

# Kristendomsundervisningen i 1900-talets svenska skola

## Några teologiska ansatser

BJÖRN SKOGAR

Institutionen för samhällsvetenskap, Karlstads universitet

**Sammanfattning:** *Artikeln vill belysa vilken kristendomsförståelse som präglat akademiskt kvalificerade bidrag till den svenska religionsundervisningen under senaste seklet. Detta har periodiserats utifrån de stora skolreformerna 1919 och 1962 under beteckningarna katekesperiod, kristet liberal samt efterkristen period. För att karakterisera de olika perspektiven har amerikanske teologen George A. Lindbeck tagits till hjälp. I The Nature of Doctrine formulerar han en religionstypologi vars tre modeller här fått beteckningarna objektivism, subjektivism samt språkligt-kulturell religionstyp.*

*Det är uppenbart att de tyngst vägande bidragen till kristendomsundervisningens didaktik ligger i de båda första perioderna under 1900-talet. I den efterkristna eran har bilden av den kristna traditionen stelnat till en blandning av objektivism och subjektivism vilket svårligen kan stimulera till att utveckla elevernas eget tänkande. Författaren hävdar betydelsen av att göra åtskillnad mellan två perspektiv: (i) kristendom som ideologi respektive (ii) kristendom som idé- och kulturarv. För att bidra till reflexionen över det lutherska idéarvet belyses några tankeställare i Luthers lilla katekes, den skrift som stod i centrum för intresset under förra delen av 1900-talet.*

På torget, några meter öster om koret i Stockholms storkyrka, står en staty av Olaus Petri. Framför honom reser sig den svarta obeliskan, till vänster ser han kungliga slottets södra fasad och nedanför slottsbacken skymtar Strömmen. Statyn som sattes upp under det nationalromantiska 1890-talet är en hyllning till den svenske reformatorn men påminner även om en annan teolog, i dag glömd av de flesta. Modell för skulptören var enligt uppgift Fredrik Fehr, pastor primarius i Stockholm fram till sin alltför tidiga död 1895.

Fredrik Fehr torde vara obekant för de flesta, inte minst som åtskilliga teologgenerationer under 1900-talet blivit uppfostrade till att förakta så kallade liberalteologer. För liberal teolog var Fredrik Fehr, en stridbar företrädare för tankefrihet i religionsfrågor. Liberal var han även om därmed inte är sagt att han var särskilt tolerant, vare sig i förhållande till katoliker eller

väckelsekristna. Men han var uppburen och uppskattad av det liberala borgerskapet i huvudstaden.<sup>1</sup>

Fehr har i 1900-talets teologiska kretsar alltså varit okänd eller betraktats som förlegad. Inte desto mindre har han bidragit till att forma svenska folkets kristendomsförståelse under 1900-talet. Den reformator som i ur och skur lugnt blickar ut över Slottsbacken är alltså profetisk. Och så är det ju med profetior. I efterhand kan utsagor eller gester få en tolkning och betydelse som långt överskrider den ursprungliga avsikten.

Att bidra till att forma folkets kristendomsförståelse, vem eller vilka gör det och vilka alternativ står till buds? Detta är frågor som i vårt land till stor del varit obearbetade. Jag skall här aktualisera dem som en etapp på en väg där jag strävar efter att finna teologiska kriterier med vars hjälp jag vill granska nuvarande undervisningspraxis. Problematiken kommer bland annat att belysas utifrån en samtida religionsvetenskaplig och teologisk modell, formad av den amerikanske teologen George A. Lindbeck. Denna kommer att relateras till några exempel på forskning kring skolans kristendomsundervisning under vårt sekel. Slutligen följer ett avsnitt med några frågor ställda till och från den i svensk tradition så viktiga lutherska, lilla katekesen.

## DET KRISTNA SAMHÄLLET'S LIBERALA MODELL

Tillbaka till Fehr! Hans betydelse sammanhänger med att han var en av inspiratörerna till en av århundradets mest genomgripande skolreformer. Det var 1919 års undervisningsplan där efter en häftig debatt socialdemokrater och liberaler lyckades avskaffa katekesen som obligatorisk lärobok för folkskolan. Detta uppfattades som ett grundskott mot det etablerade samhället, inte minst som det i förklaringen till tredje budet präglades in den lydnad för överheten som var husbondeväldets hörnsten.

1919 års undervisningsplan markerar en definitiv övergång från konfirmationsförberedande skola till medborgarskola. Och genom reformen fick kristendomsundervisningen den prägel som skulle följa med långt in i 1970-talet, en blandning av kristlig etik, personifierad av den snälle Jesus, bibliska berättelser för de yngre barnen och kyrkohistoria för de äldre. 1919 års reform var epokgörande och skickligt formulerad för att vinna bred acceptans i en tid där man självklart ansåg sig leva i ett kristet land även om man kunde vara nog så kritisk gentemot både präster och frikyrka. Reformen gav åt både den religiösa liberalismen och väckelserörelsen stöd för den bibelinriktning man länge efterlyst samtidigt som man, ofta från olika utgångspunkter, kritiserat vad man kallade den dogmatiska inriktningen i den av staten sanktionerade katekesen.<sup>2</sup>

Reformen betydde också en självständighetsförklaring där man markerade att skolan skall ha en egen linje i förhållande till kyrkoledningen, att undervisningen skall vara lämplig för barn och att barnen skall slippa dras in i konfessionellt präglade kontroverser. Man bör ha i minnet att detta var en tid då väckelsen fortfarande var på frammarsch.

Men långt före 1919 hade bland andra Fredrik Fehr formulerat den religiösa liberalismens linje i denna fråga. Vid invigningstalet till Södermalms högre

allmänna läroverks nya byggnad 1891 deklarerade han sin syn på den samtida kristendomsundervisningen:

Hvartill har då all denna på kristendomsundervisningen år efter år nedlagda möda tjenat, då resultatet deraf icke blifvit ett annat och bättre än att å ena sidan likgiltighet eller rent af afvoghet – att icke tala om den på senare tider äfven i vårt land om sig gripande utilitistiska och socialistiska kristendomsfiendtligheten – å andra sidan tillgänglighet för allehanda dels katolskt dels sekteristiskt proselyt-makeri eller för spiritistisk, teosofisk och annan vidskepelse vunnit och dagligdags vinner alltmera insteg ibland oss? (Fehr 1891 s 4)<sup>3</sup>

Grundfelet i den dåvarande katekesundervisningen var enligt Fehr dess dogmatiska karaktär och den biblicism som präglade den av statsmakterna anbefallda så kallade katekesutvecklingen. Inom parentes kan upplysningsvis tilläggas att det till Luthers lilla katekes med förklaringar hade fogats ett antal lösryckta bibelord som till stor del skulle läras utantill. Detta var den så kallade katekesutvecklingen. Allt detta bidrog enligt Fehr till att framtvunga ett *sacrificium intellectus*, det vill säga att tro måste betyda att acceptera orimligheter. Hans recept var att:

det dogmatiska elementet finge träda tillbaka till förmån för det religiösa och etiska. Guds rikes idé, kristendomens centralidé, skulle därvid jemte tecknandet af Kristi egen personlighet, sådan denna framträder både i hans ord och hans verk, blifva den förbindande enheten mellan det religiösa och det etiska betraktelsesättet. (Fehr 1891 s 19)

Den teologihistoriskt bevandrade kan skönja formuleringar som härrör sig från den tyske nykantianen Albrecht Ritschl, en viktig teolog som Fehr hade personlig kontakt med. Men viktigare är här att peka på att det fanns en ny yrkeskår som gärna anammade Fehrs idéer, folkskollärarna. Vi behöver endast nämna Fridtjuv Berg och den skollärare från Malmö som var minister 1919, Värner Rydén.

En av vinsterna med 1919 års reform var att den skapade arbetsro. Och den låg som bra grund för de goda berättare som fanns, i första hand bland lärarinnorna. Man behöver bara nämna Selma Lagerlöf som utan att använda den moderna termen i praktiken utövade en narrativ teologi med poetiska och kreativa förtecken. Till reformens goda sidor hörde även en inkulturering i bland annat kyrkoår och psalmskatt. Men avigsidorna var också uppenbara. Inriktningen på kristlig etik tenderade att bli sentimentala och uddlösa pekpinningar. Och otaliga var de oinspirerade och trista morgonböner som lärarna tvingades hålla.

Det är 1919 års kristendomsundervisning som präglat attityderna kring det kristna arvet i dagens vuxengeneration. Samtidigt utvecklades inom teologin och kyrkligheten en helt annan anda än Fredrik Fehrs och Selma Lagerlöfs frihetliga kristendomsförståelse. Det var en kyrkorenässans med kraftfullt konservativa och biblicistiska inslag. Dess höjdpunkt kan förläggas till 1940-

och 50-talen, något som på 90-talet mera allmänt börjar kunna skärskådas på lite distans (jfr Persenius 1987, Skogar 1993).

### DET EFTERKRISTNA SAMHÄLLET SMÖRGÅSBORD

Den undervisning som kom i och med grundskolans genomförande 1962 har knappast på något dramatiskt sätt förändrat de attityder som växte fram i samspel med 1919 års modell. Men det är viktigt att beakta att grundskole-reformen manifesterade ett systemskifte i synen på den svenska identiteten över huvud taget. Långt fram på 1950-talet var kristendomsämnet tillsammans med svenskan och historieämnet identitetsgivande, det vill säga man fostrades till svensk i ett kristet land, något som sitter i ryggmärgen på många som är födda på 1930- och 40-talen.

Efter 1962 formulerades identiteten i termer av demokrati, välfärds-samhälle och framtidstro. Och identitetsfrågorna kom i skolan att tas om hand av samhällskunskapsämnet. Nu är »vi» inte längre »vi kristna» utan »vi som lever i det moderna samhället». Den stora skillnaden vad gäller religions-ämnet är att det kommer att handla om något som placerats i historien eller i en speciell sektor av livet. Det kristna arvet är något som förutsätts handla om andra människor.

Sedan 1969 utvecklades en mera elevorienterad arbetsmodell för religions-undervisningen, livsfrågeorienteringen. Den slog igenom på bred front i läroplanen för grundskolan 1980 och modifierades i något mera kyrkoorienterad riktning 1994. Grundtanken är välkänd: att utifrån allmänmänskliga och gemensamma problem söka nå en dialog med olika religioner och livsåskådningar. Och syftet skulle vara att bidra till den unga människans utveckling mot en mogen och reflekterande förståelse av sig själv och omvärlden. Programmet är utmärkt, åtminstone principiellt sett. Och det är sannolikt så att religionsundervisningen ibland faktiskt bidrar till att ge en vidgad förståelse för människor som lever i andra kulturer.

Men frågetecknen är ändå många. Att utgå från livsfrågor är säkert i sin ordning, i den mån det inte endast rör sig om vad lärare eller läroboksförfattare på förhand bestämt att ungdomar bör tänka och fråga. Besvärligare är att det i modellen förutsätts att det finns tydliga svar på livsfrågorna inom världsreligionerna och de olika livsåskådningarna. Och vem bestämmer vari dessa svar ska bestå? Är det läroboksförfattarna eller de religiösa ledarna?

I den nationella utvärdering av grundskolan som genomfördes på 1980-talet visade det sig att religionsämnet i hög grad försvunnit i hanteringen och att kristendomsavsnitten mycket ofta fallit i glömska. I alla händelser är intresset lågt och det är med visst egenkännande man kan läsa Fehrs uttalande att kristendomsundervisningen gett likgiltighet och avoghet som resultat. Man kan nog våga påstå att effekterna av skolans kristendomsavsnitt, om det finns några sådana, är ett konstaterande att kristna är undantagsmänniskor.

Det är min avsikt att försöka inventera den akademiska reflexionen kring kristendomsundervisningens innehåll under de tre epoker som skisserats ovan, katekesperioden, den kristet liberala perioden samt den efterkristna.

Och för att kunna formulera mig utifrån en nutida teologisk teoridebatt tar jag hjälp av George A. Lindbeck.

### GEORGE A. LINDBECKS MODELL

*The Nature of Doctrine* (Lindbeck 1984) är en skrift som vållat åtskillig debatt, något som jag dock inte kommer att kommentera. Jag föredrar att lyfta ut Lindbecks resonemang ut ur sin amerikanska kontext och använda det för att ge struktur åt min egen framställning. Det passar bra i ett västerländskt, religionsdidaktiskt perspektiv eftersom författaren både skriver som religionsvetare och teolog. Religionsdidaktikern i en kristen och efterkristen kultur bör ha en sådan dubbel kompetens, oavsett personlig inställning i förhållande till kristna trosalternativ.

Lindbeck skisserar tre perspektiv på fenomenet religion. I första hand är det västerländsk kristendom han behandlar, men hans tre modeller har även en vidare räckvidd. De tre perspektiven kallar han *propositional*, *experimental-expressive* samt *cultural-linguistic*. Jag väljer att här för enkelhetens skull kalla dem ›objektivistiskt›, ›subjektivistiskt› respektive ›språkligt-kulturellt›. Lindbeck pläderar själv för alternativ tre vilket han också kallar postliberalt. Alla tre modellerna är präglade av den moderna erans intellektuella klimat. Objektivismen bör ses som en exponent för den moderna tidens behov av objektiv och säker sanning. Det betyder att trosläran antingen ses som sann eller falsk. För traditionsförmedlingen bör detta betyda att nyckelorden blir auktoritet, kunskap och lydnad alternativt protest.

I den subjektivistiska religionsmodellen spelar trosläran en mera underordnad roll. Den är sekundär eftersom den ses som symboliska uttryck för inre erfarenheter. Och ska sådana symboler få relevans måste förkunnelse och undervisning nå fram till samma eller liknande erfarenheter i nya tider och generationer. Om i den objektivistiska religionen läran eller skriftordet (det borde kunna gälla såväl Bibeln som Koranen) ska präglade livet är det i det subjektivistiska alternativet det religiösa livet som går före läran. Denna ger symboliska uttryck för en grundläggande känsla, upplevelse eller erfarenhet. Och det är en erfarenhet som förutsätts vara universell. Traditionsförmedlingens nyckelord bör härvid vara religiös erfarenhet och relevans.

Det språkligt-kulturella religionsalternativet förutsätter att människor tolkar världen genom språket. Religionen är det språk som tyder världen och härvid är det traditionens berättelser och ritualer som ger gestalt åt livstolkningen. Till skillnad från subjektivismen förutsätter man inte någon inre, förspråklig erfarenhet. Det är religionens språk som manifesterar och bär fram erfarenheten, inte tvärtom.

I kritik av kristet-teologiska kollegor som företräder såväl objektivism som subjektivism presenterar Lindbeck en teori där trosläran ses som regulativ. Den är en grammatik men inte en vokabulär (Lindbeck s 80 ff). Detta perspektiv ger utrymme både för kontinuitet och variation och knyter tillbaka till typologiska – litteraturvetarna kallar dem figurala – tolkningsmodeller som präglade kristenheten under större delen av dess historia. Objektivismen är enligt Lindbeck överspelad eftersom den är förkritisk och inte kan hantera

historiciteten, det vill säga tidens och kulturens föränderlighet. I ett postliberalt perspektiv ger trosläran struktur åt det kristna språket men uttrycker inte det som är Saken. Dess regler är påståenden av vad Lindbeck kallar andra ordningen – utan egna ontologiska anspråk. De kan inte bejakas eller förnekas i största allmänhet eftersom de måste förstås inom ramen för den språkvärld där de hör hemma. Man kan jämföra med de vanliga språkreglerna. Det är inte reglerna som utgör varken tal eller skrift. Först när det blir störningar blir man tvungen att diskutera och kanske även precisera eller ändra dem.

Lindbeck konstaterar att det är subjektivismen som bäst står i samklang med det moderna samhällets tendens till individualisering och marknadsstyrning. På den moderna religionsmarknadens snabbköp plockar individerna till sig det man »känner för» i en egen blandning. Dock kritiserar Lindbeck de teologiska kollegor som befinner sig inom det subjektivistiska paradigmet eftersom han anser dem vara alltför konforma med den moderna idén om självförverkligande. Identiteten härrör sig här från något som lokaliseras till de inre djupen. Det handlar mera om psykologi än om samspel med andra människor (Lindbeck 1984 s 126). Lindbeck anser även att de gör apologetiska försök att rättfärdiga den kristna traditionen utifrån opportunistiska måttstockar. Och han profeterar om en efterkristen kultur där den kristna profilen kan bli ett tydligare alternativ, en egen kultur i kulturen. Det betyder, i ett religionsdidaktiskt perspektiv, en rejäl inskolning i den kristna traditionens eget språk. Religionsdidaktiska nyckelord skulle då vara lika med kristen språkfärdighet och gemensamt kristet liv och handlande.

Lindbecks modeller bör ses som idealtypiska. De har sin styrka i sin åskådlighet men de bör knappast konfronteras alltför närgånget med konkreta exempel. Den svagaste länken i resonemanget är Lindbecks tystnad vad gäller vardagsspråket. Eftersom det är i vardagsspråket världen hålls tydlig måste traditionen relateras till detta oavsett var man befinner sig vad gäller religionsmodeller eller teorier. I annat fall blir det fråga om vad etnologerna kallar kompartmentalisering, det vill säga att verkligheten sektoriseras med endast bristfällig kontakt mellan de olika rummen. Frågan är alltså hur Lindbeck ser på samspelet mellan tradition och vardagsspråk, i vad mån han som postliberal är beredd att lära sig något nytt. I annat fall kan man frestas att tolka hans modell som ett slutet system. Men jag vill gärna tolka honom välvilligt på det viset att jag förutsätter att han bjuder på sina modeller till att användas. Att de har historisk relevans kan jag som teologihistoriker intyga och saken blir inte sämre av att det inom pedagogiska kretsar funnits en näralligande, sekelgammal debatt mellan essentialistiska respektive individorienterade och pragmatiska perspektiv (t ex Englund 1986). Därtill bör läggas att Lindbecks tredje modell har nära anknytning till vad som brukar kallas *the linguistic turn* – en vändning mot att se språket som något mycket mer omfattande och problematiskt än att etikettera omvärlden.

## AKADEMISKA BIDRAG I

Om man med Lindbecks modeller i minnet försöker överblicka de tre faser jag ovan skisserat, det kateketiska, kristet liberala och postkristna, är det påfallande att debatten till stor del rört sig kring Lindbecks båda förstnämnda modeller och att det handlat om politik och teologi i en komplicerad blandning. Om man gör en översiktlig granskning av kristendomsavsnitten i skolans läromedel under den kristet liberala och den postkristna perioden är det påtagligt att det man möter är en kombination av dessa båda modeller i olika blandningar och kombinationer. Objektivistiska formuleringar blandas med vittnesbörd av och om människor med speciella erfarenheter.

Det har ovan påpekats att skolans kristendomsundervisning under den postkristna eran förutsätter att det man kallar kristendomen handlar om andra människor. Detta låter sig väl förena med bedömningen att stoffet i läromedlen manifesterar en kombination av de objektivistiska och subjektivistiska religionsmodellerna. Ointerpretade uttryck av typen »Kristna tror att genom Jesus försonades världens synder» kombineras med bilder och berättelser som »hur moder Teresa tar hand om döende i Calcutta». I båda fallen handlar det om något exotiskt, om obegripligheter och undantagsmänniskor (jfr Cöster 1980 s 5 ff).

Samtidigt finns både i läroplaner och läromedel åtskilligt som styrker Lindbecks lite ironiska påpekanden att den subjektivt orienterade, religiösa erfarenhetslinjen har en apologetisk tendens. Religionen, den religiösa människan, kyrkan förefaller behöva legitimeras i förhållande till en sekulariserad och rationalistisk kritik. Det blir därmed också en utbildningspolitisk bedömnings- eller stridsfråga i vad mån man i en efterkristen kultur bör ge plats åt ämnet i skolan nu när nya kunskaper växer fram och gör anspråk på tid och pengar. Inte bara religionen behöver alltså legitimeras utan även religionsämnet.

Denna fråga har legat i luften sedan 1940-talet. Den mest omfattande debatten ägde rum i samband med att en gymnasieutredning vid 1960-talets början ville skära ner på ämnet i gymnasieskolan. En välorganiserad namninsamling med över två miljoner namn satte stopp för detta förslag och vid 60-talets slut breddades ämnets bas genom den ovan nämnda livsfrågeorienteringen.<sup>4</sup> Ämnets legitimitet har därefter även stärkts genom invandrarernas alltmer påtagliga närvaro. Förutom att de har berikat matkulturen i landet har de även stärkt religionsämnets ställning.

Om man, fortfarande med Lindbeck och de tre perioderna i minnet, försöker inventera vad som blivit gjort av akademiska studier kring den kristna traditionsförmedlingens problem, visar det sig vara förvånansvärt magert med bidrag från de två senaste perioderna. Under katekesperioden var det livlig debatt och det finns ett par kvalificerade teologiska bidrag som kommer att få ett eget avsnitt nedan. Men efter 1919 verkar det som om luften gått ur debattörerna. En förklaring till att teologerna tystnat är sannolikt den alltmer vidgade klyftan mellan kyrka och skola. Teologin har i första hand varit kyrkoorienterad. De akademiska yrkesteologerna har sannolikt sett sig i första hand som forskare eller prästutbildare, och förhoppningsfulla unga

teologer har hellre satsat på kyrko- eller universitetskarriären än på ett arbete i skola eller folkbildning.

Under den kristet liberala eran skrevs några historiska arbeten, till exempel Salqvists (1947) gedigna prästmötesavhandling om folkskolans kristendomsundervisning. Historiskt deskriptiv inriktning har även kännetecknat religionspedagogiska arbeten från nyare tid, till exempel Nils Anderssons (1974) avhandling om 1878 års katekesutveckling och Rune Larssons (1985) presentation av efterkrigstidens tyska modell för religionsundervisning. En ny dimension tillkom under 1960-talet i takt med tidens intresse för psykologi och för empiriskt orienterade studier. Ett omfattande forskningsprojekt med denna inriktning hette UMRe och utfördes i början av 1970-talet i Stockholm. Empirisk inriktning har även det berättelsepedagogiskt inspirerade arbete som nyligen presenterats av Ingrid Emanuelson (1998) i Karlstad. Moderna översikter över hela fältet ger Einar Liljas *Religionspedagogik* från 1970, Rune Larssons (1985) *Introduktion till religionspedagogiken* samt S-Å Selanders (1983) *Undervisa i religionskunskap* och *Livstolkning* (Selander 1994). Lilja är strikt deskriptiv och i likhet med Larsson och Selander presenterar han en rad förutsättningsfaktorer för skolans religionsundervisning. Det är ett vidsträckt fält som innefattar bland annat historiska, läroplansteoretiska, metodiska och inlärningspsykologiska frågor. Hos Selander tillkommer även etikfrågor och en presentation av det som brukar användas som vetenskaplig legitimation för Lindbecks andra modell, religionsfenomenologin.

Hos Lilja (1970), Larsson (1985) och Selander (1993, 1994) aktualiseras teologiska frågor på sin höjd, men de diskuteras inte. Sten Ekstrand (1993) har skrivit ett litet häfte om kristendomsundervisningen som i praktiken handlar om hur man kan använda historiskt-kritisk bibelforskning i undervisningen, vilket kan vara viktigt nog. Men kristendomsundervisningens problematik i ett mera principiellt perspektiv kan man på svenska språket endast läsa om i ett kort kapitel hos Edgar Almén (1994) i *Att undervisa om religion, livsfrågor och etik i skolan*. Till detta undantag från regeln återkommer jag nedan men vill sammanfattande påstå att det religionspedagogiska eller religionsdidaktiska området i Sverige har avteologiserats.

I stora delar av Europa ingår detta fält i den praktiska teologin där vid många universitet särskilda professurer har att ansvara för området. I Sverige är den praktiska teologin i dess klassiska form avskaffad och det efterträdande ämnet har omvandlats till att heta *Kyrko- och samfundsvetenskap*. Och inom den administrativt motiverade paraplybeteckningen *Religionsbeteendevetenskap* har i vårt land psykologi och sociologi kommit att ta över initiativet. Men vad som är religion i religionspsykologin och religionssociologin vore värt att diskutera, bland annat utifrån Lindbecks modeller.

Kvarstår det faktum att religionspedagogiken vid våra äldre universitet är nedprioriterad eller avskaffad. Lärarutbildningarnas utbildning av religionslärare ligger i de flesta fall i skuggan av de stora universiteten vilket betyder att religionslärarutbildningen oftast präglas av tredelningen akademisk ämnesteor, pedagogik och metodik. Därvid riskerar lärarutbildningen att endast bli distributiv, en fråga om färdighetsträning och allmänt didaktisk orientering på grundval av en allmän akademisk orientering om discipliner, styrda av sin



interna forskningslogik. Men för att markera att det här och var äger rum en nyorientering där forskning och praxis hålls samman kommer jag i det följande att använda termen *religionsdidaktik*. Det betyder en vidareutveckling av vad som hittills kallats religionspedagogik, fast med tydligare band till både religionskunskapens och religionsvetenskapens undervisningspraxis.

## AKADEMISKA BIDRAG II ELLER: DEN FÖRRA UPPGÖRELSEN MED OBJEKTIVISMEN

Som ovan framhållits måste man för svenskt vidkommande gå ganska långt tillbaka i tiden för att finna exempel på en initierad och vital teologisk diskussion kring kristendomsundervisningens innehåll. Lindbecks term *experimental-expressive* kan väl fungera som samlande rubrik för 1800-talets akademiska nyorientering i det protestantiskt dominerade norra Europa. Hans andra religionsmodell kan rymma en rik variation av ståndpunkter men det är knappast någon tvekan om att den som hand i handske passar för den religiösa liberalismen. Och under taket kan man få rum med båda de stora förgrundsgestalterna Kant och Schleiermacher. Båda kan ses som opponenter gentemot objektivismen i dess olika former. Kant gör det genom att placera religionen inom det praktiska förnuftets område vilket betyder att den kan kritiseras om den är metafysisk eller oetisk. För Schleiermacher är både den historiske Jesus och den enskildes fromma självmedvetande överordnade kriterier för att forma en relevant kristendomsförståelse.

Kant fick vid förra seklets senare hälft förnyad relevans under trycket av den militanta naturalism som följde i darwindebattens fotspår. I skydd av Kants distinktion mellan praktisk och teoretisk filosofi och tillsammans med ett bejakande av ett historiskt-kritiskt medvetande vad gäller de bibliska skrifterna kunde den liberala teologin slippa ifrån den plågsamma debatten kring utvecklingsläran. Kant gjorde det möjligt att vara både kristen och modern.

Om man intresserar sig för förra sekelskiftets Sverige och vill söka efter den liberala teologins inspirationskällor samlas många trådar hos göttingenteologen Albrecht Ritschl (1822–89). I dialog med sin samtids filosofi formade han en egen teologisk syntes. Syntes är ordet eftersom han kombinerar Kants etiska idealism med Schleiermachers inriktning mot den så kallade positiva, faktiskt existerande, historiskt framväxta religionen. Ritschls eget originella bidrag kan kort formuleras i termer av uppenbarelsehistoria. Genom Jesus tillförs mänsklighetens religioner en slags mutation, ett kvalitativt språng. Detta betyder att människans gudsfuktan kan omvandlas till förtröstan som ger frihet och kraft till att verka för gudsriket.

Genom att ta avstånd från både supranaturalistiska (betyder ungefär uppenbarelse genom övernaturliga ingripanden) och snävt pietistiska kristendomsformer provocerade Ritschl många men frigjorde andra till både tankemässig frimodighet och kyrkligt engagemang. För Ritschl tänkte kritiskt men var inte okyrklig. Tvärtom ser han kyrkan som ett gudsrikets avantgarde. Ritschl ställde den historiske Jesus och hans gudsrikesförkunnelse samt en antiskolastisk Luther mot både dogmatismen och mot vad han betraktade som pietistiskt eller katolskt svärmeri. Och hans strävan efter att renodla det karakteristiskt

kristna, speciellt i motsats till platoniskt tänkande, skulle få sin fortsättning i den svenska lundateologin även om dess företrädare inte så gärna ville kännas vid detta samband (i första hand Anders Nygren och Gustaf Aulén).

Ledande svenska företrädare för Ritschls idéer var i första generationen Fredrik Fehr och hans kollega i Lund, Pehr Eklund, båda nära vänner till Nathan Söderblom. Vid Fehrs död 1895 skrev Söderblom till sin närmaste vän Sam Fries att han »var vår oförliknelige vän och det enda mänskliga stödet för vårt arbete i Sveriges kyrka» (i brev mellan Nathan Söderblom och Sam Fries; Söderblomsamlingen i Uppsala universitetsbibliotek). Av alla Söderbloms tidiga arbeten framgår att det är förtröstan som är religionens innersta kärna vilket helt och fullt är i Ritschls anda. Under 1890-talet vidgades Söderbloms perspektiv utöver Ritschls ståndpunkt. Men man bör notera att han i förordet till den viktiga, stora boken *Religionsproblemet inom katolicism och protestantism* apostroferar den ritschlinfluerade Pehr Eklund:

därför att jag icke känner någon samtida, som mer vidsynt och djärft, omutligt seende på innehållet och andan, ej på ord och formler, och samtidigt med en sådan afgränsande klarhet och principiell fullständighet kan bedöma och säga, hvad som är religion, kristendom och evangelisk kristendom. (Söderblom 1910 s 1)

Pehr Eklund var enligt alla vittnesbörd ett original. Han tillhörde diskussionsklubben D.U.G. (de unga gubbarna) vilket inte var vanligt för en teolog eftersom det var där 1880-talsradikalismen frodades. Professor i dogmatik var han men med en helt egen systematik, och föremål för hans stora patos var folkundervisning i kristen tro. Hans mest betydande arbeten har didaktisk inriktning, *Luthers trosbekännelse* (Eklund 1897), tillägnad Skandinaviens religionslärare, samt *Evangelisk fadervårdsdyrkan* (Eklund 1904) som närmast kan ses som en handledning för folkskolans lärare, och vars undertitel lyder: »Minnesblad, anknutna vid den evangeliska lekmanabibeln, till tjänst för det fria ordet vid undervisningen». Till saken hör att Luthers trosbekännelse och lekmanabibeln hos Eklund betyder Luthers lilla katekes. Och observera inriktningen på det fria ordet! Här kan man ha anledning att associera till både Schleiermacher och Grundtvig, båda romantiska hjältar i försvaret för det levande språket.

Det snille som Söderblom så uppskattade hos Eklund var hans förmåga att i egensinniga formler utmejsla den evangeliska trons egenart. Hans teologiska antropologi är fyrfaldig: människan består av känsla, förstånd, samvete och hjärta. Det betyder att hennes tro kan indelas i motsvarande former: »svärmisk njutning, naket försanthållande, fruktan och lydaktig underkastelse samt hjärtats frimodiga förtröstan» (Eklund 1904 s 6; se även Wollmer s 28 ff). Samma struktur fungerar som slagruta när olika kristendomstyper karakteriseras. De kan vara »naturartade, förståndsartade, lagiska eller evangeliska» (Eklund 1904 s 22). Den sistnämnda tron kallar Eklund helst evangelisk fadervårdsdyrkan, varvid evangelisk markerar gräns gentemot det katolska och sekteristiska. Det anger även att det handlar om »Herren själf» till skillnad från det som företräds av apostlarna. Fadervårdsdyrkan betyder den gudsfruktan och förtröstan som är den evangeliska trons egenart. Det är

ganska mödosamt att läsa Pehr Eklund. Ibland är han riktigt svulstigt nationalromantisk. Men det är samtidigt fascinerande att finna att den i dag så förkättrade lilla katekesen framhävs som en frihetstraktat och klenod, »den sköna moderns [stora katekesen] ännu skönare dotter» (Eklund 1897 s 36).

Den livliga debatten vid 1900-talets början kring skolans kristendomsundervisning och dess läroböcker har bland annat blivit belyst av Bernhard Salqvist och Karin Moberger. Såväl Eklund som Fries och Söderblom var aktiva i debatten. De väckelsekristna ville helt bli av med katekesen till förmån för Bibeln. Folkskollärarna föreslog i sin tur, stödda av Eklund, att katekesutvecklingen skulle strykas. Det ansåg även Fries men han gick längre och lanserade en ny modell av undervisning med »religionshistorisk» inriktning, något av en föregångare till sena 1900-talets religionsundervisning («Religionsundervisningsprogram» i Fries 1915 s 161). Men man bör vara medveten om att religionshistoria för Fries betydde att anlägga ett utvecklingshistoriskt perspektiv på religionerna varvid den ideala kristendomen är all religions fullkomning. Detta i kritik av den faktiskt existerande kristendomen.

År 1918 skrev Söderblom (1918 s 48), ärkebiskop sedan 1914, att »i förhållandet mellan stat och kyrka är ingen fråga viktigare än den om undervisningen i kristendom». Det är ett påstående som klingar lite speciellt år 1999 då snart en mera definitiv åtskillnad mellan staten och kyrkan skall genomföras. I dag är det mycket få som intresserar sig för denna fråga. Men i tiden kring 1919 års reform var den däremot något av vad man redan då kallade en livsfråga både för politiker och ledande teologer.

I sin principiellt hållna artikel diskuterar Söderblom ingående vad man kan kräva av ett läromedel för folkskolans kristendomsundervisning. Han ställer sig tveklöst på lärarnas sida när det gäller kravet att stoffet skall anpassas för barnens mognadsnivå (Söderblom 1918 s 44 f), och i linje med Eklund avvisar han auktoritära förhållningssätt. Tro lika med förtröstan kan inte påtvingas någon.

När det gäller katekesen intar han en förmedlande ståndpunkt. Han håller den högt men det är inte självklart att den omedelbart är lämplig till att lägga en god grund för fostran. Han hävdar också att det i undervisningen bör klargöras »att de tio buden såsom sådana icke äro kristna, utan betecknar en förkristen ståndpunkt» (Söderblom 1918 s 52).

Hans huvudtes är att man bör anlägga ett historiskt perspektiv »och se att sanningen icke ramlat ner från himmelen som en meteor, utan haft en lång och märklig utveckling på vår jord» (Söderblom 1918 s 64). Det finns i lilla katekesen en historiskt grundad logik, där etiken följs av trosbekännelsen och bönen. Dessa moment kallar Söderblom religionens huvudmoment och de bör göras levande genom historiska gestalter, genom Moses, Jesus och Luther. »Jag finner det högst angeläget, att barnen redan tidigt få klart för sig: det har Mose sagt, det har Jesus sagt, det har Luther sagt.» (Söderblom 1918 s 73)

Det dramatiska året 1919 utgav Söderblom en lärobok som hette *Levnaden, Tron och Bönen*. Tio år senare skrev han en mycket intressant och välgjord bok om Luthers katekeser (vilken utkom 1929). Och samma år Söderblom dog utkom en lärobok för folkskolan med titeln *Jesu undervisning om Guds rike* (Söderblom 1931). Här illustreras hans fria förhållande till katekesen

eftersom han inarbetar den i sin egen text. I motsats till Luthers disposition återger han trosbekännelsens formuleringar *efter* den egna utläggningen som är en blandning av egna formuleringar, bibelparafraser och bibelcitat. Den andra artikeln har till exempel huvudrubriken »Konungen i Guds rike». Sedan följer åtta korta stycken och först som nionde avsnitt den apostoliska trosbekännelsens formulering. Framställningen är mycket nära relaterad till Nya testamentet men Eklunds goda idé att ge stöd för det muntliga berättandet verkar vara bortglömd. Varje formulering är nog utmejslad och genomtänkt. Otidsenliga för en sentida läsare är en del formuleringar kring den så kallade självtukten. Man kan ana en viss förskräckelse för kroppens farliga drifter. Och alkoholen verkar vara en produkt av fan själv, något som bör påminna om att 1930-talet för befolkningens flertal var en hård och fattig tid.

Lindbecks andra religionsmodell passar ganska väl om man följer linjen Ritschl–Eklund–Söderblom. Den är en religiös erfarenhetslinje. Jesu undervisning och egenartade personlighet kommer visserligen »utifrån», men helhetsuppfattningen vilar på den förtröstan som hör till Guds fortgående uppenbarelse. Hos Eklund och Söderblom kommer den särskilt till uttryck genom de stora troshjältarna. Katekesen är regulativ. Här passar Lindbecks term väl men det bör påpekas att katekesen inte primärt bör ses som en troslära utan pekar ut både mot vardagskallelsen och bönen, både enskild och gemensam gudstjänst. Vardagskallelsen är viktig att poängtera eftersom den lutherska kallelseleäran är en självklarhet för Söderblom, något som belyses genom hans viktiga bok *Jesu bärgspredikan* som utkom 1899.

Det fanns även en annan linje i tidiga 1900-talets debatt kring skolans religionsundervisning, en position som går över gränsen till Lindbecks tredje modell. *I katekesundervisningens tjänst* (Billing 1916) är tveklöst 1900-talets mest kvalificerade skrift i sitt slag. Men eftersom den är ett ställningstagande till ett antal läroboksförslag är den bara delvis läsbar för den som inte känner till bakgrunden. Skriftens huvudförfattare var en av den svenska folkkyrkokankens fäder, Einar Billing, professor i Uppsala vid seklets början och biskop i Västerås från 1920, och det är ingen tvekan om att han höll katekesen högt. Den är »en ny gåva av ett oskattbart värde, till sin betydelse jämförlig med själva den så kallade apostoliska trosbekännelsen» (Billing 1916 s 14).

Billing gör några viktiga distinktioner. Han skiljer mellan det bibliskt-historiska berättandet och det kateketiska stoffet, vilket i sin tur är en annan genre än den vetenskapliga, dogmatiska framställningen. Den kateketiska uppgiften är av systematisk art, att ge uttryck för trons inre sammanhang och för vad den betyder i dag. Berättandet skall vara livfullt och ge tillgång till bibelspråket, vilket är den överordnade instansen: »bibelorden skola ej vara ett lärosatsen underordnat bevismedel, utan denna i stället ett hjälpmedel att sammanfatta och fixera de ur bibelstoffet framhämtade tankarna» (Billing 1916 s 210). Det är påtagligt att undervisningen ses som ett införande i bibelns språkvärld och det finns en tydlig gränsdragning mot en platoniserande idealism:

som skulle man kunna genom något slags majevtik ur barnens medvetande eller ur deras egen erfarenhetssfär, bortsett från vad de

genom sin uppfostran i ett kristet samfund direkt eller indirekt ur bibeln erfarit, framdraga eller framlocka de tankar, som det här gäller att utveckla. (Billing 1916 s 210)

Den kristna uppenbarelsetanken förefaller betyda att det finns ett av Gud givet, fullödigt språk och att någon annan kommunikationsväg inte är given. Billing för ett principiellt viktigt resonemang kring denna fråga då han reflekterar kring hur de tre nyckeltermerna *frukta*, *älska*, *förtrösta* hör samman som en beskrivning av gudstrons väsen. Och trots att både fruktan och kärlek normalt hör hemma i förhållandet mellan barn och föräldrar värjer sig Billing mot att låta analogin bli för närgången. Både kärlek och fruktan kan bli alltför mänskliga.

Hos Billing är det inte i första hand gudsriket eller de kristna personligheterna som står i centrum för intresset. Snarare handlar det om mötet mellan den enskilda människans samvete och evangeliet varvid evangelium i första hand betyder gåva:

Skall ej förlåtelsetrons visshet gå förlorad och dess innebörd förvanskas, kan och får förlåtelsen ej i någon form göras beroende av den i oss begynta, men aldrig här på jorden fullkomnade etiska förnyelsen. (Billing 1916 s 74)

Även hos Billing handlar det om front mot objektivismen. Han kallar den »nomistisk intellektualism» (Billing 1916; t ex s 1, s 13), och tydligast utförs denna gränsdragning på den mest centrala punkten vid tolkningen av kors- och uppståndelsemotivet. Han skriver att »på ingen punkt är det så viktigt som här att se till, att det ej för barnen stannar vid ett blott inlärande av till deras inre betydelse ej uppfattade, främmande tankegångar» (Billing 1916 s 65). Billing hänvisar till lilla katekesens utläggning av andra artikeln där undervisningen sker utan dogmatiska abstraktioner. Och han utlägger själv påskbudskapet genom att energiskt hålla samman död och uppståndelse så att döden tolkas i ljuset av uppståndelsen vilket betyder i ljuset av ett här och nu levande tilltal.

På samma vis tolkas uppståndelsen utifrån Jesu liv och verksamhet. Uppståndelsen får enligt Billing inte ses som någon slags bevismaterial för att sanktionera budskapet. I stället skriver Billing att »uppståndelsen först genom sitt samband med tanken på Jesu liv på jorden och hans död får en verkligt religiös-etisk innebörd» (Billing 1916 s 71). Jesu konsekventa livshållning för medmänniskan vittnar om Guds trofasthet intill döden. Samtidigt är den ett lika ofrånkomligt uttryck för Guds kompromisslösa kamp mot synden. Allt detta är ett mysterium vilket betyder att även de nytestamentliga författarna trevar efter lämpliga analogier. »Någon utförd försoningslära giver det nya testamentet icke – en avslutad sådan lära kan ju över huvud, emedan tanken här till sist stannar inför ett andligt under, aldrig givas.» (Billing 1916 s 75)

Sammanfattningsvis kan konstateras att Söderblom och Billing belyser hur man med lilla katekesen i fokus kunde reflektera kring kristendomsundervisningen med delvis olika resultat. Det som skiljer är främst den teoretiska

utgångspunkten. Lindbecks typologi kan här vara till hjälp eftersom den sätter språket i fokus. Hos Söderblom fanns en sofistikerad syn på språket som metaforiskt och föränderligt men det grundläggande är en fortgående uppenbarelse, genom personligheter, eller mera differentierat, genom religion, genom etiskt patos och konstnärliga snillen.<sup>5</sup> Det grundläggande för Söderblom är den religiösa gripenheten som är förspråklig medan det för Billing endast är genom språket som Anden verkar. Det förkunnade ordet möter den människa som genom samvetet redan befinner sig inom räckhåll både för lag och evangelium. Billing föregriper genom sitt förhållande till språket en position som skulle komma till pregnantare uttryck 1949 genom Gustaf Wingrens (1949) programmatiska bok *Predikan*.

### KRISTENDOMSSTUDIER I EFTERKRISTET SAMHÄLLE

Det har ovan konstaterats att den akademiska religionspedagogiken avteologiserats. Detta är föga förvånansvärt eftersom vi under 1900-talets senare hälft kunnat konstatera hur teologi vid universiteten alltmer utvecklats till religionsvetenskap. Ett självklart teologiskt inifrånperspektiv har avlösts av ett deskriptivt utifrånperspektiv som vanligen varit historiserande eller analytiskt. Samtidigt har perioden präglats av en religionshistoriens frammarsch vilket givetvis inte bör beklagas. Att vi lever i en alltmer globaliserad och mångkulturell situation är ett faktum. Men för utvecklandet av en efterkristen kristendomsundervisning i det allmänna skolväsendet är det religionshistoriska perspektivet av endast begränsat värde. Disciplinen är ju präglad av hur västerländska forskare försökt att förstå sig på andra kulturer än sin egen. Observera att jag skriver kulturer! Begreppet religion är djupt problematiskt, det undviks ofta eller används som ett stipulativt begrepp (t ex Baird 1991).

Kristendomsundervisningen är i dag endast ett moment i skolans religionsundervisning. Dess uppgift i den offentliga skolan borde handla om något så svårt som att förutom ett historiskt och deskriptivt utifrånperspektiv även anlägga ett kvalificerat inifrånperspektiv på något så svårfångat som en aspekt av den egna kulturen. Eller för att vara mera precis: den svenska blandkulturen. Detta uttryck bör användas eftersom vårt samhälle företer en blandning av pluralism och traditionstillhörighet, en blandning av modernt och antimodernt. Visserligen finns ett antal relativt avgränsbara grupperingar, livsåskådningsmässigt sett, men samtidigt lever vi i en kommersiellt präglad miljö med tydliga drag av enhetskultur, något som hårt drabbar många ungdomar och fattiga. Det finns åtskilliga studier som pekar på långtgående avkristning i förhållande till traditionella kristna seder och föreställningar. Men samtidigt kan konstateras inslag av stabila, traditionsbevarande faktorer.<sup>6</sup>

Jag vill här försöka komplettera den religionsvetenskapliga uppgiften av deskription och analys genom ett teologiskt resonemang, och för att kunna gå vidare i texten behöver jag formulera en distinktion. Det kristna idéarvet bör i skola och högskola behandlas utifrån (minst) två perspektiv: kristendom som ideologi och kristendom som kulturarv. Med ideologi avser jag något som är relaterat till grupper och organisationer. En ideologi formuleras för att hålla samman människor. Den legitimerar och avgränsar, det vill säga avgör vad

som ryms innanför och vad som måste hållas utanför. Att kristendomen oftast fungerat som ideologi är påtagligt samtidigt som det också är påfallande att det från början funnits en spänning eller samspel mellan ideologiska och mera universella motiv. Detta kan man konstatera genom att jämföra evangeliernas gudsrikesförkunnelse vars ofta paradoxala anspråk riktar sig till den enskilde, oberoende av gruppstillhörighet, med deras ideologiska inslag som är präglade av den unga kristendomens behov att forma en fungerande gemenskap.

Att det ideologiska perspektivet varit starkt under århundraden är inte att förvånas över eftersom den kristna kyrkan alltid spelat en vad vi dag kallar politisk roll. Därtill har den ju under århundraden varit en integrerad del av europeiska nationalstater. De universella perspektiven har dock aldrig kunnat utplånas eftersom de så tydligt kommer till uttryck i berättelserna om Jesus av Nasaret. Under de senaste århundradena har den kristna universalismen samspelat med upplysningstraditionens naturrättsliga idéer vilka i dag brukar få representera den västerländska universalismen. Men ännu i början av 1900-talet var det kännetecknande för den religiösa liberalismen att hävda traditionens universella och personliga dimension i kritik av konfessionella och vad jag vill kalla ideologiska intressen. I början av seklet var det även ganska självklart att man ansåg sig leva i ett kristet land, detta oavsett kyrklig följsamhet. Men väckelserörelsernas moralkonservativa biblicism tillsammans med den lutherskt och högkyrkligt färgade kyrkorenässans som kulminerade vid vårt sekels mitt bidrog till den polarisering som kom till tydligt uttryck i debatten kring Ingmar Hedenius kristendomskritik under 1950-talet.<sup>7</sup>

Därefter blev det alltmer påtagligt att inte endast frikyrkans folk utan även människor med aktiv lojalitet till den lutherska folkkyrkan började utveckla ett minoritetsbeteende. De ideologiska dimensionerna tog överhand, det vill säga frågan om man var rätt innanför eller utanför. Detta tvingade alltfler till att anta en avvaktande hållning och bland folk i gemen kunde man inte sällan få höra repliken: »Kristen kanske, men inte religiös!» I dag är situationen mera splittrad med nyandliga inslag av typen: »Religiös är jag, men knappast kristen!» Därtill kommer att tidigare kristendomskritik ofta var filosofiskt motiverad och humanistisk i sin strävan men med utbildningsexplosionen från 1960-talet och framåt växte den del av befolkningen som gjort ett vetenskapligt metodideal, förutsättningslösheten, till livsåskådningsnorm. Det finns alltså många skäl för att i skolans kristendomsstudier låta det ideologiska perspektivet spela en dominerande roll. Trots det vill jag i det följande plädera för den alternativa positionen, kulturarvsperspektivet.

## KRISTENDOM SOM KULTURARV

Det ideologiska perspektivet ger formuleringsföreträde för kyrkor och samfund samt för distanserade religionsvetare. Detta betyder enligt min uppfattning en insnävning både i förhållande till traditionens egna källor och i förhållande till synsätt som präglat stora delar av folket, inte minst lärarkåren under 1900-talets tidigare hälft. Låt mig föra ett parallellresonemang!

Så länge marxistisk filosofi var en statsbärande ideologi tvingades man ta hänsyn till den som en teoretisk maktfaktor vid sidan av liberala och konser-

vativa positioner. I dag är den knappast något politiskt alternativ men det betyder inte att dess teoretiska betydelse bortfaller. Snarare kan den bli av större vikt eftersom man sluppit ifrån de tidigare ambitionerna att ge totalitära, politiska paketlösningar. Men vi skulle knappast acceptera att arvet efter Marx endast får formuleras och utvecklas genom de avgjorda marxister som finns. Det marxistiska perspektivet är en komponent i det brokiga kulturarvet och på samma sätt bör, enligt min mening, det kristna arvet lyftas fram som ett viktigt bidrag, på gott och ont, till förståelsen av västerländsk kultur och etik. Inte minst borde detta betonas för att ge ungdomar med invandrarbakgrund förståelse för de andliga rötterna i denna del av världen.

Att belysa och bearbeta det kristna idéarvet bör givetvis ske i dialog med dagens aktiva kristna grupperingar. Men det är en försvårande faktor att vi har en akademisk fakultetsuppdelning där historiker, idéhistoriker, litteraturvetare, samhällsvetare befinner sig i den humanistiska fakulteten och de flesta kristendomsforskare i den teologiska. Det betyder att många teologer är ensidigt ideologiska och att kunskapsbristen bland humanister är besvärande. I till exempel konst- och litteraturvetenskap behandlas sekel efter sekel av kristen kultur och med självklara bibliska motiv, men det är endast teologerna som behandlar bibellitteraturen på akademisk nivå.

Kristendomens betydelse som kulturarv – man tänker kanske i första hand på vackra, gamla kyrkobyggnader eller på seder som jul och påsk. Det jag här vill lyfta fram är emellertid snarast ett litterärt arv, bibellitteratur och kristen tanketradition. Barn och ungdomar bör få tillgång till Västerlandets mest grundläggande klassiker, Bibeln. Och de behöver få möta den både som historiskt dokument och som litterär klassiker, det vill säga utan pålagringar av ideologiskt präglade utläggningar. Detta är en angelägen fråga som jag dock inte kommer att behandla. Här är det mera det kristna idéarvet som står i centrum. Man kan se det som en utläggningshistoria av bibliska teman, i dialog med politiska och filosofiska strömningar genom tiderna.

I det följande är det dock inte de historiska aspekterna som dominerar även om det inte går att bortse från kontexten i tid och rum. Det är en nord-europeisk, lutherskt färgad miljö där det sedan två hundra år varit en brottnings mellan Lindbecks första båda alternativ, mellan *objektivism* och *subjektivism*. Eftersom jag anser dessa modeller överspelade förs här resonemanget utifrån ett val av den *språkligt-kulturella* positionen, att religion bör tolkas som språk- och tanketradition. Det är en utvidgad form av Lindbecks postliberala modell, utvidgad eftersom den lägger vikt vid språket men motsätter sig tanken på att det skulle vara möjligt eller önskvärt att fostras in i en isolerat biblisk språkvärld. Styrkan i att se religionen i termer av språk- och tanketradition är bland annat att den kan förenas med den övertygande kloka position som islamforskaren Wilfred Cantwell Smith har blivit känd för. Han har ifrågasatt ett statiskt och ideologiskt religionsbegrepp och i stället studerat samspelet mellan den konkreta människans trosuppfattning »*faith*», (inte »*belief*») och den dynamiska och flerstämmiga traditionen »*cumulative tradition*» (Cantwell Smith 1963; se även Baird 1991 s 91 ff). Lindbecks modell har också förtjänsten att kunna göra åtskillnad mellan trosläran och det levande religiösa språket. I den föränderliga traditionen fungerar trosläran



som ett skelett. Det behövs för att ge stadga men ger inte liv. Detta är en ståndpunkt som påminner om Schleiermachers epokgörande distinktion mellan religionens levande språk – de poetiska och retoriska – och det sekundära, vad han kallar didaktiska språket (Schleiermacher 1842 s 105 ff).

Att se det kristna idéarvet som i första hand litterärt är här en ganska naturlig sak eftersom ursprungstexterna i de bibliska skrifterna i bokstavlig mening är litterära, med vad vi kallar skönlitteraturens frihet att uttrycka grundläggande existensfrågor i poetisk och gränsöverskridande form. Därtill kommer att den religionsdidaktik jag företräder förutsätter en icke-konfessionell skola. Där kan man visserligen göra studiebesök i gudstjänster eller kyrkligt-sociala inrättningar för att studera organiserad religionsutövning men detta kan knappast ersätta de tankemässiga och emotionella utflykterna genom goda berättelser: muntligt och skriftligt eller på film och teater. Sådana erfarenheter kan stimulera och ibland provocera tänkandet utan alltför stora risker för andligt överväld.

Att objektivismen är överspelad anser jag mig inte behöva argumentera för och det betyder att jag i följande avsnitt inte kommer att beakta vad jag uppfattar som fundamentalistiska ståndpunkter. Lindbecks andra modell, religion som inre erfarenhet, har säkert sitt berättigande som motvikt till objektivismen men eftersom den vilar på okommunicerbara fenomen är den en svår samtalspartner, åtminstone om man vill lyfta fram ett kristet idéarv.

## FRÅGOR KRING KATEKESEN

Ställa bra frågor vill jag försöka göra i detta avslutande avsnitt. Att det mer handlar om frågor än svar hör samman med att jag vill finna vägar för att diskutera framställningar av den kristna traditionen i läromedel och undervisningspraxis. Att befinna sig mellan frågor och svar ligger i linje med synen att det handlar om en levande tradition snarare än om kristendomen i bestämd form. Att se kristendom i termer av tradition och traditionsförmedling betyder att samtalet måste fortgå. När svaren blir entydiga och statiska stelnar traditionen till konvention eller monument och att ställa obekväma frågor blir som att svära i kyrkan.

Mina frågor bör ge rättvisa åt i första hand några universella perspektiv i det kristna idéarvet eftersom renodlat ideologiska framställningar har sin plats i konfessionella sammanhang. Och eftersom jag alltså inte tror på att det finns något som heter kristendomen i största allmänhet håller jag mig inom en luthersk referensram. Detta behöver inte exkludera kristna av katolsk eller väckelsekristen tillhörighet men styr ändå valet av problemområden. Lilla katekesen får ge struktur åt framställningen och i enlighet med Lindbeck ses härvid tros läran mer som struktur (grammar) än som påståenden (propositions) vilka måste vara riktiga eller felaktiga. Att det gäller den egna traditionen markeras genom att frågorna även ställs till författaren själv och att urvalet frågor är präglad av vad jag anser ha betydelse.

Luthers lilla katekes har en enkel uppläggnings i fem huvudstycken: budorden, apostoliska trosbekännelsen, Herrens bön, dopets och altarets

sakrament, allt utlagt genom Luthers korta förklaringar. Det är här främst de båda tidigare momenten som kommer att beaktas.

### ETT ETISKT UNIVERSUM

Att katekesen inleds med budorden betyder start in *medias res*, det vill säga mitt i livet. Detta är en markering av att det knappast är teoretiska problem som står i centrum utan kampen för den dagliga tillvaron. Det är välbekant att Luther själv såg de tio budorden som uttryck för den naturliga lagen, något som hör till all mänsklig samlevnad även om formerna kan variera i olika folk och tider.

Man kan här ställa sig frågan: Hur beaktar vi det ontologiska anspråk som budordens placering förutsätter? Att det är buden som inleder katekesen är ett uttryck för att man som människa lever i ett etiskt bestämt universum. Eller mera teologiskt uttryckt: vi lever under lagen inte för att vi väljer det, utan för att vi är människor och detta är en provokation gentemot nihilistiska ståndpunkter av olika slag.

Om lagen hör till livet, hur hanterar vi att de givna budorden så påtagligt är formade av ett patriarkaliskt och förindustriellt samhälle där i Luthers fall dessutom helvetesskräcken var en realitet? Ett delsvar gav mig en grupp konfirmander för några år sedan. De hävdade att det borde tillföras ett bud om ekologisk varsamhet. Jag måste ge dem rätt. Hör lagen till livet måste den även ändra form och innehåll för att kunna skydda skapelsens liv. Ett annat delsvar ger den filosofiska hermeneutiken. I mötet med det främmande är äkta förståelse endast möjlig efter att vi beaktat den klyfta som föreligger i tid eller rum. Utan respekt för att det annorlunda verkligen kan vara radikalt främmande är det svårt att upprätta någon djupare förståelse. Samtidigt måste tilläggas att åtskilliga föreställningar i det förflutna bör vi rimligtvis ta avstånd från eller förstå utifrån sin egen samtid och lämna åt sitt öde.

»Vi skola frukta och älska Gud ... »

Katekesen startar alltså utan preludier. Det saknas ett begreppsförklarande eller religionsfilosofiskt förord. Luther förutsätter att man som människa lever i och av Gud varför han inleder varje förklaring med: »Vi skola frukta och älska Gud så att ...» Detta leder osökt till första trosartikeln om Gud som skapare. Där finns knappast heller någon teologi i meningen lära om Gud. Det är ett mänskligt och vardagligt, mycket samtida perspektiv: »Jag tror att Gud har skapat mig och alla varelser, givit mig kropp och själ, ögon, öron och alla lemmar, förnuft och alla sinnen och att han ännu håller det vid makt; därtill försörjer mig rikligen ... beskärmar och bevarar mig för skada, farlighet och allt ont.»

Även om bildförbudet, andra budet i moseböckerna, är struket i Luthers version aktualiserar bristen på lära om Gud den centrala frågan: Respekterar vi Guds fördoldhet? Enligt traditionen kan vi på sin höjd se Gud på ryggen genom skapelseverket. Trots detta finns det gott om spekulativa idéer om hur Gud borde vara för att duga till Gud (se t ex Anderberg 1987). Har våra försvarsmekanismer eller den religiösa sentimentaliteten suddat ut vår guds-

fruktan, beslöjat att livet är hårt, grymt och orättvist? Eller har alla mänskliga och rimliga krav på respekt för mänskliga rättigheter förlätt oss att tro att livet i sig är en mänsklig rättighet i stället för gåva och ansvar?

» ... *förlossat, förvärvat och vunnit* ... »

Genom andra artikeln ställs frågan: Hur värnar vi paradoxen om Kristus som samtidigt Gud och människa, samtidigt presens och imperfektum, samtidigt myt och historia? Vi har knappast några historiska källor som inte är mytiskt färgade, möjligen några liknelser och etiska sentenser. Men även de vittnesbörden är en blandning av realistiskt och fantastiskt, vardagligt och eskatologiskt. Hur lyckas vi hålla fast paradoxen utan utslätande rationaliseringar eller objektivistiska formler? Och hur gör vi rättvisa åt befrielse- och seger-tonen i den brutala historien om korsuppståndelse?

Här kan vi påminna oss Pehr Eklunds frågor: Handlar det om känslösvärmeri, naket försanthållande, räddhågad lydnad eller frimodig förtröstan? Jag vill också påminna om Einar Billings krav att man måste hålla samman korsuppståndelsemyten. Mytbegreppet använder inte Billing men det går inte att undvika eftersom berättelsen handlar om livet i dess helhet. Hade den kristna grundberättelsen inte varit mytisk skulle den sakna kraft och universalitet!

Det historiskt-kritiska perspektivet inom bibelforskningen har gjort historiemedvetandet och teologin stora tjänster men samtidigt finns en påtaglig risk att man fastnar i en rekonstruerande hermeneutik och nöjer sig med att åter skapa historiska sannolikheter. Inkarnationstankens poäng bör knappast vara att begrava sig i det förflutna så som det i dessa dagar diskuteras om Jesus möjligen var homosexuell. I så fall har man hamnat i vad Pehr Eklund på sin tid kallade naturartad teologi eller glömt bort att det även finns en tredje artikel som pekar mot samtiden och framtiden.

»... *icke av mitt eget förnuft eller kraft* ... »

I ett konkurrenssamhälle hör ideologiska perspektiv till själva samhällsformen. Den grupp som inte gör sig sedd eller hörd förlorar snabbt i betydelse. Det är också ett samhälle där individen ständigt måste välja, alltid i snabbköpet, mellan TV-kanalerna och ibland i de allmänna valen. Att det är andra som dikterar alternativen hör också till saken. Friheten är ofta en chimär.

Katekesen går här mot strömmen och ställer oss frågan: Beaktar vi att tro i första hand är att vara mottagande? Den framställs av Luther inte som en viljeakt eller aktivitet utan som något man får ta emot. Därtill är den något man inte kan tänka sig fram till genom förnuftets hjälp.

Skulle detta i sin tur betyda att det är en obeveklig gräns mellan dem som har och dem som inte har fått den saliggörande tron? Det är en högst allvarlig fråga och så kan man säkert tolka Luther. Ibland verkar han svårartat svartvit, som till exempel när han i förklaringen till dopet med instämmande återger det markusord där det sägs att den som inte tror blir fördömd. Självt står jag frågande för att inte säga avvisande till tanken på en evig fördömmelse även om jag gärna vill få dö i frid. Det står också i katekesen att »där syndernas förlåtelse är, där är ock liv och salighet». Det hinsidesperspektivet räcker så bra.

Viktigare i dag är den dialektiska karaktären i både Paulus och Luthers tänkande. Lika väl som att samtidigt vara syndare och rättfärdig kan man rimligtvis vara trossvag och gudsfientlig – plågad av »vantro, förtvivlan och andra svåra synder och laster» – och samtidigt föremål för nåd och förtröstan. Denna dialektik, att inte förfoga över tron som en vilande besittning utan att dagligen vara mottagande lyser fram i förklaringarna till Fader vår och till dopet där det framgår att den gamla människan dagligen dör och den nya uppstår.

Frågan är: Gör vår undervisning kring reformationens teologi rättvisa åt det dialektiska tänkande som är dess bidrag till traditionen? Dialektiken är givetvis inte det enda bidraget. Man måste allraminst lägga till tanken på det allmänna prästadömet, åtskillnaden mellan andligt och världsligt regemente och att det är tron på löftesordet som ger realitet åt sakramenten. Men om man rör sig utanför reflexionen kring kyrkoinstitutionerna är det ofrånkomligt att betydande dialektiska tänkare som Hegel och Kierkegaard varit inspirerade av dialektiken hos Luther.

Gud är samtidigt fördold och uppenbarad, Kristus är samtidigt Gud och människa, människan är samtidigt ond och befriad till tjänst, livet i kallelsen är samtidigt gåva och krav, lagen är samtidigt livsuppehållande och dödande, Ordet är samtidigt lag och evangelium, sakramenten är samtidigt kyrkoskapande och universalistiska, kyrkan är samtidigt jordiskt samhällelig och eskatologisk.

#### TRADITIONSFÖRMEDLING: ETT SÖKANDE EFTER PUDELNS KÄRNOR

Under vårt sekels första decennier befann sig katekesdebatten i händelsernas centrum, teologiskt och politiskt. Det handlade om vad vuxengenerationen ansåg vara omistligt för den yngre generationen. Det handlade mindre om systematisk teologi än om livsorientering. Om man vill relatera kristendomsämnets innehåll och mening till individens lärande är det intressant att notera hur i vissa fall cirkeln sluter sig.

Den främsta ambitionen vid sekelskiftet 1900 var för många didaktiskt engagerade kristendoms lärare att främja frimodighet och personligt ansvar. Denna hållning ligger inte så långt från vad kloka religionslärare i dag skulle vilja skriva under på. Jag vill i sammanhanget hänvisa till Edgar Alméns kapitel »Frestelser och vägmärken för undervisningen om kristendomen» från 1994. Där är det nyfikenhet och upptäckarglädje som skall stimuleras. Och kritiken mot objektivismen upprepas, nu med den moderna hermeneutiken som teoretisk förutsättning. I Alméns text, liksom i hans forskningsrapport PETER, skymtar en samklang mellan didaktiska och teologiska kriterier för kristendomsstudiet. Didaktiska eftersom den lärande individens aktiva sökande betonas, teologiska eftersom denna nyfikenhet ses som en aspekt av det ofrånkomliga, mänskliga behovet av livsorientering och livsmod. Almén formulerar ett undervisningsmål där »eleverna upptäcker vad kristen tro kan betyda för människor i olika kristna miljöer och har redskap för att förstå dessa människors traditionsbearbetning – och där eleverna använder denna

kunskap för att utveckla de traditioner som de själva lever i och av» (Almén 1994 s 136). Det handlar här alltså både om att lära om och att lära av.

Den offentliga debatten kring skolans värdegrund är tyvärr helt fångad av att man ser på kristen tradition utifrån ideologiska perspektiv. Men lika naivt som det är att tro att man räddar samhällsmoralen genom mera kristendomsundervisning, lika smalspårigt och därtill historielöst är det att bortse från det kristna kulturarvet. Det är på gott och ont liksom det stoiska och upplysningsrationella arvet. Men vi bör inte ignorera det eftersom det bär på åtskilliga nycklar till förståelsen av oss själva i den här delen av världen.

## NOTER

Den här artikeln redovisar delasppekter av HSFR-projektet »Religionskunskapen och religionsvetenskapens didaktik» som utförs i samarbete med Edgar Almén vid Linköpings universitet.

1. Man kan läsa om Fredrik Fehr i Fries (1896) eller i A. Söderblom (1949). Fehr var Anna Söderbloms konfirmationslärare och Anna var Nathan Söderbloms hustru.
2. Om förhistorien se Andersson (1973 s 126 ff, 184 ff, 199 ff). Om diskussionen kring 1919 års reform se t ex Salqvist (1947).
3. Den uppmärksamme läsaren kan notera att nyandligheten knappast utgör någon nyhet.
4. Se Hans Nystedts (1964) intressanta inlägg.
5. Enklast är att läsa Söderblom (1963) där de viktigaste programartiklarna finns samlade.
6. Här finns flera nya religionssociologiska studier som talar för en oväntat stark traditionstillhörighet hos många människor. Se t ex Jonas Bromander (1998).
7. Här vill jag hänvisa till Skogar (1999).

## LITTERATUR

- Almén, E. 1994: Frestelser och vägmärken i undervisningen om kristendomen. I E. Almén, R. Furenhed & S. Hartman (red): *Att undervisa om religion, livsfrågor och etik i skolan*. (Skapande vetande 26). Linköping: Linköpings universitet, Lärarutbildningen.
- Almén, E. 1996: *Presentation and probleminventory. Religious education in Sweden*. Paper presented at the PETER-project conference in St Petersburg, May 13th–17th, 1996.
- Anderberg, T. 1987: *Guds moral*. Falun: Nya Doxa.
- Andersson, N. 1973: *1878 års katekes*. Lund: Gleerups.
- Baird, R.D. 1991: *Category formations and the history of religions*. New York: Mouton de Gruyter.
- Bernstein, R. 1987: *Bortom objektivism och relativism: Vetenskap, hermeneutik och praxis*. Göteborg: Röda Bokförlaget.
- Billing, E. 1943: *I katekesundervisningens tjänst*. Stockholm: Sveriges kristliga studentrörelsens förlag.
- Bromander, J. 1998: *Rör inte vår kyrka!* (Svenska kyrkans forskningsråds serie Tro och tanke 1998:7) Uppsala: Svenska kyrkans forskningsråd.
- Cantwell Smith, W. 1963: *The meaning and end of religion*. New York: Macmillan.
- Cöster, H. 1980: *Religion: en fenomenologisk skiss*. Karlstad: Högskolan i Karlstad, Institutionen för samhällsvetenskap.

- Eklund, P. 1897: *Luthers trosbekännelse*. Lund: Gleerups.
- Eklund, P. 1904: *Evangelisk Fadervårdsdyrkan*. (Pedagogiska skrifter, Sveriges allmänna folkskolläraförningens litteratursällskap) Lund: Skånska centraltryckeriet.
- Ekstrand, S. 1993: *Att undervisa i kristendom*. (SO:rapport 1993:03) Göteborg: Göteborgs universitet, Institutionen för ämnesdidaktik.
- Emanuelson, I. 1998: *Reception av en berättelse och sättet att berätta den i ett dialektiskt perspektiv*. (Forskningsrapport nr 98:13) Karlstad: Högskolan i Karlstad, Institutionen för utbildningsvetenskap.
- Englund, T. 1986: *Curriculum as a political problem*. Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis.
- Fehr, F. 1891: *Några tankar om kristendomsundervisningen i våra skolor*. (Religiösa och kyrkliga frågor nr 5) Stockholm: Haeggströms förlag.
- Fries, S.A. 1896: *Fredrik Fehr*. Stockholm: Norstedt.
- Fries, S.A. 1915: *Kyrkopolitiska riktlinjer*. Stockholm: Haeggström.
- Larsson, R. 1985: *Introduktion till religionspedagogiken*. (Religio 17) Lund: Lunds universitet, Teologiska institutionen.
- Lilja, E. 1970: *Religionspedagogik*. Lund: Gleerups.
- Lindbeck, G.A. 1984: *The nature of doctrine*. Philadelphia: Westminster.
- Luther, M. 1986: *Lilla katekesen*. I *Den svenska psalmboken*. Stockholm: Verbum.
- Moberger, K. 1961: *Religionsenhet och religionsfrihet i folkskolans kristendomsundervisning*. (Kyrkohistorisk årsskrift nr 61) Uppsala: Svenska kyrkohistoriska föreningen.
- Nystedt, H. 1964: *Striden om kristendomsämnet*. Stockholm: Diakonistyrelsens förlag.
- Persenius, R. 1987: *Kyrkans identitet*. Stockholm: Verbum.
- Salqvist, B. 1947: *Folkskolans kristendomsundervisning*. Göteborg: Svenska kyrkans diakonistyrelsens förlag.
- Schleiermacher, F. 1842: *Den christliga tron*. Stockholm: Haeggström.
- Selander, S-Å. 1993: *Undervisa i religionskunskap*. Lund: Studentlitteratur.
- Selander, S-Å. 1994: *Livstolkning* (Rapporter om utbildning 3). Malmö: Lärarutbildningen i Malmö, Utvecklingsavdelningen.
- Skogar, B. 1993: *Viva vox och den akademiska religionen*. Stockholm: Symposium.
- Skogar, B. 1999: *Teologins språk – och livets*. I H. Eilert (red): *Modern svensk teologi: Strömningar och perspektivskiften under 1900-talet*. Stockholm: Verbum.
- Söderblom, A. 1949: *På livets trottoir*. Del 1. Lund: (Gleerups).
- Söderblom, N. 1899: *Jesu bärspredikan och vår tid*. Stockholm: Haeggström.
- Söderblom, N. 1910: *Religionsproblemet inom katolicism och protestantism*. Stockholm: Hugo Gebers.
- Söderblom, N. 1918: *Religionen och staten*. Stockholm: Norstedt.
- Söderblom, N. 1919: *Levnaden, tron och bönen*. Stockholm: Norstedt.
- Söderblom, N. 1929: *Martin Luthers lilla katekes*. Uppsala: Svenska kyrkans diakonistyrelse.
- Söderblom, N. 1931: *Jesu undervisning om Guds rike*. Stockholm: Svenska kyrkans diakonistyrelse.
- Söderblom, N. 1963: *Uppenbarelsereligion*. Stockholm: Prisma.
- Wingren, G. 1949: *Predikan*. Lund: Gleerups.
- Wollmer, L. 1918: *Om Pehr Eklund som dogmatiker*. Lund: Gleerups.