

REGIN PRENTER

*Dansk teologi av idag**

I. Allmänna drag i den nutida danska teologin

A. De teologiska disciplinernas förhållande till varandra.

Det är utmärkande för den danska teologin — men kanske inte bara för den — att de olika teologiska disciplinerna lever i ett visst, till anarki gränsande ömsesidigt oberoende. Så saknar man t. ex. ett fruktbart samarbete (liksom också en konfrontation överhuvud) mellan de exegetiska och de systematisk-teologiska disciplinerna. Vill man tala om dansk teologi av i dag, måste man därför behandla de olika disciplinerna var för sig.

B. Den utländska teologins inflytande.

Jämförd t. ex. med den svenska teologin måste den danska karakteriseras som vida mer influerad från utlandet. Det hänger bl. a. samman med att danska doktorander vanligen tillbringar flera år, från två till fem, vid utländska universitet. (Ett undantag är naturligtvis de som specialiserar sig på dansk kyrkohistoria.) De gamla danska stipendierna för doktorander förpliktar dessa till att studera i utlandet. Med de nya stipendierna förhåller det sig annorlunda. Och i framtiden kommer kandidaternas vidareutbildning fram till doktorsgraden att gestaltas efter svenskt mönster. Under utlandsåren influeras de unga danska teologerna ofta så starkt av sina utländska lärare, att de därefter i många fall måste anses mera som representanter för en utländsk teologisk riktning än som egentliga företrädare för en specifik dansk tradition. Detta måste naturligtvis tagas *cum grano salis*. Ty den utländska teologins inflytande utplånar aldrig helt de från Danmark medförda förutsättningarna. Likväl kvarstår enligt min mening den synpunkten med rätta, att utländska inflytelser, tyska, svenska, engelska och amerikanska gör sig starkt märkbara i dansk teologi.

* I slutet av maj 1963 samlades i Greifswald det Tysk-Nordiska Konventet, vilket sedan kriget verkat för gemenskap mellan Tyskland och Norden inom kyrkoliv och teologiskt tänkande. Vid detta tillfälle hade undertecknad ett föredrag om teologisk tradition och teologiskt arbete i Sverige. Finlands och Norges teologiska situation berördes också något, och närvarande representanter för dessa länder kompletterade framställningen under det efterföljande samtalet. För Danmarks del hade R. Prenter ombetts att författa en kort sammanfattning av sin syn på dansk teologi utan att därmed göra anspråk på att analysera och framställa denna på mer ingående sätt. Prenters framställning återges här ovan.

R. Bring

C. Frånvaron av skolbildningar.

Man kan knappast tala om egentliga skolbildningar i Danmark. Det finns ingen »Köpenhamn-skola» eller »Århus-skola», så som man i Sverige talar om en Uppsala-skola i exegetiken och om en Lunda-skola i den systematiska teologin. Det finns förvisso teologiska riktningar. Men dessa är oftare bestämda av utländska influenser än av danska förutsättningar. Man kan tala om en barthiansk eller bultmannsk strömning liksom även om en lundensisk riktning i den danska teologin. Däremot har det aldrig funnits en kierkegaardsk eller grundtvigiansk skolteologi; på sin höjd kan man nämna enstaka teologer, som i vissa avseenden är influerade av Kierkegaard eller av Grundtvig.

D. Specialisering och eklekticism.

Den danska teologin präglas i sin helhet av en viss ovilja mot generaliserande och systematiserande tendenser. Därför föredrar de flesta danska teologerna (det finns undantag som t. ex. Søren Holm) detaljundersökningar framför varje systembildning, och ofta får deras arbeten en eklektisk karaktär. Så sysslar t. ex. de nytestamentliga exegeterna intensivt med Bultmann, men med detaljer i hans forskning, t. ex. hans Johannes-exeges. Det bultmannska hermeneutiska programmet (den existentiella interpretationen) avvisar de flesta exegeterna (med undantag för egentliga Bultmann-lärjungar, såsom lektorn, dr Børge Didriksen) som »systematisk spekulation», vilken inte har något att göra med äkta exeges. Omvänt finner man systematiker, som sysslar med den bultmannska hermeneutiken, som t. ex. K. E. Løgstrup, men som däremot inte visar något intresse för den bultmannska detaljexegesen. Ett annat exempel: den lundensiska skolan (Nygren, Bring) har utövat ett stort inflytande på den danska systematiska teologin, vad beträffar tolkningen av kristendomens innehåll. Den religionsfilosofiska grundläggningen av den lundensiska metoden hos Nygren och Bring har däremot funnit mycket litet beaktande. Och — ett tredje exempel — fastän det har funnits och ännu finns en betydande Kierkegaard-forskning i Danmark, finner man inget enda exempel på en »kierkegaardiansk» teologisk eller filosofisk systembildning. En av Danmarks stora Kierkegaard-kännare, Eduard Geismar, var förvisso teologiskt influerad av Kierkegaard, men man söker förgäves hos honom en direkt användning av kierkegaardska kategorier eller formuleringar, så som man finner t. ex. i den tidiga dialektiska teologin. Också han var teologiskt fastmer en eklektiker. Detsamma gäller nu levande Kierkegaard-specialister som N. H. Sjøe och Johannes Sløk.

II. *De enskilda disciplinerna*

A. Exegetiken.

Den gammaltestamentliga exegetiken präglas ännu idag på ett avgörande sätt av de ännu levande stora pionjärerna under den föregående generationen, Johannes Pedersen och Sigmund Mowinckel. Dessa skandinaviska forskares betydelse har medfört, att inflytandet från den nyaste tyska gammaltestamentliga forskningen här inte är så betydande. De kulthistoriska och traditionshistoriska forskningarna står i förgrunden. De tidigt avlidna gammaltestamentliga exegeterna Aage Bentzens och Fleming Hvidbergs forskningar fortsattes av unga, duktiga lärjungar, som t. ex. Eduard Nielsen, väl den mest betydande av de danska gammaltestamentliga exegeterna av den yngre generationen. Den gammaltestamentliga exegetiken är i Danmark utpräglat historisk. En egentlig teologisk värdering av G. T., sådan som man finner i Tyskland hos G. von Rad, är sällsynt hos fackexegeterna. Hos Ed. Nielsen synes den emellertid framträda mer och mer, t. ex. i hans »Det israelitiska folks historie».

I den nytestamentliga exegetiken märker man ännu inflytandet från den store Uppsala-teologen Anton Fridrichsen, vars lärjungar Olof Linton och Bent Noack innehar lärostolarna för Nya Testamentet vid Köpenhamns universitet. Svensken Linton, vars arbete om den urkristna kyrkotanken är internationellt bekant, hör ju både till den svenska och den danska teologin. Den unge danske exegeten Noack, som började såsom Fridrichsen-lärjunge med en studie över den nytestamentliga demonologin, har bl. a. senare bedrivit formhistoriska studier över Johannesevangeliet, varvid han vederlagt den bultmannska källteorin, i det att han med formhistoriska kriterier sökt visa, att det fjärde evangeliet i motsats till synoptikerna direkt framgår ur en muntlig tradition och inte kan ha använt skriftliga källor. Den självständigaste danske nytestamentlige exegeten är väl Århus-professorn Johannes Munck, som började som patristiker, med undersökningar till Klemens av Alexandria. Såsom lärjunge till den avlidne patristikern Jens Nørregaard i Köpenhamn, vilken f. ö. har haft en avgörande betydelse för en hel generation danska teologer, kritiserar Munck de generaliserande tendenserna i den förhärskande nytestamentliga exegetiken, som enligt hans mening alltför okritiskt har övertagit filosofiskt bestämda förutsättningar i Tübingen-skolan och låtit dem leva vidare, framför allt i uppfattningen av förhållandet mellan judekristendom och hednakristendom. Resultaten av sin forskning framlägger Munck i en rad Paulus-studier, varav somliga på tyska (t. ex. Paulus und die Heilsgeschichte). Muncks tendens och metod har gjort honom till en avgjord motståndare till Bultmann-skolan, hos vilken han finner allt för mycket av filosofiska (eller systematisk-teologiska) förutfattade meningar och en metodisk

trångsynthet. En motsatt tendens representerar bland universitetsteologerna Bultmann-lärjungen Børge Didriksen, som har publicerat ett stort arbete om den lukanska skilsmässoperikopen.

I det stora hela framvisar den danska exegetiken en mycket brokig bild, något som mycket väl illustrerar den under I, D nämnda tendensen.

B. Kyrkohistorien.

I den nutida danska kyrkohistorieforskningen dominerar intresset för dansk kyrkohistoria. Den nyligen bortgångne Hal Koch, professor i kyrkohistoria vid Köpenhamns universitet, började emellertid – såsom Nørregaard-lärjunge – med patristiken (studier över Origenes). Senare, när han övertog en professur för nordisk kyrkohistoria, publicerade han banbrytande studier över dansk medeltidshistoria och därefter sysslade han också med Grundtvig och 1800-talets danska kyrkohistoria. Trots det lämnade han inte helt studiet av den tidiga kyrkohistorien. Kort före sin bortgång författade han ett arbete om Konstantins religionspolitik. Hans lärjunge, Niels Knud Andersen, som likaledes innehar en professur i kyrkohistoria vid Köpenhamns universitet, är specialist på dansk medeltids- och reformationshistoria. Kyrkohistorieprofessorn i Århus, P. G. Lindhardt, har i sina egna forskningar uteslutande ägnat sig åt dansk kyrkohistoria. Han är synnerligen produktiv. Såsom lärjunge till kyrkohistorikern i Köpenhamn, Johannes Oskar Andersen, började han med studier över den danska pietismen. Senare skrev han om Danmark och 1400-talets reformkoncilier. Men sedan har han helt ägnat sig åt forskning inom 1800- och 1900-talets danska kyrkohistoria. På detta område har hans forskningar varit av grundläggande betydelse, i det att han utarbetat hela metodiken för historieskrivningen om väckelserörelserna. Han och hans talrika lärjungar har insamlat (och därigenom räddat från förintelse), katalogiserat och delvis utgivit källdokument, däribland privatbrev av särskild betydelse, och han har själv publicerat en rad undersökningar. Samtidigt har han (liksom Hal Koch i Köpenhamn) inspirerat flera doktorsarbeten över nyare dansk kyrkohistoria. Hans mest betydande lärjunge är dr A. Pontoppidan Thyssen, amanuens för kyrkohistoria i Århus, som också är en flitig forskare. Lindhardts historieskrivning är ofta ensidigt polemisk, och alla hans påståenden kommer väl knappast att i längden visa sig hållbara. Men han har haft en mycket stor betydelse för den moderna danska kyrkohistorieskrivningen.

Den tredje kyrkohistorikern vid Köpenhamns fakultet, Torben Christensen, en lärjunge till Nørregaard, sysslar uteslutande med den allmänna kyrkohistorien och för Nørregaards linje vidare. Han började med Lutherstudier – också Holl-lärjungen Nørregaard sysslade hela sitt liv med Lutherstudier, ehuru han aldrig

publicerade något på detta område —. Senare har Torben Christensen publicerat flera, delvis mycket stora och betydande arbeten till engelsk kyrkohistoria under 1800-talet (F. D. Maurice, Coleridge, Christian Socialism). På senare tid har han också arbetat med patristik och synes så bli en äkta efterföljare till den store Nørregaard (utom med patristiken var Nørregaard särskilt förtrogen med engelsk kyrkohistoria).

Utanför fakulteterna finns det inte så få teologer, som sysslar med kyrkohistoria och har doktorerat i dansk eller utländsk kyrkohistoria. Det är betecknande, att flertalet danska doktorsavhandlingar ligger inom kyrkohistorien.

De sista årtiondena har också sett ett uppsving för Luther-studiet i Danmark. Liksom i Sverige och Tyskland tar systematikerna också del i lutherforskningen, och det är inte alltid lätt att avgöra, om ett arbete till Luthers teologi är att anse som kyrkohistoria eller som systematisk teologi. Bland universitetens systematiker har Regin Prenter också publicerat arbeten till Luthers teologi. Bland de yngre systematikerna har E. Thestrup Pedersen, professor vid lärarhögskolan, författat ett stort arbete över Luthers hermeneutik. Domprosten i Roskilde, dr Østergaard-Nielsen, som också är systematiker, skrev sin doktorsavhandling om »Scriptura sacra et viva vox», ett arbete, som också behandlade hermeneutiska problem i Luthers teologi. Den senast publicerade dissertationen över Luther var Leif Granes om Luthers förhållande till Gabriel Biel (Contra Gabrielem), en lärd undersökning över en av de viktigaste historiska förutsättningarna för Luthers teologi.

Vid sidan om Luther-studierna tycks bland de yngre patristiska och medeltida studier åter blomstra upp. Bland kandidaterna till en ny kyrkohistorieprofessur i Århus befinner sig t. ex. två, som skrivit doktorsavhandlingar i patristiska ämnen, och två, som i sina dissertationer sysslat med medeltid och reformation.

På det hela taget är i Danmark kyrkohistorien, vad den lärda produktionen beträffar, den fruktbaraste teologiska disciplinen. Men den danska forskningen på detta område är, med undantag för de på tyska publicerade lutherstudierna, föga bekant i utlandet, dels emedan den till största delen sysslar med dansk kyrkohistoria, och dels emedan de flesta arbetena utkommer på danskt språk.

C. Den systematiska teologin.

I den danska systematiska teologin påträffar man de viktigaste av de i tysk teologi förhärskande tendenserna, med undantag för den strängt konfessionella lutherska dogmatiken, utan att man kan tala om en utpräglad dansk systematik.

Den liberala teologin representeras, ehuru i en starkt modifierad form, av den utomordentligt produktive religionsfilosofen i Köpenhamn, Søren Holm. Han har framgått ur den danska senritschlianismen (F. C. Krarup), kan emellertid

inte betecknas som egentlig ritschlian. Mest har han förblivit det i sin religionsfilosofi, som är av nykantiansk prägel. Men i sin dogmatik har han inte kunnat och ej heller velat undandraga sig inflytande från den nyreformatoriska teologin. Han har alltid varit en motståndare till den dialektiska teologin, som han anklagar för kyrklig isolationism och kulturfientlighet. Här har hans kritik beröring med Tillichs, med vilken han för övrigt intensivt har sysselsatt sig och om vilken han skrivit en bok. Han står också kritisk gentemot kyrkans dogmtradition. Å andra sidan kan man i hans dogmatik spåra en äkta evangelisk linje, som man visserligen också fann hos Wilhelm Hermann, men som eljest inte just var utmärkande för den liberala teologin. Søren Holms »liberalism» är framför allt att betrakta som ett motvärn mot en efter hans mening farlig tendens till nyortodoxi och kyrklighet i vår tid.

Barths inflytande spåras allra mest hos etikern i Köpenhamn N. H. Sjøe, som i utpräglad mening vill vara uppenbarelseteolog. Detta hindrar emellertid inte, att han också sysslar med religionsfilosofiska problem och har författat en mycket läst religionsfilosofi. I motsats till Søren Holm uppfattar han religionsfilosofin strängt såsom teologisk (nämligen just såsom uppenbarelseteologisk) disciplin. Också hos de båda dogmatikprofessorerna K. E. Skydsgaard i Köpenhamn och Regin Prenter i Århus har Barths inflytande varit av avgörande betydelse, ehuru dessa båda under årens lopp har avlägsnat sig mera från Barth än vad fallet varit med Sjøe. Skydsgaard har särskilt sysslat med förhållandet till den romersk-katolska teologin, som han särskilt väl känner. Hans doktorsavhandling behandlade nythomismen, och senare har han skrivit andra arbeten till den katolsk-protestantiska frågan. Dessutom sysslar han med symbolforskning och kommer att i den närmaste framtiden utge en bok om Apostolicum. Skydsgaard är en äkta lärjunge till Nørregaard, från vilken han ärvt de stränga fordringarna på vetenskaplig metod och oviljan mot generaliseringar och ensidigheter.

Prenter i Århus är väl den bland de danska systematikerna, som står den konfessionella lutherska teologin i Tyskland närmast, från vilken han dock skiljer sig genom en från Grundtvig härrörande sakramental betoning. (Kanske skulle man här undantaga teologer som Peter Brunner och Ernst Kinder, hos vilka man likaledes kan iakttaga en starkare sakramental betoning.)

Fastän Bultmanns inflytande i Danmark har varit och ännu är starkt, är de systematiker, som vanligen betecknas som existensteologer, inte i egentlig mening Bultmann-anhängare. Detsamma vore att säga om Fr. Gogartens teologi. Gogarten läses mycket; men det finns inga danska »Gogarten-lärjungar». Existens-teologin hos Johannes Sløk, professor för filosofisk och teologisk idéhistoria vid teologiska fakulteten i Århus, är direkt bestämd av Kierkegaard och i den kritiska hållningen gentemot den kyrkliga traditionen väl vanligen radikalare än Bult-

mann, som ju all avmytologisering till trots, är och vill vara en uppenbarelse-teolog av reformatorisk färg. Sløk uppfattar förkunnelsen som en kategori sui generis. Förkunnelsen verkställer sig själv, skapar sin egen verklighet, som sedan blott har verklighet och sanning inom det av den själv avgränsade området. Människornas hela kulturella, ekonomiska och historiska liv ligger utanför denna av förkunnelsen skapade värld och kan inte direkt sättas i förbindelse därmed, något som skulle föra till ett falskt »pietistiskt» förkristligande av det världsliga och kulturella livet. Vid sidan av sina egentliga systematiska arbeten (Försynstanken, Förkunnelsens kategori, Evangelium och moral) har Sløk publicerat viktiga idéhistoriska studier, bl. a. över Pico della Mirandola och Kierkegaard (Kierkegaards antropologi).

Av Sløk är den tidigare nämnde kyrkohistorikern i Århus, P. G. Lindhardt influerad. Han företräder såväl i sin historieuppfattning som i sin förkunnelse — han är vid sidan av sin tjänst hjälppredikant vid en Århus-kyrka — en kierkegaardsk dualism, enligt vilken å ena sidan »evangelium», som blott är »förkunnelse i ögonblicket», måste skiljas från å andra sidan »religion» och »kult». Religion och kult är historiska storheter, som har utsträckning i tiden, men just därför också motsatta evangelium, emedan de representerar människans aldrig upphörande försök att hävda sig gentemot evangelium.

En ung Kierkegaard-kännare, dr Søren Nordentoft, representerar en egen form av existensteologi, som väl är besläktad med Sløks men likväl gestaltats oberoende av honom. Nordentoft behandlar i sin dissertation de båda faserna i den heideggerska filosofin och förkastar den andra fasen såsom både filosofiskt omöjlig och teologiskt oantagbar. »Sein und Zeit», som han f. ö. ger en självständig och beaktansvärd analys av, tillskriver han en viss, men blott strängt formal betydelse för teologin. Han är en ivrig Bultmann-lärjunge, och den enligt hans utgångspunkter egentligen inkonsekventa positiva värderingen av Sein und Zeit är med all sannolikhet övertagen från Bultmann. Också för Nordentoft representerar förkunnelsen en sanning, som sätter sig själv och begrundar sig själv, som inte får begrundas eller stödjas från annat håll.

Mot de nämnda formerna av existensteologi vänder sig med största skärpa K. E. Løgstrup, professor för teologisk etik i Århus, väl den intressantaste och originellaste bland de danska systematikerna. Ursprungligen hörde Løgstrup själv till den grupp av existensteologer, som han nu mer och mer avlägsnar sig från. Redan som helt ung teolog skaffade sig Løgstrup en grundlig filosofisk utbildning, i det att han under årtal studerade den kantska och fenomenologiska filosofin, bl. a. hos Heidegger i Freiburg. En frukt av dessa filosofiska studier var ett arbete över Max Schelers materiala värdeetik och det viktiga teologiska doktorsarbetet om konflikten mellan den transcendentala idealismen

och teologin, där en huvudtanke hos Løgstrup redan finns utvecklad, nämligen att hela det transcendentalfilosofiska inflytandet i teologin, vartill han också räknar fenomenologin och existensfilosofin, löper ut i ett förnekande av skapelse-tanken. Sätillvida fanns kritiken mot existensteologin redan från början hos Løgstrup, ehuru han senare sällade sig till existensteologerna, emedan han, liksom Bultmann, för vilken han alltid haft en stor veneration, men som han också i vissa fall kan kritisera, sökte en mer formell anknytning till existensfilosofin. Under de senaste åren har han emellertid, särskilt i sina etiska arbeten (Den etiske fordring, Poesi og etik), med oerhörd skärpa vänt sig mot utvecklingen inom den danska existensteologin. Så var t. ex. hans kritik av den ovan nämnda doktorsavhandlingen av S. Nordentoft oerhört skarp. Det hänger samman med att Løgstrup i sin etik tillmäter den redan i dissertationen prononcerade skapelsetanken en högst positiv betydelse. Innehållet i den etiska fordran, traditionellt talat kärleksbudet, vill han inte, som sina existensteologiska motståndare (och deras lärofader Kierkegaard) härleda ur den absoluta fordrans form utan som Luther ur det faktum, att livet, och även nästan, är något som har skänkts åt oss. I det mänskliga livet, så som det är, såsom skapat, ligger en etisk insikt förborgad, som det är en filosofisk uppgift att framdraga och utveckla. Sätillvida erkänner Løgstrup, liksom Tillich, med vilken han som filosof och teolog är besläktad utan att direkt vara influerad av honom, en metafysisk eller ontologisk uppgift för filosofin, utan vars lösande etiken kommer att sluta i formalism. Därför befinner han sig ständigt i konfrontation med den nypositivistiska, anti-metafysiska filosofin (med den logiska empirismen och ännu mer med dess efterföljare, den analytiska filosofin), vars inflytande i Danmark är utomordentligt stort. På alla filosofiska lärostolar sitter företrädare för dessa riktningar. Existensfilosofin sysselsätter blott teologer och litteratörer. Nu påstår Løgstrup, att existensfilosofin endast alltför väl stämmer överens med positivismen. Om existensteologerna bara får behålla sin lilla formala »avgörelse» (Entscheidung), överlåter de lugnt hela det mänskliga livet, kulturen, politiken, moralen åt positivismen, något som slutligen löper ut i en teologiskt rättfärdigad nihilism. För en sträng barthian måste den lögstrupska teologin utan tvivel i stor utsträckning te sig som »naturlig teologi». Men det torde inte stämma. Ty Løgstrup skulle svara, att det ju är Jesu förkunnelse och det kristna kerygmat självt, som förutsätter den skapade verkligheten och inte förnekar den, som en uppenbarelsepositivistisk, all naturlig kunskap nedvärderande biblicism skulle göra det. Visserligen uttrycker sig Løgstrup dogmatiskt ofta mycket otraditionellt. Liksom Tillich ser han det som sin uppgift att uttrycka evangelium i vår tids tankar, varför han kan uttrycka sig medvetet oteologiskt. Uppgiften att uttrycka evangeliet »modernt» låter sig inte endast och inte i första

hand lösas genom en negativ avmytologisering, som Løgstrup i viss mening själv bejakar, utan blott positivt, därigenom att evangeliets etiska relevans uttryckes oteologiskt, på visst sätt såsom »naturlig teologi». Men därigenom blir evangeliets dogmatiska innehåll ingalunda på »liberalt» sätt eliminerat, utan förutsättes tvärtom alltid, för att sedan också på den avgörande punkten öppet uttalas. Så vilar hela tankeföringen i arbetet Den etiske fordring på den kristologiska princip, som utvecklas först i 12 kapitlet. Den, som inte i kerygmats mening besvarar frågan om vem Jesus är, och likväl bibehåller Jesu etiska förkunnelse, förvandlar därigenom — påstår Løgstrup — livet till ett skenliv. Man kommer ofta att tänka på Bonhoeffer, när man läser Løgstrup, ehuru Løgstrup aldrig allvarligt synes ha sysslat med Bonhoeffer.

Ursprunglighet i tanken och profanitet i uttryckssättet är det mest karakteristiska för Løgstrup. Trots svårigheten i hans stil har han i ovanlig grad vunnit icke-teologernas, ja de icke-kristnas gehör i Danmark och är — för en teolog något oerhört — medlem av den danska litterära akademien, en högst exklusiv krets, bestående av de mest betydande skriftställarna i landet.

Ehuru kritiken av existensteologin hos Løgstrup i viss utsträckning skulle träffa också tankar hos Bultmann och Gogarten, polemiserar han vanligen inte mot dessa tyska företrädare för existensteologin, utan ansluter sig snarare till dem. Det hänger f. ö. samman med en egendomlighet hos denne teolog, vari han väl företräder den under I, D omnämnda danska egenarten. I alla hans verk föreligger en stark begränsning av stoffet. Han föraktar en lärdom, som vill ha läst allt och framkalla intrycket, att den lärde vet allt. Det är en princip i hela hans tänkande, att aldrig gå på bredden utan blott på djupet. Faran i denna princip skall emellertid inte fördöljas. Där en tankens ursprunglighet, så som den föreligger hos Løgstrup, saknas, kan denna metod föra till ytlighet och diletterism, något som aldrig är fallet hos Løgstrup.

D. Praktisk teologi och sidodiscipliner.

Det förhållandet, att det hittills inte har funnits några lärostolar för praktisk teologi vid universiteten, har fört med sig, att den praktiska teologin försumrats. Frånsett detaljarbeten i hymnologi finns det knappast några praktisk-teologiska arbeten på egentlig vetenskaplig basis. Det betyder dock ej, att den praktiska teologin inte studeras, och att inte också pastoralteologiska arbeten i en mer populär form då och då publiceras.

En disciplin sådan som missionsvetenskapen upplever nu ett uppsving. Lektorn för missionsvetenskap i Århus, Johannes Aagaard, har bland sina lärjungar väckt ett livligt intresse för moderna missionsvetenskapliga problem, vilket förmodligen också så småningom kommer att visa sig i nya vetenskapliga arbeten. Lektor

Aagaard står just inför publicerandet av ett stort arbete om teologi och kyrka i den tidiga protestantiska missionen. Bland de betydande doktorsavhandlingarna under senare år befann sig också en intressant historisk undersökning av K. Gjesing över ursprunget till den dansk-norska Santalmissionen, vilken metodiskt och sakligt slog in på nya vägar.

På dessa få rader har naturligtvis inte allt blivit nämnt, som blivit publicerat på teologins område i Danmark, utan blott huvudlinjerna, och i synnerhet universitetsteologin. Jämförd med den svenska förekommer den såväl kvantitativt som kvalitativt mindre betydande. Å andra sidan får ej glömmas, att det i Danmark också alltid har funnits en »prästgårdsteologi», som inte var så produktiv som universitetsteologin men ofta överträffade denna i originalitet och djup. Så förekommer det mången gång också, att den rika svenska teologin finner läsare i danska prästgårdar, vilka knappast är mindre intresserade av saken än de svenska och ibland kanske också, i positiv mening, mer kritiska än dessa. Så skiljer sig den danska teologin medvetet inte starkt från de andra nordiska ländernas teologi utan tager denna med in i sitt eget arbete, något som språkgemenskapen mellan dessa länder möjliggör.

K. E. LØGSTRUP

*På hvilke måder kan man argumentere for et etisk standpunkt?**

Når spørgsmålet om på hvilke måder man kan argumentere for et etisk standpunkt står på dagsordenen skyldes det vore dages engelske moralfilosofi. Den vil jeg derfor i hovedsagen holde mig til, idet jeg dog til slut vil anstille et par overvejelser over en stilling til problemet som man kan støde på indenfor eksistentialismen.

Det er ikke min hensigt at aflægge en rapport om stadier i den engelske moralfilosofis analyse af den etiske argumentation. Det ville ikke kunne gøres på kort tid. Diskussionen har kompliceret sig. Der er delte meninger om, hvilke træk ved den etiske argumentation, der er de afgørende. I stedet for vil jeg koncentrere mig om et enkelt punkt, nemlig om den dominerende rolle som de generelle eller universelle principper ifølge den engelske moralfilosofi spiller i den etiske argumentation, idet det er min opfattelse at de spiller en langt mere beskedne rolle, end den der tillægges dem.

I

Den første, stort anlagte og indgående undersøgelse af den etiske argumentation, C. L. Stevensons »Ethics and Language» fra 1945, skænkede dog ikke de generelle eller universelle principper nogen opmærksomhed. I sin analyse af den etiske dom gik Stevenson ud fra, at den egentlige mening med ordet »god» er at give udtryk for billigelse, ligesom det at kalde noget for »ondt» er at give udtryk for misbilligelse. I billigelsen og misbilligelsen ligger der dertil en vilje til at påvirke andre; når man fælder en etisk dom, har man til hensigt at ændre den andens holdning eller styrke den. Og det synspunkt som han anlagde i sin analyse af den etiske argumentation var, om uoverensstemmelsen mellem det ene og det andet menneskes holdning kan føres tilbage til forskellige antagelser om empiriske data. Kan den det, og er det muligt at få de empiriske data undersøgt og få den enes eller begges antagelser korrigerede, vil uoverensstemmelsen

* Foredrag vid systematikerkonferens i Lund den 10 januari 1964.

i holdning kunne forsvinde. Et argument i diskussionen om etiske spørgsmål er også en påvisning af, at der foreligger en modsigelse mellem de holdninger, som ens modpart indtager. Men kan man ikke komme frem ad de veje, er man henvist til at søge at påvirke den anden emotionelt, hvis man ikke vil lade uoverensstemmelsen i holdning blive stående.

Meget snart blev man dog klar over, at der var en ting, der manglede i Stevensons analyse, og det var, mente man, at det aldrig falder os ind at kalde en billigelse eller misbilligelse en moralsk vurdering, med mindre vi billiger eller misbilliger noget under henvisning til en regel. Der skal mere til at fælde en moralsk dom end at udtale sig om, hvad man nu tilfældigvis kan lide eller ikke lide. Forskellen mellem »god» og »ond», »rigtig» og »forkert», ligger i de forskellige grunde for at vælge den ene eller den anden af to uforenelige handlinger. Forskellen er en forskel i argumentation og ræsonnement, og de grunde man giver består ikke mindst i henvisningen til et princip. Det kan så enten opfattes som et generelt princip, som Stephen Toulmin gør det, eller som et universelt princip, som R. M. Hare opfatter det. De to opfattelser skal undersøges efter tur.

a.

Det etiske ræsonnement har efter Toulmins mening f. eks. følgende karakter: »Jeg bør give John hans bog igen, for jeg lovede, at han skulle have den tilbage før middag». Spørger en tilstedeværende kammerat: »Jamen behøver du det?» kan det give anledning til et videre ræsonnement: »Ja, det er jeg nødt til, for jeg lovede ham det». Indvender kammeraten »det kan da være det samme», kan jeg gå videre til en endnu mere generel betragtning: »Hvad som helst jeg lover hvem som helst, må jeg holde». Og bliver også det princip betvivlet, kan jeg gå til det mest generelle og derfor afsluttende ræsonnement: »Enhver der lover noget, bør holde det». Længere tilbage end til en sådan accepteret social praksis kan man ikke gå, *The Place of Reason in Ethics*, Cambridge 1953, s. 147. Den handling, som en situation opfordrer til, får altså etisk vægt af at være i overensstemmelse med et generelt princip. Så vidt Toulmin.

Men er den argumentation etisk? Er den ikke snarere uetisk? Det vil jeg mene, at den er. I det generaliserende ræsonnement sker der nemlig det, at moralen bliver til for moralens egen skyld, med andre ord bliver til moralisme, hvad der er moralens måde at være umoralsk på.

Er der da et alternativ til det generaliserende ræsonnement? Det er der i høj grad. Det etiske ræsonnement kan tage to forskellige og modsatte retninger. Det kan, som vi har set, tage generaliseringens retning; man tager anledning af modsigelsen til at forsvare sin beslutning med en endnu mere generel betragt-

ning, hvorunder man kommer længere og længere bort fra den moralske erfaring, der er konkret.

Den anden retning som den etiske argumentation kan tage kunne man kalde en eksplikation af den moralske erfaring eller en tydning af den moralske situation, og den udmærker sig ved, at man bliver ved det konkrete. Så hedder det som svar på kammeratens betvivlelse af nødvendigheden af, at jeg leverer bogen tilbage inden middag f. eks. »Jamen John har brug for bogen». Indvender kammeraten igen, at så kan John læse noget andet, kan jeg for eksempel svare: »Jamen John har indstillet sig på at læse den i eftermiddag». Bliver kammeraten ved og siger: »Det er for meget hensyn at tage til John», kan jeg stadig lade være med at slå ind på det generaliserende ræsonnements vej og blive i en eksplikation af den aktuelle situation og for eksempel sige: »John stoler på mig, og jeg vil ikke risikere at sætte hans tillid til mig over styr». Med andre ord, der argumenteres med den realisering af Johns og min tilværelse, der finder sted i og med vor kommunikation eller interdependens.

Det siger sig selv, at vi er meget tættere på selve det etiske fænomen i den argumentation, der består i en eksplikation af den aktuelle etiske situation, end vi er i den argumentation der består i et generaliserende ræsonnement. Derfor ræsonnerer vi heller ikke til daglig generaliserende, det gør vi kun filosofisk. Den samtale, som Toulmin præsenterer os for, ville aldrig kunne finde sted i dagliglivet, men kun i et engelsk colleges opholdsrum under diskussionen af foredraget i den stedlige filosofiske klub. Men det gale er, at filosofen forestiller sig, at sådan diskuterer vi også til daglig, og ikke betænker at en mand, der til daglig argumenterede som en filosof i en filosofisk afhandling forestiller sig, at vi gør det, ville vi kalde en stivstikker, en principrytter. Hvad for en skrækkelig karl er det dog ikke, som Toulmin præsenterer os for, revnende ligeglads med John er han bare optaget af, at han selv holder sine løfter, så samfundet kan bestå. Det er faren ved, at filosofen selv konstruerer sine eksempler.

Overvurderingen af det generelle princip og det generaliserende ræsonnements rolle i etikken hænger sammen med, at der ikke skelnes mellem fænomenologisk beskrivelse og en undersøgelse af de logiske implikationer. Men de to opgaver må holdes ude fra hinanden, og det på to steder, både ved den etiske handling og ved det etiske ræsonnement.

Eet er en fænomenologisk beskrivelse af den moralske handling, noget andet er en undersøgelse af hvad en handling rent logisk må implicere for at kunne være moralsk. De moralfilosoffer, der mener at i mangfoldige tilfælde må en handling for at kunne være moralsk kunne refereres til et generelt princip, må derfor vogte sig for at lægge referencen til det generelle princip ind i den fænomenologiske beskrivelse. I så fald udelukkes nemlig al spontanitet fra mo-

ralen, og den fænomenologiske beskrivelse bliver falsk, så vist som den moralske handling meget vel kan mangle enhver refleksion over et generelt moralsk princip.

Men ikke nok med det. Også for ræsonnementets vedkommende må vi skelne mellem en fænomenologisk beskrivelse af det og en undersøgelse af hvad det rent logisk må implicere for at kunne være etisk. De moralfilosoffer, der mener at argumentet for at kunne være etisk rent logisk må implicere en referens til et generelt princip, må derfor også her vogte sig for at mene, at det moralske argument må bestå i at hente sin rent logiske implikation som referens til et generelt princip frem i dagens lys. Det er i hvert fald ikke nødvendigt. Som vi så kan det etiske argument i hvert fald ligeså godt, om ikke bedre, bestå i at påberåbe sig de konkrete omstændigheder ved situationen og fordybe sig i dem. Eet er at argumentere etisk, noget andet er en filosofisk undersøgelse af argumentets logiske implikationer, og det går ikke an at forestille sig den moralske argumentation i den filosofiske undersøgelses billed.

Det er dog ikke alene filosofisk vigtigt at holde de to filosofiske opgaver ude fra hinanden – den fænomenologiske beskrivelse og undersøgelsen af de logiske implikationer – det er også moralsk vigtigt. Gør vi det nemlig ikke, får vi moralisme i stedet for moral. Forestiller vi os, at til den moralske erfaring hører besindelse på et generelt princip, og forestiller vi os at det moralske ræsonnement består i at referere til et generelt princip som erfaringens og ræsonnementets logiske implikation, så er erfaringen og ræsonnementet moralistisk. Hvad enten de engelske moralfilosoffer har ret i, at det er en moralsk handling at give John bogen tilbage til den lovede tid, fordi det rent logisk implicerer referencen til det generelle princip, at man skal holde sine løfter, eller de ikke har ret i det – så meget er sikkert, at hvis bevæggrunden for mig til at levere John bogen tilbage til den lovede tid ikke er hensynet til John, men min vilje til at leve i overensstemmelse med det generelle princip, at man skal holde sine løfter, så er min handling ikke moralsk, men moralistisk.

Hvilken funktion har da det generelle princip, den almene norm, i den etiske argumentation? Den har to funktioner. Da det generelle princip ofte kan begrundes meget forskelligt, grunde sig i en meget forskellig moralsk erfaring, kan meningen med det generelle princip være at få os til at blive ved det vi er enige om og aflede vor opmærksomhed fra det vi er uenige om. Uanset hvad der for hver af os begrunder normen, uanset fra hvilke moralske erfaringer vi kommer til den, hovedsagen er, at vi er enige om at acceptere den. Det nøjes vi med.

Til den almene norm henviser vi også, når vi ikke gider drøfte sagen til bunds eller ikke har kræfter til at forklare os. Med det generelle princip skaffer jeg

mig en hurtig etisk rygdækning, jeg giver et rent provisorisk forsvar for den stilling, jeg har indtaget.

For at antyde et eksempel: I de besatte lande under den 2. verdenskrig har folk tilsluttet sig modstandsbevægelserne under henvisning til det generelle princip, at despoter må man sætte sig op imod med militære magtmidler. Bagefter viste det sig, at begrundelserne og de moralske erfaringer, der lå til grund for de forskellige personers tilslutning til modstanden, var eminent forskellige. Til tider var de ikke fri for at anse hinandens begrundelser for forrykte.

Det generelle princip er derfor kun et gennemgangsled for tanken, ikke udslaggivende. Det hviler ikke i dets egen evidens. Det generelle eller almene er tværtimod et varsko om, at vi kun opholder os på en mellemstation på oplysningens vej.

Men er vi da ikke nødt til at tage vor tilflugt til moralske principper, hver gang vi er i tvivl om en handling's rigtighed, og forsvinder tvivlen ikke, når det viser sig, at vor moralske kodeks indeholder et princip, der er relevant for den pågældende handling? Så simpelt er det ikke, i hvert fald ikke altid. Det forholder sig ikke sådan, at principperne allerede er der, og at vi, når vi kommer i tvivl eller bliver uenige, bare behøver at se os om efter dem, men de moralske principper bliver først til på foranledning af tvivl og uenighed. Men så må der være en moralsk erfaring og forståelse, der ikke er til som principper, men som vi for tvivlens eller uenighedens skyld må se at få bragt på principper. Det er der også. Før kravene er princippers krav er de den særlige og aktuelle situations krav på en indholdsfyldt måde at være til på, tapper, tålmodig, dristig, langmodig etc., og ikke mindst er de krav på en indholdsfyldt kommunikationsmulighed, nære tillid, være hjælpsom, tale sandt etc. Korrespondensen er umiddelbar, og situationens krav på den ene eller anden indholdsfyldte opførsel går ikke nødvendigvis vejen om ad et eller andet moralsk princip. Vor tilværelse er allerede moralsk og umoralsk i dens egne muligheder og bliver det ikke først takket være principper.

b.

Problemet bliver et andet, hvis vi i stedet for generelle opererer med universelle principper. R. M. Hare lægger den største vægt på forskellen mellem generel og universel. Det modsatte af generel er specifik, det modsatte af universel er singular. Forskellen mellem generel og specifik er en gradsforskel, hvad forskellen mellem universel og singular ikke er. »Man må ikke lyve«, er et mere generelt princip end »man må ikke lyve for sin kone«, men de er begge universelle principper, også det sidste, thi det siger, at »ingen, der er gift,

må lyve for sin kone». Det hedder videre hos Hare, at de principper, som man holder på i den moralske dom, sjældent er synderligt generelle. Af den moralske dom må der derimod altid, for at den skal kunne være moralsk, kunne gøres et universelt princip. Kan en dom ikke universaliseres, er den ikke moralsk. Jeg kan ikke hævde, at min handling i en bestemt situation er moralsk og forpligtede mig selv til at udøve den, uden at foreskrive en hvilken som helst person at gøre det samme i den samme eller en lignende situation. Men det universelle princip kan meget vel indeholde den mest detaljerede specifikation af situationen, ja samtlige træk ved det specifikke tilfælde kan for den sags skyld høre med til det universelle princip indhold. Som vi bliver ældre, bliver vore moralske principper mere og mere specifikke, mange gange for komplicerede til overhovedet at kunne formuleres. (R. M. Hare, *Freedom and Reason*, Oxford 1963. S. 38–40. 47–48.)

For at gøre det helt klart, hvad Hare mener, så lad os forsøge os med en in-vending. Hvor meget to situationer end ligner hinanden, man kan altid gå så meget i detaljer, at man kan få fat på forskellen imellem dem; så går man tilstrækkeligt i detaljer i beskrivelsen af en situation kan man altid sørge for, at det universelle princip, som man gør ud af den handling, som man vil gå ind for at situationen forlanger, ikke kommer til at gælde een eneste anden situation. Men er det universelle princip så ikke uanvendeligt? Er man ikke nødt til at standse beskrivelsen af den situation, som man vil universalisere, tids nok til, at den også kan gælde andre situationer, hvis det vundne universelle princip skal være anvendeligt? Med andre ord, må man ikke på generaliserende vis karakterisere en situation, og det vil sige fremhæve visse træk og se bort fra andre, hvis det universelle princip, som man udvinder af karakteristikken, skal gælde bare een eneste anden situation? Kort sagt, er det alligevel ikke det generelle ved et princip, der gør det brugeligt?

Det bestrider Hare. Det universelle princip bliver ikke uanvendeligt af, at det ikke gælder een eneste anden situation. Alt hvad der skal til for at gøre brug af det, er i den samme situation at bytte om på rollerne. En debitor-kreditor situation kan jeg udmale i så mange detaljer, at situationen må anses for enestående, alligevel kan jeg gøre et universelt princip ud af den handling, som jeg går ind for at denne enestående situation forlanger, thi dertil hører ikke andet end at jeg, der er kreditor, tænker mig i debtors sted. smst. s. 107.

Men det vil altså sige, at et moralsk princip anvendelighed er to ting. Eet er den vejledning af hvori den rigtige handling består, der beror på at situationer ligner hinanden. Det er det generelle princip anvendelighed. Noget andet er at bruge det moralske princip til med en rolleombytning at prøve, om jeg gør en undtagelse af mig selv og dermed opgiver at retfærdiggøre min

handling moralsk. Det er det universelle princip's anvendelighed. Da den prøve af ens eget standpunkts moralitet, som er meningen med universaliseringen, består i en rolleombytning, kommer det an på den enkeltes fantasi, om prøven lykkes. Evner han at sætte sig i et andet menneskes sted? Men hvorom al ting er, de to slags anvendelighed må holdes ude fra hinanden. Det går ikke an at forlange det generelle princip's anvendelighed af det universelle princip og forlange, at det universelle princip skal kunne vejlede os i situationer, der ligner hinanden.

Jeg skal derefter gå over til at tage stilling til Hares opfattelse, og lad mig med det samme sige, at jeg ikke kan se, at erstatningen af generaliteten med universaliteten giver det moralske princip en fornemmere plads i den etiske argumentation. Den dominerende betydning, som Hare med Kant giver prøven på om en handling er moralsk, og som består i om der kan gøres en universel forskrift ud af den, fører nemlig til en oplagt urimelighed. Hares eksempel er en debitor-kreditor situation mellem tre personer, hvor A står i gæld til B, og B står i gæld til C. Hare forestiller sig nu, at B hævder, at han bør sætte sin debitor A i gælds fængsel, uden at ville samtykke i, at han selv sættes i gælds fængsel af C. B vil altså ikke lade sin handling universalisere, hvoraf Hare drager den konsekvens, at der så ikke består en moralsk uoverensstemmelse mellem B og en person, skal vi sige Hare, der anerkender universaliseringsprøven og derfor ikke finder, at B bør sætte A i gælds fængsel, når han ikke er indforstået med, at han selv sættes i fængsel af sin kreditor. Til trods for at B's og Hares standpunkter er de modsatte, er der ingen moralsk uoverensstemmelse mellem dem, hævder Hare, eftersom den ene part, nemlig B, ikke anerkender universaliseringsprøven. Hvad Hare alene kan forlange af sin modpart er, at han vedgår, at han ikke giver en moralsk retfærdiggørelse af sin handling, smst. s. 98—99. Men det turde dog være en urimelig overdreven betydning at give universaliseringsprøven, at bare fordi en person ikke anerkender den, består der ingen moralsk uoverensstemmelse mellem ham, der finder det i sin orden at sætte sin skyldner i gælds fængsel uden at ville finde det i sin orden, at han selv af sin kreditor sættes i gælds fængsel — og en person der undlader at sætte sin skyldner i gælds fængsel, fordi han ikke kan gå ind for, at hans kreditor sætter ham i gælds fængsel. Men det er konsekvent nok, skal vi se.

For at Hares påstand om, at der ikke foreligger en moralsk uoverensstemmelse, fordi hans modpart ikke gør brug af universaliseringsprøven, skal være holdbar, kan det ikke være en moralsk forskrift, at man skal anvende universaliseringsprøven. Og det er også akkurat, hvad Hare, før han kom med sit debitor-kreditor eksempel, har gjort gældende. Et princip må, for at være moralsk, være universelt. Men universaliseringsprøven, hvormed vi finder frem til de moralske

og universelle principper, er derimod ikke moralsk, men kun logisk. Hvis et menneske derfor nægter at gøre brug af universaliseringsprøven og indrømmer, at han ikke drømmer om at give en moralsk retfærdiggørelse af sit standpunkt, så foreligger der ikke en moralsk uoverensstemmelse. Med andre ord, det er ikke en moralsk forskrift, at man skal have moral.

Hvad der er rigtigt i Hares udredning er trivielt, hvad der ikke er trivielt er forkert – på dette punkt, ellers er Hares udredninger både originale og skarp-sindige. Det er rigtigt, at hvis et menneske afstår fra at retfærdiggøre sine standpunkter moralsk, er det vanskeligt at komme i debat med ham om moralske spørgsmål, men det er en triviell konstatering. Det er ligeså rigtigt, at hvis et menneske ikke vil kendes ved universaliseringsprøven, preller en argumentation, der gør brug af universaliseringsprøven, af på ham, og det er en endnu mere triviell konstatering. Men at der ikke skulle foreligge en moralsk uoverensstemmelse, fordi den ene part ikke anerkender en sådan form for moralsk argumentation, turde være forkert, en overdrivelse af den moralske argumentations betydning for moralen. Her viser det sig, hvor skæbnessvangert det er at blive stående ved de moralske principper, selv om de også er universelle, uden at gå tilbage til vore tilværelsesmuligheders egen moral og umoral, som principperne grunder sig i. Den moralske argumentation og dens universaliseringsprøve kommer til at konstituere moralen og umoralen – som om moral og umoral ikke var der i forvejen.

Det er altså ingen tilfældighed, at det spiller en så stor rolle for Hare, at universaliseringsprøven er logisk og ikke moralsk. Den kan ikke være moralsk, eftersom det først er den, der konstituerer moralen. Først med anerkendelsen af universaliseringsprøven er man kommet indenfor moralen og umoralen; anerkender man den ikke, er man udenfor, eftersom det ikke er en moralsk forskrift at underkaste sig universaliseringsprøven. Man befinder sig ikke i en moralsk uoverensstemmelse med den, der anerkender universaliseringsprøven.

Er vor tilværelse derimod før vore principper moralsk og umoralsk, så principperne går tilbage til hvad der ifølge vor tilværelses indretning fuldbyrder og nedbryder den, hvilket principperne formulerer på foranledning af tvivl og uenighed om, hvad der er moralsk og umoralsk, så gælder det også universaliseringsprøven. Også den er et udslag af hvad der fuldbyrder og nedbryder vor tilværelse og er derfor et moralsk krav. Den grunder sig i og formaliserer, at vor tilværelse i dens interdependens fuldbyrdes, når vi tager os af det andet menneskes sag, og at den nedbrydes, når vi kun er betænkt på vor egen sag.

Der består derfor også en moralsk uoverensstemmelse mellem handlinger, uanset universaliseringsprøven. At få sin debitor sat i gælds fængsel er allerede, som nedbrydelse af hvad vor tilværelse i dens interdependens er anlagt på at

være, en ond handling og bliver ikke først umoralsk af, at man ikke finder det i sin orden, at ens kreditor sætter een selv i gældsfængsel. Og tilsvarende er det allerede en god handling som opfyldelse af vor tilværelses interdependens at lade sin debitor slippe for at komme i gældsfængsel, og det bliver ikke først en god handling af, at man vedgår at man ikke gerne ser, at ens — virkelige eller tænkte — kreditor sætter een selv i gældsfængsel. Der består en moralsk uoverensstemmelse allerede mellem den, der sætter sin debitor i gældsfængsel, og den der ikke gør det.

Men der er andet og mere at indvende imod, at universaliserings-prøven skulle konstituere moralen. Med universaliseringsprøven kan man nemlig ligeså godt få knæsat et umoralsk princip. Det er Hare også godt nok opmærksom på. Man kan meget vel gå ind for, at både ens debitor skal i fængsel, og at man selv som debitor skal i fængsel, under henvisning til at kampen om tilværelsen må til for at forbedre verden. Og det er ikke bare et af Hare konstrueret tilfælde. Talsmanden for det typisk reaktionære angreb på den sociale forsyng og velfærdsstaten, der henviser til, at der skal modstand og hårde kår til for at kræfterne kan komme til udfoldelse, mener sig i bedste samklang med universaliseringsprøven, overbevist om at bukke han selv under i kampen for tilværelsen, vil han tage det som en mand.

Hvad Hare har at sige til ham, der forfægter kampen for tilværelsen som moralsk princip, er karakteristisk nok. Først kan vi forsøge, hedder det, at bestride, at gennemførelsen af kampen for tilværelsen gør verden til et bedre sted at leve. Men hvis vor modstander finder det storartet, at junglens lov råder og at verden består af supermænd, må vi opgive et angreb på den linie, eftersom vor modstander er i overensstemmelse med universaliseringsprøven. Så kan vi forsøge at overbevise ham om, at han ikke har fantasi til at forestille sig, hvad det vil sige at bukke under i kampen for tilværelsen. Men holder han fast på, at han ville acceptere sin skæbne, hvis det var ham, der bukkede under, er der ikke noget at stille op med ham. Han er en fanatiker, smst. s. 105–106. Udenfor Hares horisont ligger det at gå ind i en debat med ham om, hvori opfyldelsen af vor tilværelse i dens interdependens består og hvori den ikke består og bestride at den består i at slå de andre ud. Kan modstanderen påberåbe sig universaliseringsprøven, må vi give fortabt.

Men hvordan kan da Hare anse et princip universalitet for udslagsgivende for dets moralitet, når modstanderens umoralske princip er ligeså universelt? Det kan han, fordi han anser modstanderens for at være i en slags pervers overensstemmelse med universaliseringsprøven — pervers fordi modstanderens mangler fantasi og er fanatiker. Modstanderens bruger sin mangel på fantasi og

sin fanatisme til at unddrage sig universaliseringsprøven, alt imedens han giver det udseende af at være i overensstemmelse med den. Hvortil er at sige, at for at kunne vide hvad der er et ægte og hvad der er et perverst universelt princip må Hare, bortset fra universaliseringsprøven, vide hvad der er moral og umoral.

Men hvorfor vil Hare ikke være ved, at det ved han? Fordi han i så fald ikke mener at kunde holde etik som en rent formal undersøgelse af de moralske ords logiske egenskaber ude fra en forfægtelse af substantielle moralske meninger. Men spørgsmålet er, om man kan holde de to foretagender ude fra hinanden på anden måde end ved at indskrænke den etiske argumentations område. Skal de substantielle moralske meninger holdes ude fra etikken som filosofisk analyse, kommer så ikke den allervigtigste etiske argumentation, der består i at tyde de talrige måder, hvorpå vor tilværelse i dens interdependens realiseres, til at udgå af den etiske analyse af den etiske argumentation?

Det vil jeg mene, og det hænger sammen med den begrænsning i den engelske moralfilosofi, der består i, at man nu i årtier om og om igen har underkastet de typiske vurderingsord, »godt» og »ondt», »rigtig» og »forkert», og de typiske deontologiske ord, »bør» og »skal» og »pligt», indgående undersøgelser, medens man helt og holdent har ignoreret de indholdsfulde, de beskrivende etiske ord, tillidsfuld, mistroisk, barmhjertig, grusom, hæderlig, oprigtig, løgnagtig, tapper, fejt, hasardspil, langmodig etc.

II

Tendensen i eksistentialismen er den modsatte af tendensen i den engelske moralfilosofi. Dog nøjes eksistentialisten ikke med under henvisning til situationens og den forlangte handlings singularitet at polemisere imod anvendelsen af principper, men han anser overhovedet en opklaring på forhånd af situationer og handlinger, sådan som det sker i de material-etiske overvejelser, for at være uetisk. Og det turde være at gå for vidt. Når eksistentialisten går så vidt, skyldes det, at den begrundelse han giver for sin afstandtagen fra anvendelsen af principper i opklaringen af etiske situationer og handlinger ikke holder stik. Eksistentialistens skepsis overfor de generelle moralske principper kan man sympatisere med, men hans begrundelse kan man ikke tilslutte sig. Og behøver det ikke, thi man kan meget vel reducere de generelle princippers rolle i den etiske argumentation samtidigt med, at man hævder muligheden af en material-etisk på forhånd opklaring af situationer og handlinger.

To fejltagelser som eksistentialisten gør sig skyld i skal anføres. Den første består i, at han ikke holder ude fra hinanden, om situationen og handlingen er unik i kraft af deres indhold eller singulær i kraft af tidens irreversibilitet. Fra den singularitet, som tidens irreversibilitet giver situationen og handlingen,

slutter han fejlagtigt, at situationen og handlingen i henseende til deres indhold er unike.

Ingen handling kan gøres om igen, ingen af dens følger kan udslettes, thi vi lever i den tid, der aldrig vender tilbage. Handlingens uigenkaldelighed og følgernes uoprettelighed, der skyldes tidens irreversibilitet, gør situationen singulær og giver afgørelsen dens etiske vægt.

Det udelukker imidlertid ikke, at situationen fra for ti år siden gentog sig, eller at mennesker gang på gang befinder sig i de samme situationer. Det bliver situationerne nemlig ikke mindre singulære af, såvist som singulariteten skyldes tidens irreversibilitet og ikke består i at situationen i henseende til dens indhold altid skulle være unik.

Vi må altså skelne mellem to ting. Eet er situationens singularitet, der beror på handlingens uigenkaldelighed, manifest i følgernes uoprettelighed, og som skyldes tidens irreversibilitet, noget andet er spørgsmålet om hvorvidt situationen i henseende til indhold er unik eller har typiske træk. I de allerfleste situationer dominerer de typiske træk. Material-etiske overvejelser er derfor på deres plads.

Med andre ord, etisk er situationen så godt som altid på een gang singulær og typisk. Og det er der ikke noget modsigende i, eftersom det er i forskellig henseende, at den er det. Singulær er den i henseende til tidens irreversibilitet, typisk er den i henseende til sit indhold. Eksistentialisten gør sig derfor skyld i en fejlslutning, når han slutter: Fordi den etiske situation er singulær, kan vi på forhånd intet vide om, hvad vor afgørelse skal gå ud på og en material-etik er umulig.

Eksistentialistens erkendelsesfjendtlighed beror imidlertid ikke alene på den anførte fejlslutning, men den beror også på hans formening om, at vi ikke kan give os til at erkende uden at ignorere at vor tilværelse er en tilværelse i tiden.

Til belysning af problemet tager jeg mit udgangspunkt hos Kant. Han siger et sted – det er i »Kritik der Urteilkraft« § 27 under udredningen af følelsen af det ophøjede – at da tiden som progressiv tidsfølge er en betingelse for indbildningskraftens progres, ophæver vi tiden, når vi sammenfatter det mangfoldige i en anskuelse eller det successivt opfattede i eet øjeblik, thi da går vi med vor indbildningskraft regressivt til værks. Af den grund er indbildningskraftens regressive bevægelse også kun subjektiv. Kant udtrykker det også lidt anderledes. Det hedder: Da alt hvad der gives for en indre sans gives i tiden, at forstå som progressiv tidsfølge, gør sammenfatningens regres vold på den indre sans. Og den vold er så meget mere mærkbar, desto større det kvantum er, som indbildningskraften sammenfatter i en anskuelse.

Kort formuleret: Med sammenfatningens regres sætter vi os op imod tidens progres. Med vor indbildningskrafts evne til sammenfatning overvinder vi på sæt og vis tiden. Vi unddrager os dens herredømme. Og for nu at udvide betragtningen: Da ingen erkendelse er mulig uden indbildningskraftens sammenfatning af det mangfoldige i en anskuelse, der regressivt går imod tidens progressive bevægelse, findes der ingen erkendelse, der ikke som sådan er et forsøg på at overvinde tiden.

Kants opfattelse holder næppe stik, thi tiden er ikke oprindeligt progressiv tidsfølge, men strækker sig, for at tale med Heidegger, både frem som fremtid og tilbage som fortid, eller for at tale mere empiristisk, uden erindring ingen tid. Det er derfor ikke et forsøg på at overvinde tiden, når vi, for at nå til en forståelse af den etisk-historiske situation, som vi befinder os i, og for at komme på det rene med hvad der er det rigtige at gøre, underkaster den en saglig analyse og besinder os på den tradition, vi står i og som bestemmer os, og som kun er til takket være vor evne til regressiv sammenfattelse. Tværtimod fuldbyrder vi i den erkendelse vor eksistens' tid. Uden den erindren, uden den strækken sig tilbage som fortid i et forsøg på med erfaring og tradition at forstå os selv i vor nutidige situation, ville vort liv slet ikke være et liv i tiden.

Dermed skal det ikke nægtes, at vi misbruger vor erkendelse til at forsøge på at overvinde tiden. Men det sker ikke i den regressiv sammenfatning, men først når vi sætter os op imod tidens irreversibilitet. På grov måde sker det når vi hilder os i den indbildning, at situationen nok vil gentage sig, så vi får chancen til at gøre godt igen, hvad vi forbrød. På forfinet måde kan det ske ved hjælp af den almene norm. Tidens irreversibilitet betyder nemlig, at svigter jeg, så redder den singulære tilværelse sig ikke, men går til grunde. Den dør. Tidens irreversibilitet kan jeg derfor unddrage mig ved at subsumere den etisk-historiske situation og den krævede handling under en almen norm. Den bliver nemlig stående, også når jeg svigter. Den redder sig i sin tidløse almenhed. Den dør ikke.

To ting må altså holdes ude fra hinanden. Eet er at tage vor erfaring og tradition til hjælp til at forstå en etisk relevant situation, som vi befinder os i. Den forståelse eller erkendelse er en fuldbyrdelse af vor eksistens' tid. Noget andet er at misbruge sin erkendelse til at sætte sig op imod tidens irreversibilitet. Muligheden for konflikt mellem erkendelse og tid indtræder først, når det ikke længere drejer sig om tidens strækken sig tilbage som fortid, men om dens irreversibilitet. Men fordi eksistentialisten ikke holder de to ting ude fra hinanden, men fra konstateringen af vore forsøg på med erkendelse at overvinde tidens irreversibilitet glider over i opfattelsen, at allerede erkendelsen som regressiv sammenfatning er et forsøg på at overvinde tiden, havner han i erkendelsesfjendtlighed.

I sin romantrilogi »Die Schlafwandler» (s. 426) siger Hermann Broch: Det problem, der legitimerer al filosofien er angsten for den tid, der fører til døden. Ordet »legitimere» er, indrømmet, flertydigt. Jeg forstår det på den måde, at det bevægende i al filosofi er dens fortvivlede forsøg på at overvinde angsten for tiden; lå det ikke bag alle filosofiens anstrengelser, den selv uafvidende, ville den være interesseløs. Og der kan føjes til, den angst overvinder filosofien, og vi er alle filosoffer, på det område vi her har med at gøre, med den almene norm, uden at vide af det, og uden at betænke at det er forgæves.

VILLIAM GRØNBÆK

Hjalmar Sundéns religionspsykologiske anvendelse af begrebet »rolle«

Hjalmar Sundéns store værk »Religionen och rollerna«¹ — ved den tyske oversættelse sikret en fremtrædende plads i den internationale forskning — er overordentlig rigt med hensyn til de behandlede emner. Hvad der er karakteristisk for værket, er imidlertid noget andet. For det første forfatterpersonligheden. Sundén er — hvad der ikke udelukker vilje til anerkendelse af andre forskere — selvstændig indtil det egensindige, ja, indtil det geniale. Og han er en skribent af rang, så at den interesserede læser bogen som en spændende roman, medens man først ved nærmere eftertanke opdager, hvor vanskelig tilgængelig dens tankeverden i virkeligheden er. For det andet de benyttede synspunkter, ved hvis hjælp religiøst materiale gøres til genstand for en ny analyse og en ny tolkning.

Der er næppe tvivl om, at — hvad problembehandlingen angår — er de mere sagkyndige blandt læserne ikke først og fremmest standset ved den interessante, men ikke altid lige oplysende og indlysende tolkning af religiøst materiale, som forfatteren foretager ud fra visse træk i Freuds og Jungs psykologi. Her står vi heller ikke overfor noget aldeles nyt, selv om Sundéns evne og lyst til at belyse og løse problemerne på sin egen måde naturligvis heller ikke fornægter sig på dette område. Nej, det særligt nye er den religionspsykologiske anvendelse af det fra socialpsykologien overtagne rollebegreb, der delvis forbindes med de fra perceptionspsykologien overtagne begreber referensramme og referenssystem. Hvor megen betydning Sundén tillægger den nye måde at angribe problemerne på, fremgår allerede af titlen. Men læseren har undertiden svært ved at følge med. Han kan føle sig usikker overfor den benyttede fremgangsmåde, en usikkerhed, der står i kontrast til den sikkerhed, hvormed Sundén selv forkynder synspunkternes opklarende funktion. Ja, ved første gennemlæsning kan den tanke nu og da påkomme én, at det egentlig vilde have været lettere at forstå tankegangen, hvis mærkelige udtryk som rolle, partner, modspiller, rollen »Gud« og lignende ikke var blevet brugt.

Den, der arbejder med værket, finder sig omgivet af en rigdom af emner, formuleringer, analyser og tanker, som fortjente at blive gjort til genstand for eftertanke og drøftelse, — og alt hører nøje sammen og også sammen med det

¹ Stockh. 1959, 3. uppl. 1961.

udsyn til det transcendent, som forfatteren ikke viger tilbage fra enkelte gange at give. En vurdering, der kun befatter sig med anvendelsen af rollebegrebet, vil derfor let blive skæv. Jeg nødes således til at forudsætte kendskab til bogen og henviser iøvrig til Benkt-Erik Benktsons sagkyndige og positivt vurderende anmeldelse i nærværende tidsskrift.² Når rollebegrebet af Sundén tillægges så stor betydning for religionspsykologien, og når resultatet af dets anvendelse i hvert fald for mange læsere, deriblandt også psykologisk kyndige, står hen i det dunkle, vil det være både berettiget og naturligt at gøre dette træk til genstand for særskilt drøftelse. Den forhandling, der fulgte efter Sundéns for det mest sagkyndige forum holdte og med den største opmærksomhed fulgte foredrag (»Die Aufgabe der heutigen Religionspsychologie: das Ermöglichen empirischer Forschung durch »operationell« beschriebene Begriffe«) på den internationale religionspsykologiske »Arbeitstagung« i Berlin i april 1963, kom da også til ikke mindst at dreje sig om rollebegrebet. Lad den tilståelse straks blive givet, at jeg ikke venter at kunne give en endelig klaring! Formålet går kun ud på at bidrage til en drøftelse, idet en sådan synes påkrævet, ikke mindst i betragtning af værkets ekceptionelt høje standard. Herunder tages der også hensyn til de steder i forfatterens øvrige produktion, hvor emnet berøres.³

Da den såkaldte eksperimentelle religionspsykologi i sin tid fremstod — indledt med Karl Girgensohns mægtige og banebrydende arbejde »Der seelische Aufbau des religiösen Erlebens« fra 1921,⁴ — desværre endnu temmelig ukendt i England og Amerika — måtte man vænne sig til udtryk som eksperiment og forsøgsperson, anvendt med henblik på udforskningen af den religiøse oplevelsen. Udtrykkene kunde volde anstød. Det samme gælder de af Sundén brugte ord som rolle, rolletagen, rollespil, Kristus-rollen og rollepartner. Kun for den, der er rede til fordomsfrit at acceptere sådanne betegnelser eller i hvert fald affinde sig med dem, står døren åben til Sundéns religionspsykologiske værksted. Med fordomme har folk tit spærret adgangen til ny og original forskning for sig selv og andre. Lidt kendskab til den gren af psykologien, hvorfra Sundén har hentet sine begreber og modtaget inspiration, vil her betyde en hjælp. Det drejer sig nemlig om *indenfor socialpsykologien velkendte begreber*.

Desværre vil det være umuligt kortfattet at redegøre for socialpsykologiens anvendelse af rollebegrebet. Og ganske umuligt at gøre det sådan, at dets ind-

² 1960, s. 186 ff.

³ Gud, ödet, slumpen (1947); afh. Religionspsykologi, i Handbok i psykologi (udg. af D. Katz, 2. uppl. 1955, s. 350–361); Sjuttiotredje psalmen och andra essäer (1956); Psykologi för flickskolor (2. uppl. 1958); Människan och religionen (1961); Rudolf Steiner, en bok om antroposofin (1962) og afh. Die Religion und die Rollen, i Archiv für Religionspsychologie (udg. af W. Keilbach, bd. 7, Göttingen 1962, s. 277–281).

⁴ 2. Aufl., Gütersloh 1930.

hold kommer til at stå helt klart. Det forholder sig nemlig ikke blot sådan, at begrebet rolle, hvor det ikke bruges i al almindelighed, drager en række dermed sammenhængende begreber med sig og benyttes om en række forskellige foreteelser, hvilket allerede gør det hele temmelig indviklet. Men de enkelte forfatterne lægger forskellige betydninger i de samme udtryk, dersom de da ikke nøjes med en almindelig omtale af de sociale roller. Ikke uden grund skrives der i en omfattende fremstilling af rollepsykologien⁵: »Les auteurs employant ce concept dans leur recherche se voient ainsi obligé soit de redéfinir ce terme, soit de préciser qu'ils l'utilisent dans le sens de tel ou tel auteur.« En længere redegørelse vil altså ikke engang kunne gøre fyldest.

En ganske kort oversigt over »Begreppen roll och rolltagande« har Sundén leveret i »Religionen och rollerna«.⁶ Det kan ikke påstås, at han har banet en let vej fremad for læseren. Hans stilistisk fine sætninger er i det hele taget undertiden så koncentreret meningsfyldte, at det bliver svært at gribe meningen. Hvad det nævnte afsnit angår, er det først efter nøje gennemlæsning af alt det følgende, at forbindelsen mellem socialpsykologiens brug af rollebegrebet og den religionspsykologiske anvendelse begynder at blive gennemskuelig. Og han går ikke ind på den flertydighed, som Anne-Marie Rocheblave-Spenlé omtaler i de lige citerede ord. Naturligvis er han for selvstændig til at holde sig indenfor en af ham udvalgt socialpsykologs begrebsverden. I så fald vilde begrebet heller ikke være til nogen særlig nytte for religionspsykologien, hvad der tydeligt nok vil fremgå af det følgende.

Under hensyntagen, dels til socialpsykologien, dels til afsnittet i »Religionen och rollerna«, som forudsættes kendt, og dels til steder i Sundéns øvrige produktion vil jeg forsøge at give en i forhold til emnet alt for hastig indførelse.

Ved ordet rolle vil man helt naturligt først være tilbøjelig til at tænke på skuespillernes roller for så eventuelt at lægge noget tilsvarende deri, om udtrykket skal bruges med henblik på andre forhold. En psykiater som J. L. Moreno,⁷ der forøvrig ikke i hovedværket er kommet med i Sundéns rige forfattergalleri, bibeholder af hensyn til sin psykoterapeutiske metode (»Psychodrama«) tilknytningen til det dramatiske, hvilket farver hans brug af udtrykket

⁵ Anne-Marie Rocheblave-Spenlé: La notion de rôle en psychologie sociale, Paris 1962, s. 91.

⁶ S. 51–53.

⁷ Who shall survive?, New York 1953, s. 688 ff. Fra religionspsykologisk side er Moreno omtalt i P. E. Johnson: Psychology of Religion, revised and enlarged, New York/Nashville 1959, s. 41 ff. Da anden udgave af Johnsons bog, som Sundén ikke har kunnet tage hensyn til, til forskel fra første regner med rollebegrebet, må indvendingerne mod Johnson i »Religionen och rollerna«, s. 487 f., modificeres en smule. I »Rudolf Steiner«, s. 193 f., henvises der forøvrig til Moreno.

»roleplaying«. Hos andre socialpsykologer — som også hos Sundén — er »role« og »roleplaying« frigjort fra denne forbindelse, som ellers må være den oprindelige.

I »Religionen och rollerna«⁸ henviser Sundén til en svensk oversættelse af et kendt værk, Ralph Lintons »Personlighet och kultur«: »En roll, heter det i denna studie, innefattar de attityder, värden och beteenden, som samhället tillägger alla personer, som innehar en viss status.« Herom skriver Sundén andetsteds⁹: »Varje samhälle företer en stor mängd »ställningar« som olika medlemmar intar, varje sådan ställning drar med sig mer eller mindre bestämda föreskrifter hur innehavaren skall bete sig mot andra samhällsmedlemmar. Sådana föreskrivna beteendesätt kallas roller. Det finns t. ex. åldersroller, könsroller, yrkesroller, rangroller.« I »Religionen och rollerna« lader Sundén ordet »status« stå uoversat, da der ikke gives noget helt tilsvarende svensk ord. T. M. Newcomb¹⁰ bruger i stedet for »status« ordet »position« og skriver: »A role ... refers to the behavior of the occupant of a position — not to all their behavior as persons, but to what they do as occupants of the position. Roles and positions are thus inseparable. A position has no meaning without its accompanying role, and any given role applies only to persons who occupy a stated position in a stated group or society.« Og videre: »Roles ... represent ways of carrying out the functions for which positions exist.« Som eksempel på en »position« nævnes livsstillingen som læge; lægens rolle består i at udføre de funktioner, der svarer dertil. Den nødvendige del af denne rolle, d. v. s. hvad der fra samfundets side kræves med hensyn til disse funktioner, kaldes »a prescribed role«.

Det er ikke let at se, hvorledes sådanne tanker kan forvandles, så at de gøres brugbare for religionspsykologien. I virkeligheden indtager begrebet »status« en meget beskeden plads hos Sundén, selv om det ganske vist bliver fastholdt af ham. Det kan finde anvendelse på tilhængernes syn på en religiøs fører. Sundén omtaler¹¹ den engelske, sværmeriske kvæker James Naylor fra det 16. årh. Hans fanatiske tilhængere tilkendte ham »status« som den »rette repræsentanten for det nye rige og den højstes søn«. Her kan det være af betydning at skelne mellem »status« og rolle, følgende socialpsykologien. Men ellers falder denne skelnen kun naturlig i få tilfælde. Hvad rollerne i den religiøse tradition angår, er det i reglen ikke samfundet eller en gruppe, der tildeler en religiøs personlighed en særlig rolle. Det er kirken eller den kristne menighed, der tildeler ham den rolle, f. eks. Jesus-disciplen, den bedendes, den Kristus-

⁸ S. 52.

⁹ Psykologi för flickskolor, s. 127.

¹⁰ Social Psychology, 3. impr., London 1959, s. 280 f.

¹¹ Religionen och rollerna, s. 59.

bekendendes rolle, hvormed han fremtræder i den religiøse tradition. Skal man her absolut skelne mellem »status« (»position«) og rolle, kan man — for at holde sig til det nye testamente — sige, at det at være en Jesu discipel er en »status«, medens rollen består i at udføre de dertil svarende funktioner. Denne rolle kan vi så tage (»role-taking«), idet vi gør os til eet med discipelen i hans funktioner og gennem hans ord. Vi beder med ham. Vi bekender Kristus med ham. Her nærmer vi os Sundéns tankegang. De socialpsykologiske begreber bliver forvandlede, bliver nye. De bliver til rent psykologiske, ja, religionspsykologiske begreber.

Ifølge Anne-Marie Rocheblave-Spenlé¹² forekommer ordet rolle anvendt i to forskellige, videnskabelige betydninger: om en rolle i forhold til samfundet og bestemt af en social klasseposition og om et individs rolle i en given situation. Hun fortsætter: »Dans le premier sens, le rôle se réfère uniquement à la société et à son organisation structurale, dans le second, il constitue un phénomène psychologique limité à l'individu. Cette différence semble donc provenir d'une simple différence de perspective, les sociologues considérant le rôle du point de vue du groupe, les psychologues du point de vue de l'individu.« Sundén betragter først og fremmest rollen ud fra individet i den duale rollesituation. I langt mindre grad, end man skulde have ventet, når han har taget sit udgangspunkt i socialpsykologien, kommer han ind på gruppepsykologien.

Ifølge Sundén¹³ turde den enkleste måde, hvorpå man kan anskueliggøre, hvad en rolle er, gå ud på at lægge mærke til, hvorledes f. eks. et barn i leg optager (upptar) erhvervsroller i sin personlighed. Et ensomt barn leger forretning med sig selv. Det ene øjeblik er det sælgeren for i det næste at blive kunden — for så igen at blive sælgeren. Denne situation kan — fortsættes der — siges at være dual. Barnet har før oplevet den i en forretning. Derfor kan det lege, som det gør. I samme stund som det optager sælgerens rolle, anteciperer det kundens, og når det optager kundens rolle, anteciperer det sælgerens. I det følgende skrives: »Har en människa gått in i en roll, anteciperar hon en annans aktivitet på ett bestämt sätt. Hon har vissa förväntningar på vad den andre skall säga eller göra. Hon har bestämda förväntningar på framtiden. Men emedan hon har bestämda förväntningar, kan dessa bekräftas eller gäckas av det som i fortsättningen sker. På så sätt konstitueras emellertid all erfarenhet, icke blott den som konstitueras av en roll.« Her møder vi udtrykket antecipation, foregriben, der — vil vi senere se — er af særlig betydning ved anvendelsen af rolleteorien på religionspsykologisk materiale.

¹² La notion de rôle en psychologie sociale, s. 146.

¹³ Sjuttiotredje psalmen och andra essäer, s. 152 f., jfr. Kimball Young: Social Psychology, 3. ed., New York 1956, s. 126, og T. M. Newcomb: Social Psychology, s. 305 f.

Legen bliver brugt til anskueliggørelse. Men hvad barnet angår, forekommer dets samliv med moderen at være bedre egnet som udgangspunkt for en drøftelse af rolleteorien. Så er vi ikke i det fiktive, men i det virkelige liv. Og rolleteorien angår dog, psykologisk anvendt, først og fremmest forholdet mellem mennesker eller den gensidige relation mellem to mennesker. Derfor synes det heller ikke særlig heldigt med Sundén at overføre begrebet »role-playing« til personlighedspsykologien. Virkelighedspræget bliver fordunklet. Det er den duale rollesituation, hvori to mennesker står i erfaringsvirkeligheden, — det er den, der fremfor alt har interesse for religionspsykologien.

Meget oplysende skriver Newcomb¹⁴: »Children learn to »take the role of the other« because it is necessary to do so. Only by anticipating his mother's responses to himself can a child make sure of the responses which he wants from her and avoid those which he does not want. But since his mother does not behave with machinelike predictability, he sooner or later discovers that the best guide to her behavior is his own estimate of her present attitudes. This, in fact, is the strict meaning of »taking the role of the other« — i. e., anticipating the response of another person who is perceived as having attitudes of his own.« Sundén går så vidt som til at skrive: »Förutsättningen för rolltagandet över huvud synes vara en tidigt inträdande identifikation mellan barn och mor, barnets upptagande av modersrollen är förutsättningen för upptagandet av alla andra roller.«¹⁵

Under denne korte gennemgang er vi stødt på en række udtryk, der viser frem mod det følgende: rolletagen, identifikation, antecipation, forventning, dual rollesituation. Den enkelte anbringer sig på den andens plads, går ind i den andens rolle, ser på sig selv med hans øjne, anteciperer, hvorledes den anden vil svare ham og handle overfor ham. Sundén¹⁶ bestemmer »rolltagandet« som følger: »Det är i dess vanligaste form en process, som innebär att se på eller antecipera en annans beteende, i det att man ser det i kontexten av en roll som tillerkännes denne andre.« Af hvem, kan man spørge; thi her kan der ikke gives det svar, som ligger i Lintons før citerede ord.

Det skal tilføjes, at Sundén er i overensstemmelse med den sociale rollepsykologi, når han i sin benyttelse af rolleteorien i religionspsykologisk øjemed ikke nærmere beskriver selve rollerne; thi denne »søger ikke at karakterisere rollerne i sig selv, men at beskrive den måde, hvorpå individerne, der spiller disse roller, forholder sig«. ¹⁷ Men det kunde godt hælde, at der i religionspsykologien vilde

¹⁴ Anf. skr. s. 320 f.

¹⁵ Religionen och rollerne, s. 53.

¹⁶ Anf. skr. s. 53.

¹⁷ Referat af et foredrag af T. M. Newcomb i L'année psychologique, vol. 52, Paris 1952, s. 318—319.

være mere grund til at levere rollekarakteristik end i socialpsykologien. Begrebet har jo fået et dybere personlighedspræg.

Hjalmar Sundén besidder et omfattende kendskab til fagpsykologien, dybdepsykologien og religionspsykologien. Hans bog er et lærdomsværk af rang. Som religionspsykolog er han fagligt udrustet som kun ganske få blandt tidens forskere. Når han beskylder religionspsykologerne for at have forsømt at følge den almindelige psykologis forskninger, rammer anklagen i hvert fald ikke ham selv. Men vilde det ikke snarere have været på sin plads at bebrejde fagpsykologerne, at de har manglet forståelse for den religionspsykologiske forskning og ikke har fulgt med deri? Det er rigtigt, at religionspsykologien bør opretholde en vis føling med tidens psykologi, ligesom det naturligvis er en fordel, om en religionspsykolog – som det er tilfældet med Sundén – er psykologisk sagkyndig. Men religionspsykologien bør vare sig for fra fagpsykologien at låne metoder og synspunkter, som ikke fremmer dens formål. Den står selvstændigt overfor psykologiske nyheder, ja, måske med front imod dem. Den er en selvstændig gren af psykologien med sine særlige metoder, der svarer til undersøgelsesområdet. Dette indebærer naturligvis ikke, at den ikke har nyt at lære – også af fagpsykologien. Således har Girgensohns møde med »Würzburg-skolen« betydet overordentlig meget for forskningen. Hvad Sundén angår, er han gennem sit studium af socialpsykologien blevet opmærksom på *rollebegrebets betydning for religionspsykologien*.

Han har selvfølgelig ret i at skrive, at »begreppen roll och rolltagande tidigare icke använts i religionspsykologiska sammanhang«. ¹⁸ Ja, han er vel endog den første, der har benyttet begreberne med henblik på det højere personlighedsliv, hvilket fagpsykologerne forhåbentlig opdager.

Til sit brug opererer han temmelig suverænt med begreberne. Man bliver derfor ikke stort klogere på hans arbejde ved at læse en række herhenhørende socialpsykologiske bøger, selv om vi helst bør kende baggrunden. Ja, det letter ikke engang forståelsen fyldestgørende, at man stadig under fordybelsen i værket har hans egen, allerede anførte bestemmelse af »rolltagandet« i sine tanker. Udtrykket »beteende« (»behavior«) er allerede for snævert i betragtning af alt det følgende. Begreberne undergår en fordybelse og en udvidelse. Men hvorfor overtager den svenske religionspsykolog dog disse tilsyneladende så fjerntliggende begreber? Det kan da næppe være, fordi han ønsker at være i samklang med noget af det nyeste i psykologien, selv om han åbenbart lægger vægt på, at en religionspsykolog har kontakt med tidens psykologi. Det foreløbige svar lyder: »Vi upptar dem här, enär de torde ha en stor betydelse för förståendet

¹⁸ Anf. skr. s. 51.

och beskrivningen av religiösa upplevelser över huvud.«¹⁹ Man kunde ønske, at Sundén ikke blot havde lettet læsningen med sin fine stil og interessante fremstillingsevne, men også havde lettet forståelsen ved før benyttelsen at have lagt rollebegrebet således til rette, at det fra først af svarede til hans formål. Da vilde man straks have bemærket, hvor meget og hvorledes det går ud over det i sociologien og socialpsykologien anvendte. Da vilde man have stået overfor »refinements«, der gik langt ud over dem, en socialpsykolog som T. M. Newcomb²⁰ håber på. Han tænker nemlig kun på socialpsykologien med ordene: »Such concepts as that of role behavior, I hope, will come to be much more refined than they can possibly be today. We have every reason to anticipate refinements leading to productive research leading to improved theory and still further research.«

I sin »Selbstanzeige« i »Archiv für Religionspsychologie«²¹ hævder Sundén, at man tidligere indenfor religionspsykologien hverken har kunnet se de i den religiøse tradition givne roller eller været opmærksom på deres funktion som »Wahrnehmungsprädispositionen«. Og han påstår, at en teori om »sjælelivet« eller om »sjælen« som Guds-erfaringens egentlige organ bortledte forskernes opmærksomhed fra disse kendsgerninger. Det er mig ikke klart, hvorfor det i disse to udsagn indeholdte absolut skal stå i forbindelse med hinanden, selv om det rent logisk lyder troligt nok. Man kunde også lige så godt rette bebrejdelsen i det første udsagn mod teologien som mod religionspsykologien, og man har vel ikke ret til at påstå, at teologien altid og énsidigt fremhæver »sjælen« som Guds-erfaringens egentlige organ. Det står mig heller ikke klart, hvilke religionspsykologer der sigtes til i udsagn nr. to. Den i den Girgensohn'ske linie liggende religionspsykologi kan det vel næppe være. I sin »Religionspsychologie«²² fremhæver Werner Gruehn således, »dass das experimentell erfassbare Glaubenserlebnis sich in frappanter Übereinstimmung mit der psychologischen Auffassung der *Evangelien* und der Beobachtungen *M. Luthers* befindet: Glaube sei nicht ein Fühlen und nicht ein Sehen oder Greifen und nicht ein Empfinden oder Wollen, sondern ein letztlich ganz einfaches Erlebnis der Gesamtpersönlichkeit: ein Sichausliefern an Gott (Hebr. 11)«. Endvidere hævder han i et afsnit om »Sozialpsychologie der Religion«,²³ at *Augustins* dybe problemopstilling: »Deum et animam scire cupio. Nihilne plus? Nihil omnino« i hvert fald efter ordlyden er forældet. Og lad der endelig blive henvist til følgende: »... bis in die Haut-

¹⁹ Ibid.

²⁰ Role Behavior in the Study of Individual Personality and of Groups, i *Journal of Personality*, vol. XVIII, 1949–1950, s. 273–289.

²¹ S. 281.

²² Breslau 1926, s. 111.

²³ S. 139.

und Muskelempfindungen und inneren Organempfindungen hinein ist das religiöse Leben im menschlichen Organismus verwurzelt.«²⁴ Selv om Sundén ikke har ubetinget ret i det andet stykke af sin påstand, kunde han jo have det i det første. Ganske vist kunde det tænkes, at man har haft syn for rollerne og deres funktion som »Wahrnehmungsprädispositionen«, deres betydning for opfattelsen af det, som hænder én, uden at netop disse udtryk blev brugt. Det må være selve sagen og ikke udtrykkene, det gælder. Under fordybelsen i hans værk nødes man imidlertid til at erkende, at han som den første religionspsykolog har påvist, hvilken betydning rollerne i den religiøse tradition, som f. eks. Kristusvidnerne i det nye testamente i religiøs funktion, som bedende, bekendende, kæmpende, handlende, som meddelende sig til os gennem deres ord, har for den enkelte, og vist os, hvorledes dette psykologisk bliver realiseret gennem »rolltagande«. Men herom mere senere. Forøvrig må vi lægge mærke til den udvidelse af området for begrebet »varseblivning« (»Wahrnehmung«), Sundén foretager, og hvorved dets anvendelighed på religionspsykologisk felt muliggøres.

I afsnittet »Personlighet och själ« i »Religionen och rollerna«²⁵ skriver han: »Det avgörande synes mig vara att man med hjälp av begreppet roll som ingår i begreppet personlighet gör större rättvisa åt materialets faktiska beskaffenhet: åt Luthers verklighetsbetraktelse, enligt vilken Gud möter människan »icke i de tankar eller känslor, som stiger upp i henne då hon isolerar sig från världen, utan i det som händer henne i det utvärtes och påtagliga, som sker i hennes närhet«. Det må vel betyde, at den anteciperen af Guds handlen, som finder sted i den duale rollesituation, bliver bekræftet eller besvaret af livets hændelser og tildragelser. Herved fremkommer religiøs erfaring. Gennem den omfattende omformning og udvidelse af det socialpsykologiske rollebegreb, som Sundén foretager, bliver den religiøse erfaring — og altså ikke blot den mere eller mindre enkeltstående religiøse oplevelse — indføjjet i hans religionsbestemmelse. Endelig skal nævnes, at rollebegrebet, svarende til dets benyttelse i socialpsykologien, men alligevel på en anden måde fremhæver de interpersonale relationer, at det drejer sig om forholdet til en person. Ved at bruge begrebet bliver religionspsykologien sat i stand til at belyse det andet led i den religiøse relation og at vise, hvorledes »detta andra led gestaltar sig som Gud, varvid man icke längre behöver bortförklara den frommes anspråk på att leva i gemenskap med en person utan kan göra rättvisa däråt och detta utan att tillgripa den metafysiska hjälpkonstruktion som döljer sig i själsbegreppet.«²⁶ Og netop dette hører med

²⁴ S. 108.

²⁵ Religionen och rollerna, s. 386 f.

²⁶ Anf. skr. s. 387.

til Sundéns intention: psykologisk at redegøre for Guds-forholdet som et forhold mellem personer. Med et sådant formål synes det naturligt at søge tilknytning til socialpsykologiens benyttelse af rollebegrebet, i hvert fald hvad nutidens psykologi angår. Dette angår forholdet mellem personer. Går man med socialpsykologien — eller en gren af denne — ud fra, at forholdet mellem personer til forudsætning har et gensidigt »rolltagande«, så er det naturligt at slutte, at denne betingelse må være opfyldt, om Guds-forholdet skal være et forhold mellem personer.²⁷ Et forhold mellem personer — dette vil sige, at et menneske står overfor Gud — eller psykologisk nøjagtigere udtrykt: rollen Gud, den i det nye testamente i sin handlen forkyndte Gud — som sin partner. Sundén har ikke blot vist, at denne psykologiske teori kan være et brugbart hjælpemiddel til at skildre religiøs opleven og erfaring; men det er også lykkedes ham ved dens hjælp at nå længere frem til en helhedsfremstilling af den religiøse erfaring, end det hidtil er sket indenfor den religionspsykologiske analyse. Denne fortjeneste ophæves ikke ved, at der er momenter i religiøs opleven og erfaring, som ikke lader sig indordne under hans teori.

Tanker, der minder om Sundéns, kan vi finde hos psykologen R. Potempa,²⁸ dog ikke sammenknyttede med en psykologisk teori, der er dannet ud fra den empiriske virkelighed: »Religiöses Erleben ist immer personale Begegnung zwischen Personen, zwischen Gott und dem Menschen ... Das der Partner im responsorischen Dialog des Menschen Gott ist, gibt dem religiösen Akt, dem religiösen Erleben eine gewisse Auszeichnung und besondere Stellung innerhalb der allgemeinen dialogischen Akte im rein menschlichen Bereich.«

Spørgsmålet om *rollerne i den religiøse tradition* er af stor vigtighed. Jeg lader enkeltheder ude af betragtning. Derom kan der tvistes. Men det er kommet til at stå klart for mig, at Sundén, hvad denne sag angår, har gjort opmærksom på forhold, som man hidtil ikke i religionspsykologien — og da heller ikke i teologien — har været tilstrækkelig opmærksom på. Man har ikke redegjort for, at den religiøse tradition ikke først og fremmest består af »lære«, der skal antages, men af »roller«, som ved at blive overtaget øver bestemmende indflydelse på én. En henvisning hertil, en påvisning heraf hører til det meget værdifulde i værket.

Det er vel især udtryksmåden, der virker fremmedartet, når der skrives, at den religiøse tradition væsentligt udgøres af roller. Det lyder straks mere enkelt, når der læses, at traditionen handler om mennesker og guder og om den måde, hvorpå de omgås hverandre. Dette gensidighedsforhold er det, som socialpsyko-

²⁷ Anf. skr. s. 491.

²⁸ Persönlichkeit und Religiosität, Cöttingen 1958, s. 49 f.

logien benævner som en rollesituation. Ved at bruge begrebet får Sundén hjælp til at vise, at oplevelsen af en Gud eller en ånd rent funktionelt set turde være lige så naturlig som oplevelsen af »ting«. ²⁹ Her vilde jeg — med fare for at misforstå Sundén — foretrække at sige: lige så naturlig som det ene menneskes møde med det andet i et gensidighedsforhold.

Der er overleveret fortællinger om og ord af mennesker, som den religiøse tradition kan tillægge høj rang (»status«) som religiøse personligheder, mennesker, der står i relation til Gud eller til Kristus som en levende »anden« og er i funktion som bedende, bekendende, kæmpende, anticiperende og modtagende den »anden«s svar. Når et individ identificerer sig med en sådan person, føres det derved ind i den religiøse oplevelsesverden. For at udtrykke det på en lidt anden måde: Er den religiøse tradition skriftligt nedfældet, indeholder den et antal beretninger om situationer, hvori et menneske i forhold til guden eller guderne indtager en vis status, ud fra hvilken en bestemt rolle fremgår; med sådanne mennesker kan de, der kender til den religiøse tradition, identificere sig. ³⁰

Der optræder tre ord: menneske — status (position) — rolle. Det forekommer mig vanskeligt her at skelne mellem status og rolle — eller i hvert fald underordnet. I socialpsykologien er det naturligt. For eksempel: at være moder er en status; når hun plejer sit barn, udfører hun den til hendes status svarende rolle; hun er i funktion som moder — og på en bestemt måde. Man kunde vel med hensyn til f. eks. apostlen Paulus opstille rækken: personen Paulus — hans status som apostel — hans i et af de hellige skrifter fikserede bekendelse eller bøn i den duale rollesituation. Et menneske kan identificere sig med ham, hvad det sidste angår, og dermed med ham selv. Men hvad med hans status, om man da ikke derved skal tænke på den autoritet, kirken tillægger ham som apostel? Det er ikke altid lige let klart og éntydigt at overføre socialpsykologiens begrebsverden til det religiøse område.

Blandt de roller, der findes i bibelen, er Kristus-rollen den vigtigste, den indholdsrigeste. Den er centrum i det kristne fromhedsliv som Buddha-rollen i mahayanabuddhismen. ³¹ I bogen om Rudolf Steiner ³² skriver Sundén, at der i den kristne tradition indgår to referenssystemer — bestemmende måden at opleve tilværelsen på, alt det, der hænder —: »rollernes«, som foreligger i evangeliernes beretninger om Jesus og om de mennesker, som mødte ham under hans jordeliv, og »lærens«. Et menneske kan »spille Kristus-rollen« mod sig selv, Kristus i hans ord, hans sindelag, eller han lader den »spille« imod sig gennem de tegn, som kulten og liturgien indeholder. Et menneske ser på sig selv som objekt med Kristus-rollens øjne. Her synes der at være et punkt, hvor anven-

²⁹ Religionen och rollerna, s. 54.

³⁰ Anf. skr. s. 55.

³¹ Anf. skr. s. 132.

³² S. 205.

delsen af rollepsykologien ikke hjælper religionspsykologen til at omtale de funktioner, der udgår fra det objektive til subjektet, hvad den eksperimentelle religionspsykologi i sin analyse af den religiøse oplevelen er i stand til, selv om der så er andet, den ikke formår. Selve denne side af relationen har Sundén naturligvis set, bevidnet som den er i det af ham benyttede materiale; men det er, som om den unddrager sig belysningen fra de rollepsykologiske begreber. Derimod må der konstateres den fordel ved Sundéns teori, at han f. eks. gennem sin analyse af Söderbloms ungdomsudvikling³³ hjælper læseren til at få indtryk af, hvorledes optagelsen af Kristus-rolle bliver til mødet med Kristus som en levende partner, en levende virkelighed.

I ganske særlige tilfælde, men også kun da — forekommer det mig — kan rollepsykologien i Sundéns udformning dog kaste lys over det, der udgår fra det andet led i den duale rollesituation, fra den oplevede Kristus. Jeg tænker på de såkaldte »nærværelsesoplevelser«, der til forudsætning har, at rolle Kristus, som den træder frem i det nye testamente, fungerer som referensramme, som »vareblivningsmønster«. Det opleves, at Kristus træder nær hen til et menneske, viser ham sit sindelag, taler til ham. Havde jeg kendt Sundéns tanker, da jeg udarbejdede min empiriske studie »Det religiøse i alderdommen« fra 1954, hvor jeg også kommer ind på sådanne oplevelser, kunde de uden tvivl have været mig til nytte.

Man kan være tilbøjelig til at standse ved Sundéns påvisning og betoning af rollerne, som de findes i den religiøse tradition. Men man bør ikke overse, hvad der nært hører sammen dermed, nemlig den overvældende betydning, denne forsker tillægger de roller, som mennesker møder i deres omgivelser. Det får imidlertid være nok at henvise til hans ord om, at et menneske, når det er alene, kan møde sin Gud, »som træder fram ur det upplevbara och plötsligt tar gestalt inför henne. Hon reflekterar inte över *hur* detta kan ha gått till, hon har inte termer eller ord för dessa sammanhang, men genom sitt sätt att verka och vara erbjuder hon nu i sin tur åt man eller hustru, dotter eller son en roll som de kan överta och genom vilken de i sin tur får gå in i gudsgemenskapen. Genom att under många år ha lyssnat till människors berättelser om sin egen utveckling vet jag att det förhåller sig så.«³⁴

Holdningen overfor rollerne i den religiøse tradition bliver beskrevet de mange steder i Sundéns produktion, hvor han kommer ind på den process, vi kunde betegne som *dobbeltheden i den religiøse rolletagen*. Selv bruger han ingen

³³ Religionen och rollerna, s. 201 ff.

³⁴ Människan och religionen, s. 23.

særlig betegnelse derom. Vi står ellers her overfor noget af det mest karakteristiske i hans religionspsykologiske teori.

Den på én gang klareste, mest koncentrerede og mest koncise fremstilling har han — efter mit indtryk — ikke givet i hovedværket, men i et foredrag om »Tron i psykologisk och teologisk belysning«³⁵:

»Den momentana identifikation med en mänsklig person i någon av Bibelns berättelser eller texter kan vi kalla för ett rollövertagande. Här övertar den upplevande människan rollen eller går in i den. Men, i samma ögonblick som hon gör det, tar hon också upp rollen »Gud«, dvs. hon är inställd förväntansfullt på något som skall hända. Situationen är dual, och det kan inträffa, att den upplevande människans hela upplevelsesfält organiseras till en partner som möter henne. Är det aktuella mönstret, i vilket sinnesimpulserna går in, en roll, kan alltså upplevelsesinnehållet gestaltas som en person eller som en persons handlingar.«

At identificere sig med en bibelsk person vil sige at leve sig ind i hans rolle, at gøre hans spørgsmål til sine egne, hans »attitude« og ord til sine egne. I det ovenfor anførte bruges udtrykket identifikation med henblik på den bibelske person og ikke med henblik på dennes rolle. Den bibelske tradition indeholder roller. Disse kan overtages af et enkelt menneske, når dennes behovssituation svarer dertil. I et sådant tilfælde er det klart, at den bibelske rolle bliver individets rolle. Men der skrives undertiden sådan om identifikation, om rolleovertagelse, at man let får indtryk af, at der kun for individets vedkommende er tale om en rolle — og så meget desto lettere, som denne forståelse, der må være en misforståelse, bedst svarer til den almindelige brug af ordet rolle. Her er et forhold, som begrebsmæssigt ikke er helt gennemsigtigt. Sundén taler et sted³⁶ — under analysen af digteren Max Dauthendeys religiøse oplevelen, motiveret ved hans særlige behovssituation — om identifikation med »de mänskliga rösterna i psalmerna«. Hvorfor ikke tale om identifikation med salmisten? Eller med de menneskelige roller i salmerne? Og dog må det være det sidste, hvortil der sigtes, når han skriver om Dauthendeys identificeren sig »med de människor, som talar och lyssnar i femtionde och sextionde psalmerna«; deres rolle består i at tale og lytte; psykologisk set er de roller.

Sundén bruger nu og da udtrykket indlevelse. Men det er et spørgsmål, om han ikke for stærkt betoner identifikationen netop som indlevelse (»empathy«) og netop som indlevelse med personen som objekt. Lewi Pethrus³⁷ omtaler udførligt profeten Elias, med hvem han ifølge Sundén »uppenbarligen« identi-

³⁵ Anf. skr. s. 41 ff.

³⁷ Anf. skr. s. 66.

³⁶ Religionen och rollerna, s. 63.

ficerer sig. Her må der tages hensyn til udsagnspsykologien. Jeg mener at have påvist,³⁸ at foreliggende objektive, intellektuelle indhold kan udøve real, positiv indflydelse på beskrivelsen af religiøs opleven. Hvad selve sagen angår, har jeg ved fornyet gennemlæsning af protokolmaterialet i K. Girgensohns »Der seelische Aufbau des religiösen Erlebens«³⁹ og W. Gruehns »Das Werterlebnis«⁴⁰ kun fundet ganske få tilfælde, hvor den bevidste identifikation med – eller for at bruge dette udtryk: indfølingen i – personen bag en religiøs tekst har nogen betydning, men derimod vidnesbyrd nok om, at en »forsøgsperson« gør selve udsagnet til sit eget (»Aneignungsakt« med Gruehns terminus). Skulde identifikationen med en person fra den religiøse tradition eller bag en religiøs tekst, – skulde denne som en bevidst proces og som indlevelse eller indføling være af ganske særlig betydning, synes kvinderne i den henseende at have lettere end mændene ved f. eks. at overtage den bedendes rolle ved at gøre bønnen til sin egen. De første synes nemlig, hvor det drejer sig om læsningen af et religiøst digt, tilbøjelige til at føle sig ind i forfatterens person, medens de sidste kan nå til en tilegnelse, foretaget med hele personligheden og med jeg-afficering, uden at der er tale om indføling i forfatterens person, forhold og sjælelige liv.⁴¹

Hermed vil jeg dog på ingen måde bestride, at Sundén har peget på en meget vigtig side ved den religiøse opleven, som religionspsykologien hidtil har overset. Og jeg vilde – uden at kunne levere en empirisk påvisning – mene, at selv om sådanne roller ikke er overtaget i en enkeltstående oplevelse gennem en særlig proces, så lever de dog – måske virkende i det ubevidste – i et kristent menneskeliv.

Følgende uddrag fra et af mine »forsøg« kommer ved Sundéns teori til at stå i ny belysning: »Så dukkede der nogle skikkelser op for mig fra det nye testamente, og navnlig var det jo den værkbrudne, jeg så for mig, og inden jeg så ham for mig, fik jeg den tanke, at med syndernes forladelse står og falder jo det hele indenfor kristendommen eller for den enkelte person. Og så så jeg Jesus, sådan som han ser ud efter det almindelige billede af ham, særlig hans ansigt . . . Jeg så mig selv på knæ med bøjet hoved, ham stående for mig, bøjet over mig, læggende sin hånd på mit hoved, udtalende ordene: Dine synder er dig forladt!« På dette uddrag passer Sundéns teori. »Forsøgspersonen« identificerer sig med den værkbrudne. Han overtager hans rolle. Dette fører til, at han optager Kristus-rolle, Kristus som den, der i beretningen er fremstillet udtalende ord om syndernes forladelse. Der foregår et møde med Kristus som

³⁸ Om Beskrivelsen af religiøse Oplevelser, Kbhvn. 1935, s. 217 ff.

³⁹ 2. Aufl., Gütersloh 1930.

⁴⁰ Leipzig 1924.

⁴¹ Herom i min Religionspsykologi, Kbhvn. 1958, s. 289.

en levende partner. Det drejer sig om en dual rollesituation.

Der bør ifølge Sundén skelnes nøje mellem begreberne »rolleovertagelse« og »rolleoptagelse«. ⁴² Det første sker gennem identificeren, det andet gennem anteciperen. Om ad det første (overtagelsen af en rolle fra den religiøse tradition) går vejen til det sidste (optagelsen af rollen Kristus, rollen Gud).

I bibelen skildres Gud som den, der handler overfor mennesker. Det er hans rolle. At optage rollen Gud vil sige at antecipere hans handlen, at regne med, at tro på, at Gud handler med et menneske, som det forudsættes i den religiøse tradition. Om det, som forventes, virkelig indtræffer, om anticipationerne og forventningerne bekræftes, »varseblives« det netop som Guds handlen. Gud bliver oplevet virkelighed, oplevet i tilværelsens virkelighed. Derved opstår religiøs erfaring. Ved en anvendelse af rollebegrebet, der lige så lidt som den lige omtalte skelnen mellem rolleovertagelse og rolleoptagelse har rod i socialpsykologien, formår Sundén at gå ud over den enkeltstående religiøse oplevelse, den momentane duale rollesituation, for at nå frem til den religiøse erfaring.

De menneskelige roller, der overtages fra bibelen, bliver et menneskes handlingsmønster, og da bliver Guds-rollen, som den tegnes i alle de bibelske beretninger, konstitutiv for hans »varseblivningsberedskab«; den bliver den referensramme, ved hvis hjælp oplevelsesverdenen bearbejdes.

Sundén lægger stor vægt på sanseoplevelserne og på, at sanseoplevelsernes afgiven af materiale til hjernen fører den fromme till religiøs erfaring. Det må overvejes, om den »radikale revision« om forholdet mellem sjæleliv og hjerne, som Harald Schjelderup ⁴³ lyser efter, ikke bør tages i betragtning, ligesom det også kunde interessere én at vide, hvordan Sundén stiller sig til Jungs tanker om »sjælen«. Man kunde ønske, at den lærde forsker senere finder lejlighed til udførligt at redegøre for begreber som hjerneorganisation, »varseblivningsprocesser« og mønstre. Den misforståelse må imidlertid på det bestemteste tilbagevises, at Sundéns omtale af hjernen, hjerneorganisationen, sanseoplevelserne og organismen skulde være udtryk for materialisme eller reduktionisme. Det er jo ikke hjernen, der muliggør f. eks. Kristus-oplevelser, men derimod de mønstre, der er blevet tilført hjernen. Hele bogen er i virkeligheden en eneste protest mod en misforståelse som den nævnte.

De sanseoplevelser, et menneske får, søger ifølge Sundén i hjernen efter mønstre. Hvor de træffer et sådant mønster, der kan være givet med overtagelsen af de menneskelige roller fra det nye testamente, projiceres dette ud på den ydre verden, på alt, hvad der kan opleves, på livets hændelser, hvori vi møder Gud.

⁴² Se f. eks. afh. i Archiv für Religionspsychologie, s. 281.

⁴³ Det skjulte menneske, 4. opl., Oslo 1961, s. 268.

Der sker dette, at den frommes »varseblivningsfält« omstruktureres således, at den verden, vi har lært at betragte som »den naturlige verden«, møder ham som Gud, opleves som Gud: »Det som ger gudsupplevelsen dess för den fromme ofrånkomliga realitetskaraktär behöver sålunda ingenting annat vara än ett och samma upplevbara, som strukturerat på annat sätt ger den icke fromma människan hennes förtrogna värld av ting.«⁴⁴

Hændelserne og tildragelserne »spiller« den »anden«s rolle mod et menneske. I alt, som sker, erkender han en virksom og handlende »anden«: Gud. Er dette gået op for læseren, så indser han, hvor opklarende »varseblivningspsykologien« i forbindelse med rollepsykologien som redskaber i Sundéns hænder har vist sig på dette område. Også den omstrukturering af verden, hvorved alt i naturen kan opleves som nyt, det samme og dog noget helt andet, umiddelbart efter et menneskes religiøse gennembrud, finder sin naturlige plads i Sundéns religionspsykologiske systembygning.

Ja, også den troendes forhold til den svundne del af livsløbet føjer sig ind deri. I den høje alder ser han tilbage over sit liv og dets hændelser og ser derunder Gud som en aktivt handlende og indgribende »anden«, der har ledt og ført ham indtil i dag.⁴⁵ Rollen Gud er formidlet til ham gennem bibelen. Ved dens hjælp erkender han Guds handlen under sit tilbageblik. Det vil sige, at rollen Gud fungerer som et »varseblivningsmønster«.

Hjalmar Sundéns værk »Religionen och rollerna« er så righoldigt med hensyn til de behandlede emner — lige fra »Den heliga Teresas auditioner och visioner« til »Otrons psykologi« —, så rigt på analyser, undertiden lovlig dristigt gennemførte, og på tanker, der kan gnistre i geniale glimt, at ikke mindre end et selvstændigt skrift vilde fyldestgøre de krav, der må stilles til en virkelig drøftelse. Opgaven bliver ikke mindre vigtig og vanskelig ved, at læseren ikke få steder bliver skeptisk og anbringer spørgsmålstegn. Ganske vist bliver der færre efter en grundig gennemtænkning end efter en hurtig gennemlæsning. Men så sker der til gengæld dette, at de tilbageblevne spørgsmålstegn stiller problemer.

I denne artikel har jeg kun haft til hensigt at trænge ind bogens begrebsverden på et enkelt, men ganske vist væsentligt punkt. Indholdet i værket har således ikke kunnet fremtræde som den personligt og åndfuldt opbyggede, arkitektoniske helhed, det udgør. Jeg har ikke engang betrådt hele det område, som artiklens overskrift angår. Således har jeg ikke taget Sundéns anklage mod teologien op til drøftelse, anklagen for énsidighed, idet teologien beskyldes for over »læren« at have glemte rollerne i den religiøse tradition. Denne sag kom Benkt-

⁴⁴ Religionen och rollerna, s. 110.

⁴⁵ Jfr. herom min Det religiøse i alderdommen, Kbhvn. 1954, s. 50 ff.

Erik Benktson ind på i sin fortættede anmeldelse i nærværende tidsskrift. Hvad der skrives om teologien, ligger i forlængelse af de rollepsykologiske synspunkter. Men der kan heller ikke ses bort fra, at teologiske overvejelser fra først af har spillet en rolle – for at bruge udtrykkene ganske almindeligt. Er der gået teologisk tænken forud, har den dog ikke fået lov til at indvirke på undersøgelsens gang. Og videnskabelig sober som forfatteren er trods sin dristighed, bliver der på intet sted tale om enten at omforme psykologi til teologi eller at opløse teologi i psykologi.

Med det religionspsykologiske udgangspunkt, som er mit, kunde det have interesseret mig at drøfte Sundéns forhold til Girgensohns og Gruehns eksperimentelle religionspsykologi og i det hele taget til den empiriske religionspsykologi, som er inspireret af de to forskere. Man må nemlig ikke glemme, hvad den fremragende religionspsykolog Alfons Bolley⁴⁶ – forøvrig med anerkendelse omtalt af Sundén – betoner: »... dass die Schule Gruehns nicht etwa im eigentlichen Experiment das Allheilmittel sah, sondern auch andere Methoden, wofern sie nur wissenschaftlich gerechtfertigt waren, gelten liess.« Det ser ud til, at Sundén oprindeligt intet særlig værdifuldt har kunnet finde hverken i Girgensohns store værk eller i Gruehns »Das Werterlebnis«, der overhovedet ikke bliver nævnt, men først under udarbejdelsen har fået syn for, at der også er noget at hente i den såkaldte eksperimentelle religionspsykologi. Hvor meget denne sag end interesserer mig, må jeg dog lade den ligge, håbende på, at Sundén engang selv vil redegøre for forholdet mellem sin analyse af religiøs oplevelen og adfærd og den, der går tilbage til de to religionspsykologer. Kun må jeg protestere, når Sundén henregner Girgensohn til de forskere, der »utgår från en teori om »känslan« som religionens egentliga grund.«⁴⁷

Nordisk psykologi, der for tiden mere udmærker sig ved solide håndværksarbejder end ved fremragende åndsydelser, er blevet et usædvanligt åndsværkerigere, hvad den forhåbentlig véd at påskønne. Men mest beriget er dog den internationale religionspsykologiske forskning blevet.

Til det inciterende hører, at Sundén har syn for de empiriske forskningsopgaver. Nu har vi i Norden fået en religionspsykolog, der ikke blot kan se og udkaste opgaverne, men også vil være i stand til at gennemføre og lede det undersøgelsesarbejde, som hidtil har haft så dårlige arbejdsvilkår. Måtte der gives ham lejlighed dertil – til gavn for den religionspsykologiske forskning og til ære for det land, der er hans!

⁴⁶ A. Bolley & G. Clostermann: Abhandlung zur Religions- und Arbeitspsychologie. Werner Gruehn zum Gedächtnis. Münster, Westf. 1963, s. 24.

⁴⁷ Människan och religionen, s. 36 f.

TEOLOGISK LITTERATUR

Das Alte Testament Deutsch. Teilband 16. Sprüche. Prediger. Das Hohe Lied. Klagelieder. Das Buch Esther, übersetzt und erklärt von Helmer Ringgren, Artur Weiser und Walther Zimmerli. 405 sid. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1962. Pris DM kt. 15: 40, Lw. 18: 80.

I denna nya volym av *Das Alte Testament Deutsch* har professor HELMER RINGGREN fått icke mindre än tre bibelböcker på sin lott: Ordspråksboken, Höga Visan och Ester. I inledningen till kommentaren över *Ordspråksboken* får vi en kort men klar och upplysande redogörelse för den fornorientaliska vishetslitteraturen, som numera är oss ganska välkänd. Dess formspråk och stilmedel belyses genom exempel. Den bibliska Ordspråksboken företer slående paralleller med denna litteratur. Ordspelet med tal och siffror, sådant som vi särskilt möter i kap. 30, är känt från andra håll. Ringgren ställer frågan om ursprunget till detta stilmedel och tänker sig möjligheten att det hör till *gätans* formspråk. Som sig bör, får vi inledningsvis en framställning av Ordspråksbokens grundtankar, tyvärr alltför kortfattad. Man skulle med tacksamhet hälsat t. ex. en rikare redogörelse för de sociala förhållanden som Ordspråksboken förutsätter, för dess bildvärld osv. Med spänning frågar man sig efter Ringgrens tolkning av »den främmande kvinnan» i kap. 2, 5, 6, 7, för vilken ivrigt varnas, ett problem som G. Boström arbetade med i sina »Proverbiastudier» (1935). Ringgren nöjer sig med att påvisa svårigheten i tolkningen av denna figur: »Offenbar ist die buchstäbliche Deutung des 'fremden Weibes' als verführerische Frau, die zu Ehebruch lockt,

wie auch die allegorische und die religiös-kultische Deutung [Boström] mit gewissen Schwierigkeiten verbunden.» Förhållandet mellan den egyptiska vishetsboken »Amenemopes undervisning» och Ords. 22: 17–23:14 ägnas vederbörlig uppmärksamhet i några klokt avvägda tesar. Allt talar enligt Ringgren till sist för att den hebreiska samlingen här innehåller ett direkt urval av det egyptiska originalet.

I kommentaren till *Höga Visan* redogöres för utläggningens huvudtyper: den allegoriska, den dramatiska, den bokstavligt-profana, den kultisk-mytologiska. Ringgren sympatiserar mest med den sistnämnda. Dock ej så, som skulle H. V. vara en kulttext med mytologiskt innehåll, utan så, att den i stil, bildspråk och motiv har talrika beröringspunkter med den mytologiska dikt- och föreställningsvärld som hör ihop med Tammuz-Ishtar-kulten och dess kulminering i det rituella bröllopet, *hieros gamos*. H. V. är också nära besläktad med den profana kärlekslyrik som vi känner både från Egypten och den arabiska världen (vilken dock även den stundom torde röra sig med ursprungligen kultiska motiv). Härtill kommer att H. V:s sånger icke föreligger i sin ursprungliga gestalt, utan i omarbetat skick samt sammanställda utan strängare disposition. Att H. V. upptagits i kanon beror på att den tidigt tolkats allegoriskt och att dikternas ursprungliga betydelse glömts bort. Såsom typiska reminiscenser från den kultiska motivkretsen anför Ringgren särskilt »sökandets» motiv: flickan söker den älskade ynglingen som Ishtar söker den döde guden. En annan sådan reminiscens är »väktarna», som några gånger omtalas: de erinrar om underjordens väktare i Ishtarmyten. Bergen

i 4:8 visar hän till en trakt där Tammuz-Adonis-kulten florerade. Skildringen av flickans dans 7:1 ff. erinrar om en kultisk rit osv. I allmänhet är Ringgren ganska återhållsam i fråga om den kultisk-mytiska förklaringen. H. V:s karaktär av profan kärlekslyrik efter allmänt orientalistiskt mönster betonas ofta, och det både i dess helhet och i dess enskilda delar. Hur denna dikt, så egenartad i den gammaltestamentliga litteraturen, kunnat religiöst omtolkas och få sig tillerkänd en plats i kanon är fortfarande ett problem som verkligen tål att grubbla över. Är det möjligt att spåra upp några esoteriska kretsar i det gamla Israel, som odlade en erotiskt färgad fromhet, och som sålunda kunnat förmedla H. V:s accepterande även inom den officiella judendomen? Vissa profetiska föreställningar om Israel som Jahves maka och älskade (Hosea, Jeremia, Hesekiel) kan till innehåll och syfte knappast ställas i paritet med H. V:s lyriskt högstämnda och romantiskt harmoniska älskogslyrik. Att den nu så vanliga kultisk-mytologiska tolkningen kommer att stå sig kan förvisso ifrågasättas. Av Gillis Gerlemans väntade utläggning av H. V. i Neukirchenkommentaren har nyss första häftet utkommit. För Gerleman är H. V:s erotisk lyrik tillräckligt förklarad såsom en judisk motsvarighet till framför allt den egyptiska kärlekslyriken, som vi numera ganska väl känner.

I sin behandling av *Esters bok* avvisar Ringgren på goda grunder försöken att där finna verklig historia. Likaså ställer han sig skeptisk mot teorien att boken är byggd på mytologiskt stoff och handlar om en kamp mellan babyloniska och elamitiska gudar. Vad boken innehåller är en av en judisk författare sammanställd festlegend för purimsfesten, i vilken man kan urskilja en del allmänna sagomotiv, reminiscenser från judarnas liv i den babylonisk-persiska diasporan (persiska namn och seder), men framför allt — och därtill återkommer förf.

ofta — detaljer hämtade från den persiska nyårsfesten. Namnet »purim» (själva det historiska ursprunget till festen är dunkelt) härledes i boken från det ackadiska ordet *pur*, som betyder lott. Enligt Ringgren är ordet måhända en persisk term, sammanhängande med den persiska nyårsfesten (jfr Svensk exegetisk årsbok 20, 1955, sid. 5 ff.). Kompositionen är i det väsentliga enhetlig, men ursprungligen självständiga berättelsemotiv kan urskiljas. Så kan t. ex. Vasti-episoden i bokens början antagas vara en ursprungligen självständig berättelse med sin egen poäng. Förf. förtjänar beröm för utläggningens livfulla återberättande av Esterbokens innehåll. Vad den vetenskapliga bevisföringen beträffar, är den mycket intresseväckande, men den skulle ha gjort ett ännu starkare intryck, om man ej så ofta hade mötts av reservationer sådana som »möjligen», »sannolikt», »kanhända», »icke omöjligt», »icke uteslutet». Men det är kanske bättre så, än om förf. i stället i osäkra fall försökt övertyga genom tvärsäkra påståenden.

ARTUR WEISERS kommentar till *Klagovisorna* är efter det för »Das Alte Testament Deutsch» gällande mönstret förebildlig i fråga om klarhet och inträngande skärpa. Utläggningen koncentreras, som sig bör, kring det poetiska verkets formproblem och sedan den sakliga analysen av innehållet i dess samband med den gammal israelitiska fromhetstraditionen. Liksom Kraus (se STK 33, 1957, sid. 166 ff.) ser Weiser i Klagovisorna poem som föredragits vid kultiska klagofester, firade efter katastroferna 597 och 586, ehuru han vänder sig mot den av Kraus framförda hypotesen om en speciell litterär genre kallad »klagan över den förstörda helgedomen» (med analogier i Mesopotamien). Likaså vänder han sig mot den förmenta upptäckten av en *liturgisk* växling i Klagovisornas texter. Växlingen av »röster» beror enligt Weiser helt enkelt på använd-

ningen av olika litterära kategorier, sådana som vi har otaliga exempel på i Psaltaren. Weiser lutar åt att antaga en enda författare till hela samlingen. Vad beträffar Klagovisornas religiösa innehåll, uppvisas riktigt att vad det här rör sig om är problemet utkorelse och förkastelse, alltså ett trosproblem. Hur kan Israels undergång förenas med tryggheten av Guds utkorelse- och förbundsloften? Det är frågan. Svaret ges genom hänvisning till att straffet *måste* komma för avfallets skull, till omvändelsens nödvändighet och möjlighet, samt till vissheten om Guds förlåtelse, som står den botfärdige till buds. I allt detta finner man en återverkan av de stora profeternas förkunnelse, liksom ock av den israelitiska kulttraditionen.

Kap. 3 erbjuder ett speciellt problem genom införandet av en individuell personlig klagan inom ramen av den nationella klagodikten. På ett intressant sätt söker Weiser göra troligt att diktaren i »själavårdande» syfte framlägger sina egna erfarenheter under nationens olyckstid som ett slags »paradigm» för sitt folk att ta lärdom av. Kanske kunde man framställa saken så, att diktaren i poetisk frihet och med användande av traditionella motiv framställer sig själv som en *symbol* för nationen, alldeles som det enligt min mening sker i ett par av Herrens-tjänarsångerna i Deuterocesaja (Jes. 49 och 50).

ZIMMERLIS utläggning av *Predikaren* är i all sin korthet (128 sidor) ytterst givande och ett utmärkt hjälpmedel till att förstå denna egenartade bok. Att boken har uppkommit inom den judiska vishetsriktningen är uppenbart. Men det är lika uppenbart att den icke är ett uttryck för det normala och konventionella vishetstänkandet, utan att den i stället i viss mån står i opposition till detta. Predikaren kritiserar med ett ord vishetens anspråk på att kunna lösa livsgåtorna. Den saknar kompetens därför. Människan förmår ej begripa det som

händer »under solen». Och om den vise påstår att han begriper det, kan han det ändå icke (8:17). Vishetsstudiet kan rekommenderas inom vissa gränser, det kan hjälpa människor i vissa lägen och bidra till ett lyckligt och framgångsrikt liv, men när det gäller att fatta de stora sammanhangen och tillvarons lagar, lämnar den oss i sticket. Tillvaron är för Predikaren fylld av gåtor. Verkligheten är en protest mot tron på framåtskridandet, på vederläggningens lag och andra lagar som förmenas kunna förklara världsloppet. Från denna Predikarens inställning faller ljus över en rad för boken typiska formuleringar sådana som dessa: »intet nytt under solen», »det går den rättfärdige som den orättfärdige», »allt är fåfängligt», »allt har sin tid», »den anvisade delen». Man har talat om Predikarens skepticism. Skulle man med skepticism mena tvivel på allt, är Predikaren icke skeptiker. Visserligen är tillvaron en serie av gåtor, som mänskligt förstånd ej kan lösa, men Predikaren tvivlar ej ett ögonblick på att bakom allt som sker står Gud. Honom skall man frukta. Detta är vishetens summa. Predikarens bok är till sist en from bok; därför har den också kunnat få en plats i kanon. På ett för utläggningen fruktbar sätt framdrar kommentatorn rikligt med slående paralleller i den egyptiska och den babyloniska vishetslitteraturen. Mycken uppmärksamhet fästes vid form och komposition.

JOH. LINDBLOM

GEORG FOHRER: *Das Buch Jesaja. 1. Band. Kap. 1–23. VI + 244 sid. Zwingli Verlag, Zürich-Stuttgart 1960. 2. Band. Kap. 24–39. VI + 195 sid. Ibid. 1962 (Zürcher Bibelkommentar). Pris för båda banden Schw. fr. 21: 60.*

Professor Georg Fohrer, tidigare i Wien, nu i Erlangen, efter prof. Johannes Hem-

pel utgivare av Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, har riktat den redan nog så rikhaltiga kommentarlitteraturen till profeten Jesaja med en ny utläggning, som utmärker sig för korthet, klarhet och lättillgänglighet. Den är utan all vetenskaplig, speciellt språklig apparat och har lämnat helt å sido all diskussion med andra lärde. Vem som helst kan alltså utan svårighet följa framställningen. Fackmannen märker dock omedelbart vilka vetenskapliga överväganden som ligger till grund för resonemangen, vilka åsikter som förf. vänder sig emot i sina ofta rätt summariska satser, och vilka han själv förfäktar såsom egna grepp på det stora och ofta mycket komplicerade ämnet.

I överensstämmelse med den nutida synen på profetlitteraturen räknar förf. med ett stort antal i regel starkt begränsade utsagor, med större eller mindre samlingar av dessa enheter och slutligen med omfattande utvidgningar av det primära stoffet med från senare tider härrörande tillsatser. De litterära enheterna behandlas var för sig. Var och en förses med en innehålls sammanfattande rubrik och får sin egen sakliga utläggning, varvid den historiska situationen klargöres, frågan om ursprunget dryftas och de som äkta jesajanska ansedda utsagorna hänföres till de olika huvudperioderna i profetens liv och verksamhet.

När det gäller Jesajas person, lägges vikt vid hans »geheime Erfahrungen», hans beroende av vishetsriktningen inom judafolket och hans genomgående mörka syn på folkets situation. Man överraskas av den negativa inställning som Fohrer intar till den vanligen som typisk jesajansk ansedda idén om »resten» som skall räddas. »Resten» är enligt Fohrer icke en liten del av judafolket, nu inkarnerad i Jesajas jahvetroende lärjungaskara, utan detsamma som judafolket självt, nämligen under förutsättning att det i sin helhet omvänder

sig och sålunda går fritt, när domskatastrofen inträffar. Då för Jesajas syn denna omvändelse uteblir, blir domen över folket profetens sista ord.

Med denna tolkning av »resten» sammanhänger att Jesajas lärjungar för förf. förlorar all betydelse. Därmed försvåras en naturlig förklaring av Jesajabokens uppkomsthistoria. Det talas om »bearbetningar», om att vissa ursprungligen sammanhängande partier kommit att »splittras sönder» osv. De företeelser som ligger bakom sådana rätt svävande uttryckssätt, blir enligt recensentens mening fullt begripliga, om man räknar med att de profetiska utsagorna muntligt traderats inom lärjungakretsen, innan de sammanställts i större eller mindre samlingar och först efter hand nedskrivits. Den traditionshistoriska synen på profetböckernas uppkomsthistoria borde, tycker man, nu kunna allmänt accepteras. Med en sådan blir många problem med lätthet lösta. Att så stora icke-jesajanska partier kommit att ingå i den nuvarande Jesajaboken beror enligt Fohrer icke på existensen av »Jesajalärjungar», utan på att senare profeter velat ge auktoritet åt sina uppenbarelser genom att placera dem bland Jesajas profeter. Man motser med stort intresse Fohrers utläggning av Deuterocesaja, som väl är att vänta inom en ej alltför långt avlägsen framtid.

JOH. LINDBLOM

PAUL LAMARCHE: *Zacharie IX—XIV. Structure littéraire et Messianisme.* 168 sid. Librairie Lecoffre. J. Gabalda et C:ie Éditeurs, Paris 1961. Pris nfr. 27.

Det är allmänt erkänt att kap. 9—14 av Sakarjas bok är en bok med ett eget ursprung och sin speciella egenart, som först i efterhand har sammankopplats med profeten Sakarjas profetiska uppenbarelser. Denna »Deuterosakarja», som man brukar

kalla den, är rik på problem av olika slag, och varje nytt försök att lösa dess gåtor måste hälsas med tillfredsställelse. Den katolske exegeten Paul Lamarche (professeur au Scolasticat des Fontaines par Chantilly) har i sitt arbete prövat en ny metod för att nå en bättre förståelse av Deuterosakarjas litterära egenart och dess budskap. Närmast ger oss arbetet icke en kommentar i vanlig mening, utan en ingående undersökning av bokens litterära komposition, med noggrann avgränsning av de olika litterära enheterna och sedan ett skarpsinnigt fastställande av principerna för deras sammanförande till ett helt. För förf. har boken en konstnärligt genomförd arkitektonisk uppbyggnad, där det ena partiet harmoniskt sluter sig till det andra, antingen i logiskt fortskridande, så att det ena ledet parallellt sluter sig till det andra, eller med de skilda leden i chiasmisk motsättning. En sådan väl genomtänkt litterär struktur kan ej, menar förf., tänkas utan att man antar en enda författare, som velat strikt genomföra en enhetlig tankegång. Bokens innehåll är alltigenom eskatologiskt och messianskt. Sionskonungen (9:9), den stungne martyren (12:10), herden (11; 13) är en och samme Messias. En med profeten samtida personlighet har bildat en historisk anknytning, men de messianska föreställningarna har vuxit ut över denna historiska anknytning och utvecklats till ett messianskt hopp av eskatologisk karaktär. Med stor omsorg uppvisas hur nära Deuterosakarjas Messias står Herrens tjänare hos Deuterijosaja. Denna senare är medvetet efterbildad av den profet som talar i Deuterosakarja.

Det måste erkännas att undersökningen är genomförd med stor skicklighet och omsorg och med en bestickande klarhet. Själv lutar jag dock snarare åt den uppfattningen att Deuterosakarja är en antologi av profetiska utsagor, härrörande

från den efterexilska tidens helt säkert rika skatt av anonyma profetiska orakel av olika ursprung. Kompositionens stringens, som utan tvivel är påvisbar, kan ju lika väl bero på en samlares konst. Hela profetlitteraturen igenom ser vi ju hur samlare skickligt, och ofta efter fullt tydliga principer, sammanbinder de olika oraklen och talen med varandra. Ser man på Deuterosakarja icke som en isolerad bok, utan i sammanhang med profetlitteraturen i dess helhet, blir man benägen att även för dess tillkomst tillmäta samlaren en större betydelse än Lamarche gjort.

JOH. LINDBLOM

MILOŠ BIČ: *Das Buch Sacharja. 182 sid. Evangelische Verlagsanstalt Berlin, Berlin 1962.*

Professor Bič i Prag ger i detta arbete en språklig och innehållslig kommentar till profeten Sakarjas bok i dess helhet. Förf. ser ett klart samband mellan bokens förra och senare del, även beträffande tillkomsttiden. Frågan om vem som skrivit kap. 9–14 lämnas dock öppen. Det gemensamma i bokens båda delar är framför allt den eskatologiska inriktningen.

I en kort inledning framlägger förf. först profetbokens disposition med dess »Grundstock» (kap. 1–8) och »Anhang» (kap. 9–14). Bokens problematik diskuteras och besvaras även preliminärt. Där efter följer arbetets huvuddel, som utgöres av översättning och genomgång av texten, som uppdelas i lämpliga enheter. Andra bibelställen anföres i stor utsträckning liksom också versionerna, där så befinnes lämpligt. Under framställningens gång föres en fortlöpare diskussion med tidigare kommentatorer, framför allt Elliger (Altes Testament Deutsch 1951), Horst (Handbuch zum Alten Testament 1938) och Rignell (Die Nachtgesichte des Sa-

charja 1950). Resultatet sammanfattas i några korta »Schlussbemerkungen», var till en litteraturförteckning »in Auswahl», omfattande fyra sidor, är fogad.

Författarens inställning till texten kännetecknas av stor respekt för den massoretiska textformen. Endast i undantagsfall antydes, att MT kan vara i oordning. Kommentatorernas många konjekturer och andra ingrepp i texten avvisas genomgående. Vid svårtolkade ställen i Sakarjas nattvisioner ansluter sig förf. ofta till den tolkning som framlägges av Rignell.

Den genomgående tesen i arbetet är, som redan antytts, den eskatologiska uttolkningen. Förf. ser i nattvisionerna, kap. 1–6, en planmässigt uppbyggd framställning av det nya som skall komma. Det är inte fråga om någon interpretation av samtida händelser. Inte heller har nattvisionerna »eskatologiserats», efter det att de ursprungliga förhoppningarna svikits, utan den eskatologiska inriktningen är given från början. Samma eskatologiska aspekt lägges på predikan om rätt fasta i kap. 7 och utsagorna i kap. 8. Även i kap. 9–14 avvisar förf. de i förhållande till varandra ofta motstridiga försöken till »historifikation» — redan Septuaginta har stundom slagit in på den vägen. Någon gång tar förf. kultiska föreställningar till hjälp vid förklaringen. Så sättes t. ex. de båda bergstopparna i 6.1 i samband med världsberget, som har anknytning till nyårsfesten, och den i 12.9 f. omnämnda dödsklanen ses i nära samband med kungaritualen. Genomgående är emellertid texternas eskatologiska syftning. En viktig gestalt är härvid den väntade Messias. Förf. finner, att profeten tänker sig Messias som överstepräst. När Messias samtidigt får drag av konungen, är det inte fråga om två personer (jfr Qumran) utan snarare om en präst »efter Melkisedeks sätt». När det i 6.8 heter »fridens rådslag skola vara mellan båda», är detta bara ett

uttryck för att spänningen mellan andlig och världslig makt är borta, när båda samlats i en hand.

Den konsekvent genomförda eskatologiska tolkningen leder till vissa svårigheter. Så måste t. ex. förf. i kap. 3 skilja på två olika gestalter med namnet Josua: i vers 1–7 är det fråga om en eskatologisk messiasgestalt, men i vers 8–10 talas det om den med profeten samtida översteprästen, som tages som vittne tillsammans med sina medbröder.

Ett frågetecken vill man också sätta på ett par av de ställen där Nya Testamentet anföres som hjälp vid uttolkningen. Som exempel må anföras behandlingen av 4.14, som talar om »de två oljesmorda som stå såsom tjänare inför hela jordens Herre». Förf. vill i anslutning till Luk. 9.30 förklara de båda som Mose och Elia. Att denna tanke kan ha funnits på profeten Sakarjas tid kan givetvis inte a priori förnekas, men det tycks bli ett cirkelbevis, när förf. säger: »Jetzt verstehen wir, warum der Bote in seiner Deutung alle *Einzelheiten* übergehen konnte. Noch die Schreiber des Neuen Testaments wussten gut Bescheid, um so besser natürlich die Zeitgenossen des Propheten.»

Förf. har emellertid genom sin konsekventa behandling av stoffet öppnat nya perspektiv för utläggningen av profeten Sakarjas bok, såväl när det gäller yttre frågor rörande text och datering som när det gäller frågor om uttolkningen. Även ur homiletisk synpunkt har arbetet mycket att giva.

BO JOHNSON

CARL HENRIK MARTLING: *Europeisk kyrkogeografi. En orientering. Andra upplagan. 179 sid. Diakonistyrelsens Bokförlag, Stockholm 1962. Pris häft. kr. 14: —, inb. kr. 18: 50.*

*Svenska trossamfund. Historia, tro och be-
kännelse, organisation, gudstjänst- och
fromhetsliv. Redigerad av Allan Hof-
gren. 128 sid. EFS-Förlaget, Häsle-
holm 1962. Pris inb. kr. 9: 50.*

Martlings Kyrkogeografi har uppstått ur några föreläsningar om Europas kyrkor, hållna våren 1960 för Riksförbundet Kyrklig Ungdoms utrikesdelegater och samlade och utvidgade till det kyrkliga studiearbets tjänst. (En studieplan har utarbetats av G. Weman och utgivits på Studiebokförlaget.) Boken består av två huvuddelar. 1. Kyrkosamfundet och 2. Kyrkogeografisk översikt, uppdelad på Det ortodoxa Östeuropa, Det romerska Syd- och Mellaneuropa, Det protestantiska Västeuropa (förf. reserverar sig s. 100 för beteckningens oegentlighet) och Det lutherska Nord-europa. I den första delen skildras efter en inledande kort historik varje kyrkas teologiska särart samt organisation och utbredning. Till grund för framställningen har i första hand legat Mollands Konfessionkunnskap men även ett flertal specialarbeten, som redovisas i varje kapitel litteraturförteckning. Boken är klar och överskådlig och fyller utan tvekan ett behov. Det kan nämnas, att dess första del används i undervisningen i symbolik (översiktskursen) i Lund.

Martlings Europeiska Kyrkogeografi har underrubriken »Orientering». I det av Hofgren redigerade arbetet Svenska trossamfund kunde med fördel den litet pre-
tentiösa uppräknings »Historia, tro och
bekännelse, organisation, gudstjänst- och
fromhetsliv» ha ersatts med ordet »pre-
sentation»; de olika samfundet presente-
ras nämligen av dem själva närstående
personer. Hjalmar Sundén har kommit
med uppslaget och motiverar det med att
»uppgiften att framställa de kristna tros-
samfundens egenart i den förenklade form
som skolundervisningen kräver ställer lä-
raren inför frågan om han i sin undervis-

ning gör rättvisa åt det, som dessa sam-
funds medlemmar betraktar som det vik-
tigaste i sin historia och det centrala i sin
tro» (förordet). Tyvärr kan man inte in-
stämna med Sundéns uppfattning, att »vi
i och med den nu föreliggande volymen
fått en för undervisningen i kristendoms-
kunskap värdefull handbok» — så bristfull
får en handbok inte vara. Redan den in-
adekvata terminologien i flera av de in-
bördes mycket ojämna bidragen är av-
skräckande. Det talas om gudstjänstens
publik (s. 81); den kristna tron *represen-
teras* (s. 93), och sakramenten *tillämpas*
(s. 116). Läsaren konfronteras ideligen
med intetsägande uppgifter (om Svenska
Allansmissionen får man s. 58 bl. a. veta,
att den har »velat slå vakt kring . . . res-
pekt för tio Guds bud . . .») och vaga ut-
sagor. Utmärkande för pingstväckelsens
förkunnelse sägs vara »dess strävan efter
bibeltrohet» (s. 97). Hur förhåller sig
denna bibeltrohet till exempelvis Bibel-
trogna Vänners? Om Svenska Frälsnings-
armén meddelas: »S. F. A. delar i allt
väsentligt den läruppfattning som är ge-
mensam för de evangeliska samfundet i
vårt land» (s. 124). Vilken är den åsyftade
consensus? Angivandet av Svenska Mis-
sionsförbundets nattvardsuppfattning kun-
de synas vara mera preciserad: den »kan
sägas ligga mitt emellan Luthers och Cal-
vins syn» (s. 64), men vad har denna posi-
tionsangivelse för teologisk innebörd? Om
det nyssnämnda samfundets »möten»
sägs: »Här är arvet från synagogan mera
bestämmande än templet högmässa» (s.
65). Vad är »templet högmässa»? Till de
exemplifierade oarterna kommer konfes-
sionell absolutism och missvisande histo-
rieskrivning. För alla kristendomslärare,
som strävar efter att ge en saklig och
nyanserad undervisning i kyrkohistoria,
måste det vara nedslående att i en »hand-
bok», där »skolans önskemål» sägs vara
»väl tillgodosedda» (förordet), finna vik-

tiga kontroversiella bibelställen tagna på entreprenad av det ena eller andra samfundet, såsom när »den pietistiska livsstilen» (i framställningen av Svenska Alliansmissionen) anges med orden »i världen men icke av världen» (s. 58), eller när Helge Åkesons (Grundaren av Fribaptist-samfundet) opposition mot Anselms försoningslära sägs ske »med stöd av Paulus» och innebära, »att det inte var Gud som blev blickad genom Kristi död utan att han i stället försonar människan med sig själv» (ss. 78 f). Som om de anförda bibelställena inte skulle spela någon roll annorstädes i kristenheten! — Torsten Bergstens försök att ge Svenska Baptist-samfundet historisk legitimation såsom speciellt svenskt trossamfund genom att tala om »baptismens förankring i svensk-luthersk kyrklig och teologisk tradition» (s. 68) och »baptismens ursprungliga lutherska prägel» (s. 74), torde inte tarva någon kommentar.

Det har redan framgått, att inslagen i Svenska trossamfund är av högst skiftande värde. Den kritik, som framförts, riktar sig inte mot de väldokumenterade framställningarna av læstadianismen (Olaus Brännström), Evangeliska Fosterlandsstiftelsen (Sven Lodin) och Östra Smålands Missionsförening (Nils Rodén). Några av Lodins synpunkter möter också i hans diskussionsinlägg i denna tidskrift 2/1963, ss. 132—136.

Uppdraget att på ett dussin sidor skriva om Svenska Kyrkans »historia, tro, och bekännelse, organisation, gudstjänst- och fromhetsliv» har anförtratts Tore Heldtander, som på det hela taget gjort det bästa möjliga av en omöjlig uppgift. Även Heldtanders framställning är ett vittnesbörd om hur det vertikala perspektivet, *Gud*-människa, i modern svensk kristendom undanträngts till förmån för det horisontella, inomvärldsliga; Kyrkans uppgift anges gång efter annan — formelartat —

vara att tjäna *människorna* (»tjäna människorna och hjälpa dem till det som är syftet med allt kristet liv: frälsningen», s. 15, »betjäna människorna på människolivets mest centrala och väsentliga område», »med den förekommande nådens evangelium tjäna alla som vill på något sätt låta sig tjänas av den», s. 19).

Ett uppslag i avsnittet om Svenska Kyrkan är ett utdrag ur Heldtanders egen vägghjälpsch »Kyrk-Sverige» (Diakonistyrelsens Bokförlag), som på ett slående sätt visar omfattningen av det nätverk, vilket redan organisatoriskt förenar Svenska Kyrkan med det svenska samhället, som eljest i boken endast skymtar såsom en anonym icke-kristen massa perditionis: riksdagen, högsta domstolen, regeringsrätten, statsrådet och statsdepartementen samt de centrala ämbetsverkens långa rad, riksantikvarieämbetet, byggnadsstyrelsen, kammarrätten, statskontoret, riksräkenskapsverket, kammarkollegium, statistiska centralbyrån, riksarkivarien. Denna översikt över Svenska Kyrkans organisation demonstrerar tydligt, vilka inkommensurabla storheter, som sammanförts under rubriken Svenska trossamfund. Även om man endast anlägger den avslutande statistikens (ss. 126—127) rent kvantitativa måttstock, framstår bokens mixtum compositum såsom helt utan rim och reson. De båda till numerären minsta av de presenterade trossamfunden räknar sammanlagt 3370 medlemmar men har tillsammans ett textutrymme, som endast med 25 % understiger det, som är anslaget för skildringen av Svenska Kyrkan. Dennes historia skrivs på knappa 3 sidor, Svenska Frälsningsarméns (konst. år 1905) på 2. Det vore inte rättvist att lasta redaktören för denna disproportionalitet. Dess förutsättning är en under årens lopp genom attacker från antikyckligt och frikyckligt håll företagen delvalvering av Svenska Kyrkans värde, en nedskrivning, som i stor

utsträckning accepterats av Kyrkans egna representanter. Därmed har det läge uppkommit, som låter Svenska Kyrkan infogas i en statistik över »kristen verksamhet», där referenspunkterna i avsevärd grad är främmande för Kyrkans egen syn. Tag såsom exempel kolumnen över medlemsantal! För Svenska Kyrkans vidkommande är den tom så när som på en hänvisning till en fotnot, som säger, att »c:a 98 % av rikets befolkning tillhör Svenska kyrkan». I texten heter (s. 12), att möjligheten att utträda ur Svenska Kyrkan »utnyttjats i ytterst ringa utsträckning. Svenska kyrkan omfattar därför nästan hela svenska folket med undantag för några procent som utträtt. Detta medlemskap är alltså (?) rent formellt.» Man frågar sig, vad detta sista är för slags slutledning. Svaret är, att »slutsatsen» inte står i något logiskt sammanhang med det föregående utan är resultatet av ihärdig antikyrklig propaganda. Skall saken ses statistiskt, är 98 % av folket medlemmar av Svenska Kyrkan. Skall saken ses teologiskt, bör den överordnade principen heta ubi et quando visum est Deo. Det får inte bli så, att mängden av trossamfund skymmer blicken för vem det är, som ensam rannsakar hjärtan och njurar.

BENKT-ERIK BENKTSO

GUSTAV MENSCHING: *Die Religion. Erscheinungsformen, Strukturtypen und Lebensgesetze.* 409 sid. Curt E. Schwab GmbH. & Co. Stuttgart 1959.

Positivismens fortfarande i vida kretsar omfattade tes, att vetenskapens framsteg innebär religionens upphävande, vederlägges bäst genom fortskridande religionsvetenskaplig forskning. För 25 år sedan utgav Gustav Mensching sin *Vergleichende Religionswissenschaft* (2. uppl. 1949). Med det föreliggande arbetet vänder han sig till en vidare läsekrets, icke blott till

teologie studerande utan till alla dem, som önska saklig information om religionens väsen och verklighet (förordet).

Mensching delar Rudolf Ottos ståndpunkt: »Religion fängt mit sich selber an» (s. 291). I ljust av M:s mångsidiga sammanställning av fakta framstå de vanliga försöken att reducera religionen till något icke-religiöst ohöjlt propagandistiska. Religion är för Mensching »erlebnishafte Begegnung mit dem Heiligen und antwortendes Handeln des vom Heiligen bestimmten Menschen» (s. 253). I fem kapitel (III–VII) skildras Die Wirklichkeit des Heiligen, Die Wirklichkeit der Welt, Die Begegnung des Menschen mit der Welt des Heiligen, Das antwortende Handeln och Lebensgesetze der Religion. Med sin stora spännvidd och väldokumenterade detaljrikedom är Menschings arbete en religionshistorisk parallel till W. Gruehns religionspsykologiska magnum opus, *Die Frömmigkeit der Gegenwart* (jfr Sv. Teol. Kvartalskrift 1957, ss. 75 ff). Båda arbetena äro rika fyndgruvor för dem, som önska religionsvetenskapliga upplysningar, och svåra stötestenar för dem, som vilja avfärda alla religiösa fenomen såsom nulliteter.

Menschings båda första kapitel äro religionstypologiska. Kapitel I, Die Lebensmitte der Religionen und ihre Gemeinschaftsformen, innehåller en religionstypologi i traditionell mening, alltså en indelning av de skilda religionerna i olika typer. Folkreligionernas särprägel formuleras därvid så, att naturfolkens religioner är »Die Religion der magischen Verbundenheit», grekernas »Die Religion des Dranges und der Gestalt», romarnas »Die Religion der Zweckerfüllung», germanernas »Die Religion des numinosen Sippenlebens», babyloniernas och assyriernas »Die Religion der astralen Beziehungen», egyptiernas »Die Religion des verewigten Lebens», parsismen »Die Religion des

sittlichen Kampfes», hinduismen »Die Religion des ruhenden Einen und der einen Ruhe», Kinas religioner »Die Religionen der kosmischen Harmonie», shintoismen »Die Religion der sakralen Staats- und Familiengemeinschaft» och slutligen den israelitiska religionen »Die Religion des Gesetzesgehorsams». Av universalreligionerna karakteriseras buddismen såsom »Die Religion der Aufhebung des universalen Weltleidens», kristendomen såsom »Die Religion der Gotteskindschaft und der Liebe» samt islam såsom »Die Religion der vollkommenen Ergebung».

Kap. II, Strukturtypen der Religion, behandlar först religionens grundstrukturer och ger sedan en religionstypologi, som till skillnad från det första kapitlets undersökning av »der Sondergeist der Religionen» icke vill fixera unika utan gemensamma drag. Mensching närmar sig här den nya syn, som inom modern psykologi gjort, att typlärorna i stor utsträckning ersatts med ett dimensionellt betraktelsesätt. En typ är för honom icke detsamma som en klass, till vilken objektet i sin helhet räknas, utan en av många aspekter på detsamma. Hans religions-typologi vill kasta »ein möglichst feinmaschiges Netz über die bunte Fülle der historischen Religionsorganismen» (s. 79). Dessa belysas medelst följande typbilder: natur- och kulturreligion, dynamistisk, animistisk och teistisk religion, fordrande och skänkande religion, uppenbarelse- och bokreligion, vuxen och stiftad religion, mystisk och profetisk religion, ickemissionerande, missionerande och vandrande religion. Mensching karakteriserar sin typologiska metod så: »Während die bisher vorgelegten Typologien eigentlich nichts sein wollten als eine brauchbare Einteilung der Religionen, und daher alle Religionen entweder unter die eine oder unter die andere der angewandten Kategorien brachten, wird unsere Idee der

Typologie es mit sich bringen, dass dieselbe Religion bisweilen unter mehrere Typen zu subsummieren ist, und zwar keineswegs immer zusammen mit denselben Religionen; denn unsere Typenbilder berücksichtigen sehr verschiedene Wesenseiten am Phänomen als Ganzheit» (s. 79). Menschings framställning av »Die Idee des Typus und der Typologie» (ss. 77 ff) är ett av många exempel på typbegreppets aktualitet inom nutida metodologi.

BENKT-ERIK BENKTSON

ALLAN ARVASTSON: *Den svenska psalmen. 250 sid. C. W. K. Gleerups förlag. Lund 1963. Pris häft. kr. 21: 50, inb. 26: —.*

En modern historik i större skala över hela den svenska psalmdiktningen har hittills saknats. Emil Liedgrens Svensk psalm och andlig visa går endast till och med Wallinska psalmbokens tillkomst. Det är därför med glädje man ser att Allan Arvastson, vår för närvarande främste kännare av svensk psalmhistoria, har funnit tiden lämplig att lämna specialstudierna, i vilka han gjort en så betydande insats, och presentera sin samlade kunskap om svensk psalm i ett större översiktsarbete.

Liedgren börjar sin framställning med den medeltida svenska psalmen, den som skrevs på latin och den som skrevs på svenska. Arvastson går ett steg längre bakåt. Han inleder med en historik över den äldsta kyrkosången. Detta sker i medvetandet om hur viktigt traditionen är. Därmed kan inte bara medeltidshymnerna omedelbart sättas in i sitt rätta sammanhang; redan på de första sidorna i boken ger Arvastson värtaliga exempel på traditionens betydelse och spännvidd inom genren, då han påpekar att Anders Frostensons nattvardpsalm i 1937 års psalmbok återger en bön från den gamla sam-

lingen Didache, vilken genom sin rytmiska prosa på sätt och vis kan sägas ha hymnisk karaktär, eller att en julhymn av Romanos (500-talet) översatts av Hjalmar Gullberg. Insikten om traditionens betydelse inom psalmdiktningen, som sätter sin prägel på Arvastsons undersökning i dess helhet, är i god överensstämmelse med tendenser inom modern litteraturforskning. Specialstudier över enskilda områden inom svensk psalmhistoria torde också komma att visa att man i många fall får söka utgångspunkterna mycket längre tillbaka än förut gjorts, inte sällan redan i den fornkristna kyrkan.

Arvastsons framställning av tiden fram till Wallin bygger endast i mindre utsträckning på egna undersökningar. Forskningsläget är han dock — så vitt jag kunnat se — väl kunnig om, och man finner ofta med stor tillfredsställelse att även mycket sena resultat hunnit inarbetas. Dessa partier är som boken i dess helhet präglade av omsorgsfullhet och av stor beläsenhet, inte bara i fråga om psalmforskning utan även när det gäller angränsande områden inom teologi och litteraturhistoria. Om detta vittnar inte minst den form omdömena om enstaka skapelser får. Medan man tidigare — så ännu Liedgren i stor utsträckning — i psalmdiktningen liksom i annan poesi sökte efter det individuella, det personliga, och då man trodde sig finna det, i detta såg omedelbara uttryck för diktarens personlighet, hans känslor, upplevelser och tankar, så betonar man nu mera genrens, traditionens och den givna uppgiftens krav. Då Arvastson låter sina omdömen bestämmas av dessa nyare tankar är det något nytt inom svensk psalmforskning. Hans opretentiöst framförda preciseringar av sin ståndpunkt — t. ex. s. 68 i fråga om det individuella och genren — är väl motiverade.

Om detta är modernt, så ter sig där-

emot det ofta upprepade förkättrandet av Herders och romantikens lära om den skapande »folkanden» som gengångaraktig. Det föranleds tydligen i stor utsträckning av läsningen av Peter Wieselgrens Svenska kyrkans sköna litteratur, men Wieselgren är väl inte längre en sådan auktoritet att uppgörelser av detta slag skulle vara nödvändiga!

Psalmdiktningen under senare hälften av 1600-talet — med 1695 års psalmbok som bestående monument — hör till det viktigaste i vår kyrkas litteratur. I den rubrik som Arvastson sätter över denna period ingår en idéhistorisk term — ortodoxi — och två stilhistoriska — barock och klassicism. Att de båda sistnämnda termerna fått komma till användning synes ha att göra med dessa termers förekomst som rubrik över den karolinska epokens litteratur i Ny illustrerad svensk litteraturhistoria. Att exempelvis Stiernhielm där inte inordnats under denna rubrik har sin orsak främst i förlagstekniska omständigheter. Arvastson drar (s. 84) tidsgränserna för barocken vid Stiernhielms död och vid Dalins framträdande, en mer exklusiv gränsdragning än den i Ny ill. sv. litt.-historia. Inom denna period men delvis också inom den föregående ligger även klassicismen, som kulminerar under slutet av 1680- och 1690-talen med Lagerlöf som främste företrädare (s. 101 f.). Andra ställen i detta kapitel ger emellertid vid handen, att Arvastson inte kunnat hålla fast vid sin fixering av barocken som en epoks stil. Om Wivallius heter det att han tog intryck från »den utländska tidiga barocken» (s. 89), och Magnus Gabriel de la Gardies stil betecknas (s. 100) som »barockinspirerad, antitetisk». Det bör, anser jag, slås fast att om »barocken» skall användas som epokbeteckning i svensk litteraturhistoria, så måste såväl Stiernhielms som en del av Wivallius' diktning inrangeras därunder. Det går

ingen stilhistorisk gräns mellan Stiernhielm å ena sidan och Lucidor, Columbus eller Spegel å den andra, men väl mellan diktningen före Stiernhielm och Stiernhielms egen diktning.

Rubriken »Ortodoxi, barock och klassicism» låter förmoda, att författaren anser båda de använda stilhistoriska termerna gälla den litteratur som med bruk av den innehållsliga termen kallas »ortodox». Så är dock inte fallet. I en intressant utredning (s. 101) söker han bestämma förhållandet. Det är, menar han, klassicismen som med sina idéer om stilen korresponderar med ortodoxiens tankar om innehållet. Här skiljer sig Arvastsons uppfattning från t. ex. den som förfäktats av Max Wundt, nämligen att ortodoxien skulle utgöra »barockens filosofi». Som Arvastson ser det, är det barocken som representerar dragningen mot mystik och, ibland, sentimentalitet, medan klassicismen var mistrogen mot allt detta. I det väsentliga förefaller detta riktigt. Det är emellertid farligt att lägga allt för mycket in i sådana bestämningar. Detta är också Arvastson väl medveten om. Lagerlöfs platonism, för att ta ett exempel, ledde honom på vissa punkter bort från ortodoxien. Ortodoxiens *förnuft* är heller ej identiskt med klassicismens *raison*.

Arvastson har ställt som sin uppgift att skriva den svenska psalmens historia, ej de svenska psalmböckernas. Detta hindrar inte, att undersökningen koncentrerats kring psalmböckerna och psalmbokför-

slagen. För tiden fram till början av 1700-talet känns detta helt naturligt: här har allt tagits med som rimligen kan kallas psalm. Men därefter blir frågan om gränsdragningen viktig. Varför har t. ex. Lidners eller Stagnelius' andliga sånger ej fått någon plats? Här framstår det som en svaghet, att förf. underlåtit att ge en klar definition av vad han avser med »psalm».

Skildringen av 1800- och 1900-talens psalmdiktning bygger Arvastson till stor del på egen grundforskning. Man finner här fina analyser av den Wallinska psalmboken, av väckelsesången och av den unglyrkliga psalmdiktningen. Jämförda med dessa förefaller analyserna av t. ex. 1600-talspsalmen ibland väl ytliga och schablonmässiga. Att förf. skulle själv ha ägnat även denna epok ett mer ingående studium bör man kanske inte begära; vad man önskar vore att Liedgren i något större utsträckning fått medverka i utformningen av dessa partier.

Som helhet gör Arvastsons arbete ett utomordentligt gediget intryck. Författarens troget följda föresats att ge en historiskt tillförlitlig framställning tillåter inga äventyrliga tolkningar. Genomförandet är intelligent och språket vårdat, om än något torrt. (En detalj: vad avser »reell verklighet» s. 44?) »Den svenska psalmen» torde länge förbli allas vår handbok i svensk psalmhistoria — och förtjänar att bli det.

BERNT OLSSON

DISKUSSIONSINLÄGG

AGAPE OCH FÖRSAMLINGSORDNING

Svar till professor Jacob Jervell

1.

Det är framför allt en omständighet som har gjort, att jag med intresse tagit del av den uppgörelse med min artikel i Kvartalskriften om kvinnan och Kyrkans ämbete som Jacob Jervell skrivit på beställning av Ragnar Bring (STK 1963, 98 ff.; 227 ff.). På åtskilliga viktiga punkter har Jervells uppfattning tidigare också varit min. Jag var visserligen sedan länge kritisk mot de förslag som framkommit om kvinnors tillträde till prästämbetet. Men denna min inställning vilade blott i ringa mån på exegetisk grund. Det borde, ansåg jag, krävas starka skäl för att man skulle kunna bryta en kyrklig tradition som gick tillbaka ända till apostolisk tid. Dylika skäl hade, enligt min mening, icke anförts. Att taga fram kvinno sakskäl och politiska krav i en rent religiös fråga och lösa den enbart med hänsyn tagen till dylika, kunde väl knappast vara riktigt. Då det emellertid ej syntes möjligt att få ett klart besked i Nya testamentet eller i varje fall icke att för en viss uppfattning åberopa Jesus-traditionen, borde, enligt mitt sätt att se, frågan om kvinnans tillträde till prästämbetet icke ha så stor principiell räckvidd, att den på ett allvarligt sätt skulle kunna söndra Kyrkan, hur den än löstes. För att bli i stånd att utförligt motivera härovan relaterade uppfattning och med stöd av exegetiska argument kunna dämpa en eventuell kyrkokris, började jag vid 50-talets mitt ett ingående studium av ämbetsproblemet i Nya testamentet, framför allt i paulinerna.

Under mitt mångåriga arbete på exegetikens fält har det ej tidigare hänt mig, att resultatet av ett studium, rörande ett

visst problem, blivit så helt annorlunda än jag väntat och kanhända önskat. Materialet inlade sitt bestämda veto mot den tolkning jag trodde skulle visa sig vara riktig och självklar. Naturligtvis framgick det, att vi på många punkter skulle behöva bättre besked av källorna för att kunna göra bestämda uttalanden. Antydningar, som av den apostoliska tidens människor omedelbart förstods, måste för oss te sig dunkla eller obegripliga. Och det som kunde förstås i historisk mening tedde sig ofta främmande och svåracceptabelt för nutida betraktelsesätt. Men trots detta stod det snart alldeles klart för mig, att det nutida problemet om kvinnan och prästämbetet ingalunda kan kopplas bort från den exegetiska debatten. Det framträdde allt tydligare, att Nya testamentet ger ett bestämt svar på frågan hur detta problem måste lösas. Samtidigt med detta var det också mycket annat, som oemotståndligt trängde sig fram. Jag såg, att frågan om den religiösa auktoriteten och om Kyrkans normer både ställts och lösts i Nya testamentet på ett sätt som den exegetiska forskningen ännu inte på långt när tillräckligt beaktat. Både ämbetsproblemet och lagproblemet hade i stor omfattning ställts och behandlats oriktigt inom forskningen. En genomgripande nyorientering med en grundlig frigörelse från inom protestantisk teologi ingrodda fördomar syntes vara av nöden. Sammankopplingen av den rent historiska exegetiken med systematiska synpunkter, med filosofi, med praktisk-religiösa och kyrkopolitiska krav hade mångenstädes förskjutit frågeställningen och lett till felaktiga resultat.

För översiktens skull vill jag här meddela dispositionen av den följande framställningen. Sedan det påpekats, vilken stor roll frågan om kvinnan och försam-

lingen spelar i avsnittet 1 Kor. 11–14 (2), betonas att det vid behandlingen av vårt problem ovillkorligen måste tagas stor hänsyn till det motsatsförhållande som synes föreligga mellan 1 Kor. 11 och 1 Kor. 14 (3). I ett följande avsnitt beröres problemet om *kyriou entolé* i 1 Kor. 14: 37 (4). Efter att ha diskuterat frågan om apostolatet och de övriga tjänsterna i församlingen och om ämbetets kontinuitet i Kyrkan (5) ger jag en kort översikt över debatten om vad som är normerande enligt Paulus (6).

Det faller av sig självt, att jag inte här kan gå in på en mera detaljerad diskussion med Jervell, hur intressant detta än skulle vara. Mycket av vad som kommer att sägas är mindre att anse som debatt i trängre mening än som ett förtydligande av vad jag skrivit i mina tidigare artiklar.

2.

Det första som faller i ögonen vid ett studium av problemet kvinnan och församlingen i 1 Kor. 11–14 är den stora roll detta spelar för aposteln. Avsnittet börjar med ett uttalande, som vi med vår terminologi skulle kunna säga vara av principiell natur, d. v. s. aposteln framlägger med detta uttalande en grundsyn, som han vill att hans församling skall tänka på, när den hör hela den följande kritiken av vad som förekommer vid dess gudstjänster. Han skriver: »Men jag vill att I skolen inse detta, att Kristus är envar mans huvud, och att mannen är kvinnans huvud, och att Gud är Kristi huvud» (11: 3). Detta principuttalande kompletteras av vad han säger i v. 7 om att mannen är Guds avbild och återspeglar hans härlighet, då kvinnan däremot återspeglar mannens härlighet. De föreskrifter om huvudbonad och hår Paulus meddelar i anslutning till detta räknar han säkert inte till det mest betydelsefulla han har att säga

Korints församling på grundval av ordet i 11: 3. Som norm anför han naturen och den rådande seden. Den apostoliska förmaningen här vilar icke, i motsats till den i 14: 34–38, på något Herrens bud.

När man en gång fått upp ögonen för den roll symbolerna spela i urkristendomen för mysteriets uppenbarande, kan man näppeligen undgå att sätta Pauli uttalanden i 1 Kor. 11: 3 och 7 i samband med dessa. Att detta också är riktigt, visas klart av Ef. 5: 32–33. Här framhålles uttryckligen, att mannens och kvinnans inbördes ställning skall tolkas som en symbol: »Det mysterium som ligger häri är stort. Jag säger detta med tanke på Kristus och församlingen» (v. 32).

Att Paulus med sitt uttalande om mannens och kvinnans ställning vill skydda och bevara en viktig urkristen symbolik och ej försvara kvinnans sociala eller religiösa underlägsenhet under mannen, framgår klart av hans ord i 11: 11–12. Här visar han sin angelägenhet att förebygga varje missförstånd i detta hänseende genom att betona könens fullkomliga likställdhet i religiöst hänseende: »Dock är det i Herren så, att varken kvinnan är till utan mannen eller mannen utan kvinnan. Ty såsom kvinnan är av mannen, så är ock mannen genom kvinnan, men alltsammans är av Gud.»

Det viktiga uttalande om mannens och kvinnans inbördes ställning i urkristendomens symbolvärld, varmed avsnittet 1 Kor. 11–14 börjar, hör utan tvivel, i fråga om den bakomliggande tanken, mycket nära samman med de maningar, varmed avsnittet slutar och i vilka det kan sägas mynna ut, nämligen 1 Kor. 14: 34–38. Men den praktiska tillämpningen här gäller inte huvudbonaden vid gudstjänsten. Den gäller något mycket viktigare, nämligen kvinnans rätt att uppträda som lärare vid denna och därmed hennes rätt att utföra ämbetsfunktioner som, bildligt talat,

gjorde henne till församlingens huvud. Här behöfve aposteln inte nöja sig med att hänvisa till naturen eller den rådande seden. Han kunde åberopa ett Herrens bud. Att Paulus låter allt vad han hade att säga om församlingsförhållandena mynna ut i dessa föreskrifter och i en hänvisning till ett Kristusbud, visar tydligt, vilken betydelsefull roll han tillmäter frågan om kvinnans ställning till ämbetet. Också på andra ställen i breven låter han det komma sist, som han vill starkast betona och framhäva.

Vi ha sett att 1 Kor. 11–14 både börjar och slutar med det problem vi här behandla. Men det är inte nog med att det behandlas i avsnittets början och slut. Mer eller mindre tydligt lyser det genom hela tiden. Åtskilliga forskare ha – enligt min mening med fog – framhållit, att det icke beror på en tillfällighet, att Paulus omedelbart efter uttalandena om kvinnan och församlingen talar om nattvarden (11: 17–34). Det har förmodats att söndringarna och partistriderna, som skadade nattvardsfirningen, åtminstone i viss mån, haft samband med att kvinnor brutit brödet och uttalat välsignelsen. Vare hur som helst med det berättigade i denna förmodan, att Pauli ord i kap. 12 om församlingens ämbeten och tjänster ej äro utan samband med det som säges i 11: 3–17 och med det som säges i kap. 13–14, torde vara mer än sannolikt.

Det viktigaste argumentet, när det gäller att visa den stora betydelse Paulus tillmäter sin uppfattning om kvinnan och församlingen, är dock 1 Kor. 13. När man väl förstått anledningen till att aposteln skrev detta kapitel mitt inne i kritiken av vad som förekom vid gudstjänsterna, blir mycket klart, som förut var dunkelt. Paulus skrev 1 Kor. 13 för att kunna skriva 1 Kor. 14. Det förstnämnda kapitlet utgör den principiella grundval, varpå det sistnämnda bygger. Församlingen i Korint

lät kvinnorna tala vid gudstjänsten under åberopande av andegåvor och profetisk förmåga. Aposteln vill pröva deras argumentering ända från grunden. Han vill visa, att deras överskattning av det pneumatiska, till vilket även gnosis hör, innerst inne är själviskhet. Mot allt subjektivt sätter han agape, det enda verkligt objektiva. Och agape är här ingenting annat än Kristus och hans bud, den högsta och enda absolut obetingade auktoriteten för Paulus. Att omskriva agape med tolerans, humanitet, med det som passar eller det som i en viss situation kan synas vara lämpligt, är att läsa in något som är raka motsatsen till vad Paulus vill betona. Agape användes då inte i sin paulinska mening utan göres till en modern princip, med vars hjälp man utmönstrar allt sådant som inte passar. Detta fel gör sig Jervell också skyldig till, när han likställer ämbetena i de paulinska församlingarna med charismata. Det är just en dylik identifiering aposteln vill åt. Jervells deklaration s. 245 att allt som »fremmer evangeliets löp är kirkelig legitimt», visar i hur hög grad han missförstått vad Paulus menar med agape.

Innan vi i nästa avsnitt gå in på den betydelsefulla motsättningen mellan 1 Kor. 11 och 14, skola vi närmare beröra frågan, vad aposteln egentligen menar med sitt tal om mannen som kvinnans huvud och med föreskriften, att hon bör underordna sig mannen och genom ett Herrens bud är förhindrad att tala i den gudstjänstfirande församlingen. Det har redan sagts att det, enligt vad som direkt framgår av Ef. 5: 32, är fråga om en symbolik som rör Kristus och församlingen. Det har också i förbigående nämnts, att Paulus vill förhindra, att kvinnan utövar sådana funktioner som kan göra henne till församlingens huvud. Vi skola härnedan göra ett försök att närmare precisera detta som antytts.

En av huvudanledningarna till att

Paulus skrev 1 Kor. 11–14 var att det i Korint förekom strid om kvinnans roll i församlingslivet. Det är lättförklarligt, att en dylik strid skulle uppkomma just där. I Korint, som var Afroditedyrkans stad par préférence, spelade prästinnorna en dominerande roll i kultlivet. Vad vad naturligare än att församlingen där, just när det gällde kvinnan och gudstjänsten, skulle komma i konflikt med kristna traditioner och normer. Apostelns betonande av att mannen är kvinnans huvud och att hon bör underordna sig får sin naturliga förklaring, om striden gällt kvinnans behörighet att i en eller annan bestämmelse vara församlingens »huvud», dess föreståndare och ledare. Med den frågan sammanhänger på det närmaste frågan om hennes roll i kulten. Den som förkunnar, undervisar, uttalar välsignelsen, läser traditionen från den natt, då Herren blev förrådd, den som bryter och utdelar brödet etc. i gudstjänsten är eo ipso församlingens huvud.

3.

Jag har redan nämnt det motsatsförhållande mellan uttalandena i 1 Kor. 11 och 14 som man vid studiet av problemet om kvinnan och ämbetet i Paulusbreven måste ta ställning till. Enligt 11: 5 får kvinnan bedja och profetera. Då det talas om hennes huvudbonad vid dessa funktioner, kan det knappast vara tvivel underkastat, att det är fråga om bön och profetia *under gudstjänsten*. Vad här säges har ju alltid och med rätta sagts ligga i linje med vad aposteln skriver i 11: 11–12 och Gal. 3: 28. Det ligger också i linje med de ställen i paulinerna och Acta som visa, vilken stor roll kvinnorna spela i det paulinska missionsarbetet. Aposteln kallar kvinnor sina medarbetare i Kristus, och han talar om deras insats med den största glädje och tacksamhet. Men i 14: 34–38 har han sitt på ett Herrensord grundade

förbud för kvinnorna att tala i församlingen och påstår, att detta förbud respekteras i alla de heligas församlingar. Forskningen kan inte nöja sig med att förklara denna till synes så skarpa motsägelse som en inkonsekvens hos Paulus eller med att säga, att han i 1 Kor. 11 m. fl. ställen talar som kristen och i 1 Kor. 14 som jude. Ej heller kan man på textkritiska grunder avföra 14: 34–35 som ett efterpaulinskt tillägg. Den tid bör vara förbi, då man först ändrade en text efter behag och sedan tolkade den. Min artikel i STK har tagit upp svårigheten i 1 Kor. 11 och 14 och försökt lösa den. Säkert är, att varje tolkning av 1 Kor. 11–14, som lämnar den olöst, måste bygga på något tolkningsfel och anses mer eller mindre misslyckad. Jag kan icke finna, att Jervell på någon enda punkt förmått vederlägga min argumentering, långt mindre sätta en bättre i stället. Jag vill härnedan bemöta några av hans invändningar.

Verben *dialégesthai* och *homileîn* kunna understundom betyda »förkunna» eller »tala». Men att de i Apg. 20: 7–12 ända sedan urkyrklig tid tolkats i betydelsen »samtala» på samma sätt som *dialégesthai* tolkas i Apg. 18: 4, 19: 8, Mark. 9: 34 m. fl. ställen, är ett ofrånkomligt faktum. Det enda ställe i Nya testamentet, där nämnda verb bör översättas med »tala» är, såvitt jag kan se, Hebr. 12: 5. Då Jervell skriver, att min tolkning av Apg. 20 :7–12 är »et noe bedrövelig vitnesbyrd om hvorledes Johansson omgås texter», visar hans uttalande ett gott prov på hans fräna och överlägsna ton, när han debatterar med en exeget av annan mening, men någon saklig anledning till hans yttrande föreligger knappast. I en vetenskaplig diskussion kan en dylik ton aldrig uppväga bristen på klarhet och sakliga argument.

S. 231 säger Jervell, att Jesus i Luk. 2 icke framställes som lärare utan som den där tar emot lärdom. Han framställes som

en duktig och insiktsfull elev. Detta påstående måste bestämt avvisas. Icke ett enda ord i berättelsen antyder, att Jesus undervisas. En berättelse som avsåg att framställa Jesus som en god elev till de judiska rabbinerna, hade ingen plats i Urkyrkans liv. Luk. 2: 41–50 vill visa, dels att Jesus från barndomen hade sitt hem i Faderns hus, dels att han redan som barn såsom *didaskalos* var sina judiska kollegor klart överlägsen, både i frågorna och svaren. Jervell menar, att jag bort hysa betänkligheter mot att använda de lukanska skrifterna till att belysa förhållandena i de paulinska församlingarna. Denna hans mening är svår att förstå. Vem författaren än må vara till nämnda skrifter, är det uppenbart, att han i mycket stött Paulus nära. Och även om de tillkommit två eller tre årtionden senare än 1 Kor. äro deras skildringar icke utan värde för vår förståelse av den urkristna gudstjänsten, även den i Korint. På ingen enda punkt har Jervell kullkastat de argument jag anfört för antagandet att det tal Paulus avser i 1 Kor. 14: 34–38 varit en dialog mellan *didaskaloi*, ett slags sammansmältning av predikan och undervisning. Detta är ingenting, som bör vara svårt att antaga. Jesu samtal med de skriftlärde hade mutatis mutandis samma karaktär. Nog vet jag att diatriben i litteraturen är av retorisk art. Men den retoriska dialogen är enligt min mening en återspeglning av en i antiken vanlig förkunnelseyp. En diskussion, ett »estradsamtal» mellan förkunnare eller lärare är någonting som har stor plats i antikt religiöst liv, både inom judendom och hedendom. Tyvärr har jag aldrig hunnit bearbeta och utge mina omfattande materialsamlingar på detta område. Vad är naturligare än att »estradsamtalet» mellan förkunnare eller lärare också fick en plats i den unga kristna kyrkan och dess gudstjänst. Att vi ha spår av detta både i Apg. 20: 7–12, Luk. 2: 41–50, 24: 13–35

och 1 Kor. 14: 34–38 m. fl. ställen är ett antagande, som ej bör tillbakavisas med några överlägsna fraser. Det torde förtjäna att tagas upp till allvarlig prövning på grundval av hela källmaterialet.

Motsättningen mellan 1 Kor. 11 och 14 bör alltså enligt min mening förklaras så, att det är fråga om helt olika funktioner i de båda kapitlen. Bön och profetia avses i kap. 11, förkunnelse och undervisning vid gudstjänsten i kap. 14. Vi återkomma till problemet i avsnitt 5.

4.

Då det gäller *kyriou entolé* i 1 Kor. 14: 37, förklarar Jervell kategoriskt s. 234, att det är fråga om »en apostolisk فرمانing, talt i den opphöyede herres navn». Han har inte ens gjort något försök att vederlägga min utförliga argumentering i detta problem. I stället tar han fram 1 Tim. 2: 9–15 och säger, att om ett Jesusord, som förbjöd kvinnorna att vara *didaskaloi*, verkligen funnits, skulle detta givetvis åberopats. Alltså kan det ej ha förelegat. Om detta resonemang är riktigt, kan man med hjälp av 1 Tim. bevisa obefintligheten av flera Jesusord, som finnas i evangelierna. Meningen i 3: 13 anspelar tydligt på logiet i Matt. 25: 21, meningen i 4: 1 på Matt. 24: 23 ff. meningen i 4: 4 på Mark. 7: 19, meningen i 5: 19 på Matt. 18: 16, meningen i 6: 8 på Matt. 6: 25 ff. och meningen i 6: 9 på Matt. 13: 22 och Mark. 10: 23 f. Brevskrivaren nämner ingenstädes de bakomliggande Jesusorden. Han bara befaller. Härav få vi givetvis ej dra den slutsatsen, att ifrågavarande Jesusord måste vara okända för brevskrivaren och adressaten.

Lika litet bevisvärde har det, då Jervell å s. 234 påstår, att om Paulus i 1 Kor. 12–14 ej talat som pneumatiker till pneumatiker utan kunnat åberopa Jesusord, skulle

alla andra motiveringar och all diskussion varit uteslutna. Härpå kan svaras, att aposteln ej argumenterar och diskuterar mer i 1 Kor. 14: 34–38 än han gör i 1 Kor. 9: 1–15, där han bevisligen har ett från evangelierna känt Jesusord, eller i 1 Kor. 5, där han kunnat anföra mer än ett sådant.

Det har länge räknats som ett axiom i vissa forskningskretsar, att Paulus, i sin parenes till församlingarna, åberopat ord av den upphöjde Kristus. Ett noggrant detaljstudium av breven visar dock, hur försiktig man måste vara gentemot ett dylikt axiom. Naturligtvis är aposteln överallt övertygad om att vad han befäller är den upphöjde Herrens bud. Men intet enda ställe bevisar eller ens gör det sannolikt, att han mottagit bud till församlingarna direkt från honom och utan Jesustraditionens förmedling. I sitt arbete av år 1927 *Det kristna livet enligt Paulus* (fr. a. s. 234 ff.) har Erling Eidem många tänkvärda ord om detta. Vad han sett och lagt fram visar klart denne forskares akribi och hans kritiska sinne gentemot tidens exegetiska moderiktningar. Men då man nu läser det i ljuset av vad exegetiken kunnat konstatera sen dess, finner man, att det dåvarande forskningsläget trots allt hindrar honom att dra de fulla konsekvenserna av vad han sett. Framför allt gäller detta tolkningen av *kyriou entolé* i 1 Kor. 14: 37. Av utrymmesskäl kan jag inte här gå närmare in på detta viktiga och intressanta problem. Jag kan inte finna, att någonting rubbats i min argumentering för att Paulus stöder sig på ett i evangelietraditionen icke bevarat Jesusord.

5.

Ingen kan ge en beskrivning av den messianska kretsens eller Urkyrkans väsen utan att ta stor hänsyn till det apostoliska ämbetet. Apostlarna voro de förvaltare

Jesus hade satt över sitt husfolk. De hade sin fullmakt direkt från honom. De tala och verka å hans vägnar och i hans namn. De tolv utvaldes och förordnades av Jesus. Mattias utsågs genom lottning. Paulus kallades av den uppståndne Herren. Deras ämbetsuppdrag gällde för livet. Vad uppdraget innebar, är lätt att bestämma. Aposteln skulle vara församlingens »huvud» eller ledare, han skulle ha omsorg om den, såsom herden har omsorg om hjorden, han skulle leda gudstjänsten, förkunna, undervisa, läsa välsignelsen, bryta brödet, utföra kraftgärningar, handha makten att förlåta och behålla synder.

Titeln apostel kunde ej överföras från en person till en annan. Varför den försvann i Urkyrkan, kunna vi ej förklara. Kanske ansåg man, att den borde sparas för den som sett Herren (Apg. 1: 21–22, 1 Kor. 9: 1). Men att apostelns *funktioner* kunde uppdelas och överlätas, därom lämna de nytestamentliga breven klart besked. Paulus var såsom apostel alla sina församlingars huvud och ledare. Ämbetet var i första hand knutet till honom. Men då han var borta från en församling, och detta var fallet den mesta tiden, måste hans ämbetsfunktioner, ledarskapet, predikan, undervisningen, nattvardsförvaltningen etc. delegeras på personer som bodde i denna. Av uppräknningen av de olika tjänsterna i 1 Kor. 12: 28–30 torde det ej vara oriktigt att dra den slutsatsen, att en eller flera *didaskaloi* brukat överta apostelns viktigaste ämbetsfunktioner. Läraren nämnes ju som den där kommer närmast efter aposteln och profeten i rang. Profeten intog en särställning inom ämbetets ram. Hans funktion, som bestod i att vara Guds omedelbara språkrör till församlingen genom att ge uppenbarelser och förutsägelser av framtiden, var av så speciell art och hans – eller hennes – person ofta så särpräglad, att han säkerligen ej ansågs lämpad att överta församlingsledningen.

Var profeten kvinna, hindrades detta övertagande för övrigt av ett Herrens bud. Att läraren också var församlingens herde, åtminstone på visst håll i Urkyrkan, framgår av mer än ett ställe i Nya testamentet. I Ef. 4: 11 bilda herdar och lärare (*poiménes kai didáskaloí*) ett begrepp. I 2 Tim. 1: 11 slås de tre termerna *käryks*, *apóstolos* och *didáskolos* ihop: »till vars förkunnare, apostel och lärare jag har blivit satt». Man kan därför lätt förstå, att om kvinnorna i Korint deltog som *didáskaloí* i homilian vid gudstjänsten, de enligt Pauli syn därmed uppträdde med anspråk på att vara församlingens huvud och ledare.

De som i Hebr. 13: 7, 17 och 24 kallas *hügoúmenoi* — en term som i Svenska kyrkobibeln återges med »lärare» — liksom de på flera ställen nämnda *poiménes*, *epískopoi* och *presbýteroi* ha säkerligen i stort sett haft apostelns uppgifter och apostelns ställning i församlingarna. De förestå dessa, de förkunna, undervisa, handha sakramenten och nyckelmakten. De må insättas genom en kallelsevision, genom lottning, genom församlingens val eller genom någon apostels handpåläggning, de må ha den ena titeln eller den andra, i grund och botten är det apostolatet de fortsätta, fast under annat namn. Detta förhållande ger oss rätt att tala om en kontinuitet i ämbetet, som aldrig brutits. Även om prästämbetet i vissa samfund också fått drag som sakna hemortsrätt i Urkyrkan, innesluter det dock i stort sett genom hela Kyrkans historia just de uppgifter som apostlarna hade. Om ämbetet upphört eller i principiell mening ändrat karaktär, skulle detta ha betytt, att också den nytestamentliga Kyrkans karaktär försvunnit eller i princip ändrats. Vi kunna därför tala om en ämbetets kontinuitet med samma rätt som vi tala om nattvardens eller dopets.

Enligt mitt sätt att se ligger det grundläggande felet hos Jervell i »sammenkob-

lingen av charisma og charis, av nåde og menighedsoppdrag, av Kristusbudskap og embete» (s. 238). Han synes utgå från att charismata och ämbete kunna identifieras. Även om han medger, att det pneumatiska enligt Paulus överbetonats i Korint och givit anledning till att man tagit sig moraliska friheter och uppträtt på störande sätt vid gudstjänsten, menar han att ämbetet ej är annat än charis eller charismata i funktion. Han sätter denna sin syn på ämbetet i motsats till allt som gör det till institutionella eller hierarkiska ordningar.

Naturligtvis förutsätter Paulus, att profeter och lärare likaväl som aposteln äro andebegåvade. Men att ha andebegåvning räcker ej till för att insätta en person i de betydelsefullare tjänsterna i församlingen. Ej heller kan man övergå från en tjänst till en annan, blott därför att man känner sig fylld av charismata. Apostelns ord i 1 Kor. 12: 28—31 visa detta med stor klarhet. Lika litet som lemmarna i kroppen ständigt kunna växla funktioner utan måste behålla dem de en gång insatts till, kunna innehavarna av ämbetena och tjänsterna i församlingen göra detta. Det är denna sanning aposteln inskärper. Om man ej inser och lyder den, blir det kaos. Heinrich Schlier har några synnerligen klagörande ord om just detta: »Die korinthischen Enthusiasten verstehen das Amt durchaus vom Charisma her, und das heisst sie verstehen es überhaupt nicht. Ihre Respektlosigkeit gegenüber dem Apostel ist ja nur ein Ausdruck dieses ihres Unverständnisses. Ihr Masstab zur Beurteilung einer Vollmacht ist der Besitz und die Auswirkung von charismatischem Pneuma, das doch nur die Amtsführung wirkungskräftig machen kann, aber nie das Amt begründet» (Die Zeit der Kirche, S. 154). Om man identifierar *charis-charismata* med ämbetet i 1 Kor., gör man i själva verket, trots alla reservationer, den

korintiska villfarelse till Pauli egen, som han med sådan energi bekämpar.¹

6.

Var och en som på allvar sysslat med bibelproblemen ger naturligtvis Jervell rätt i att problemet om kvinnliga präster, lika litet som alla andra aktuella kyrkliga problem, kan avgöras blott med en onyanserad och icke närmare förklarad hänvisning till ett »det står skrivet». Men detta medgivande betyder icke, att man måste ge honom rätt, när han skriver om vår fråga: »Saken kan överhodet icke avgöras eksegetisk» (s. 227). Det är sant att en historisk vetenskap måste inskränka sin uppgift till att ge historiskt vetande. Men det är lika sant, att en tro som den kristna vilar på historiska fakta och är helt beroende av dessa. Vad Kristus enligt den i Nya testamentet bevarade traditionen har uppenbarat och befallt är normerande för Kyrkan och normerande för den i alla tider. Så snart man frångått denna viktiga sanning och börjat bygga på den s. k. fortsatta uppenbarelsen, det inre ljuset e. d. och med stöd av detta menat sig kunna komma ifrån vad Nya testamentet anger som Kristi bud, har man hamnat i ren subjektivism. Gnostiska och antinomistiska tankar ha trängt in i Kyrkan och kommit att inta en plats i det kristna evangeliets ställe. Jag vill på intet villkor »se bort fra variabiliteten og mangfoldigheden i de nyttestamentlige skrifter og fra deres fragmentariske karakter», såsom Jervell synes mena att jag gör. Men i bestämd motsats till honom har jag efter mångårigt arbete kommit till den övertygelsen, att vi i fråga om kvinnan och ämbetet i Nya testamentet kunna vinna klarhet i väsentliga och för den nutida kyrkodebatten högst betydelsefulla förhållanden.

¹ Frågan om ämbetets institutionella och charismatiska sida hoppas jag senare få utförligt behandla i annat sammanhang.

Även om jag hade kunnat gå med på Jervells påstående, att vi i 1 Kor. 14: 34–38 ha ett totalförbud för kvinnan att yttra sig vid gudstjänsten, och att detta förbud vilar på ett ord från den upphöjde Herren, skulle jag inte som han kunnat avskriva problemet om kvinnliga präster som exegetiskt problem. Det hade blott, om Jervell haft rätt i sin tolkning, kommit i ett annat läge. Vi räkna dopet och missionen som exegetiska problem och återkomma ständigt till dem, fastän det nyttestamentliga huvudstället, Matt. 28: 19–20, innehåller ett ord av den uppståndne Herren. Såsom härovan sagts, sammanfalla prästens uppgifter i så hög grad med den urkristna aposteln eller lärarens, att man med full rätt kan tala om en ämbetets kontinuitet. Det är blott namnet som växlat.

Omedelbart efter det att Jervell i ironiserande ton förklarar kvinnoprästproblemet olösligt ur exegetisk synpunkt, uttrycker han sin förvåning över att man icke löst det utifrån det centrala i den paulinska förkunnelsen, utifrån rättfärdiggörelsen (s. 229). Man möter esomoftast dylika tankar. Rättfärdiggörelsen genom tron är något centralt kristet. Den är evangeliets frälsningsväg. Men budskapet att vi frälsas genom tron och icke genom våra gärningar innesluter inga konkreta normer för Kyrkans ordningar. Detta budskap säger lika litet om kvinnan som *didaskalos* vid gudstjänsten som det säger om möjligheten att utbyta dopet mot handpåläggning eller nattvardens bröd och vin mot frukt och vatten. I alla dessa fall kan Kyrkan få besked blott genom att fråga: vad säger Kristi bud?. Detta var också den fråga Paulus ställde i samband med sådant som rörde församlingens liv. När han ej kunde finna tydligt svar på den, fick han nöja sig med anvisningar, som mer eller mindre hade karaktär av råd.

Vad Jervell har att säga om agape och

församlingsordning är knappast så klart utformat, att man överallt får veta, hur han egentligen ser problemen. Det synes dock vara så, att aposteln, enligt hans mening, ser det normgivande i agape, i det som är nyttigt, i det som uppbygger och i det som är passande. Allt detta är i viss utsträckning riktigt. Men bakom det som uppräknats skymtar Paulus överallt det enda verkligt avgörande, nämligen Kristi bud. Om agape icke inneslutit ett bestämt bud därom utan blott varit människokärlighet och osjälviskhet, skulle den alls icke ha hindrat kvinnan att tala vid gudstjänsten. Om det ej förelegat ett bestämt bud från Herren i frågan, skulle den apostel som så högt värderade kvinnorna som sina medhjälpare i missionsarbetet ej ha funnit deras inlägg i homilian, genom frågor eller på annat sätt, mindre uppbyggliga än människens. Utan det *kyriou entolé* han kunde återropa skulle Paulus varken velat eller kunnat övertyga Korinterna kristna församling, att den gjorde något opassande, när den lät kvinnor uppträda som *didaskaloi* vid gudstjänsterna, då ingenting hindrade dem att där bedja och profetera.

NILS JOHANSSON

TILL FRÅGAN OM ROSENIUS' KYRKOKRITIK

I Svensk Teologisk Kvartalsskrift nr 3, 1963, har teol. doktor Sven Gustafsson bemött mina reflexioner kring hans avhandling om nyevangelismens kyrkokritik. Det är åtskilligt i Gustafssons bemötande, som jag gärna skulle ha velat ta upp, men på grund av tidsskriftens begränsade utrymme, vill jag endast påpeka, att docent Tore Furberg i sin recension av avhandlingen i Kyrkohistorisk Årsskrift 1962 kraftigt understrukt, att användningen av källmaterialet speciellt beträffande Fosterlands-Stiftelsen varit ensidigt, och därtill

ta upp frågan om Rosenius ställning till separation och frikyrkobildning enligt det av mig citerade brevet från 1854.

I detta brev framhöll Rosenius det skadliga och ogenomförbara i att försöka åstadkomma ett rent kyrkosamfund, och han återropade sig härvid på reformatörernas inställning och pekade i det sammanhanget på Jesu liknelse om noten med fiskarna av alla slag. Gustafsson framhöll häremot, att det av mig anförda saknade beviskraft, emedan jag sammanblandade uttalandena med deras orsak. Motiveringen för detta påstående var, att orsaken till uttalandena här som som i andra fall inte framgick av sammanhanget och att kyrkliga lojalitetsförklaringar inte alltid hade principiell innebörd.

Här är det dock fråga om ett själavårdande brev, som inte var avsett att offentliggöras. Någon taktisk hänsyn kan därför knappast ha spelat in, och framställningen i det ganska långa brevet, som riktar sig till en person, som hade samvetsbetänkligheter mot att ta nattvarden i kyrkan, ger ett bestämt intryck av att Rosenius talar fritt ur hjärtat och ger uttryck åt sin verkliga mening. Bakgrunden är hans pessimistiska syn på läget inom kyrkan, men han hävdar, att Kristus och apostlarna i handling visat, att man inte skall separera — de gjorde det genom att inte lämna »den fördärfwade, förfallna judiska kyrkan» utan i stället, så länge de fick, fortsätta med att gå i templet och synagogorna. Sedan kommer Rosenius med den redan nämnda varningen mot att försöka skapa ett rent kyrkosamfund. Och då han härvid återropar sig på reformatörerna, måste man komma ihåg, att dessa för honom var verkliga auktoriteter och att han för övrigt var påverkad av luthersk ortodoxi på ett helt annat sätt än den senare, kyrkligt radikala nyevangelismen.

Då jag i mitt inlägg påpekade, att Rosenius i detta sammanhang anförde lik-

nelsen om noten med all slags fisk, invände Gustafsson, att detta var kyrkligt commune och att Rosenius inte här bidrog till kritiken mot kyrkan, varför hans uttalande inte hade sin plats i en framställning av nyevangelismens kyrkokritik. Men Gustafsson konstaterar själv, att liknelsen om noten av de kyrkliga användes i polemiken mot separatismen, och då kan det förvisso inte vara likgiltigt, att Rosenius använder den på samma sätt. Att konsekvent endast omnämna de kyrkokritiska uttalandena av nyevangelismens andliga ledare skulle ge en förvriden bild

av denna rörelse, och Gustafsson går inte heller tillväga på det sättet. Vad t. ex. Rosenius beträffar, berör han också annat än kyrkokritiken och förnekar inte, att dennes koncentration kring det centralt religiösa har verkat kyrkopolitiskt återhållande. Bilden har dock blivit ensidig, något som för övrigt Furberg också påpekat. Hade Rosenius haft samma inställning som de radikala, skulle den kyrkohistoriska utvecklingen i Sverige blivit annorlunda, än den blev.

SVEN LODIN

FRÅN DEN TEOLOGISKA SAMTIDEN

IVAN ENGNELL IN MEMORIAM

Den 10 januari avled professor Ivan Engnell vid endast 57 års ålder. Efter Gunnar Östborn och Erik Sjöberg har därmed den tredje exegeten i vårt land inom mindre än ett år förtidigt skördats av döden.

Redan nu kan sägas att Engnells arbete har satt bestående spår inte blott i den exegetiska fackvetenskapen utan även i den syn på Gamla testamentet som når ut till det allmänna medvetandet. I sin avhandling »Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East» (1943) trädde den då ökande respondenten fram med en egen profil och ett helt forskningsprogram. Det var inte bara föreställningarna om det sakrala kungadömet i Israel och i angränsande kulturer, inte minst sådana de framträder i Ras Shamra-texterna, som poängterades och systematiserades. Där fanns en frisk syn på olika funktioner i det religiösa livet under en avlägsen epok, på inflytelserna från en omgivande miljö, på kulturs roll och på dess betydelse för utbildandet av tankeformer och traditions-mönster. De som var med, när avhandlingen kom till och ventilerades, minns ännu den medryckande stimulans som utgick från Engnells arbete med texterna — de gammaltestamentliga och andra främreorientaliska — och från hans strävan att vid tolkningen av dessa på ett fruktbarande sätt tillämpa nya religionshistoriska metoder. Även om det gammaltestamentliga materialet belystes med analogier och paralleller hämtade från andra främreorientaliska kulturområden, och även om idén om ett genomgående kulturmönster i detta sammanhang tillspetsades, så var det dock ingalunda fråga om någon urskillningslös panbabylonism i gammal stil. Ty gång efter annan brukade

Engnell understryka den israelitiska religionens egenart och dess karakteristiska särdrag. Det var påfallande att lägga märke till hur synpunkterna på den »messianska» linjen i Israels religion och »kungaideologiens» fortgående projektion in i de eskatologiska förväntningarna öppnade nya perspektiv på sammanhangen mellan de båda testamentena och på bakgrunden till messiasstankens utformning genom Jesus och urkristendomen.

Under den relativt korta docenttiden hade Engnell tillfredsställelsen att, uppmuntrad av den genklang som hans avhandling hade väckt i den lärda världen, fortsätta arbetet på de inmutade problemställningarna. Ett nytt bidrag till tolkningen av Ras Shamra-texterna såg dagen och därefter en undersökning av frågorna kring Ebed Jahve-sångerna och den lidande Messias hos Deutero-Jesaja. Därjämte gav boken »Gamla Testamentet. En traditionshistorisk inledning» (1945) besked om sin författares uppfattning av växelspelet mellan muntliga och skriftliga traditioner och av de gammaltestamentliga skrifternas tillkomstshistoria. Här bygger Engnell vidare på den grund som lagts av bl. a. H. S. Nyberg, liksom han i sin syn på religionshistoriska frågor vet sig stå i tack-samhetsskuld främst till Johs. Pedersen.

Innan Engnell hann tillträda den gammaltestamentliga lärostolen i Lund, till vars innehavare han utnämnts 1947, blev genom Sven Linders död motsvarande befattning i Uppsala ledig. Han valde att förbli studie- och docentårens lärosäte trogen och erhöi så, ännu före utgången av år 1947, fullmakt på professuren där.

Redan året därpå utkom första delen av Svenskt Bibliskt Uppslagsverk, ett företag som startats av en redaktions-

kommitté men där Engnell alltmer kom att bära bördan av ensam och ansvarig utgivare. I ett stort antal bidrag grep han sig på bred front an med de gammaltestamentliga frågorna. Från Ugarit till Daniels bok spänner de. En rad av längre artiklar om ämnen sådana som Messias, Profeter och Psaltaren växte ut till veritabla monografier och gav tillfälle till en utförlig och differentierad behandling av centrala ämnen. På så vis representerar detta uppslagsverk inte blott den största samlade arbetsinsatsen från Engnells sida utan utgör därtill ett sammanfattande kompendium, i vilket han lagt ned frukterna av ett träget och intensivt studium av den israelitiska religionen och av de gammaltestamentliga skrifternas art och utformning. Med vemodig tacksamhet tänker man på att Engnell bara några få månader före sin död hann fullfölja utgivningen av verkets andra upplaga, i vilken utvidgningar och förbättringar inarbetats. Nyskriven av utgivarens hand föreligger där bl. a. den stora artikeln Bildspråk. Den kulturella betydelsen av att en bibelencyklopedi av det omfånget och den kvaliteten inom vårt språkområde har ställts till allmänhetens tjänst kan knappast överskattas, och därför kommer detta verk att ännu länge bilda ett äreminne över sin utgivare.

Det faktum att Engnell redan med sitt förstlingsarbete ställdes i en av brännpunkterna i den internationella debatten på det gammaltestamentliga området, erkänd men även emotsagd, gjorde att hans fortsatta forskningar väl alltför hårt fixerades vid de från början framställda

problemen. De ligger därför i linje med vad som redan utstakats i avhandlingen.

En omisskännlig pedagogisk ådra hos Engnell, sådan den sprungit i dagen med Svenskt Bibliskt Uppslagsverk, tog sig uttryck på mångahanda sätt i den akademiska undervisningen, inte minst i nitälskan för studiet av hebreiskan. Mångårig katedervana, förvärvad även under lärarår vid Fjellstedtska skolan, kondenserades i den »Grammatik i gammaltestamentlig hebreiska» som publicerades 1960. Till bilden av Ivan Engnell hör ofrånkomligt den entusiasm och kärlek till ämnet, som han såsom föreläsare och handledare lyckades förmedla till sina elever på olika stadier. Och Stockholms Teologiska Institut stod alltifrån dess tillblivelse hans hjärta särskilt nära.

Liksom dynamiken i Engnells arbete gjorde sig gällande långt över de nationella gränserna, så stannade den inte heller vid det egna ämnets trängre ramar. Genom språkstudiet och den religionshistoriska metodiken stod han som gammaltestamentlig exeget i utbyte med angränsande discipliner, och medvetandet om Gamla testamentets ideologiska huvudlinjer gjorde honom klarsynt för utvecklingen fram till Nya testamentet. I det vetenskapliga utbytet mellan de båda exegeserna och mellan dessa ämnens seminarier i Uppsala gav han många prov på den honom egna generositeten. Minne och behållning härav kommer finnas kvar, även om hans stämma oväntat har tystnat bland kolleger och lärjungar.

HARALD RIESENFELD

Universitetsbiblioteket

13. AUG 1964

LUND