ḥinnuk* såsom en fortlöpande studie, utan är systematisk till sin uppläggning. Här behandlas nu i tur och ordning vad *ha-Ḥinnuk* har att säga om "The divine purpose" (s. 32—46), dvs. om syftet med den gudomliga uppenbarelse, utväljandet av Israel, och gudsfolkets lidanden i världen; om "The preamble of faith" (s. 47—72), alltså om sådana förutsättningar för tron som Guds existens, Guds enhet,

människans lön i den kommande världen, den gudomliga uppenbarelse och profetia, och den muntliga Lagens sanning — vid den skrivna Lagens sida; om "A rationale of mizvoṭ" (s. 73—90), sålunda om budens motivering, och deras funktion av att främja människans materiella och andliga välfärd; om "Man's ethical duties" (s. 91—109), närmast om den enskilda människans och rättssamhällets dygder mot bakgrunden av de gudomliga handlingsmönstren; om "The individual and society" (s. 110—132), rörande exempelvis äktenskapet och familjen, kärleken till nästan, jämlikheten mellan människor, och tanken på en universell moral; om "Man's spiritual dimension" (s. 133—142), om att tjäna Gud utan tanke på lön, av ren kärlek till Gud och med erkännande av honom såsom Herre, varigenom också bud av rituell natur, t.ex. rörande sabbater, högtider, böneremar (*tefillin*), dörrpostinskriftioner (*mezuzot*) och skådeträdar (*šišiyot*), får en djup mening såsom förbindelselänkar mellan människans och det gudomligas värld; om "The service of God" (s. 143—156), dvs. angående tempeltjänst, offentliga och enskilda offer, bönen och den ständiga gudstjänsten; om "The divine imperative" (s. 157—169), alltså om förhållandet vedergällning—nåd, möjligheten av omvändelse (*tesuba*), och Lagens karaktär av befallning; om "Perspectives on the mizvoṭ" (s. 170—182), sålunda om anläggandet av etisk-religiösa, mystiska respektive meta-halakiska aspekter på buden. I ett avslutande kapitel, "Conclusion: the continuing quest" (s. 183—190), sammanfattar Dr. Appel bl.a. *ha-Ḥinnuk*s metod för uppfostran till iakttagande av de gudomliga buden. Så följer en exkurs till frågan om *ha-Ḥinnuk*s författarskap och källor (s. 191—195), omfattande vetenskapliga noter till den föregående framställningen (s. 196—261), och indices över *miṣwoṭ* i *Sefer ha-Ḥinnuk*, ett allmänt *index locorum*, samt ett sakindex (s. 262—288).

Av Dr. Appels förord framgår, att den bok han nu publicerat, bygger på en doktorsavhandling, en gång framlagd vid Harvard University under prof. H. A. Wolfson. Titeln på denna avhandling är inte angiven, men det finns anledning förmoda att det är fråga om en undersökning av just *Sefer ha-Ḥinnuk*s religionsfilosofi och etik. Detta arbete har fått bidra med vad förf. själv kallar "the central thesis of this book" (s. X), utan närmare bestämning; denna grundstomme har därefter uppenbarligen byggts på med en mängd kom-

parativt material från tidig traditionslitteratur och medeltida judisk filosofi och teologi, och därtill populariserats genom ständiga inskott av Dr. Appels egna etiska synpunkter och tillämpningar för vår egen tid. Följden har så blivit, att boken erhållit ett drag av oklarhet och bristande vetenskaplig noggrannhet; och därigenom att en mängd jämförelsematerial andragits jämsides med författarens tillämpningar för nutidens människor, lämnas läsaren gång på gång i okunnighet om vem det egentligen är som talar för ögonblicket, om det är allmänna slutsatser utifrån tidigare judisk tradition, om det är författaren till *Sefer ha-Hinnuk*, eller om det är Dr. Appel själv (som ett ex. bland många kan nämnas s. 167 ff.). Därigenom uppfyller boken inte de förväntningar på en verklig översikt över judendomens religiöst-etiska föreställningar, som *boktiteln* ger anledning till, inte heller till fullo de löften om en "systematic study" och "definitive evaluation" av *Sefer ha-Hinnuks* etiska och religiösa filosofi, som *förordet* ställer i utsikt (s. IX).

På den kritiska sidan antecknar man också ett otillfredställande transkriptionssystem för återgivande av hebreiska facktermer; det är t.ex. fult att ständigt se "Hinnuk" i stället för "*Hinnuk*", eller möjligen "*Chinnuk*"; inte heller är det vackert med "*hukim*" (t.ex. s. 7, i stället för *huqqim*, *huqkim* etc.); *mazah* (t.ex. s. 142, i stället för *maṣṣah*); *kavanah* (t.ex. s. 151, i stället för *kawwanah*); *kapparah* (t.ex. s. 164, i stället för *kapparah*); *piyut* (t.ex. s. 200, not 50, i stället för *piyyut*); *bein* (t.ex. s. 133, i stället för *ben*; jfr riktigt "Bet", s. 144, 152 etc.). Man hade också gärna sett en redogörelse för själva texten till *Sefer ha-Hinnuk*, åtminstone en diskussion rörande tillgängliga manuskript och editioner.

Trots dessa och liknande brister är läsningen av Dr. Appels bok i huvudsak en positiv upplevelse. Arbetet ger en lättsmält introduktion till judiska svar på en rad teologiska, filosofiska och etiska frågor. Den omfattande vetenskapliga notapparaten (s. 126—261) är gedigen, och ger en god uppfattning om den bakomliggande doktorsavhandlingens höga kvalitet. Den i detta verk populariserade framställningen är intresseväckande och ger mestadels god information — dessvärre här och var av okänd proveniens.

Trygve Kronholm

Jacob I. Dienstag: *Studies in Maimonides and St. Thomas Aquinas, selected with an introduction and bibliography (Bibliotheca Maimonica. 1). LIX, 350 s. Ktav Publishing House, Inc., New York 1975. Pris inb. \$25.*

700-årsminnet utav Thomas' av Aquino (1225 [1224?]-1274) bortgång celebrerades i den vetenskapliga världen genom utgivandet av en mängd studier rörande Thomas' person och arbeten, hans filosofi och teologi, hans tänkandes rötter i de bibliska skrifterna, i antik filosofi, i tidigare judisk, kristen och islamisk tradition, och hans inflytande på skolastisk debatt i samtiden och på varje följande generation in i våra egna dagar.

Även i föreliggande volym, utgiven av den judiske professorn Jacob I. Dienstag, bär "Preface" årtalet 1974. Arbetet innehåller en samling uppsatser, som alla på något sätt belyser relationen mellan kyrkans "doctor angelicus" och judendomens "andre Moses" (Maimonides, 1135—1204); det kan därmed delvis uppfattas som en judisk motsvarighet till den kristna världens hyllningsstudier inför Thomas-minnet, inte endast därigenom att samlingen tillkommit på judiskt initiativ, utan också — vilket är viktigare — emedan flertalet av volymens tjugo studier författats av judiska forskare.

Många av bokens uppsatser är av äldre datum, och man hade väntat sig att utgivaren ordnat studierna i tidsföljd, så att läsaren — om möjligt — skulle kunna skönja en linje i utforskningen av förhållandet mellan Thomas och Maimonides. Någon sådan ordning finns inte, inte heller någon annan urskiljbar princip för arbetets disponering — vare sig relativ ämnesordning eller bokstavsordning utifrån författarnamn.

Om vi så här i efterhand gör utgivaren den ringa tjänsten att ordna studierna kronologiskt, finner vi först den judiske filosofihistorikern M. Joëls bidrag "Etwas über den Einfluss der jüdischen Philosophie auf die christliche Scholastik" (1860), därefter rabbin J. Guttmanns studie över "Thomas von Aquino" (1908); från påföljande år stammar "Bericht über die Philosophie der europäischen Völker im Mittelalter" av den tyske, romersk-katolske filosofihistorikern C. Baeumker; därpå följer den rysk-amerikanske filosofiprofessorn (av judisk börd) I. Husiks artikel "An anonymous medieval christian critic of Maimonides" (1911); vidare ett litet avsnitt om "Saint Thomas d'Aquin" (1913), hämtat ur den romersk-katolske fysikern och filosofen P. Duhems tio volymer

stora verk *Le système du monde* (Paris 1913—1959); så rabbi L. I. Newmans "Jewish elements in christian philosophy" (1926), följd av uppsatsen "Jewish elements in thirteenth-century scholasticism" (1927), som tillkommit i samarbete mellan den judiske medicinhistorikern Ch. Singer och hans maka, kollegan; där-efter kommer studien "La révélation des vérités divines naturelles d'après Saint Thomas d'Aquin" (1930) av den romerske Thomas-forskaren P. Synave, O. P.; Övriga trettioårs-bidrag är den tysk-engelske (judiske) historie-professorn H. Liebeschütz' korta opus "Eine Polemik des Thomas von Aquino gegen Maimonides" (1936), och den judiske filosofilära-ren Z. Diesendruck's föredrag "Maimonides and Thomas Aquinas" (1938); den välkände romerske filosofen och teologen E. Gilson är representerad genom ett kort stycke om "Maimonide et la philosophie de l'exode" ur verket *Mediaeval studies*, vol. 13 (1951); en libanesisk filosofiforskare, M. Fakhry, är företrädd med uppsatsen "The 'antinomy' of the eternity of the world in Averroes, Maimonides and Aquinas" (1953); en herre vid namn K. Harasta (österrikare/schweizare?) har fått lämna bidraget "Die Bedeutung Maimunis für Thomas von Aquin" (1955); det finns också en omfattande studie rörande "St. Thomas on divine attributes" (1959) av den man, till vars minne hela volymen ägnas: den judiske professorn i hebreisk litteratur och filosofi (Harvard) H. A. Wolfson. Den tidigare nämnde H. Liebeschütz har företrätt med ytterligare ett bidrag, "Judaism and jewry in the social doctrine of Thomas Aquinas" (1962); H. Blumberg, judisk filosofiprofessor (Tel Aviv), har behandlat "The problem of immortality in Avicenna, Maimonides and St. Thomas Aquinas" (1965); den sista uppsatsen från sextioalet är "A scholastic misinterpretation of Maimonides' doctrine of divine attributes" (1968) av Dr. S. Feldman, en ung judisk-amerikansk filosofi-professor. Från sjuttioalet, slutligen, återfinns tre uppsatser: "Maimonides' agnosticism and scholasticism" (1972) av den judiske universitetsläraren Dr. F. Brüngel (Bochum, Tyska Förbundsrepubliken); "Maimonides and Aquinas on natural law" (1972) av den likaledes judiske filosofiprofessorn M. Fox (Ohio State University); samt översikten "St. Thomas Aquinas in Maimonidean scholarship" (1974), författad av volymens utgivare, prof. Dienstag.

Den huvudfråga, som i skiftande form och detaljrikedom genomlöper de här sammanförda studierna, är sålunda vilken typ av för-

bindelse och vilken grad av beroende det kan anses förefinnas mellan Thomas' huvudverk *Summa contra gentiles* (c. 1260), *De potentia* (c. 1265—68), *Summa theologiae* (c. 1265—72) och *Compendium theologiae* (c. 1273) å ena sidan och Maimonides' principiella teologisk-filosofiska huvudverk *Sefer ha-Madda* ("Kunskapens bok", första delen av Maimonides' största verk, *Mishne Torá*), inledningarna till hans kommentarer till Mischna-traktaterna Abot och Sanhedrin, X, och framför allt hans *Dalát al-ḥā'irín* ("Vägledning för de förvirrade", mera känd under hebreisk titel, *More ha-Nebukim*, eller latinsk, *Dux neutorum*) å den andra sidan.

Starkt sammanfattat är det i nio huvudfrågor man kan iaktta en form av gemenskap mellan de båda stora tänkarna: (1) Förnuftets förhållande till uppenbarelsen: Thomas delar Maimonides' uppfattning (som i sin tur närmast går tillbaka på Saadia Gaon, 892—942), att uppenbarelsen skänker sanningar annars oupp-nåeliga för förnuftet, och därtill en rad kompli-cerade sanningar som endast ett fåtal förmått nå fram till genom intellektet; (2) de gudomliga attributen: med Maimonides hävdar Thomas, att förnuftet kan tränga fram till Guds existens, men inte till hans sanna väsen; de gudomliga attributen kan inte vara identiska med Guds reella väsen, inte heller definiera det; (3) Guds kunskap: Guds kännedom om universum är, både för Maimonides och Thomas, att jämföra med konstnärens kunskap om sitt verk, dvs. han känner dess detaljer genom sin helhetskon-ception, trots att dessa inte har del var för sig i konstnärens tanke; detta medför att Skaparen känner också det som ännu inte förverkligats; (4) Guds förutseende: Thomas förkunnar, i Maimonides spår, att det gudomliga förutseen-det inte begränsas till de himmelska sfärerna, som Aristoteles hävdad, utan sträcker sig in också i den sublunara världen; (5) Guds all-makt: liksom Maimonides, avvisar Thomas de logiska absurditeterna — t.ex. att Gud inte åt ett och samma ting kan ge existens och icke-existens — från diskussionen om den gudom-liga allmakten; (6) skapelsen: båda tänkarna avvisar den aristoteliska uppfattningen om världens evighet, samtidigt som de betraktar läran om skapelsen i tiden såsom gripbar för tron, snarare än för förnuftet; (7) universum: Thomas accepterar Maimonides' analogi mel-lan *primus movens* i himmelen och hjärtat i den animala kroppen; däremot avvisar Thomas Maimonides' mening att de himmelska krop-parna är besjälade; mot Maimonides hävdar

han också, att universum skapades för människans skull; (8) änglar och profetia: Thomas är överens med Maimonides om att änglarna erhållit ett större mått av fri vilja och förnuft än människorna, och att det är änglarna som förmedlar profetiska uppenbarelser; de anser likaså båda, att Mose är den unikt utrustade i profeternas rad; (9) Bibelns lagar: Thomas, såväl som Maimonides, gör rationalistiska utläggningar av den bibliska framställningen om synd och straff, och de uppdelar båda två de bibliska lagarna i ceremoniallag respektive lag i juridisk mening.

De i samlingsvolymen ingående studierna representerar nu olika uppfattningar rörande graden av Thomas' beroende utav Maimonides; som man hade anledning att vänta, betonas detta beroende starkast av vissa judiska forskare. Förvånande många bland de i boken företrädade författarna preciserar och exemplifierar med noggrannhet Thomas' beroende av Maimonides och gör *samtidigt* rättvisa åt de egna vägar Thomas ser sig föranlåten att beträda i en mängd grundläggande frågor, och när därför fram till moderata och väl avvägda konklusioner, som kan exemplifieras med L. I. Newmans ord: "While it may be an exaggeration to say that 'Maimonides is the precursor of Saint Thomas Aquinas and the *Moreh* announced and prepared the way for the *Summa Theologiae*' the importance of Maimonides for Thomas' philosophy cannot be denied" (s. 138 f.); eller med K. Harastas formulering: "Überhaupt darf der Einfluss des Maimun auf Thomas und die Hochscholastik nicht unterschätzt, wie dies in der Regel von christlicher Seite geschieht . . . freilich auch nicht überschätzt werden, wie dies — begreiflicherweise möchte man fast sagen — bisweilen von jüdischer Seite geschieht. Bei dem geistigen Format eines Thomas von Aquin darf man wohl nicht immer und ohne weiters auf eine Abhängigkeit schliessen, wo eine gleiche oder ähnliche Lösung vorliegt" (s. 261).

Genom de i volymen ingående bidragen, med olika brännpunkter för intresset, och olika tyngder i bedömningens vågskål, har läsaren getts en god möjlighet att bilda sig en väldokumenterad, självständig uppfattning; särskilt nyttig för snabb orientering är utgivarens klara översikt "St. Thomas Aquinas in Maimonidean scholarship" (s. 192—206; författad 1974).

Till diskussionen rörande Maimonides inflytande på Thomas av Aquino hör med nödvändighet en undersökning av det beroende, i vil-

ket Maimonides i sin tur står till grekisk och arabisk filosofi, och enkannerligen till den ledande aristotelikern al-Fārābī. För den skull har utgivaren, prof. Dienstag, sammanställt en inledande, alfabetiskt ordnad *översikt* över sådana icke-judiska källor och föregångare till Maimonides (s. XIII—LIX); här behandlas koncentrerat och med bibliografiska uppgifter: Alexander från Aphrodisias; Appolonius från Berga; Aristoteles; Averroes; Avicenna; Banū Mūsā Ibn Šākīr; al-Baṭalyawī; al-Battānī; Empedocles; Epicurus; Euclides; al-Fārābī; Galenus; al-Ġazzālī; Ibn 'Adī, Yahyā; Ibn Aflah, Yābir; Ibn Bāġġa; Ibn al-Bīṭrīq, Yahyā; Ibn al-Haytam; Ibn Qurra; Ibn Tufayl; Ibn Waḥšīyya; Johannes Philoponus; Platon; Porphyrius; Proculus Lycius; Ptolemeus; Pythagoras; al-Qabiṣī, ar-Rāzī; Ṭābit; and Themistius.

Utgivaren har även svarat för den avslutande bibliografin över studier rörande Thomas' förhållande till Maimonides' filosofi (s. 334—345), samt för några uppgifter om de i volymen representerade författarna (s. 346—350). Båda bidragen är mycket värdefulla och välbehövliga. Emellertid ger bibliografin, som omfattar åttiotvå nummer, intrycket av att behöva kompletteras; efter en ganska ringa arbetsinsats är det möjligt att lägga till exempelvis W. Kluxen, "Maimonides und die Hochscholastik", *Philosophisches Jahrbuch* 63, 1955, s. 151—165; J. M. Casiaro, "Contribución al estudio de las fuentes árabes y rabínicas en la doctrina de Santo Tomás sobre la profecía", *Estudios Bíblicos* 18, 1959, s. 117—148; W. Kluxen, "Die Geschichte des Maimonides im lateinischen Abendland als Beispiel einer christlich-jüdischen Begegnung", *Miscellanea Mediaevalia* 4, 1966, s. 144—166; K. Schubert, "Die Bedeutung Maimonides für die Hochscholastik", *Kairos* 10, 1968, s. 2—18; N. Samuelson, "The problem of free will in Maimonides, Gersonides and Aquinas", *Central Conference of American Rabbis Journal* 17/1, 1970, s. 2—22. Då har likväl inte det viktigaste hjälpmedlet konsulterats: *Bulletin Thomiste*, 1—12, 1924—1965, eller dess nya serie *Rassegna di letteratura tomistica*, 1—7, 1966—1972 (vol. 7 är dock tryckt 1975, dvs. efter det att prof. Dienstag avslutat sin bibliografi).

Trygve Kronholm

Peter Stuhlmacher: *Schriftauslegung auf dem Wege zur biblischen Theologie*. 187 sid. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1975.

I denna bok har författaren, professor i nytestamentlig exegetik i Tübingen, samlat en rad uppsatser kring den nutida hermeneutikens problem. Han hör till de västtyska teologer, som bl.a. inom exegetiken vill tillgodogöra sig den nya hermeneutikens grundsatsar, så som de på filosofiskt håll utarbetats av t.ex. Gadamer och Ebeling. I denna bok tecknar han först instruktivt den historiska bakgrunden genom att skildra hur frågorna kring den historisk-kritiska bibeltolkningen utformats och besvarats från Ferdinand Christian Baur fram till våra dagar. Särskilt uppehåller han sig vid Adolf Schlatters ofta förbisedda kritik av den historiska metoden. Författaren ser i honom en föregångare till Karl Barth, vars kritik i andra upplagan av *Der Römerbrief* visserligen är välkänd men knappast fått något större inflytande i den efterföljande teologin. I stället blev det som bekant Rudolf Bultmanns försök att lösa problemet kring den historiska bibelforskningen och kyrkans förkunnelse, som kom att dominera den teologiska debatten.

Rudolf Bultmann framstår här närmast som en klassiker som redan tillhör historien. Men i stället för den helt avvisande kritik som kommer dels från konservativa kretsar, dels från företrädarna för en politisk teologi vill författaren ta till vara de intentioner som ligger implicit i Bultmanns program. Vad det gäller är att mot bakgrunden av en ny verklighets- och historiesyn — i stället för den "existentiala" — på nytt besvara de frågor angående bibelutläggningen, som Bultmann utgick ifrån och sökte komma till rätta med inom ramen för den filosofi som då var aktuell.

I bokens tyngst vägande bidrag, *Historische Kritik und theologische Schriftauslegung*, söker författaren teckna den väg som han anser teologin måste gå för att komma ur det dödläge, där man å ena sidan har en radikal bibelkritik, som varken historiskt eller teologiskt håller måttet, och å andra sidan en "politisk" teologi, som godtyckligt väljer ut vissa bibelcitater, som passar in i ett i förväg givet schema. Han avser inte att ge ett färdigt teologiskt program utan endast att ange vissa "förbättringsförslag", som i sin tur behöver diskuteras och prövas.

En första utväg är att söka kontakt med dogmatiken, som sätter in bibeltolkningen i en vidare kontext och för vidare de resultat exegetiken kan komma fram till. Han nämner själv

som exempel på sådan dogmatik, som exegetiken kan ha nytta av att anknyta till, Eberhard Jüngels, Friedrich Mildenbergers och Wolfhart Pannenberg's bidrag till den teologiska vetenskapsteorin. Av särskilt intresse är att jämföra Mildenbergers och Pannenberg's program: Den förre räknar med två nivåer eller stadier i skriftutläggningen, den historisk-kritiska, som helt håller sig till gängse historisk metod och därmed också begränsar sig till frågan om textens ursprungliga mening, och den dogmatisk-normativa, som ger grunden för textens kyrkliga tillämpning och utgår från den växelverkan som råder mellan Skriften och beaktelsen. Pannenberg däremot bestämmer teologins uppgift oberoende av dess kyrkliga funktion. Han menar i stället att den grundar sig på en religiös verklighetstolkning och en religiös historietolkning, varvid man hypotetiskt utgår från Gud som verklighetens grund och ser historien som en manifestation av Guds vilja och verkande. Med en sådan utgångspunkt förändras själva den historiska metoden. Det som tron och beaktelsen grundar sig på är ingenting annat än det som man med historiens metod kommer fram till, förutsatt att man i den historiska tolkningen också räknar med Guds verklighet och med den gudomliga frälsningsplanen som grundmönstret i historiens vävnad. Skall den historiska metoden vara ett användbart instrument vid bibeltolkningen måste den på detta sätt vidgas till sin innebörd.

Peter Stuhlmachers eget bidrag till diskussionen kommer allra bäst fram när han visar på den nya hermeneutikens betydelse för skriftutläggningens problematik. Han är klart medveten om den historiska metodens otillräcklighet och vänder sig mot de kolleger, som vägrar att allvarligt ställa de metodproblem som här inställer sig. Han visar, att den historiska metoden implicerar en absolutifiering av förnuftet och dess emancipation. I stället förordar han "eine Hermeneutik des Einverständnisses" med en beredvillighet att höra på de anspråk som ställes utifrån, från traditionen och från samtiden. I förlängningen därav ligger trons beroende av det transcendentia. Endas på denna väg kan den "dialog med traditionen" komma till stånd, som är målet för skriftutläggningen liksom för annan historisk tolkning. Med de nya riktlinjer för hermeneutiken som författaren skisserar kommer han, som han själv antyder, att anknyta till den reformatoriska bibelutläggningen. Han menar att den historisk-kritiska epoken kunnat tjänstgöra som en frigörelse från den historielösa

dogmatisering, som denna bibelutläggning ut-sattes för, men att tiden nu är inne att bereda vägen för en hermeneutik, som låter Ordets egen verkningskraft och den kristna trons erfarenhet komma till sin rätt, sedan vi nu har insett den historiska metodens möjligheter och dess svagheter.

I en följande uppsats behandlar författaren frågan om uppståndelsen, *Das Bekenntnis zur Auferweckung Jesu von den Toten und die Biblische Theologie*. Denna framställning kunde i och för sig betraktas som en tillämpning av de metodiska grundsatser som på ett så radikalt och intresseväckande sätt har framlagts i det föregående. Men man har svårt att inse, att hans bidrag helt motsvarar dessa grundsatser. Bland annat har man här liksom så ofta förr vid studiet av exegetiska teorier anledning att fråga sig om han följer den regel han själv så klart uttalat några sidor tidigare (s. 122 f.) att skriftutläggningen skall vara metodiskt kontrollerbar i stället för att enbart ge uttryck för en individuell eller gruppspecifik intuitiv åskådning. — Kanske är Stuhlmacher i sina bidrag till hermeneutiken före sin tid. Men han står dock inte helt ensam. Likartade tankar har framlagts av hans kollega, Martin Hengel, likaledes professor i Tübingen (se t.ex. *Historische Methoden und theologische Auslegung des Neuen Testaments, Kerygma und Dogma* 19, 1973, 85—90).

Bengt Hägglund

Bengt R. Hoffman: *Luther and the Mystics. A re-examination of Luther's spiritual experience and his relationship to the mystics.* 285 sid. Augsburg Publishing House, Minneapolis, Minn. 55415, USA, 1976. Pris 9.95\$.

”Luthers teologi är en ocean”, hävdar Paul Althaus i sin stora, välkända översikt över reformatorns teologiska reflektion. Det är lätt att fortsätta den bilden och säga, att luther-tolkarna från tid till tid sticker ner sina bestämda håvar i detta vatten och får upp gamla och nya fiskar. Somliga synes vara nyttiga och vackra. Andra har ett så avskräckande utseende, att man inte gärna vill få upp dem. Och får man upp dem, förpassas de snabbt till avskrädeshinken.

Den häv, som Bengt Hoffman valt att fiska med, försöker fånga upp material hos reformatorn, vilket ger uttryck för personliga, positiva upplevelser av mystisk eller karismatisk

natur såsom en följd av tron på Kristus. Naturligtvis är han inte den förste som varit lyhörd för upplevelsesidan i Luthers teologi. Pietismen, 1800-talets väckelserörelser, Schleiermacher och Erlangenskolan har mer eller mindre accentuerat denna aspekt. Givetvis är han inte heller den förste att observera de gängse ortodoxa och de länge dominerande, neo-ortodoxa-barthianska lutherframställningarnas negativism eller tystnad visavi ”mystikern” Luther. Men han är den förste — såvitt jag känner till — som utifrån två *aktuella* fenomen, nämligen dels det nyväckta intresset för kristen och icke-kristen (djup-)meditation och *mystik*, dels den mångomtalade *karismatiska förnyelsen* tvärs igenom åtskilliga av de stora etablerade samfundet, systematiskt går på jakt efter luthermaterial med liknande erfarenheter.

Hoffmans företag är mycket glädjande ur åtminstone två synpunkter. För det första förefaller det ganska uppenbart att temat ”Luther och mystiken” är försummat i de sista decenniernas lutherforskning. Vi har långa rader av goda och omfattande undersökningar av reformatorns negativa upplevelser och dessas betydelse i hans teologi. Lagen fungerande i sitt andliga bruk, anfäktelserna och samvets-helvetet har vi ganska gott grepp om alltifrån Theodosius Harnacks och Karl Holls epokbildande arbeten om Luthers teologi. Men den troende människans glädjefulla erfarenhet av Kristi närvaro i hjärta och samvete, den helige Andes inre vittnesbörd och den mystiska föreningen mellan själen—bruden och Kristus—brudgummen har endast behandlats i spridda uppsatser och några större undersökningar, som p.g.a. det aktuella teologiska klimatet rönt föga intresse utanför specialisternas exklusiva skara. Vi får här ett porträtt av mystikern och karismatikern Luther, som troligen framstår såsom obekant eller kanske rentav felaktigt för somliga, men som långa stycken ter sig kongenialt för andra villka något fått ta del av det rika källmaterialet. Otvivelaktigt arbetar Hoffman fram en aspekt, vilken är ett väsentligt komplement till den mer traditionella framställningen av reformatorns teologiska uppfattning.

För det andra är den hoffmanska skriften ett memento för de kyrkor och samfund, som åberopar sig på Luther såsom lärofader. På den *katolska* sidan har man visat ett mycket stort intresse både för den nya meditationsvägen och för den karismatiska väckelsen. Antalet katoliker praktiserande zenmeditation uppgår på kontinenten till bortåt 100.000. En

teolog — Heribert Mühlen i Västtyskland — har utvecklat en avancerad pneumatologi och betonat erfarenhetssidan. Och kyrkomannen kardinal Suenens i Belgien har skrivit en bok — *A New Pentecost?* — vilken blivit något av en bestseller. Dessa fragmentariska exempel visar, hur man på katolskt håll varit angelägen ta fram sin egen, ibland bortglömda tradition i dessa avseenden.

Men på *protestantiskt* håll har tystnaden, åtminstone från fackteologerna varit nära nog kompakt. Man har saknat röster från kunnigt folk med en fot i den teologiska forskningen och en fot i dagens pastorala situation med dess hunger efter konkret erfarenhet av levande Gud. En flod av mindre, biblicistiska, pingströrelseorienterade skrifter har sköljt över många enskilda och grupper i de etablerade samfundet utan att man på fakulteterna tagit notis om den. Detta kan till stor del sägas om den vetenskapliga teologin i Sverige och Tyskland. I de engelsktalande länderna är bilden något ljusare. Allvarligt syftande fackexegeter såsom James Dunn och Michael Green har skärskådat den nytestamentliga bakgrunden för talet om mystiska och karismatiska erfarenheter. Wesleys teologi har fått uppleva en viss renässans på anglosaxiskt håll. Den i vårt land ganska okända, men i sitt slag originelle engelske teologen Edward Irwing har fått sin syn på den helige Ande analyserad av skotten Gordon Strachan. Flera har funnit resultatet vara en ganska spännande läsning om Anden och Anders gåvor. På meditationssidan har intresset varit större. På olika håll i den protestantiska världen arbetar man intensivt med kristen (djup-)meditation, inte minst i Sverige (Se vidare *Vår Lösen* nr 9, 1976). Utan tvekel kommer detta också att verka befruktande och inspirerande för framtida forskning. Hoffmans bok kan här fungera som en ögonöppnare. Om nu Luthers teologi innehåller så mycket av mystiska upplevelser, hur mycket eller lite finns kvar av detta i den lutherska traditionen? Och vi i Sverige skulle kunna studera våra "erfarenhets-teologer" med nya glasögon. Vad betyder den positiva, kristocentriska erfarenheten för en Anders Nohrborg, en Henric Schartau osv.?

Hoffman disponerar sin framställning i tre huvudavsnitt. Därtill kommer ett kapitel med slutsatser. I del I — det i särklass längsta och utförligaste avsnittet — behandlas, hur luthersforskningen av olika skäl skyggat för mystiska dimensioner hos reformatorn. Forskarna sorterar upp i tre grupper: 1) traditionella-kon-

fessionella, 2) liberala och ny-ortodoxa, 3) pneumatiska (det är främst Rudolf Otto som avses). Visserligen är det alltid en stor risk att relativt kortfattat och översiktligt referera och kritisera så komplicerade och mångfaceterade lutherframställningar som vi finner hos Holl och Ebeling för att bara nämna några av Hoffmans skottavlor. Men på det stora hela förefaller författaren att ha tagit fasta på viktiga och karaktäristiska drag. Fräscht och fruktbärande synes det även vara att förlägga Luthers ekumeniska betydelse inte bara till nyupptäckten av den paulinska rättfärdiggörelseläran utan även till betoningen på den kristnes existentiella upplevelse av Guds kärlek i Kristus. Det är slående att det är en katolsk luthersforskare — amerikanen Jared Wicks — som kanske mer än många andra framhållit, att Luther bör betraktas såsom "primarily a man of spirituality" (s. 126).

Del II behandlar ganska summariskt den lutherska synen på Gud, Kristus, människan och frälsningen med accenten på det material som ger uttryck åt någon form av upplevelse. Här inställer sig en viss osäkerhet hos läsaren. Det gäller främst bristen på historisk-kronologisk *metod* i redovisningen av lutherbeläggen. Både vad gäller de anförda mystikerna och Luther tycks citaten ofta vara ganska lösryckta ur den historiska kontexten. Inte sällan blandas material från olika tider ganska fritt. Fortsatta undersökningar om de många uppslag, som författaren levererar, måste ta sin utgångspunkt i ett bredare textmaterial för att både enheten och förskjutningen i Luthers uppfattning skall bli möjlig att observera. Den växande, metodiska medvetenhet, vilken präglat luthersforskningen sedan åtminstone 30 år skulle fått slå igenom i denna intressanta bok och göra den ännu intressantare.

I detta sammanhang inställer sig också en *saklig* osäkerhet vid sidan av den metodiska. Först undrar läsaren om inte balansen mellan den negativa erfarenheten — *terrores conscientiae* — och den positiva upplevelsen av Kristi närvaro i den troendes hjärta alltför mycket är förskjuten till den senares fördel. Det torde inte vara någon tvekan om att beskrivningen och reflektionen av den förra dominerar i materialet. När Hoffman bara i förbigående noterar denna (s. 132), är det lätt att förbise den synnerligen grundläggande roll, som anfäktelsen spelar i lutherutsagorna.

Sedan upplever den kritiske läsaren, att ett annat lutherskt nyckelbegrepp, nämligen själva tron är oklart. Alla dessa välkända utsagor, att

tron griper om fördolda ting (jfr Heb. 11: 1), förblir ganska obeaktade. Förvisso gäller också för detta tema, att "tron allena" är tillräcklig. Varje försök att framställa en mänsklig känsla eller upplevelse såsom (mer eller mindre klart redovisad) förutsättning för tron gör tron till ett verk i stil med den svärmiska uppfattning, som reformatorn avvisade synnerligen eftertryckligt. För Luther är erfarenheten av positiv karaktär alltid en frukt av tron. Den negativa upplevelsen av synd och dom är den enda som kan föregå tron. Själva tron varken ser eller känner något ljuvligt och skönt utan innebär ett gripande om och ett förlitande på Guds löften i Kristus mitt under samvetets och Guds fördömelse. På denna punkt skulle Hoffman kunnat skriva klarare och bättre, om han tagit del av några viktiga verk, som saknas i litteraturförteckningen: H.-M. Müller, *Erfahrung und Glaube bei Luther*, 1929 samt W. v. Loewenich, *Luthers Theologia crucis*, 3 uppl. 1939. Som det nu är hos författaren, förstår man inte riktigt, hur det kan komma sig att Luther å ena sidan beskriver tron såsom ett förlitande på något osynligt, å andra sidan ger värtaligt uttryck för upplevelser av positiv art i förbindelse med tron.

Del III söker belysa det förhållandet, att den osynliga, andliga världen — positivt och negativt — påverkade den synliga enligt Luthers grundsyn. För honom var de goda änglarna likaväl som de onda verkligheter, som man måste ta på allvar. Med rätta angriper författaren de rationalistiska luthertolkningar, vilka i ett försök att "avmytologisera" dessa tankegångar uppenbart gör våld på materialet. Säkert är det också riktigt och viktigt att konstatera, att Luther både i teorin och praktiken trodde på helbrägdagörelse genom förbön såsom denna beskrivs i Jak. 5: 14 ff. Men hela analysen blir skev, om man inte redovisar det som Ebeling satt fingret på i sin gradualavhandling om Luthers evangelietolkningar och som Wingren påpekat i olika sammanhang, nämligen att den dominerande tendensen i materialet är att spiritualisera helandeb berättelserna och att reformatorn på detta sätt "avmytologiserar".

Det framstår också såsom en smula förvånande, att författaren inte mer kastat sig in i de grundläggande frågorna om Luthers kunskapsteori, i synnerhet som en annan amerikan, Morton Kelsey, i en rad böcker — den senaste bär den typiska titeln: *Encounter with God. A Theology of Christian Experience*, 1972 — har förfäktat tesen, att den kristna

traditionen blivit döv för övernaturliga fenomen som helbrägdagörelse, drömmar och tungomålstal, därför att den skjutit åt sidan den platoniska-augustinska uppfattningen (som Luther huvudsakligen delade!) till förmån för den aristoteliska i kunskapsteorin. Visserligen finns det många rader, som påpekar, hur förnuftet åtminstone sedan upplysningen förvandlat den kristna tron till en samling intellektuella satser. Men otvivelaktigt skulle det vara upplysande med åtminstone någon idéhistorisk penetrering av kunskapsteorins roll å la Kelsey.

Slutomdömet om Hoffmans bok är trots detta mycket gott. Han har på ett förtjänstfullt sätt fäst uppmärksamheten på ett av fackteologerna ganska obeaktat tema, som är högaktuellt i den pastorala situationen för många lutherska kyrkor. För den som tröttnat på Luther eller den som kanske tror att han "kan Luther" är denna undersökning såsom ett fönster öppnat mot en värld, vilken är skönare, men också "primitivare" än den man många gånger föreställt sig. På flera punkter synes det relativt enkelt att göra nödvändiga förtydliganden. I andra avseenden krävs något längre och större redovisning. I alla händelser har den varit uppfriiskande och rolig att läsa med sitt raka och tydliga språk.

Fredrik Brosché

Geoffrey Rowell: *Hell and the Victorians. A study of the nineteenth-century theological controversies concerning eternal punishment and the future life*. 242 sid. Clarendon Press, Oxford 1974.

Gustaf Aulén skriver i *Kristen gudstro i förändringens värld*, att man med tanke på mängden av "förvetna frågor och förmätta svar" rörande "de yttersta tingen" kunde frestas att gå förbi artikeln De novissimis "och stanna vid ett 'wait and see'". Att falla för denna frestelse skulle dock enligt Aulén betyda en kapitulation både inför människors frågor och "det hopp som är oskiljaktigt förbundet med kristen tro" (s. 173). Rowells studie av engelsk 1800-talseskatalogi ger inblickar i tankevärldar, som ibland är skrämmande, någon gång roande, aldrig likgiltiga. Ett gängse tema för evangelikal eskatalogi var "the discussion of the details of the future life". Här finns nyanserad behandling av exempelvis frågan om ett återseende efter döden, men, såsom Rowell påpekar, "curious arguments were produced in

favour of the belief", t.ex. argumentet, att om de saliga inte kände igen varandra, "how would it be possible for those 'out of every nation and kindred and people and tongue' to praise God according to their nationality?". Ett exempel är hämtat från *The Recognition of Friends in Heaven: a Symposium 1866* och visar, hur "the heavenly reunion was also used as an ethical sanction". Skribenten åberopar sig på den förlust av ett barn, som vissa läsare tänks ha gjort: "Reader, have you a little white-robed warbler in the celestial choir? Are you content to see his face no more for ever? If you die in your present unregenerate state, where your child is you can never come!" (s. 9). Särskilt utnyttjandet av barnen i dessa sammanhang är obehagligt. Rowell återger ett poem, vars upphovsman "bereaved parents with the belief that 'a babe in glory is a babe for ever', and his saints and angels were permitted the luxury of Victorian tears" (s. 6). Skrämmande eller åtminstone främmande verkar också vissa utslag av "the didactic use of death-beds"; i Henry Venn, *The Complete Duty of Man 1812*, pläderar författaren för att "föräldrar skall låta barnen få erfarenhet av kristna dödsbäddar". Den idéhistoriska bakgrunden till denna dödsbäddsdidaktik är enligt Rowell övergången från romantiken, som såg döden såsom "the occasion of significant emotion", till evangelikalismen, som gav döden "a moral significance" (s. 7). Det är den omsorgsfullt utförda belysningen av dessa och andra faser av utvecklingen, som gör Hell and the Victorians till ett teologihistoriskt viktigt arbete. Rowell säger i sin "Conclusion", att den teologiska svårigheten med helvetesläran inte är ny, och att det inte heller är en perifer fråga. "It strikes right into the heart of the questions of man's freedom and responsibility, his awareness of good and evil and the perilousness of his choosing between them, and it inevitably reflects on the nature and character of God" (s. 216 f). Rowells framställning visar också, att det skulle vara ett misstag att tro, att 1800-talets engelska teologiska debatt koncentrerades på helvetesläran och lämnade övriga områden inom den kristna eskatologin därhän (s. 4). Efter en inledning (I) och en skiss av Den kristna eskatologins historiska utveckling (II) går Rowell in på "The Contribution of the Unitarians" (III) och på "Life Eternal and Death Eternal" (IV). Den avgörande unitariska insatsen, som så småningom genom nyupptäckter inom det bibliskt-patristiska textunderlaget blir allmänt omfattad, rör tron på kroppens

uppståndelse, som unitariska författare "with varying degrees of emphasis" framställer som "the distinctively Christian doctrine" — en fastare grund att stå på för den kristne än tanken på "naturlig odödlighet" (s. 40). Av grundläggande betydelse för utvecklingen av tron på "the resurrection of the body" är Hartley och Priestley; den förre, som — med Basil Willeys ord — står "in the apostolic succession of the English physico-theologians", använder i *Observations on Man 1749* sin associationspsykologi till att argumentera för att "any meaningful future existence must be a corporeal one". Resultatet blir "an optimistic version of one aspect of Calvinism, the inevitable working out of a divine degree" (s. 36). S. T. Coleridge tar avstånd från den associationspsykologiska materialismen; tanken på själens preexistens är "very intelligible poetry", ehuru "very wild philosophy" — Coleridge ansluter sig därför till ortodox kristen tro i fråga om själen såsom Guds skapelse. Många ortodoxa skildringar av helvetet, däremot, är moraliskt inacceptabla; mot detta står dock, att människans frihet att välja mellan ont och gott måste upprätthållas. Coleridge tar därför avstånd från såväl unitarierna, vilka lär universell frälsning, som kalvinisterna, vilka förnekar den. Till dem, som på ett teologiskt genomtänkt sätt ställer evigt liv och evig död mot varandra hör Thomas Erskine of Linlathen, en framstående skotsk teolog, högt skattad också av Otto Pflieger. Refererande till Auléns mest berömda bok tillskriver Rowell Erskine likheter med "'Christus Victor' theologians, like Schleiermacher" (s. 75)! Kap. V, "Holiness Necessary for Future Blessedness" ger en väldokumenterad presentation av traktarianismens eskatologi, och kap. VI, "Hell Dismissed with Costs" analyserar bl.a. Thomas Rawson Birk, *Victory of Divine Goodness 1867*, enligt ett samtida vittnesbörd "almost the only learned Evangelical going" (s. 124). Birk betonar eskatologins ofta bortglömda "kosmiska dimension" och skriver: "Every created being has a personal and individual, but also a relative and federal character". Samma år som hans nämnda bok utkom publicerades också Andrew Jukes, *The Second Death and the Restitution of all Things*, ett arbete med en myckenhet biblisk typik. Överskriften över kap. VII, "Eternal Hope", syftar på det 1878 utkomna arbetet av F. W. Farrar med en likalydande titel. Bakgrunden till detta arbete är för att låna en av Rowells föregående underrubriker: "Immortality under Debate" (s. 133), syftande på en diskussion i

Nineteenth Century och W. H. Mallocks artiklar över temat: "Is Life worth Living?", ett tema som William James inom parentes sagt tar till utgångspunkt för en av sina berömda essayer. Kap. VIII behandlar "The Bounds of Purgatory"; av särskilt intresse är här det förnyade mötet med J. H. Newman (dennes bror Francis Newman hör med till dem, som bidrar till uppkomsten av "New Directions in Unitarianism" (s. 49) och "The Eschatology of the Oxford Movement Converts". J. H. Newmans Dream of Gerontius 1865 kommer kanske en svensk läsare att associera till Liedgren (sv. ps. 305: 2): "the flame of Everlasting Love doth burn ere it transform" och innebär ett återupptagande av den patristiska bildvärlden. Vi är, säger Rowell, fjärran från många eftertridentinska eskatologier. "Purgatory is a place of preparation for heaven, not a lesser hell, where souls are tortured by demons" (s. 161). Det nionde kapitlet, det sista före förf:s avslutande "Conclusion" (X) har rubriken "Survival of the Fittest", och vad saken gäller kan kortast anges genom en hänvisning till ett "Appendix to Chapter IX": "Continental Supporters of the Doctrine of Conditional Immortality" (det är här bl.a. frågan om Richard Rothe). Enligt Edward White är "konditionalismen" den mest bibliska synen på livet efter detta och en exakt parallell på det moraliska livets område till det naturligt urvalets idé: "The New Testament does not teach the survival of the *strongest*, but the survival of the *fittest*" (s. 199). I sitt slutkapitel konstaterar Rowell, att det inte föreligger någon gemensam "revised version" av kristen eskatologi utan snarare ett antal olika versioner, som vuxit fram ur det föregående århundradet. Han ställer in den utveckling han skildrat i ljuset av det nya läge, som uppkommer, när G. E. Moore 1903 publicerar sin artikel "The Refutation of Idealism" och Albert Schweitzers Quest of the Historical Jesus utkommer i engelsk översättning 1910. Ett perspektiv på det av Rowell skildrade läget får man, om man sammanställer bokens inledande konstaterande med en avslutande hänvisning till ett ord av en nutida romersk-katolsk teolog. Himmel, helvete, död och dom är, heter det på första sidan, "the traditional Four Last Things", som vårt århundrades teologer till skillnad från 1800-talets visat ringa intresse för. I bokens avslutning förekommer några väl valda citat från Ian Ramsey och en antydan om Hans Urs von Balthasars ord, att "the true 'Last Thing'" är — Gud.

Benkt-Erik Benktson

L. Brøndum: *Prædikenen og dens forberedelse*. 286 sid. Gads forlag, København 1975. Pris dkr 73: 60.

K. G. Hammar: *Dialog i kyrkan. Synpunkter på predikan*. 138 sid. Håkan Ohlssons förlag, Lund 1975. Pris ca 49: 50.

I predikans ärende. Orientering i homiletik för förkunnare. Red. av Erland Sundström. 256 sid. Gummessons bokförlag, Stockholm 1974. Pris ca kr 42: —.

Två ting är värda att leva ett liv för, mystik och politik, knappast något annat. Och eftersom människan är kropp och själ är hon skapad för både politik och mystik. Bara det ena är inte nog.

Jag kan också säga detta på ett mer prosaiskt sätt, som är mindre ägnat att missförstås (men samtidigt att fullständigt förstås) nämligen Bön och arbete.

Endast verkligheten är värd våra tårar och skratt. Verkligt är det inre livet, upplevelsen av de gudomliga mysterierna i kallelsen, omvändelsen, helgelsen, och gudomliggörandet. Verkligt är det yttre livet i äktenskap, ekonomi, arbete, kollektiv gemenskap. Det som är mitt emellan, det som varken är politik eller mystik, har inte riktig kontakt varken med jorden eller med himlen. Därför förefaller båda vara något överkliga. Fötterna står inte stadigt på marken. Sinnena gläds inte åt jordens dofter. Hjärtat fröjdar sig inte heller i Guds närvaro, som gör all verklighet till himmel redan på jorden.

Mellan himmel och jord blir också perspektivet förryckt. På avstånd blir jordens faktiska förhållanden inte påträngande — och därför lätta att "lösa", glömma bort eller ironisera över. Det är inte svårt att bli överseende när man sitter däruppe. Man blir klok och föreslår i varje situation en kompromiss som väcker den minsta förargelsen — och som ger den lilla tillfredsställelsen, 70 ljusår bortom den verkliga glädjen.

Jag gör denna inledande utgjutelse — som är det ordet säger — därför att vår tids kristendom i så mycket befinner sig i de luftlager som saknar jordens och himlens fulla doft. Det mest förbluffande är att för en kyrka som befinner sig mellan himmel och jord blir också Gud liten och fjärran. Ju mer vi avlägsnar oss från jorden desto mer överklig blir Gud. Och ju mer vi avlägsnar oss från himlen desto överkligare blir vår jord. Vi börjar med att förneka åldern, lidandet och döden vars fortsättning är tings- och våldsdyrkan och som slutar i dödslängtan.

Det är in i den situationen som den kristna förkunnelsen ska tala. Uppgiften är lika svår som att bära eld i bara händer.

Nog behöver vi hjälpmedel. Men man förstår också varför de dröjer. I Danmark har Erik Pontoppidans Collegium Pastorale fått undervisa i homiletik ensam i 200 år. Först 1975 kom ersättaren Prædikenen og dens forberedelse av L. Brøndum. För Sveriges del kan Quensels homiletik fira 75-årsjubileum. I Norge är det något bättre och i Finland och på Island sämre. I Sverige har det dock kommit ett antal skrifter som behandlar homiletiska frågor, men dock inte någon komplett lärobok som Brøndums. Den väntar vi alltså fortfarande på.

Brøndums arbete är grundligt och omfattande. Det är ett lärt arbete vilket är dess största förtjänst. Därnäst i värde enligt min mening är dess intention att behandla centrala teologiska frågor, som dock tenderar att göra arbetet mer till en hermenevtik än till en praktiskt användbar homiletik.

Den klassiska indelningen av homiletiken är: den historiska, den principiella, den materiella och den formala. Den historiska homiletiken står nära kyrko- och dogmhistorien. Dess fråga är: Vad kan vi lära av andra predikanter, av dem som levat före oss? Den principiella homiletikens grundfråga är: Vad är en predikan? Den står den praktiska teologin nära. Den materiella homiletiken arbetar med textmaterialet och står därför exegetiken nära. Den formala homiletiken sysslar med frågorna om predikans förberedelse, uppbyggnad och utformning.

Brøndum har lagt tyngdpunkten på den principiella och materiella homiletiken vilket haft till följd att den historiska och den formala har kommit något i skymundan. Enligt min mening är detta inte ett bra val. Det speciella i en homiletik är den formala homiletiken som förbereds och understöds av de andra disciplinerna.

Som denna homiletik är utformad tror jag att flertalet svenska präster i likhet med under-tecknad kommer att uppleva boken som mindre matnyttig och en smula tråkig.

Men detta är inte min huvudinvändning. Det är uppenbart att boken är läsvärd. Den har en vid teologisk utblick, och förmedlar ofta kloka omdömen. Enligt min mening representerar den dock något av det jag nämnde i inledningen som vår tids kyrkliga sjukdom, den är för mycket mittemellan.

Om författaren mot förmodan läser detta omdöme ska han inte känna sig utpekad. Han

har oss alla i sällskap, dock litet mer och litet mindre. Vår danske vän är intresserad och delvis kunnig i politisk teologi, men han kunde ha varit mindre rädd för sund arbets- och skapelseteologi. Ordet mystik använder han i enlighet med en dominerande äldre nordeuropeisk tradition så att det bara kan passa excentriska virrhjärnor. Språkbruk är en sak. Det allvarliga är hans rädsla för erfarenhetskristendom.

Det är möjligt att jag tar till något i överkant med min kritik, men helt grundlös är den inte. Detta är en bok mer för konserverande kristendom än för förvandlande.

K. G. Hammars arbete, Dialog i kyrkan, är inte som Prædikenen en regelrätt homiletik. Underrubriken, Synpunkter på predikan är en korrekt beskrivning. "Avsikten är dock inte att presentera en 'lärobok' i gängse mening utan snarare att göra tillgängligt ett grundläggande material att användas som utgångspunkt för vidare arbete med och diskussion om predikan..." Utifrån den begränsade förutsättningen har Hammar skrivit en bra bok.

Det bästa i boken är den internationella orienteringen med tyngdpunkt på nutida anglosaxisk litteratur, som vi ofta är sorgligt okunniga om. Materialet har vuxit fram i dialog med lärarkolleger och studenter vid Trinity Theological College i Singapore. Titeln är därför träffande för en beskrivning av Hammars sätt att arbeta. Det dammar inte när man slår upp boken. Man känner att man läser ett nutida arbete.

Det mest positiva i boken finns i titeln (och motsvaras av innehållets energiska fasthållande vid dialogen). Predikan måste alltmer tydligt bli dialog mer än monolog. Hammar ger en saklig redogörelse för och en sund värdering av den internationella kommunikationsteoretiska debatten. Det är mycket nyttigt. Hammar är inte heller rädd för att predikan blir så konkret att den berör samhällsfrågor, utan att fördenskull bli politik i partipolitisk mening.

Men här kommer ändock en inte helt lyckad tyngdpunktsförskjutning i boken. Han har visserligen lämnat den ofarliga och maktlösa mittemellan ståndpunkten. Men han förefaller mig dock vara något närmare jorden än himlen. Politiken har fått större utrymme än mystiken, det inre livet, nådens verkningar hos den enskilde och i kollektiv, skådandet av Guds mantelfäll, anandet av Treenighetens mysterium. Det är i föreningen av det jordiska och det himmelska som kyrkan är himmelrikets ljus och salt redan på jorden.

En tredje bok har också kommit. Det är en lärobok för de frikyrkliga teologiska seminarierna i första hand. Bokens titel är *I predikans ärende* och den är redigerad av lektor Erland Sundström.

Bokens styrka är bredden, de många författarna (15) garanterar en mångsidig belysning av ämnet. Bokens svaghet är splittringen. Svagheten är tyvärr i detta fall starkare än styrkan. Den är inte tillräckligt hårt redigerad. Det finns ingen energiskt genomförd målsättning. Jag tycker därför att den inte är Läroboken utan mer en nyttig kompletterande bok.

Boken är dock läsvärd för en modern förkunnare oberoende om denne står i kyrklig eller frikyrklig tjänst. De speciellt frikyrkliga värderingarna upptar inte någon större del av utrymmet och är väl värda att läsas också av kyrkans förkunnare.

De enligt min mening bästa avsnitten är skrivna av Lars Lindberg och Per Block. Lars Lindberg försvarar tesen: Predikan förutsätter teologi. Han visar på en av de självklarheter som inte är självklara, nämligen att teologiskt studium och tänkande är predikoförberedelse. Per Block behandlar det religiösa språket på ett utomordentligt sätt. Han står för bokens bästa prestation. Jag ska avsluta med att återge Per Blocks personliga slutord (s. 58).

”Det enda man kan och måste begära av en predikant är att han själv är förtrogen med — — — själens vägar och känner målet. Är min uppfattning riktig, bör han inte uppleva sig som en yrkesbroder till valtalaren, reklammanen, föreläsaren, samtalsterapeuten eller gruppledaren. Hans funktion är den andlige vägledarens, meditationsmästarens. Endast så kan han i dessa masskommunikationens och gruppsamtalens dagar positivt förstå sin underliga uppgift, att tala inför ett passivt auditorium om ting, som tycks välkända för alla. Endast då kan han ge rätta proportioner åt anknytningar, som måste sökas, bakgrundsupplysningar, som måste lämnas, och invändningar, som måste bemötas. Ty då är målet klart fattat, och talets väg kan, trots alla utvikningar och omvägar, behålla sin inriktning mot detta inre centrum.

— — — Var man än söker sina inspirationskällor borde alla kristna samfund ha plats för detta, som enligt mitt synsätt är predikans enda väsentliga förutsättning: äkta fromhet.”

Martin Lönnebo

Nils G. Holm, *Tungotal och andedop, en religionspsykologisk undersökning av glossolalios finlandssvenska pingstväänner. Acta Universitatis Upsaliensis. Psychologia Religionum. Uppsala 1976.*

Någon egentlig forskning om pingströrelsens historia och religiösa fenomenologi i Norden har varit relativt sparsamt förekommande. Äldst är Gadelius' arbete *Om besatthet och talande med tungomål*, 1907. Historiska framställningar som berört religionspsykologiska frågeställningar har gjorts av E. Briem, 1924, J. P. Bang och Tor Andrae, 1926, samt Bloch-Hoell i Norge, 1956. Framför allt i USA har forskningar bedrivits inom detta ämnesområde.

Nils G. Holm, Åbo, har tidigare givit kyrkohistoriska bidrag till frågan om pingströrelsen i Svensk-Finland. Vidare har han i en licentiatavhandling analyserat glossolalins kultmönster och ljudstruktur. Dessa forskningar har lett till resultat, som i hög grad överensstämmer med amerikanaren W. J. Samarin's lingvistiska forskningar, publicerade sedan 1968.

Sina forskningar betr. glossolalin har Holm fört vidare. De har resulterat i den religionspsykologiska doktorsavhandlingen om tungotal och andedop. Eftersom någon undersökning av enskilda glossolalisters utveckling inte gjorts tidigare i Norden, tilldrar sig hans bok ett speciellt intresse.

I sin forskningsöversikt har förf. grupperat forskarna i fem kategorier: 1. Sådana som tillämpat en extas- och hysteritolkning. 2. Djuppsykologiska aspekter; glossolali blir en form av regression och ter sig som tecken på psykisk ohälsa. 3. Undersökningar gjorda med hjälp av personlighetspsykologiska test på 1960- och 70-talen; det påvisades, att glossolali förekommer hos normala, icke neurotiska personer i religiös miljö; den fungerade integrerande på personligheten. 4. Funktionell tolkning i linje med ett gruppdynamiskt synsätt; anslutningen till pingströrelsen sågs som en personlig ”commitment act”; glossolalin blev ett led i en socialisationsprocess. 5. Ljudstrukturella undersökningar, till vilka Holms tidigare forskning hör; den knyter an till F. D. Goodman och W. J. Samarin. Holm definierar glossolali som ”ett visst språkligt fenomen, ett verbalt beteende, som vanligen förekommer i samband med andakts- eller gudstjänstliv och som består av ljudkombinationer, vilka av de troende själva uppfattas vara ett för dem okänt språk”.

Holms avhandling vill vara en explorativ, deskriptiv och i någon mån explanativ under-

sökning. Han har ett tvåfaldigt syftemål: att belysa tungotalet utifrån sagesmännens eget perspektiv och att förklara fenomenet med hjälp av psykologiska begreppssystem. Han använder därvid fyra teorier: 1. En av Berger och Luckman utformad kunskaps sociologisk teori; religionerna ses som symboliska "universes of meaning", som ger människors handlingar och tänkesätt plausibilitetsstruktur (=meningsfullhet och verklighetskaraktär). 2. Clifford Geertz' teori om det religiösa perspektivet. 3. T. Shibusanis socialpsykologiska referensgruppsteori. 4. Hjalmar Sundéns rollteori användes för att förstå det handlingsmönster en person tillägnar sig, när han övertar den bibliska rollen "den i Anden bidande" eller "den i Anden döpte"; en varseblivningsberedskap uppkommer i och med att rollen "Gud" samtidigt fungerar som ett strukturerande eller restrukturerande mönster för varseblivningen.

Målgruppen är pingströrelsen i Svensk-Finland, ett samfund på ca 3 600 medlemmar i 33 församlingar. Datasamlingen har skett som fältforskning genom frågelistor, bandinspelningar av möten och hela intervjuer, nedtecknande av observationer, främst under Vasakonferenserna 1972—1974. Intervjumaterialet omfattar 69 intervjuer med 65 personer, mellan 18 och 88 år gamla. I materialet från två församlingar ingår intervjuer med 12 pingstvännar, som inte är glossolalister. Till materialet ställer förf. tre frågor, som han vill besvara, gällande pingstvännarnas lära, kult och glossolalins betydelse för den enskilde pingstvännen.

Vad läran beträffar, kommer förf. fram till att pingströrelsen har ett typifierat tänkesätt om glossolalin, m.a.o.: den andliga erfarenheten enligt pingströrelsens teologi bör som regel fortskrida i tre steg: omvändelse med delaktighet av Anden, vattendop-troendodop, samt en ny andlig erfarenhet av Andens fullhet, andedopet, varvid tungotalet träder i funktion som tecken, dvs. som konfirmerande upplevelse av själva andedopet eller såsom en bestående Andens gåva. Också någon annan Andens gåva kan givas vid andedopet. Enligt förf. fordrar rörelsens normstruktur, att varje pingsvän bör bli andedöpt.

Glossolalin i kulten har två former: böneglossolali under ett mer eller mindre starkt bönebrus vid bönemöten och profetisk glossolali, uttalad av enskild person vid offentligt möte, åtföljd av uttydning på svenska antingen av glossolalisten själv eller av annan närvarande. Budskapet har fenomenologiskt sett vanligen karaktär av profetia.

Analysen av glossolalin i enskilda pingstvännars liv följer dels indelningen i förberedelse, genombrott och fortbestånd, dels en indelning av sagesmännen i tre kategorier: 1. sagesmän med frikyrklig bakgrund, som övergått från annat samfund till pingstvännarna; 2. sagesmän som inte har frikyrklig bakgrund utan kommer s.a.s. direkt utifrån och blir medlemmar; 3. sådana pingstvännare som från barn-domen vuxit upp inom pingströrelsen.

Tungotalsgenombrottet har vanligen skett i förbönssituationer i grupp, ofta under handpåläggning, men i åtskilliga fall då sagesmännen varit ensamma. Förf. tolkar glossolaligenombrottet för dem som kommit direkt utifrån som en "commitment act". I rollteorin finner han en hjälp till förståelsen av glossolaligenombrottet. De förväntningar som är knutna till rollen "den i Anden bidande" och påverkan från gruppen medverkar till att utlösa glossolalin. Den upptagna rollen "Gud" strukturerar samtidigt varseblivningsfältet, så att personen upplever glossolalin som en gåva av Gud. Rollteorin kan emellertid inte förklara utebliven glossolali. Förf. pekar på vissa orsaker till att så många pingstvännare inte upplevt andedop och glossolali men finner det svårt att på grund av föreliggande material slutgiltigt uttala sig om orsakerna härtill.

Holm har för första gången i Norden framlagt ett egenhändigt insamlat primärmaterial, hämtat från finlandssvenska pingstvännare. Det är relativt stort, och det är onekligen ett unikt material. Utöver tidigare ljudstrukturella undersökningar har Holm givit ett väsentligt bidrag till den religionspsykologiska forskningen, vad gäller tungotalet som ett religiöst fenomen. Han har så tillvida berikat forskningen kring pingströrelsen, pentecostalismen, i fråga om lära och kult, men särskilt sökt fastställa sådana förutsättningar för pingstvännars upplevelse av tungotal, som är av religionspsykologiskt intresse.

Terminologisk fråga

Vid en kritisk granskning av avhandlingen finner man dock en och annan oklarhet. Detta gäller t.ex. en terminologisk fråga som bruket av begreppet omvändelse. Nutida religionspsykologi laborerar med preciserade begrepp, när det gäller frågan om religiös förändring hos individen. Omvändelse får betydelsen att tillägna sig en religiös tradition, som man stått utanför; avgörelse innebär att personligen tillägna sig en religiös tradition, som man står uti; kon-

version betyder övergång från en tradition till en annan; kontraomvändelse är att lämna en tradition som man står i.

En bättre precisering och större klarhet vad gäller skillnaden mellan omvändelse-, avgörelse- och konversionsbegreppen hade varit önskvärd i avhandlingen. En person med frikyrklig bakgrund som övergått från baptismen eller Fria Missionsförbundet till pingstvännerna borde sålunda ha beskrivits med termerna omvändelse plus konversion. När förf. talar om en omvändelse till pingströrelsen från att vederbörande tillhört en religiös riktning i skarp motsats till pingstvännerna, så borde konversionsbegreppet varit mest adekvat. Han inför senare i avhandlingen begreppet alternation för vad som här kallats konversion, men detta blandas samman med omvändelsebegreppet. Först sent klarnar det för förf. att avgörelsebegreppet är mest adekvat, när det gäller sådana som personligen tillägnat sig den pingstvänstradition i vilken de stått.

Metodfrågor

Avhandlingen utgör ingen prövning av hypoteser om kausala sammanhang, ingen teoriprovning. Den vill kartlägga målgruppen pingstvännen i Svensk-Finland särskilt med avseende på tungotal och finna frågor som kan studeras med vetenskapliga metoder. Den vill m.a.o. vara explorativ. En provundersökning eller pilotstudie hade då bort ingå i planeringen, så att formerna för en större experimentell serie eller ett fältarbete kunde testas. Planläggningen förefaller något oklar. Olika mätinstrument införes utan att syftet är helt klart.

I fältarbetet har inte slumpmässiga urval gjorts utom i fråga om intervjupersoner från två församlingar, en landsbygds- och en stadsförsamling. Till 50 procent har intervjuaterialet insamlats från predikantkåren och pingströrelsens ledare, dvs. från det mest aktiva skiktet, personer som deltagit i den stora Vasakonferensen. Det hade varit värdefullt, om förf. i högre grad hade tagit hänsyn till andra tungomålstalande pingstvännen än pastorer.

Vad mätinstrumentens validitet, reliabilitet och precision beträffar, kommer ett antal osäkra faktorer i dagen. Samtalstekniken är icke helt icke-dirigerande. Exempel på styrande och ledande frågor eller yttranden från intervjuarens sida kan givas. Minnespsykologiska faktorer har inte beaktats i tillräckligt hög grad. Man kan inte utesluta att sagesmännen "registrerar", tillrättalägger och rationaliserar. I flera

fall blir berättelserna stereotypiserade, sagesmännen blir m.a.o. "berättelsefixerad", så att han berättar om sitt andedop med nästan exakt samma ord, fastän det ligger i det närmaste tjugo år mellan berättelsetillfällena. En analys av minnespsykologiska faktorer och verbal rörlighet hade kanske här varit på sin plats.

De tre kärnfrågor förf. ställer till materialet, gällande lära, kult och glossolalins betydelse för den enskilde pingstvännen är för breda och omfattande frågeställningar. Frågorna ger huvudsakligen deskriptiva svar och beskriver mera omständigheterna kring tungotalet än själva tungotalets psykologi. Det hade varit önskvärdt med mera preciserade frågor av typen: Varför blir somliga pingstvännen andedöpta och talar i tungor men icke andra? Var får tungotalet innehållet ifrån? Varför utlöses tungotal i ensamhet? Vad avses med att tungotal är ett språk i icke-kognitiv, expressiv och emotiv mening? Hur kan rollen som tungomålstalare förenas med rollen uttydare?

Analysen

En grundtanke hos förf. och hos företrädarna för de psykologiska teorier han åberopar är, att de vill förklara individuella beteenden med hänvisning till traditionstilläggnelsen. Om man både före och efter sitt inträde i pingströrelsen eller under uppväxittiden tillägnat sig pingströrelsens "perspektiv" (plausibilitetsstruktur, trossystem, teologi) och lever i förväntan att andedop och tungotal ska utlösas, varför uppnås inte andedop och tungotal hos alla som tillägnat sig traditionen utan endast hos somliga? Detta är ur religionspsykologisk synpunkt en väsentlig fråga, som hade behövt bli föremål för en mer inträngande analys. Helst hade denna fråga behövt ha ett eget kapitel.

De intervjuade själva kan hänvisa till brister ifråga om tro, överlåtelse, lydnad, kunskap och förtröstan. Man kan trösta sig med att man fått en del av Anden men inte hela fullheten, eller man skjuter skulden på blyghet. Onekligen uppkommer här en kognitiv konflikt hos de pingstvännen, som är omvända men som ännu inte uppnått andedop och tungotal eller hos pingstvännen som menar sig vara andedöpta men för vilka tungotal uteblir. En 55-årig hemmafru söker utjämna den kognitiva dissonansen med hänvisning till att man kan vara andedöpt och få andra gåvor än tungotalet — men det har hon ändå inte fått, och hon försöker ändå inte "hålla tillbaka" andedopet. Till det uteblivna tungotalet finner hon ingen för-

klaring. Holm antager, att det är "hämningar som hindrar dem", men han har svårt att uttala sig om vilka. Holm nämner med rätta, att det kan vara en konflikt mellan tron på tungotalet som en Guds gåva och som något självproducerat och därmed något oäkta. När han antager, att bildningsgraden i något eller ett par fall kan verka hämmande, så frågar man sig, om han närmar sig Rusts och Cuttens hypotes, att tungotal förekommer hos sådana som har en lägre bildning. Holm antager också, att — utöver individuella faktorer — vederbörande inte lyckats integrera andedopsteologin i en tidigare fast, frikyrklig, religiös struktur. Förf. är medveten om att resonemanget om socialpsykologiska mekanismer behöver kompletteras med personlighetspsykologiska undersökningar.

Här bör tilläggas att ett religiöst fenomen sådant som tungotal måste sättas i relation till olika variabler såsom t.ex. social bakgrund, utbildning, motiv för religiös upplevelse, attityd till pingstvännernas lära och till andra samfunds trosför. Men socialpsykologin räcker inte som förklaringsmodell. Rollteorin kan förklara omstrukturering av varseblivningsfältet, men den räcker inte att förklara det uteblivna andedopet. Holm har knutit an till Sundéns klassifikation empati (förmåga till inlevelse, t.ex. identifikation med en biblisk roll) och rigiditet hos personligheten och därmed visat, att han förstått, att tungotal eller uteblivet sådant trots traditionstillägnelse kan bero på personlighetsdifferenser. Här behövs ytterligare forskning.

En annan religionspsykologiskt intressant fråga är, varför tungotal utlöses i ensamhet praktiskt taget i strid med den bibliska modellen eller rollen, som närmast förutsätter, att tungotal förekommer "i församlingen". Holm skiljer mellan böneglossolali och profetisk glossolali. Den senare formen inkluderar uttydning. Därmed ansluter han sig till Samarins indelning: prayers, messages, interpretations. Studerar man Holms material närmare finner man emellertid, att det rymmer en tredje form av glossolali, som man skulle kunna kalla ensamhetsglossolali. Ung. 1/3 av de intervjuade i Holms material glossolalerar första gången i ensamhet och fortsätter sedan ofta därmed. Även Samarin konstaterar glossolali i ensamhet. Enligt Gerlach och Hine glossolalerade 23 procent av 239 personer för första gången i ensamhet. I Holms material säger intervjuade, att tungotalet utlösts, när man vaknat hemma i sängen under natten, men det har också skett på gatan, i ett hölass och på cykeln. Någon

uttalar oro för att det skulle kunna utlösas i en spårvagn, i en skolsal eller en föreläsningssal.

Hur ska man psykologiskt förstå ensamglossolali, när det är tveksamt, om det finns en biblisk roll för detta? I 1 Kor. 14 finns osäkra antydningar därom. Detta slags glossolali borde ha undersökts särskilt och behandlats i ett speciellt avsnitt. Holm har dock inte helt gått förbi problematiken. Han räknar med att det finns avspänningsfaktorer som kan vara orsaken. Likaså antager han att det kan vara fråga om från möten härrörande suggestioner, vars verkningar inställer sig vid fysisk och psykisk avspänning. Det är emellertid först i sammanfattningen, som han talar om posthypnotisk suggestionsverkan.

Vi kan erinra om, att William James i sin tolkning av tungotalet byggde på Myers teori om automatism, varvid han syftade på sensoriska och motoriska, emotionella och intellektuella sådana. Undermedvetna krafter trängde in i det medvetna, förorsakade av posthypnotisk suggestion. En utlösningsfaktor som man också torde få räkna med är att vederbörande inte känner sig stå under någon kontroll i ensamheten. Där kan man våga testa sin förmåga, våga pröva om man möjligen fått andegåvan.

Glossolalins förhållande till språkmiljön är också en fråga, som inte saknar religionspsykologiskt intresse. F. D. Goodmans hypotes är, att glossolalin visar liknande ljudstrukturer på olika håll oberoende av språkmiljö. Material från olika språkmiljöer visar detta, menar hon. Glossolalin förutsätter enligt henne ett förändrat medvetenhetstillstånd, "a particular mental state", det är fråga om trance eller ett dissociativt mentalt tillstånd. Å andra sidan visar W. J. Samarins sociallingvistiska undersökningar, att glossolalin företer förenklade, språklänkande mönster. Det är enligt honom en form av regressivt tal, som emellertid inte är betydelsebärande.

Holm har i sin doktorsavhandling utnyttjat alltför litet av det intressanta ljudstrukturella material som han redovisar i sin licentiatavhandling. Han kommer till liknande resultat som Samarin. I hans aktuella undersökningsmaterial från Svensk-Finland är modersmålets vokal- och konsonantsammansättningar (svenska) och övriga ljudkombinationer grundval även för tungotalet. Hans slutsats är, att glossolali kan konstrueras av alla som behärskar ett språk. Tillfälliga språkmiljöer kan emellertid inverka på tungotalets utformning. Så t.ex. påvisar han, att det finns inslag av swahili hos en

IM MEMORIAM

Martin Heidegger in memoriam

person, som rätt nyligen besökt Tanzania. Vidare redovisar han stor förekomst av i- och a-ljud, medan t.ex. e-ljud förekommer relativt sparsamt. Varför denna ljudfrekvens är vanlig resp. mindre vanlig får vi endast vaga antydningar om. Det kan höra samman med att Holm jämfört tungotalets ljudkombinationer endast med svenska såsom språk. Att han inte jämfört också med finskan är så mycket märkligare som alla de intervjuade lever i en finsk språkmiljö. Det hade varit värdefullt om han använt sig av kontrollgrupper av finskspråkiga.

I det transkriberade tungotal som finns i avhandlingen (s. 94) förekommer t.ex. glossan *sata:na*. Detta "ord" tycks vara en s.k. hapax legomenen, dvs. en glossoid som förekommer endast en gång, olikt alla andra, och som inte kan placeras i en glossoidbas. Det man frågar sig är, om detta trots allt är ett betydelsebärande ord, nämligen ordet Satan. I översättningen-uttydningen förekommer emellertid inte ordet Satan. Här hade ett utredande resonemang behövt föras.

Man efterlyser även en precisering av tolkningsresultatet i förhållande till Goodmans syn. Holm säger, att det finns vissa likheter mellan hans resultat och Goodmans, fastän hans forskningsresultat mera ligger på linje med Samarins. Om Holm därmed antyder, att glossolalin — trots resultatet av hans ljudstrukturella undersökningar — kan tänkas komma till stånd i ett visst mentalt medvetandestillstånd, som Goodman menar, så hade det varit önskvärt, att han sagt detta klart. Gränsdragningen gentemot Goodman blir därför oklar.

En intressant öppning till nya tolkningsmöjligheter ger Holm, när han säger, att glossolalins kontext närmast är glossolalistens känslor och upplevelser i den religiösa miljön. Om tungotalet inte är ett språk i kognitiv mening, så skulle det kunna vara ett "språk" i expressiv och emotiv mening, där man uttrycker något genom känsla, engagemang och hängivelse. Huruvida och i vilken utsträckning ett sådant "känsloladdat språk" skulle kunna vara en form av kommunikation är ett problem, som onekligen kan utgöra uppslag för vidare forskning. Oberoende av svaret på denna fråga får man konstatera, att Holm gjort en väsentlig forskningsinsats med hjälp av ett unikt material.

Thorvald Källstad

Budet om Martin Heideggers bortgång (26 maj 1976) gör minnesbilderna av honom och hans verk sällsamt levande. Här skall de svepande omdömena och karakteristikerna få träda tillbaka för några få glimtar från hans av tanke-möda genomträngda liv.

"Ich erinnere mich an einen Nachmittag während meines Aufenthaltes auf Aegina. Plötzlich vernahm ich einen einzigen Blitzschlag, auf den dann kein weiterer erfolgte. Mein Gedanke war: Zeus. — Unsere Aufgabe besteht jetzt darin, uns bei Heraklit umzusehen, was τὰ πάντα heisst . . ." Dessa ord från ett seminarium i Freiburg 1966 visar tänkaren och läraren Heidegger i funktion. Han går in medias res. "Sakerna" gäller vad grekerna kallade "varat" — ett ord, som han inte längre gärna använder, säger han vid samma tillfälle; längre fram försöker han på ett till formen skämtsamt sätt undvika, att tolkningen av πῦρ ἀείζωον sker "im Hinblick auf die Zeitfrage": "Ich verbiete Ihnen jetzt, von Zeit zu sprechen. Sein und Zeit klammern wir jetzt ein. Um welche Sache handelt es sich, die zum Vorschein kommen soll?" Heidegger är ingen jag-centererad tänkare; mot grova missförstånd försvarar han sig aldrig, och han distanserar sig mycket sällan från andra tänkare i samtiden, som han sammanställs med; någon gång inskräper han men då inte utan eftertryck, att han inte är "existentialist". Oftare konstaterar han, att de egna tankeansatserna inte lett till målet. Oftast vänder han sig respektfullt kritiskt till olika dokument i den filosofihistoriska traditionen, som "befrågas"; han är aldrig ointresserad av bortglömda svar på vitala frågor men riktar uppmärksamheten främst på försummade eller försummade frågor. Denna inriktning är i hans tänkande genomförd med sträng konsekvens; ifrågasättandet gäller såväl små men avgörande filologiska detaljer som stora övergripande tankesystem, och det egna tänkandet rör sig mellan två extremer, "zwischen der reinen Philologie, die meint mit ihrem philosophischen Handwerk den richtigen Heraklit zu finden, und jener Art zu philosophieren, die darin besteht, darauflos zu denken und dabei zu viel zu denken". Heidegger tillägger: "Zwischen diesen beiden Extremen gibt es ein Zwischenfeld, in dem es um die Rolle der Überlieferung des Verständnisses,

des Sinnes und der Interpretation geht." I detta "Zwischenfeld" äger det trägna arbetet med traditionens fond av tankar och det "icke tänkta" rum. Här sker de stora upplevelsernas blixtnedslag i en mark, genom vilken tänkandets plogfårar dragits. Heidegger har tagit starkare intryck av växandets hemlighetsfulla kraft än av "teknikens under". Inte det utvärtes glansfulla och pompösa fascinerar honom utan "det enkla prakt". I "Der Feldweg" heter det: "Det enkla besvarar det bestående och det storas gåta. Oförmedlat håller det sitt intåg hos människorna och behöver likväl en lång mognadstid. I oansenligheten hos det som alltid är detsamma döljer det sin frukt. Vidden av alla ting som växer och mognar kring åkervägen skänker värld. I det utsagda som deras språk rymmer är, som den gamle lärde och livserfarne mästaren Eckehardt säger, Gud först Gud."

Heideggers speciella utgestaltning av vägmotivet har ådragit honom beskyllningar för att ägna sig åt reaktionär bonderomantik (Adorno) och att vara ett led i utvecklingen "Från Nietzsche till Hitler" (Lukacs). Redan Heideggers nietzschetolkning är en avgörande instans bland argumenten mot att inränga honom bland nazismens supporters. Att han räknats dit beror väl främst på att *Sein und Zeit* vantolkats såsom en plaidoyer för en tragisk-heroisk livshållning av samma typ som den nationalsocialistiske filosofen Hans Heyse, Idee und Existenz. En bidragande orsak har varit Heideggers korta sejour som rektor för universitetet i Freiburg, då han visserligen lyckades förhindra bokbål på för regimen missgäplig litteratur och antisemitisk propaganda men också höll ett beryttat tal om det tyska universitetets hävdande av sin självständighet; om detta har hans lärjunge och senare kritiker Karl Löwith sagt, att man efteråt inte riktigt visste om man skulle läsa försokratikerna på nytt eller ansluta sig till SA. Talet har ansetts vara representativt nog att upptagas i antologin "Nazismen i dokument"; själv blev Heidegger snart — efter elva månader — persona non grata och utsatt för olika provokationer.

Två år efter det att Heidegger nedlagt sitt ämbete 1934 publicerar han sin första studie om Hölderlin och poesins väsen och gör det därmed omöjligt för kongeniala kommenta-

torer att se hans tänkande som filosofisk grundval för teologin och lika omöjligt att klassifiera honom som ateist. I Heideggers via Hölderlin av grekisk mytologi befolkade värld är människan inte alltings mått; det heliga, det som alltid är detsamma, verkar här genom samspelet mellan fyrfalden jord, himmel, de dödliga och de odödliga. Heideggers avvisande hållning till "den ontoteologiska traditionen" implicerar kritik av dess gudsbegrepp; i förhållande till detta representerar han en "ironisk ateism" (Heinz-Horst Schrey) och säger han sig uttryckligen söka "en gudomligare Gud". Hos Heidegger finns den negativa teologins insikt om otillräckligheten i våra mänskliga föreställningar om Gud. Men samtidigt rymmer för honom vårt vara-i-världen också möjligheten att när som helst möta en ängel eller "en gud förklädd". Dessa tankar har påverkat raden av stora teologer mindre än den rigoröst formala existensanalysen i *Sein und Zeit*, som haft ett oöverskådligt inflytande. Löwith talade redan för ett halvsekel sedan om "den teologiska avglansen" hos många av Heideggers termer, och Tillich har sedermera understrukt, att dessa i stor utsträckning återfinns i den klassiska pietismens uppbyggelseliteratur. Bland existentialerna i *Sein und Zeit* finns sådana allmänmänskliga strukturelement, som den filosofiska antropologin och den unga experimentella psykologin för en tid tappade bort. Heidegger gör själv ingen hemlighet av att dessa strukturelement på ett markant sätt förekommer i den bibliskt-kristna traditionen, och han har angett, var han själv funnit det vara givande att djupborra. Den avgörande frågan vid tolkningen av Heideggers existensanalys synes vara, om ångest, hopplöshet och liknande företeelser är "deficienta" modi av "die Sorge". Om så är fallet, innesluter "die Sorge" också *hoppet*. Att hoppas betyder, säger Heidegger i slutet av seminarieriet om Herakleitos, "sich mit etwas fest befassen". Man kan läsa Heidegger så, att han erbjuder en hoppets filosofi. Under alla förhållanden finns det starka skäl att instämma med Jean Lacroix, när han i sina minnesord i *Le Monde* (28/5 1976) skriver: "La philosophie heideggérienne est une invitation au courage et à l'authenticité."

Benkt-Erik Benkton

UNIVERSITETSBIBLIOTEKET

04. 04. 77,

LUND