

S·T·K

SVENSK TEOLOGISK KVARTALSKRIFT 2013

ÅRGÅNG 89

DUBBELNUMMER

Sensing More in Ancient Religion

av Susan Harvey, Providence, RI

Ethics and Religion *Avant la Lettre*. The Perspective from Existential Anthropology

av Michael Jackson, Cambridge, MA

En annan universalism. Den etiopiske eunucken (Apg 8:26-40) från ett postkolonialt perspektiv

av Hans Leander, Uppsala

The Silence of the Spirit: A Critique of the Cessationist View of the Canon

av Torsten Löfstedt, Växjö

Postmodern teologi, kunskap och sanning

av Mikael Stenmark, Uppsala

Historicism without Relativism?

av Marc Boss, Montpellier

Ovanliga nattvardsfiranden i Karl XII:s armé

av David Gudmundsson, Lund

The Pastor's Communion in Scania in the Seventeenth Century

av Johanna Svensson, Lund

3-4

INNEHÅLL

Sensing More in Ancient Religion av professor Susan Harvey, Providence, RI.....	97
Ethics and Religion <i>Avant la Lettre</i>. The Perspective from Existential Anthropology av professor Michael Jackson, Cambridge, MA.....	107
En annan universalism. Den etiopiske eunucken (Apg 8:26-40) från ett postkolonialt perspektiv av TD Hans Leander, Uppsala.....	116
The Silence of the Spirit: A Critique of the Cessationist View of the Canon av docent Torsten Löfstedt, Växjö.....	126
Postmodern teologi, kunskap och sanning av professor Mikael Stenmark, Uppsala.....	139
Historicism without Relativism? Alasdair MacIntyre's Proposal for the Rescue of Moral Imperativeness av TD Marc Boss, Montpellier.....	151
Ovanliga nattvardsfiranden i Karl XII:s armé av doktorand David Gudmundsson, Lund.....	162
The Pastor's Communion in Scania in the Seventeenth Century av doktorand Johanna Svensson, Lund.....	168
Debatt: Gudsbevisning <i>a priori</i>, nödvändighet och kontingens av docent Jan Löfberg, Lund och FD Martin Lembke, Lund.....	179
In Memoriam: René Kieffer (1930-2013) av professor emeritus Bengt Holmberg, Lund.....	183
LITTERATUR.....	185
Jan Eckerdal, <i>Folkkyrkans kropp. Einar Billings ecklesiologi i postsekulär belysning</i> rec. av TD Mats Aldén, Lund.....	185
Jacques Ehrenfreund & Pierre Gisel (red.), <i>Religieux, société civile, politique</i> rec. av FD Patrik Fridlund, Lund.....	186
Jonas Jonson, <i>Gustaf Aulén – biskop och motståndsmän</i> rec. av TD Alexander Maurits, Lund.....	186
Lena Sjöstrand, <i>Mer än tecken. Atmosfär, betydelser och liturgiska kroppar</i> rec. av TK Elise Nilsson, Lund.....	188
Moshe Halbertal, <i>On Sacrifice</i> rec. av TK Anna Nohlert, Uppsala.....	189
Rolf Christoffersson, <i>Med tre röster och tusende bilder. Om den samiska trumman</i> rec. av FD Torjer Olsen, Tromsø.....	190
AVHANDLINGSRESUMÈER.....	191

Sensing More in Ancient Religion

SUSAN HARVEY

Susan Ashbrook Harvey is professor of Religious Studies at Brown University, Rhode Island. She specializes in Syriac studies, Christianity in late antiquity, and Christianity of the Byzantine and Syriac traditions. She has published widely in academic venues on women in ancient Christianity, monasticism, the cult of saints, hagiography, hymnography, and religion and the senses. Her latest work includes Song and Memory: Biblical Women in Syriac Tradition (2010) and Scenting Salvation: Ancient Christianity and the Olfactory Imagination (2006). Prof. Harvey is currently working on a new book tentatively titled Teaching Women: Biblical Women and Women's Choirs in Syriac Tradition.

In this essay I offer reflections on the importance of the bodily senses for ancient Christianity.¹ My broad frame will be the Roman Empire in late antiquity, roughly the third through the sixth centuries CE, the period when Christianity emerged fully as a religion in its own right. My hope is to suggest fresh appreciation for the role of embodiment in Christian tradition by drawing attention to those qualities that sensory awareness added to the Christian's bodily practice of religion during this formative era.

I will focus on three "scenes": first, the fifth century Christian historian Sozomen on the nature of ancient religion and its practices; second, religious sound as intrinsic to the practice of hymn singing and also as a source of religious knowledge. Finally, Romanos the Melodist, the sixth century Greek hymn writer, will help us consider religious knowledge in its most basic cosmological formulation.

I. Religion in a Sensing Body

Genesis 18: 1-15 tells of the famed encounter between the patriarch Abraham and his Lord, who appeared to him at the oaks of Mamre in the form of three (unnamed) men. Abraham offered his visitors generous hospitality, while in the tent his wife Sarah prepared cakes and also laughed, for the Visitors announced that in a year's time the elderly couple would have a son. The sanctity of the encounter, the memory of the place, and the prophetic quality of the Visitor(s)' announcement have rendered Mamre a holy site, venerated for millennia even to the present day.²

In early Christian times, that veneration took the form of an annual festival at Mamre commemorating the event of Abraham and his Visitors. The church historian Sozomen described the renowned celebration in the fifth century, about one hundred years after a particular series of events he recounted.³ Sozomen reported that this festival attracted a huge crowd of pilgrims each year, from various religions: Jews, because they claimed their descent from Abraham; Pagans, because they understood the three visitors to be heavenly beings – a divine appearance like

¹ An earlier version of this paper was presented at the Center for Theology and Religious Studies at Lund University, May 28, 2013, on the occasion of receiving an honorary doctorate. I am deeply grateful to Dean Fredrik Lindström, Professor Samuel Rubenson, and indeed all the Faculty for their extraordinary hospitality and kindness.

² The site remains a place of pilgrimage, under the auspices of Russian Orthodox since 1868.

³ Sozomen, HE, 2.4. Text edited by J. Bidez with translation by A.-J. Festugière, *Sozomène, Histoire ecclésiastique: Livres I – II*, SC 306 (Paris: Cerf, 1983), 245-9.

those from their own myths; and Christians, because they understood the divine visitors in Trinitarian terms, or to have been the divine Son with two angels. Sozomen went on to describe the events like this:

This [brilliant] feast is diligently frequented by all nations.... This place was moreover honored fittingly [*prosphoros*] with religious exercises. Here some prayed to the God of all; some called upon the angels, poured out wine, burnt incense, or offered an ox, or he-goat, a sheep, or a cock.⁴

Sozomen continued his account with a description of the religious practices the different pilgrims engaged: “beautiful” [*kalon*] votive offerings, fashioned over the course of the intervening year (perhaps at some expense, and with considerable effort), and offered on behalf of families; processions in which the worshippers wore fine garments; ritual purity in the form of sexual abstinence (this, he noted with astonishment, despite everyone sleeping in open tents and all mixed up together!). At the well adjacent to the famed oak trees, there were burning lamps; while into the water itself people poured wine libations, cakes, coins, myrrh and incense – to such an extent that the water was undrinkable during the festival.

Such religious diversity proved unsustainable in late antiquity, however. It happened one year, Sozomen reports, that the emperor Constantine’s mother-in-law, Eutropia, chanced to visit the festival to offer her own prayers. She was scandalized by the festive disorder. In response, Constantine rebuked the bishops of Palestine for allowing such defilement of a holy site, and issued a letter with instructions to dismantle and destroy the existing religious structures and objects. In their place, the emperor ordered the construction of a church, henceforth to be the only site of religious activity at Mamre – now to be known exclusively as a Christian holy place.⁵

⁴ Sozomen, HE, 2.4; trans. Chester D. Hartranft NPNE² 2 (Grand Rapids: Eerdmans, 1989), 261.

⁵ Sozomen, HE 2.4. The letter is also recorded by Eusebius of Caesarea in his *Life of Constantine*; see Averil Cameron and Stuart G. Hall, *Eusebius: the Life of Constantine* (Oxford: Clarendon, 1999), 141-3.

Sozomen’s account provides a fine picture of religion in the ancient Mediterranean world.⁶ Moreover, it is a picture that vividly demonstrates the centrality of the senses for ancient religion. In the course of his passage, he refers to a sacred story and a sacred place; to pilgrimage, prayers, altars, votive offerings, processions, sacrifices, incense, lights (candles/ lamps), wine, special foods, and special attire. The “brilliant” festival Sozomen describes (*lampran panagyria*) was surely a densely textured sensory celebration, for sights, sounds, tastes, fragrances and textures in riotous abundance would necessarily have attended the ritual actions he mentions. But what significance did these bodily experiences carry for the ancient worshipper?

In his account, Sozomen adds further qualities to the sensory aspects he mentions, beyond simple description. He includes a strong element of religious critique, describing and also assessing the activities he identifies. Thus he stresses characteristics appropriate to religious ritual in general (and perhaps especially in terms of the event being commemorated – an encounter of divine generosity and human hospitality). The festival was radiant (*lampran*: brilliant): commemorating a divine appearance (itself a radiance), and lit by lamps, candles, sacrificial fires, and the excitement of the accompanying fair. There was beauty: the offerings were precious, made with fine craftsmanship; the women were “more than ordinarily studious of their beauty and adornment”. The public processions were decorous, and no one behaved “imprudently”, despite the suspension of normal social conditions. Self-discipline, then, was part of the events and a fitting expression of reverence. Offerings were manifold, and freely, even lavishly given. By such details Sozomen tells us much about what was valued in the practices of ancient religion: brilliance, beauty, decorum, variety, and generosity.

But Sozomen’s rhetoric also makes clear the context of religious competition. For although it seems that people attending the festival had no trouble finding the truths of their own religious traditions made evident by the story of Abraham

⁶ See especially James Rives, *Religion in the Roman Empire* (Malden: Blackwell, 2007).

and his Visitors, yet to Sozomen (and to Constantine and his bishops), shared ritual piety did not mean shared religious truth. In order to differentiate true religion (Christianity) from its competitors at the festival, Sozomen adds moral or ethical qualities to the sensory experiences involved, so that rhetorical description carried moral and ethical ramifications.

Accordingly, although speaking of the religious activities at Mamre as “fitting”, Sozomen also suggests otherwise. By noting the abundance and variety of sacrifices, he suggests excess. His concern about sleeping in open tents raises question of impropriety. His comment that the well water was undrinkable due to the offerings thrown into it, hints at concern for impurity bordering on disgust, always a morally coded emotion. And by noting that Constantine’s mother-in-law was shocked by the “established custom” of festive mood, he implies that the festival harbored a general tone of irreverence. Excess, impropriety, impurity, and irreverence: these are vices opposed to the virtues he has noted for the very same ritual practices. All these vices and virtues are implied rather than stated concretely in Sozomen’s account, which is notably without rancour. But the reader cannot miss his view.⁷

Clearly, the senses mattered for religion in late antiquity. Sensory experience could not be left unparsed, any more than scripture could remain unexamined. For Sozomen, sensory experience indicated what was fitting for worship of the divine, and what was not. The senses thus provided crucial information for the participants: they revealed the moral and ethical qualities of human-divine relation. But there was more. Amidst the sensory beauty of proper worship, divine presence and divine participation might be made known by sensory encounters that recognized more than the limits of physical experience.

We could set a definition of religion in the ancient world from Sozomen’s account of the events at the Oak of Mamre. Ancient religions were fundamentally relational systems, first be-

tween the human and divine realms, and then within human social order. Religion comprised the practices and structures by which people established and maintained human-divine relation; and by which they accordingly defined themselves within a social and political order founded on that human-divine relation. A shared treasure chest of ritual tools provided the practices that enabled such relationality, enacting it across domestic, social and political landscapes.⁸ These practices engaged a rich sensorium, whether in the simplest individual act (lighting a candle, saying a prayer) or in the grandest public spectacle in city streets or grand cathedrals – or at a festival such as that at Mamre.

At work was a cosmology in which human and divine domains intersected. However separate ontologically, to the ancient mind these domains were constantly and mutually permeable. Here is where the senses did their work, for these made every encounter tangible, and every practice greater than its appearance. One could *sense* more than one could see or hear or smell. Religious practices molded sensory awareness by cultivating a basic religious epistemology: the divine could be perceived. Something could thereby be known. Even if only a partial glimpse, yet such perception was a concrete experience, providing vividly real knowledge of God.⁹

While pagan and Jewish authors had long attended to such perspectives, Christian writers began to show marked and sustained interest in the sensory aspects of religion during the fourth century, as they gained legal recognition, imperial favor, and (by the century’s end), the status of state religion in the Roman Empire.¹⁰ In catechetical homilies, sermons, hymns, and other forms of public teaching, Christians gave atten-

⁷ On the moral implications of disgust, see William Ian Miller, *The Anatomy of Disgust* (Cambridge, MA: Harvard UP, 1997).

⁸ In addition to Rives, *Religion*, see also Walter Burkert, *Greek Religion*, trans. John Raffan (Cambridge, MA: Harvard UP, 1985); Jan N. Bremmer, *Greek Religion* (New York: Oxford UP, 1994); Mary Beard, John North, and Simon Price, eds., *Religions of Rome* (Cambridge: Cambridge UP, 1998) 2 Vols.

⁹ See S.A. Harvey, *Scenting Salvation: Ancient Christianity and the Olfactory Imagination* (Berkeley: University of California Press, 2006).

¹⁰ Harvey, 57-98.

tion to the work of the senses as significant for religious practice and meaning.

Just so did the fourth century hymn writer Ephrem the Syrian sing the wonders of bodily experience:

Let us see those things [God] does for us
every day!
How many tastes for the mouth! How many
beauties for the eye!
How many melodies for the ear! How
many scents for the nostrils!
Who is sufficient in comparison to the goodness
of these little things?¹¹

From such a perspective, each sensory encounter could be a gift from God. Each revealed a wondrous continuity between ordinary life in its daily familiarity – with its tastes, sounds, sights, smells, textures – and God’s constant presence. The senses mediated between human and divine realities; the body was the site where the encounter was realized.

In homilies and hymns, Christian leaders noted how sense perception affected one’s body, and more importantly, its resulting impact on one’s religious understanding. Most often, Christian authors showed an interest in the epistemological result of such a view: how the sensory encounter yielded greater knowledge of God, or what kind of knowledge was gained.¹² Though beyond the scope of this essay, one ought also consider the rise of Christian monasticism, severe asceticism, mystical and visionary literature in this broader context. These were practices that sought to change the body, rendering it anew: able to perceive and experience the divine in ever more profound degrees.¹³

2. Sensing Experience, Sensing knowledge

In late antiquity, as noted, religious practice invariably took place in the context of religious

critique and competition. Here, especially, the senses were important. In part, this was because the different religions of the Empire followed similar practices, as Sozomen had shown for the festival at Mamre. How could one distinguish between truth and falsity, if the practices seemed the same? Furthermore, how could one distinguish between beauty offered to God, and sensory indulgence? Such distinctions were crucial for right relation with God, as with one another, and critical to knowing truth. The senses were necessary to adjudicate right practice and true knowledge.

Let us take the example of hymns, the one dimension Sozomen did not include in his account of Mamre, but unquestionably part of its sensorium. Hymns were sung; they were heard and overheard; they were performed, received, and joined into. Their content offered instruction, while their presentation enabled participation. They worked simultaneously in various registers. In the unsettled context of late antique religion – the context Sozomen delineated so clearly – the work of hymns as a method of religious teaching was considerable.

Late antique Christian liturgy was notably oriented towards instruction, fitting for an era when large numbers of converts entered the church and few had the means to own a Bible. The liturgy provided an education in Bible and doctrine through scripture readings, homilies, and church decoration that included depictions of biblical scenes, often with sacramental elements.¹⁴ Hymns, however, were particularly important. Their format invited active lay participation, while their melodies lingered in the mind. Written in different patterns of verse punctuated by simple refrains, hymns could be performed in various ways. They elicited sung exchange among and between chanters, choirs (male and female), clergy, and congregation, thereby directly involving the church community as a

¹¹ Hymns on Virginitly 31.16; trans. Kathleen McVey, *Ephrem the Syrian: Hymns* (New York: Paulist Press, 1989), 401.

¹² Harvey, esp. 105-47.

¹³ Harvey, 99-155.

¹⁴ The account from Gen. 18 of Abraham, Sarah, and the Visitors at Mamre was a frequent example, notably depicted in churches such as Santa Maria Maggiore in Rome, or San Vitale in Ravenna. Especially helpful is Jeffrey Spier, ed., *Picturing the Bible: The Earliest Christian Art* (New Haven: Yale UP/ Kimbell Art Museum, 2007).

whole in their presentation.¹⁵ Moreover, they were singularly flexible: they need not be confined to formal services within church buildings. They could be sung anytime, anywhere, by anyone. By their participatory nature and performative diversity, hymns were a ready component of religious competition in the late antique civic domain. They were a means for the public sounding – and the public hearing – of ‘real truth’ and ‘right’ religion.

We may be sure that hymns were public fare, easily accessible to people. Chronicles and hagiographies note liturgical processions through city streets of mixed religious populations, or proceeding from village or towns through countryside to holy sites; or liturgies performed at monasteries or shrines often visited by Christians and non-Christians both, in search of healings or other assistance.¹⁶ These citations mention the singing of hymns. Sometimes they mention competing song, as rival groups led by their bishops attempted to out-sing each other.¹⁷

¹⁵ Christopher Page, *The Christian West and its Singers: the First Thousand Years* (New Haven: Yale UP, 2010), 29-88; Robert F. Taft, *Through Their Own Eyes: Liturgy as the Byzantines Saw It* (Berkeley: InterOrthodox Press, 2006), esp. 29-132.

¹⁶ E. g.: *The Chronicle of Joshua the Stylite*, sec. 31, 35, 36, 43, 100; “The Heroic Deeds of Mar Rabbula,” trans. Robert Doran, *Stewards of the Poor: The Man of God, Rabbula, and Hiba in Fifth Century Edessa* (Kalamazoo: Cistercian Publications, 2006), 103-5. Both Theodoret of Cyrrhus, *History of the Monks of Syria*, 26.7, 9, 11-16, and the anonymous Syriac *Life of Simeon the Stylite*, 28, 29, 50, 54, 56-64, 118-28 (his death and funeral) mention liturgies performed at Simeon’s pillar (or, earlier in his career, at his ascetic site) by various clergy and bishops, with huge crowds of pilgrims, including non-Christians. The texts are conveniently translated together in Robert Doran, *The Lives of Simeon Stylites* (Kalamazoo: Cistercian Publications, 1992). John of Ephesus, *Lives of the Eastern Saints*, ed. and trans. E. W. Brooks *PO* 17-19 (Paris, 1923-1925), contains numerous examples of services held in monastic and ascetic contexts, with a mixture of participants, monastic and lay, Christian and non-Christian. For an outdoor civic liturgy, see G. Khouri-Sarkis, “Réception d’un évêque syrien au VI^e siècle,” *L’Orient Syrien* 2 (1957), 137-48; Taft, 64-7.

¹⁷ For example: Nicene and Arian Christians in Constantinople, Socrates, HE 6.8; Sozomen HE 8.7.

The sound of hymns included their verbal content as well as their manner of presentation: what was sung, how it was sung, by whom, and where. These sonic qualities reverberated across the civic domain, striking chords of meaning for hearers and participants alike.

In this broader context, consider the hymns of the fourth century Syriac poet Ephrem the Syrian (c. 307-373 CE).¹⁸ Ephrem composed his hymns for the services of the night vigil in local churches in the eastern cities of Nisibis and Edessa where he lived. His verses often reference civic life and civic context. In his Hymns on Virginité, for example, Ephrem presents a number of New Testament women in striking manner.¹⁹ With characteristic exuberance, he sings to them directly, as if they were present among the congregation. In Hymn 26 he sings first to Martha the sister of Mary, “Blessed are you, Martha, to whom love gave the confidence to open your mouth... Blessed is your mouth that sounded forth with love” (26.3). To the woman who

Nicenes, Arians and Valentinians in Milan, Augustine, *Confessions*, 9.7; Ambrose of Milan, Ep. 22.24, 50.16. Meletians and Nicenes in Alexandria, Theodoret, *Haer. fab. comp.* 4.7. Christians in Antioch sang Psalms to harass the Emperor Julian on more than one occasion: Sozomen, HE 5.19; Theodoret of Cyrus, HE 3.19.1-4. A public ethos of polemic seems also to have contributed to the development of Jewish liturgical poetry of this period, particularly piyyut. See, e.g., Wout van Bekkum, “Anti-Christian Polemics in Hebrew Liturgical Poetry (Piyyut) of the Sixth and Seventh Centuries”, 297-308 in *Early Christian Poetry: A Collection of Essays* (eds. J. Den Boeft and A. Hilhorst; Leiden: Brill, 1993); Israel Jacob Yuval, “The Other in Us: Liturgica, Poetica, Polemica”, 364-85 in *Heresy and Identity in Late Antiquity* (eds. Eduard Iricinschi and Holger M. Zellentin; Tübingen: Mohr Siebeck, 2008).

¹⁸ See especially Sidney H. Griffith, “Faith Adoring the Mystery”: *Reading the Bible with St. Ephraem the Syrian* (Milwaukee: Marquette UP, 1997); Sebastian P. Brock, *The Luminous Eye: the Spiritual World Vision of St. Ephrem the Syrian* (Kalamazoo: Cistercian Publications, 1992); McVey, 3-59.

¹⁹ Ephrem, Hymns on Virginité (hereafter HVirg): Syriac edited with German translation by Edmund Beck, *Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Virginitate*, CSCO 223-224/ Scr. Syr. 94-95 (Louvain: CorpusSCO, 1962). I cite from the translation in McVey, 261-468.

called a blessing to Christ from the crowd in Luke 11:27, he sings thanks for her “voice that became a trumpet...among the silent” (26.5). To the Canaanite Woman who dared to approach Jesus despite her heathen status, and insisted that he heal her daughter despite his rebuke (Mt. 15: 21-8), Ephrem sings praise for her boldness that “conquered [Christ] the Unconquerable One...Blessed are you who broke through the obstacle fearlessly” (26.9). In between each verse, the congregation sang in response, “To You, [O Lord], be praises from all!”²⁰

Ephrem’s delight in these women is perhaps surprising: Jesus had rebuked each one for the very same actions Ephrem here praises! In each case, the action was that of bold speech in the presence of others, without shame or apology. What was irksome in the original gospel stories is presented by Ephrem as laudatory, even cause for thanksgiving. The hymn, then, recalls Biblical stories but does not report them; it interprets with interesting exegetical liberty! For the interpretation is offered not only by the words of the song, but also by its presentation: sung boldly and loudly, the hymn enacted the actions it praised.

The bold speech of New Testament women is highlighted in this same collection by the special regard Ephrem grants to the Samaritan Woman of John 4, who met Jesus at the well and returned to her city to proclaim that the Messiah had come. In Hymn 22, Ephrem praises her as the enlightener of her people, celebrating her speech for its manner as much as its content, while the congregation sang in response to each verse, “Praises to your humility, [O Lord]!” At the well, Ephrem sang, the Samaritan Woman spoke “with perception” (22.5), “as a learned one, as a disputant, yet modestly” (22.6). “Her voice was authoritative”, he sang, as she exchanged conversation with Jesus, who led her step by step in dialogic exchange to understand him first as a Jew, then as a prophet, and finally as Messiah.²¹

In Hymns on Virginity 23, Ephrem sings that the Samaritan Woman’s public preaching of Christ to her people was a wonder as great as the

virgin birth. He addresses her directly, praising her speech:

For [Mary] from within her womb
in Bethlehem brought forth [Christ’s] body as
a child,
but you by your mouth made Him manifest
as an adult in Shechem, the town of His
father’s household.
Blessed are you, woman, who brought forth
by your mouth
light for those in darkness.²²

The congregation offered its refrain, “Glory to the Discoverer of All!” while Ephrem went on to contrast Mary’s physical conception with the Samaritan woman’s spiritual one. Both received God’s revelation by word, and both brought that Word forth.

Mary, the thirsty land in Nazareth,
conceived our Lord by her ear.
You, too, O woman thirsting for water,
conceived the Son by your hearing.
Blessed are your ears that drank the source
that gave drink to the world.
Mary planted Him in a manger,
but you [planted Him] in the ears of His hearers.²³

In this hymn, with his habitual style, Ephrem both sings to the Samaritan Woman and sings about her. His song elides biblical moment with liturgical gathering, as he exclaims, “Your love was zealous/ to share your treasure with your city”.²⁴ The biblical encounter is brought to life, enacted and joined as his choir and congregation themselves ‘zealously sing with love to share their treasure with their city’. Ephrem here teaches the biblical story by having the church gathering become the very story their singing recalls.

Elsewhere Ephrem showed high attunement to the sensory import of singing. Birds or other creatures also sing, as he pointed out in the Hymns on Nativity, but without comprehension of their act, or its content. God is the one “who Himself constructed the senses of our minds,/ so that we might sing on our lyre something that the

²⁰ H Virg 26; McVey, 377-81.

²¹ H Virg 22; McVey, 355-60.

²² H Virg 23.4; McVey, 362.

²³ H Virg 22.5; McVey, 362.

²⁴ H Virg 23.1; McVey, 361.

mouth of the bird/ is unable to sing in its melodies.”²⁵ Indeed, Ephrem sings, all of creation should join together in hymns of thanksgiving: “Let us glorify with all our mouths the Lord of all means [of salvation].”²⁶ It is a frequent theme of his, as for the feast of the Nativity:

Unveil, make joyful your face, O Creation, on our feast!/ Sing, O Church, with a voice! Heaven and earth [sing] in silence!/ Sing and confess the Child who brought manumission for all.²⁷

The bold and loud voices of biblical figures hence provide the model for the voices of the (women’s) choirs that sing forth Ephrem’s hymns, and for the congregation who join their voices for the refrain.²⁸ Their voices should be “joyful shouts”, with powerful effect on those who hear them, whether believers or unbelievers.²⁹ On Easter morning, Ephrem exalts:

This joyful festival is entirely made up of
tongues and voices:
innocent young women and men sounding
like trumpets and horns
while infant girls and boys resemble harps
and lyres;
their voices intertwine as they reach up
together towards heaven,
giving glory to the Lord of glory.
...
[And the refrain:] Blessed is He for whom
the silent have thundered out!³⁰

²⁵ Ephrem, *Hymns on the Nativity* (hereafter HNat): Syriac edited with German translation by Edmund Beck, *Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Nativitate (Epiphania)*, CSCO 186-187/ Scr. Syr. 82-83 (Louvain: CorpusSCO, 1959). English in McVey, 61-217. Here H Nat 3.16; McVey, 86.

²⁶ H Nat 3.19; McVey, 87.

²⁷ H Nat 22. G9; McVey, 181.

²⁸ On the women’s choirs, see S. A. Harvey, “Performance as Exegesis: Women’s Liturgical Choirs in Syriac Tradition,” 47-64 in *Inquiries into Eastern Christian Worship: Acts of the Second International Congress of the Society of Oriental Liturgy* (eds. B. J. Groen, S. Alexopoulos & S. Hawkes-Teeple; Leuven: Peeters, 2012).

²⁹ H Virg 19.2.

³⁰ Hymns on the Resurrection 2.2; Syriac and English in Sebastian P. Brock and George A. Kiraz,

Other Syriac sources praise the loud voices of the (women’s) choirs, and exhort the congregation to sound forth their parts in like manner. Shout, call out, thunder forth: such are the summons to the congregation in Syriac liturgical texts, whether for responses, collective prayer, or hymns.³¹ The liturgy itself (in Greek, Syriac, Latin) recalled the seraphim singing likewise in Isaiah 6: 3, as the congregation joined in the Sanctus. For the bishop and preacher Jacob of Serug, late in the fifth and early in the sixth century, the sound of hymns brought peaceful heart to the Christian, but irksome annoyance to Satan.³² Boldness of voice was Jacob’s resounding image for Christian triumph:

The sound of Your praise [O Lord] thunders
awesomely among the congregations,
and through it the impudent song of idolatry
was silenced.
From Your hymns, Your sermons, and
Your teachings
the entire inhabited world shouted out and
thundered to sing praise.³³

Such texts tell us something about religious practice as sensory experience. Ephrem and Jacob stress the sensory quality of voice: important

Ephrem the Syrian: Select Poems (Piscataway: Gorgias Press, 2006), 169-79, at 171. The entire hymn makes this point.

³¹ For example: Jacob of Sarug, “On the Partaking of the Holy Mysteries, (Hom. 95),” Syriac and English by Amir Harrak (Piscataway: Gorgias Press, 2009), lines 203-340; (ps.)-Narsai, *The Liturgical Homilies of Narsai*, trans. R. H. Connolly (Cambridge: Cambridge UP, 1909), “Homily 17: An Exposition of the Mysteries”, at p. 6. John of Ephesus described the “loud voices” of the women’s choirs founded by Simeon the Mountaineer: *Lives of the Eastern Saints*, ch. 16; ed. and trans. E.W. Brooks, *PO 17* (Paris 1923), on pp. 229-47. Ephrem repeatedly summons the congregation to sing out their joy: e.g. HNat 22 and 25. Jacob of Sarug’s festal homilies often end with a summons to the whole of creation – including the congregation – to sing forth with exultation.

³² Jacob, “On Partaking,” l. 244; Harrak, 30.

³³ “On Elisha 4”, lines 21-30; Syriac and English in Stephen A. Kaufman, *Jacob of Sarug’s Homilies on Elisha* (Piscataway: Gorgias Press, 2010) at p. 176. Jacob goes on to note the power of the women’s singing, in particular.

not only as something heard, but also as something sounded forth, a physical engagement and encounter. Other Christian authors reflected on the same sensory experience. In his *Confessions*, Augustine of Hippo described the impact he felt when hearing hymns during the liturgy, following his conversion to Christianity. He addressed the experience to God:

How I wept during your hymns and songs! I was deeply moved by the music of the sweet chants of your Church. The sounds flowed into my ears and the truth was distilled into my heart. This caused the feelings of devotion to overflow. Tears ran, and it was good for me to have that experience.³⁴

Yet Augustine remained suspicious of the experience and its intensity, which he marked as both sensory and emotional in impact. Later in the *Confessions*, he reflected on the dilemma. In his view, there was danger and even sin when the beauty of the music – whether melody or singer’s voice – moved him apart from the sacred words of a hymn or Psalm. The sensory pleasure seemed to him “enervating” and “deceptive”.³⁵ Nonetheless, Augustine recognized that omission of the music altogether was a response of “too much severity”, itself sinful in nature. The conflict led him to an uneasy recognition that sometimes the weak could be helped to truth through the beauty of liturgical music.³⁶ Augustine was also mindful that criticism worked both ways. The Donatists criticized his catholic churches for their “rather sluggish” manner of singing:

so that the Donatists reproach us because in church we sing the divine songs of the prophets in a sober manner, while they inflame their revelry as if by trumpet calls.³⁷

³⁴ *Confessions* IX.vi.14; trans. Henry Chadwick, *Saint Augustine: Confessions* (Oxford: Oxford UP, 1991), 164.

³⁵ *Confessions* X.xxxiii.49; Chadwick, 208.

³⁶ *Confessions*, X.xxxiii.50. Cp. Aug., *Ep.* LV.34-5, trans. in James McKinnon, *Music in Early Christian Literature* (Cambridge: Cambridge UP, 1987), 163-4 [#377].

³⁷ Augustine, *Ep.* LV. 34-5; in McKinnon, 163-4 [#377].

Jacob of Serug preached in poetic verses that urged his congregation to recognize the significance of hearing for the disposition of one’s soul. He pointed out that the sounds of the city could pull one in every direction, tugging one’s attention with conflicting emotions: the sounds of excitement in the marketplace, or the sad weeping of funeral processions, or the sounds of the theater with its impious debauchery, or of gossip with good news or bad. (Indeed, Ephrem had prayed to forget the sounds and voices heard during the day!³⁸) By contrast, Jacob exhorted, the liturgy filled one’s ears with holy hymns, the sweet voices of choirs, the cadence of sacred readings, the intoned beauty of homiletic instruction, the bodily sensation of singing responses and recitative prayers.³⁹ The sonic qualities of liturgy – its voices heard and offered in their patterned sequences – worked on the worshipper, disciplining the body and bringing the soul to a radiant calm.

Amidst pleas for careful attention and bold public disposition, we can hear the late antique person confronted by a confusing cacophony of shared religious behaviors. Boundaries might be lost, distinct identities blurred. Religious leaders, like Ephrem, Augustine, Jacob of Serug, or Sozomen, sought clarity and exclusivity. Sensory rhetoric could give the impression of sharp, clear difference in a context that disallowed such certainty. However effective, however affective, sensory experience could be an unstable tool, especially in the context of late antique pluralism.

3. Sensory Knowledge

In the clarity of one’s own community, nonetheless, the senses could teach with deep, even satisfying power. Taking the cue from hymns, let us look closely at one more passage, this time from the sixth century Greek hymn writer, Romanos the Melodist.⁴⁰ In his first of two hymns

³⁸ Ephrem, H Nat 51-2; McVey, 93.

³⁹ “On Partaking”; Harrak.

⁴⁰ See especially Derek Krueger, “Romanos the Melodist and the Christian Self in Early Byzantium”, *Proceedings of the 21st International Congress of Byzantine Studies, London, 21-26 August, 2006* (Aldershot:

on the Raising of Lazarus, fully half of the eighteen verses (stichera) are devoted to a dialogue between Death and Hades as Lazarus begins to arise.⁴¹ In an imagined conversation, in an imagined place, Romanos presents two imagined beings fretfully discoursing on the nature of mortality and their own diminishing power over it. Their dialogue is drenched in sensory details and sensuous imagery. Hades weeps and laments as he is struck with nausea and prepares to vomit Lazarus forth. Death “bellow[s] and cr[ies] out with anger”, as divine power convulses them.

Now the work of resurrection begins, and it is an olfactory matter. In John 11:39, Martha had wept that there would be a (foul) odor when the tomb was opened, since Lazarus had been dead four days. In strophe 12, Romanos takes us to the exact process underway. Disintegration, putrefaction, bad odor, and worms had been at work in the corpse of Lazarus; now they have disappeared. In their place there is re-assembly, the busy-ness of ants, and the fragrance of Jesus, who “has perfumed the ill-smelling corpse.”

Hand in hand, Death and Hades stand in horror, as they watch the “terrifying and awesome sight”:

The fragrance of the Son of God permeated
his friend,
and made ready His body for the call of the
Giver of Life,
It reordered his hair and reconstructed his skin,
And put together his inner organs,
And stretched out his veins so that the blood
could again flow through them,
And repaired his arteries,
So that Lazarus be made ready when called.
He will be resurrected and will rise up

Ashgate, 2006) 1: 255-74; and Georgia Frank, “Romanos and the Night Vigil in the Sixth Century”, in *A People’s History of Christianity*, Vol. 3: *Byzantine Christianity* (ed. Derek Krueger; Minneapolis: Fortress Press, 2006), 59-78.

⁴¹ I use the edition by P. Maas and C. A. Trypanis, *Sancti Romani Melodi Cantica: Cantica Genuina* (Oxford, 1963), 102-9; and follow here the translation in Margaret Carpenter, *Kontakia of Romanos, Byzantine Melodist*, (Columbia, MO: University of Missouri Press, 1970-73) vol 1: 137-48.

Saying: ‘*Thou art the Life and
the Resurrection.*’⁴²

In these two strophes, smell works in antithetical ways. In the first (strophe 12), stench had been the process of death, the destruction of life. The imagery of its smell was nauseating and repulsive – all of the physical sensations of disgust. But (divine) fragrance ended that process, restoring vitality and life. The anatomical description in strophe 13, although detailed and vivid, does not provoke the queasiness of disgust sensed before. Here is a body vibrantly alive: blood coursing through its veins, hair and skin in order, organs in place. Lazarus is made ready for life; Lazarus lives.

In these verses about the raising of Lazarus, Romanos draws on universal pan-Mediterranean sensory paradigms.⁴³ Mortality is imaged by stench, decay, putrefaction, and the morally-coded response of disgust that accompanies those experiences. Life – and above all, immortal life – is imaged by sweet fragrance, perfume, and health. Immaterial, invisible, yet immeasurably powerful, smells “permeate” Lazarus: smells destroy him; smells restore him. In this passage, smells characterize the extremes of death and life, of humanity and divinity, in terms instantly recognizable throughout the ancient Mediterranean.

But the work of this passage also does more. For Romanos the Melodist sings it to the congregation in church, during the vigil service in anticipation of the raising of Lazarus. The congregation will join him for the refrain, “Thou art the Life and the Resurrection” that closes each strophe, singing in the voice of each character in turn who speaks those words. In the dark night of the vigil service, the imagery of smell takes on other resonances. The sweat, dirt, and weariness of daily life in its grinding harshness are left outside the church’s doors. Inside, the church flickers with lamps and candles of perfumed oil and wax; incense sweetens the air with the scent of Paradise; fragrant holy oil anoints the sick and weary. Bread and wine await the believer: body and blood as the very Medicine of Life. To the

⁴² Carpenter 1: 146.

⁴³ Harvey, 11-56.

worshipper who hears the poet's verses and sings in response, the sensory imagery is cosmological, evoking primordial processes of death and life. But it is also, and especially, liturgical and sacramental. It locates the believer directly in the sensory experience of worship; and it reveals that experience to be salvific: cleansing, healing, and life-giving.

Romanos takes us to the precise intersection between physical sensory experience, and its ultimate – that is, its theological – content. Here is the religious knowledge the believer gains through attention to the senses. To the late antique Christian, the senses were what lifted life in the body out of the limits of mere materiality.

The senses enabled physical life to be more than a material matter (or, more than a matter of material!): one could experience more than could be seen or touched or heard. One could know more, tangibly and perceptibly. Most importantly, the senses provided the routes by which the human and divine realms permeated one another, continually interacting in an ongoing, physically encountered relationship and mutual presence. Such awareness profoundly marked ancient Christianity and its adherents. Well might we ask how to assess such awareness now, in the present post-modern, post-enlightenment, post-religious, post-secular world!

Summary

This essay uses three examples to demonstrate the importance of the physical senses for ancient Christianity. First, I consider the fifth century Christian historian Sozomen on the nature of ancient religion and its practices. Second, religious sound is explored as intrinsic to the practice of hymn singing and also as a source of religious knowledge. Finally, Romanos the Melodist, the sixth century Greek hymn writer, uses sensory imagery to present religious knowledge in its most basic cosmological formulation.

Ethics and Religion *Avant la Lettre*

The Perspective from Existential Anthropology

MICHAEL JACKSON

Michael D. Jackson is a New Zealand poet and anthropologist, currently distinguished professor of world religions at Harvard Divinity School. He has pioneered the field of existential-phenomenological anthropology, combining ethnographic fieldwork with storytelling and Continental philosophy in order to explore the interplay of modes of personal and interpersonal life in a variety of cultural settings throughout the world. Jackson's many books include The Palm at the End of the Mind, Relatedness, Religiosity, and the Real (2010), Existential Anthropology (2005), At Home in the World (2000), In Sierra Leone (2004), Lifeworlds (2013), and The Wherewithal of Life: Ethics, Migration and the Question of Well-Being (2013). The present article is based on a faculty lecture held at Lund University in 2012.

Just as Aristotle observed that, “men create the gods after their own image”, so Durkheim claimed that, “God is only a figurative expression of ... society.”¹ This view that religion and ethics are socially derived, was shared by Weber and Marx, and it also informed Geertz’s view that religious beliefs are a way in which a social group renders its ethos “intellectually reasonable”² The problem with these approaches is that they are at once too abstract and too general. The social is identified with groups and institutions, ethics is confused with moral norms, and religion is made synonymous with belief and meaning.

In many societies – including those in West Africa and Aboriginal Australia where I have done extensive fieldwork – ‘religion’ and ‘ethics’ are not identified linguistically or conceptually as discrete domains, leading one to ask, as Paul Ricoeur does, whether we would do well to focus neither on a neo-Aristotelian ethics based on the idea of a good life, nor a Kantian ap-

proach based on duty and obligation, but rather on questions of ‘practical wisdom’ (*phronesis*) in everyday life when unprecedented situations arise, problems don’t admit of any solution, perfection remains beyond our grasp, and virtue may reside less in achieving the good than in striving for it.³ In this article, I want to pursue this focus on ethical struggle, ethical dilemmas and existential aporias that I first developed in my 1982 study of Kuranko folktales,⁴ exploring the possibility of locating ethics within the social without reifying society, religion and ethics, or regarding them as *sui generis* phenomena.

My first suggestion is that we dissolve our conventional concepts of the social and the cultural into the more immediate and dynamic notion of intersubjectivity – the everyday interplay of human subjects, coming together and moving apart, giving and taking, communicating and

¹ Emile Durkheim, *The Elementary Forms of the Religious Life*, trans. Joseph Ward Swain (New York: The Free Press, 1965), 258.

² Clifford Geertz, ‘Religion as a Cultural System,’ in *Anthropological Approaches to the Study of Religion* (London: Tavistock, 1966), 1-46 (2).

³ Paul Ricoeur, *Critique and Conviction: Conversations with François Azouvi and Marc de Launay*, trans. Kathleen Blamey (New York: Columbia University Press, 1998), 92. Paul Ricoeur, *Oneself as Another*, trans. Kathleen Blamey (Chicago: University of Chicago Press, 1992), 173-175.

⁴ Michael Jackson, *Allegories of the Wilderness: Ethics and Ambiguity in Kuranko Narratives* (Bloomington: Indiana University Press, 1982).

miscommunicating. Second, I suggest that we see our sense of the ethical as deriving less from normative maxims, categorical imperatives or cultural codifications than from our deep awareness that our very existence is interwoven with the existence of others, and that the reciprocal character of human relations gives rise, from the earliest months of life, to inchoate, conflicted and diffuse assumptions about fairness, justice, rightness and goodness. As Ricoeur puts it, this means that we retain from Aristotle “only the ethics of reciprocity, of sharing, of living together.”⁵ To make these moves, however, we need a method of study that suspends a priori notions of right and wrong, good and bad, and draws us deeply into lived situations. Michael Lambek has coined the term “ordinary ethics” to signal this departure from the Kantian tradition of Western moral thought – in which a priori assumptions about autonomy, agency, virtue and community refer to particular situations cursorily, anecdotally or not at all. For Lambek, ethics is “fundamentally a property or function of action rather than (only) of abstract reason.”⁶ There are echoes here of Veena Das’s argument for a “descent into the ordinary”,⁷ and David Graeber’s claim that “if we really want to understand the moral grounds of economic life, and by extension, human life,” we must start not with cosmologies and worldviews but with “the very small things: the everyday details of social existence, the way we treat our friends, enemies, and children – often with gestures so tiny (passing the salt, bumming a cigarette) that we ordinarily never stop to think about them at all.”⁸

These gestures toward “ordinary ethics”, and the ways in which questions of what is right and good figure in almost every human interaction, conversation and rationalization, effectively reinscribe the role of ethnography as a method for exploring a variety of actual social situations

⁵ Ricoeur, *Oneself as Another*, 187.

⁶ Michael Lambek, *Ordinary Ethics: Anthropology, Language and Action* (New York: Fordham University Press, 2010), 14.

⁷ Veena Das, *Life and Words: Violence and the Descent into the Ordinary* (Berkeley: University of California Press, 2007), 15.

⁸ David Graeber, *Debt: the First 5,000 Years* (New York: Melville House Publishing, 2011), 89.

before hazarding generalizations. This is not to say that empirical studies of particular events or lives offer no insights into what may be universal. Rather, by locating the ethical in the field of intersubjective life, both phylogenetically and ontogenetically, we call into question the assumption that existence is a struggle to bring one’s life into alignment with preestablished moral norms and become more fascinated by our everyday struggles to decide between competing imperatives, or deal with impasses, unbearable situations, moral dilemmas and double-binds.

The present article will touch on three closely related subjects. First, the principle of reciprocity and the moral logic of exchange. Second, recent psychological research on primary intersubjectivity. Third, cases from my Kuranko ethnography that suggest how ethical dilemmas may be resolved in thought more readily than they can be resolved in life. Finally, I explore the limit situations and existential aporias in which ethical resolutions defy resolution.

We are all used to such everyday comments as these: “I think she deserves better, considering everything she has been through and had to put up with”; “He doesn’t deserve such happiness”; “She is owed more respect than she ever gets”; “He got his just deserts”; “She finally got her due.” Against what unspoken or unspecified standard are these notions of deservingness, due, or debt measured? What ethical yardstick determines these kinds of judgment, these claims we make on others and the world at large, this sense of what a human being is owed, is due, or deserves simply by virtue of being in the world?

In his celebrated essay on the gift, Marcel Mauss argued that a *minima moralia* of natural justice and fair play inheres in every relationship – whether between persons, persons and animals or persons and things. Mauss’s model of reciprocity defined three basic obligations of exchange – giving, receiving, returning what is given and received. But Mauss took pains to point out that the things we exchange “have values which are emotional as well as material”.⁹

⁹ Marcel Mauss, *The Gift: Forms and Function of Exchange in Archaic Societies*, trans. Ian Cunnison (London: Cohen and West, 1954), 63.

We share not only goods and services, but affective and moral qualities such as recognition, kindness, goodwill, sympathy and confidences. Accordingly, two incommensurable notions of value are always at play in any exchange, real or imagined – the first involving the rational calculation of determinate values, the second involving elusive moral values (Mauss’s ‘spiritual matter’) such as rightness, fairness and empathy. This means that all exchange involves a continual struggle to give, claim or redistribute some scarce and elusive existential good – such as recognition, love, humanity, wellbeing, voice, power, presence, honor or dignity – whose value is incalculable. And it is precisely this ambiguity that makes it impossible to reduce intersubjective reason to a form of logico-mathematical reason, for while the latter works with precise concepts abstracted from material, bodily and affective contexts, the logic of intersubjectivity never escapes the impress and imprecision of our lived relationships with others. Closely connected to this contrast between social and abstract logics is the incommensurability of moral and monetary modalities of exchange that David Schneider characterized in terms of the opposition between consanguinity (“blood” relations) and contract (business dealings).¹⁰ And it is this implicit tension between a sense of what one owes others and what one seeks to own for oneself that becomes, from the first moments of contact between tribal peoples and the mercantile West, a bone of contention and a cause of war. In 19th century New Zealand, for instance, Maori were willing to sell land to Europeans because they believed that this would initiate long-term, mutually beneficial social relations between the two peoples. Thus the proverb: *Ko maru kai atu, ko maru kai mai; ka ngohe ngohe* (Giving in abundance, receiving in abundance; everything is going well). For pakeha, however, a land sale was made with no strings attached, no enduring moral obligations, and no further negotiations. It was construed as nothing more than an economic transaction.

¹⁰ David Schneider, *American Kinship: A Cultural Account* (Chicago: University of Chicago Press, 1968).

In the Conclusion to his essay on the gift, Marcel Mauss, expresses the hope that Europeans will learn to “humanize” their relations with one another, and with other nations, along the lines suggested by this Maori proverb, striking a better balance between self-interest and an interest in others. “In moral matters,” he asks, “is there even any other kind of reality?”¹¹

Mauss assumed that the elementary forms of moral life (expressed in the principle of reciprocity) were “archaic”, which is to say they were vestiges in modern consciousness of a historically prior stage in human evolution that survived, more or less intact, in contemporary “primitive” societies. Anthropologists have long rejected this survivalist explanation for the sense of ‘natural justice’ or ‘fairness’ that can be identified in all human societies, but it is only relatively recently that have they adopted an intersubjective perspective that reveals the ways in which the ethical and the social are mutually entailed, and precede any awareness we might have of them as categories of thought.¹²

Merleau-Ponty’s intuitive sense of the social as the ground of being has recently been given empirical substance by psychologists researching the field of primary intersubjectivity. Emphasizing the reciprocity of voice, eye contact, touch, smell and playful interaction between mother and infant, Ed Tronick speaks of a collaboration of infant and parent in regulating interaction and laying down the neuro-behavioral foundations of a ‘dyadic consciousness’ that incorporates complex information, experience and mutual mappings into a relatively coherent whole that functions as a self-regulating system, effectively expanding the consciousness of one person into the consciousness of another.¹³ Dy-

¹¹ Mauss, 70, 71.

¹² Maurice Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, trans. Colin Smith (London: Routledge and Kegan Paul, 1962), 362.

¹³ As Webb Keane, puts it, “the sociological imagination would put the bare fact of life with others at the heart of ethics.” Keane also points out that many other ethnographers have arrived at a similar conclusion, particularly in analyses of children’s conversations and interactions that reveal “collaborative acts of framing”, and “the subtle acts of evaluation and judgment [that] linguistic anthropologists categorize

adic consciousness begins in the stage of primary intersubjectivity, and should an infant be “deprived of the experience of expanding his or her states of consciousness in collaboration with the other ... this limits the infant’s experience and forces the infant into self-regulatory patterns that eventually compromise the child’s development.” From this sense of being deeply bonded to another emerges a sense of being beholden to that other. Without the mother’s positive mirroring, the infant will feel that it lacks completeness (ego strength). In a sense, the infant owes not only its biological life to the mother but its very existence. But this sense of being implies, from the outset, *a sense of sharing* in the being of another. A child’s nascent moral sense does not derive from a sense of indebtedness to the other (because she sacrificed so much of herself for the child’s well-being); it reflects the incipient understanding that one’s life is never entirely one’s own, but tied, neurologically and reciprocally, to the life of another. Daniel Stern goes as far as to say that this “inter-affective sharing” is absent only in psychotics and sci-fi aliens.¹⁴ What is good or bad for oneself, therefore, will normally entail, to some degree, the reciprocal awareness that it is also good or bad for others.

One of the earliest verbalized and conceptualized expressions of this awareness is the sense of fairness – the sense that the wherewithal of life should be equally shared, particularly among those who have common parentage or belong to the same community. David Graeber argues that this assumption finds consummate expression in the ‘baseline communism’ of Marx and Engels: ‘to each according to his abilities, to each according to his needs’. This humanistic ethos co-exists, however, with socially constructed hierarchical perspectives. On the one hand, we are conscious of our difference from others. Not only is every individual unique, but we tend to draw sharp contrasts between ourselves and others who do not share our values, laws, lands and languages. On the other hand, there is an ineradicable sense that despite such differences we

share with all other human beings a common humanity. Moreover, our sense of the human often flows into the realm of animals and objects which, under certain circumstances, take on the attributes of will, consciousness and moral reasoning that define humanness, while human beings may lose these attributes and become, at least metaphorically, mere animals or inert objects. It is this sense that the other is myself in other circumstances, and that anyone may transcend differences and circulate in other worlds as if they were his or her own, that underpins the ethic of hospitality, finds expression in bonds with animals and material possessions, and is evident from time immemorial in patterns of human migration, intermingling and interaction across the globe. Equally timeless, however, is the tension between these competing notions of singularity (*ipse*) and similarity (*idem*). An emphasis on distinction implies that a person’s worth is relative to birth, nationality, ability or social status, while an emphasis on sameness suggests that one’s worth is conditional on nothing else than the fact that one is human. This *minima moralia* that is suggested by such phrases as ‘the right to life’, ‘a life worth living’, or ‘human equality in the sight of God’, inevitably comes up against distributive moralities associated with hierarchical social formations. All too often, this distributive morality, based on our particular identity as male or female, poor or rich, black or white, old or young, citizen or alien, overrides our awareness of what we owe others, leading us to write off large portions of humanity as essentially unlike us, as having no claims on us, and, in extreme cases, not deserving to survive. Yet a sense of our common humanity continues to haunt us, as though it were impossible to fully divorce categories from persons, rules from lives.

If a sense of the ethical inheres in our relations with others, it also inheres in our relations with the objective environment. Just as the presence of others brings us continually back to ourselves, so the architecture of the world and the things we touch, taste, see and hear in the course of our lives offer a fund of images with which we objectify and articulate our inchoate sense of rightness and goodness. There is therefore an intimate connection between a symmetrical or

as stance.” Webb Keane, ‘Minds, Surfaces, and Reasons,’ in Michael Lambek, ed., *op.cit.*, 64-83 (82, 74).

¹⁴ Daniel Stern, *The Interpersonal World of the Infant* (New York: Basic Books, 1985), 204.

square figure and the idea of reciprocity (being all square, or fair and square). Physical straightness and crookedness are made metaphors of moral uprightness and wrongness. Something that tastes sweet will serve as an image of well-being (*eudaimonia*).

Let us consider in more detail the Kuranko conception of moral personhood. *Morgoye* (personhood) connotes moral qualities of magnanimity and mindfulness of others that Kuranko set at the foundation of the social order. Ideally, such virtues will be found in persons who are responsible for maintaining the social order – chiefs, elders, and ancestors. Since one's social status is determined by birth and worth is relative to birth, chiefs are superior – in both a social and moral sense – to commoners, while men are superior to women, elder siblings are superior to younger siblings, adults are superior to children, and people are superior to animals. However, the distributive morality implied by this hierarchy coexists with a humanizing morality that reflects qualities of personhood that are only contingently tied to birth. Thus, while rulers ideally protect and care for those under their jurisdiction, many rulers prove incapable of meeting the needs of their people, and the virtues of chieftaincy may be found in a mere commoner. At the same time, youngsters may prove cleverer than their elders, and women more compassionate than men. But in Kuranko myth, this idea that virtue is *contingently* distributed is taken much further.

This may reflect a universal logic, since no human being can exemplify absolute virtue. Accordingly, someone from beyond the pale of one's familiar world – a totemic animal, a prophet, a passing stranger – embodies the ethical essence of humanity. In the first myth, the outsider is a member of the lowest and most marginal Kuranko clans – the finaba, the bards and genealogists on whom chiefs rely for their legitimacy.

Saramba was a ruler and also a warrior of great renown. But his half-brothers became jealous of his fame and decided to kill him. They plotted to ambush him along the road. Though the conspiracy was discovered, Saramba was unable to delay his journey. A bard (finaba) called Musa Kule decided to disguise Saramba in his clothes. He

donned Saramba's clothes so that he would die and thus save Saramba's life.

On the day of the journey, they left together. A little way along the road, Musa Kule took off his hat, gown and trousers, and gave them to Saramba, his lord. Musa Kule then dressed in Saramba's clothes. They went on, riding on horses. As usual Saramba was riding ahead. When they reached the place where the ambush had been laid, Saramba, disguised, passed by. The men in hiding said, "Oh no, not that one, it is only his poor finaba." Musa Kule then came, dressed in Saramba's clothes. They shot him.

Therefore, since the time of Saramba and Musa Kule, they have always been together. Therefore they say, "Musa Kule and Saramba," meaning that they "go together".

The structure of the story involves chiasmus – an exchange of social positions (signified by swapping clothes) that effectively nullifies the status distinction between the ruler and his underling since the bard's altruism (a moral disposition) proves to be as great as the ruler's power (an inherited social position). To put it in Kuranko terms, a 'wild' or 'contingent' moral quality that symbolically belongs to the bush is transferred to the domesticated, hierarchically ordered world of the town, humanizing it.

Let us now consider a second narrative that accomplishes the same kind of transference. While the story of Saramba and Musa Kule explains the equality or closeness of the descendants of a high-born ruler and his low-born bard, the following story explains the similarly intimate relationship between clanspeople and their totemic animal.

The clan is the Kuyaté, and the animal is the monitor lizard.

The Kuyaté do not eat the monitor lizard. Our ancestor went to a faraway place. There was no water there. He became thirsty. He was near death. Then he found a huge tree, and in the bole of the tree was some water left from the rains. The monitor lizard was also there. The ancestor of the Kuyaté sat under the tree. The monitor lizard climbed into the bole of the tree and shook its tail. The water splashed the man. The ancestor of the Kuyaté realized there was water there. He

climbed up and drank. He declared: "Ah, the monitor lizard has saved my life!" When he returned to town he told his clan about the incident. He said, "You see me here now because of that monitor lizard." Since that time the monitor lizard has been the Kuyaté totem. Should any Kuyaté eat it, his body will become marked and disfigured like the body of the monitor lizard. His joking partners will have to find medicines to cure him.

Most clan myths proceed from an explanation of how a particular animal became the clan totem to an account of how certain other clans became allied or incorporated as joking partners or marriage partners. Just as the moral bond between a clan and its totem is expressed in bodily terms (eating one's totem results in a disfigurement of the skin that mimics the body markings of the totemic animal), so sharing a totem with another clan is often seen as a form of common embodiment.

This incorporation of different clans as members of a common moral polity, may be effected by other means. In the myth that explains why the Kamara and Yaran clans are 'one', the first women of both clans give birth to children in the same house at the same time. When the house catches fire, a dog run into the burning house and brings out the babies. But in the confusion, the mothers cannot decide whose baby belongs to who. Thereafter, a ban is placed on intermarriage between the Kamara and Yaran. In yet another myth, the ancestors of the Kargbo and Sisé clans come to a great river. The Sisé transforms himself into a crocodile and ferries the Kargbo across. The Sisé then cuts off the calf of his leg, roasts it, and give it to the Kargbo to eat. The crocodile becomes the totem of the Kargbo clan, and the bond between Sisé and Kargbo becomes inviolable.

Kuranko clan myths contrive to eclipse the nominal differences between clans by conjuring images of intermingled bodies or blood, crossed lines of descent, confused filiation, and near identical appearance. However, this fusion of identities is never fully consummated. Even though informants speak of sanaku linked clans as 'one person', as 'kin', as 'like affines', or as 'close friends', the word sanaku connotes duplication or duplicity, and it is this ambiguous mix of identity and difference that gives rise to the

joking relationship. United on one level (as a result of events that effectively nullify or mask their differences), they remain, nonetheless, divided by name, status, and, often as not, a ban on intermarriage. Perhaps the most exact analogy to the *sanakuiye tolon* is with successive siblings, where the status difference between elder and young is recognized yet at the same time blurred. In the words of one informant, sanakuiye is 'when two clans originate with two brothers who are born next to one another.' Alternatively, an analogy is sometimes drawn between the sanakuiye and the relation between half-siblings, who share one blood ('same father') but have different mothers. It is as if one cannot take the mythical fusion of identities seriously, which is why the sanaku link gets acted out in forms of licensed abuse and mutual denigration that dramatically undermine status distinctions.

At a bestowal, a man might give a handful of stones and a pariah dog to his joking clan partner, saying, "Take this kola and this cow as our contribution to the bride wealth." At a naming ceremony for an infant, a joker might declare, "Ah, one more slave in the family!" After an initiation, a joker might approach one of the neophyte's fathers with a bundle of dirty, discarded rags, saying, "I have brought this gown of manhood for your son to put on." And at a funeral, a joker could enter the house of the deceased and bind the hands, feet, and body of the corpse with rope, saying, "Heh, you cannot bury him; he is my slave," or he might order to the bereaved to cease crying, promising to bring the dead person back to life.

It may be that the ideal of fused identity and common humanity can only be realized imperfectly because it depends on qualities such as goodwill, magnanimity, and altruism that cannot be enforced or ordained. It is the same reason why a social order cannot be built upon freely chosen ties of friendship, or marriage based solely on love.

And yet, in totemic icons, in the sharing of totems, and in the bonds of the sanakuiye, the Kuranko affirm a conception of moral personhood (*morgoye*) that goes beyond the prescriptive domain of close kinship and extends the possibility of sociality into the wider world. In so far as the outside world is regarded as bush,

the mythical scenario involves ancestral journeys into the wilderness and identifies the virtues of personhood with animals. Thus totemic universalization, by extending humanity to certain animals, may be said to provide a model for transcending ethnic boundaries. As Lévi-Strauss put it, the totemic classifications and clan correspondences in the western Sudan effectively prevent the closure of each group, and promote “an idea something like that of a humanity without frontiers.”¹⁵

But this humanistic reading must be tempered by a realization that open borders and openness of heart are conditional upon relative peace and prosperity. Given their bitter memories of invasion, border disputes, and colonial rule, it is not surprising that the Kuranko distrust strangers, seek to keep their own counsel, and are preoccupied with marking the perimeters of their bodies, houses, villages, and chiefdoms with protective charms. The bond between totemic animal and ancestor, like the bond between sanaku linked clans, is steeped in ambivalence. The other to whom one owes one's life, or in whom one's identity was once lost, remains other. Humanitarianism is haunted by hierarchy. The very freedom of choice that once united people in friendship or kinship may be exercised to divide them. If Kuranko clan myths have any abiding value, it lies not in their power to prescribe a permanent unity between self and others but in their power to sustain an ironic sense that in the long run distinction and separation can be as inimical to one's social survival as the absolute incorporation and blurring of self in the being of another.

In a sense this ambivalent refrain – referring as it does to narrative images that closely juxtapose sameness and difference – is grounded in the problem of marriage. While the union of man and woman is a universal metaphor of merger and incorporation, the resistance of the I to the not-I is, to use Georg Simmel's words, “felt nowhere more deeply than here.”¹⁶ To be sure, marriage is the bridge between one's own

natal world and the *res publica*, and, as Martin Buber noted, the most forceful human acknowledgment of what it means to enter into a relationship with and to be answerable to an-other: an affirmation of “the fact that the other is [and] that I cannot legitimately share in the Present Being without sharing in the being of the other.”¹⁷ But the very density, necessity, and intimacy of this relationship transforms it into a site where the balance between self and other, fusion and separation, is most difficult to maintain. For the Kuranko, it is the husband's lineage and the wife's lineage that define these two contrasted poles of identity. If marriage transcends the difference between erstwhile strangers, confirming affinity in alliance and exchange, in-lawship remains nonetheless dependent on interpersonal relationships between brother and sister, and husband and wife. No matter how imperative and imposed are the jural ties of affinity, they are always susceptible to the vagaries of personal affection and desire. While love, forbearance, and respect strengthen affinal ties, infidelity, capriciousness, and deceit may destroy them. “All the palavers in this world can be resolved, except the palavers caused by women,” goes the Kuranko adage.

Legally incorporated utterly into her husband's household, a young bride nurtures emotional ties to her own family and female friends that are often seen as inimical to her role as dutiful wife and caring mother. Among the Kuranko, as in many other societies, the young wife, divided in loyalties and caught between the imperatives of structure and sentiment, is often made the focus of men's anxieties about controlling the border between their own world and the wilderness beyond. But if many Kuranko men are preoccupied by the problem of how to ensure that women do their bidding, many young Kuranko women are just as deeply preoccupied by the problem of how to escape the onerous and restrictive demands placed on them. Keti Ferenke Koroma put it, “When women consider the fact that they bore us, yet we pay bridewealth for them and they become our wives, they get angry.” Sinkari Yegbe of Kamadugu readily

¹⁵ Claude Lévi-Strauss, *The Savage Mind*, (London: Weidenfeld and Nicolson, 1966), 166.

¹⁶ Georg Simmel, *The Sociology of Georg Simmel*, trans. and ed. Kurt H. Wolff (Glencoe, Ill.: Free Press, 1950), 128.

¹⁷ Martin Buber, *Between Man and Man*, trans. Robert Gregory Smith (London: Fontana, 1961), 83.

confirmed this view. Many women don't like being beholden to men simply because bride-wealth has changed hands. Domestic malingering and cheating on their husbands are, she confided, "ways of getting their own back."

The hierarchical relationship between superordinate and subordinate thus finds its most troubled expression in conjugal life. Subjected to the formal constraints of marriage, and made an object in exchange, a young wife may at the same time form clandestine attachments, assert her right to make demands on her brother (whose own marriage was conditional on the bride-wealth her marriage brought to his family), and rejoice in her ability to control and influence the destiny of her children. This is why men often stereotype women as seducers and traducers who poison good relations between men and, in the past, used their wives to betray their husbands to enemies.

Ethics

On what grounds can we speak of humanizing a social landscape, or of a humanitarian intervention, or of 'inhumanity' and 'humanity' when different societies, politics and faith-based traditions tend to define the human in their own particular terms and in the light of their own particular interests? This problem would seem insoluble if worth were completely determined by birth, making our humanity relative to our position in a social hierarchy or our membership of a particular ethnic group or nation state. Even humanism and human rights would, in this perspective, be seen as products of a particular moment in European history and a projection of a particular European social class. The usual, but spurious, resolution of this problem of relativity is to universalize a particular conception of the human. Advocates of human rights and of humanitarianism typically proceed as if the genesis of their assumptions in European culture were irrelevant and that those cultures that do not recognize human rights as defined in Western discourse are premodern, 'medieval' or simply 'barbaric.' The other strategy for giving universal or absolute legitimacy to a particular ethos is to argue for its genesis in some *extra-human* sphere. These two logical options associate ulti-

mate ethical principles with divinities or with nature. Virtue is thus transcendent. Though human beings may deny it, rightness and goodness endure because they lie beyond the sphere of human interests and manipulations. A third option is not to tie humanism to any category, either this-worldly or other-worldly, acknowledging that virtue makes its appearance irrespective of any social determinations, natural laws or divine revelations. It may appear in the magnanimity of an animal that saves a human being from death in the wilderness, in the altruism of a Samaritan or a good neighbor, or in the intervention of a God or a djinn. The good is not necessarily found where one expects to find it. It is neither a function of socially constructed or divinely revealed moral truths, nor a monopoly of the powerful, but of a random patterning that humans cannot determine or even understand. The same holds true of evil, which also makes its appearance in the unlikeliest persons and places.

This view of ethics – which I have encountered in my ethnographic work in both West Africa and Aboriginal Australia – is far more accepting of the unsystematic and unfathomable distribution of virtue and vice in this world than prevailing Western views that spring from Judeo-Christian or Greek traditions. Among the Kuranko, for example, qualities of moral personhood (generosity of spirit, mindfulness of others) are, like unkindness and cruelty, potentialities of all life forms, not just of human beings. Some children are born with good dispositions (*yugi kin*), others with bad dispositions (*yugi ma kin*). Virtue finds expression in an animal rather than a person (in the totemic myths), in a low-born bard rather than a ruler (in the Saramba myth), in a djinn rather than a person (in tales of helpless children helped by a supernatural intercessory). Those in whom virtue ideally resides may, in a crisis, show themselves bereft of it. It is said that God "slept" during the civil war, as though indifferent to the fate of his people. Some chiefs exploit their people rather than care for them. Some parents fail to look after their children, or put their own interests first. And despite what men say, women are often the paragons of virtue and men lose their own humanity

in laying down the law or being corrupted by power.

What is striking about ethical behavior is its indeterminacy. While there is little or no ambiguity surrounding moral norms, one can never be certain when and where the good will be manifest. Accordingly, our sense of ourselves as ethical resembles our sense of ourselves as human. There are times when we exaggerate our differences from others, calling them cockroaches, vermin, animals, or mere things while retaining for ourselves alone the designation 'human'. At other times, we recoil from the idea that we are essentially different from others, and assume ethical responsibility for their welfare. This quandary is spelled out in *Genesis*, where Cain is a tiller of the ground, and Abel a keeper of sheep. Cain offers a portion of his harvest to God; Abel offers the firstlings of his flock and the fat thereof. God accepts Abel's sacrifice but ignores Cain's. In a fit of jealousy, Cain kills his brother. To God's question, Where is thy brother Abel? Cain responds, *Am I my brother's keeper?* Thus is broached one of humanity's first existential dilemmas: do we have a responsibility to care for and protect others? And where, if anywhere, do we draw the line between those we are obliged to look after and those we are not?

Despite the power of distributive moralities to deny our sense of common humanity, goodness appears and reappears in unexpected quarters, persons, and ways – as in the case of the Good Samaritan, or an animal saving the life of a human, or an act of kindness shown in a situation of unspeakable cruelty. That the good cannot be legislated or universalized may be all for the good, for in its surprising randomness we are perennially reminded that our very humanity, like the virtues of love and friendship, can never be entirely determined by social orders and their associated moral norms, and that it is this very indeterminacy that redeems us. This sense that virtue cannot be totally prescribed or predetermined, means that much ethical activity is best understood as a function of a *relationship* between unpredictable situations and extant moral norms. Because rightness cannot be derived from any one external measure – be it a social rule or moral norm – we cannot preemptively say that any human action is essentially deviant, antisocial or unnatural. Its measure is to be found in our struggle to make the best of our situation, not to what degree we conform to an established code or moral exemplar.

En annan universalism.

Den etiopiske eunucken (Apg 8:26-40) från ett postkolonialt perspektiv

HANS LEANDER

Hans Leander är postdok-forskare på teologiska institutionen vid Uppsala universitet. I projektet "Jesus and hybridity" arbetar han där med framställningar av den historiske Jesus under 1900-talet. Han disputerade hösten 2011 vid Göteborgs universitet med avhandlingen Discourses of Empire: The Gospel of Mark from a Postcolonial Perspective som nyligen kommit på SBL Semeia Studies.

I efterverkningarna av den europeiska kolonialismen under senare delen av 1900-talet har postkoloniala studier växt fram som ett tvärvetenskapligt forskningsfält som intresserar sig för kolonialism, imperialism och andra relaterade fenomen.¹ Den här artikeln introducerar detta fält och dess implikationer för tolkningen av bibeltexter, med episoden om den etiopiske eunucken (Apg 8:26-40) som exempel.² Även om det postkoloniala perspektiv som här appliceras kommer att introduceras under resans gång finns också en viss struktur i framställningen. Ett postkolonialt perspektiv på bibeltexter innebär

framförallt två saker: dels ett intresse för hur en text har använts i koloniala sammanhang och dels ett intresse för hur texten, i ljuset av detta koloniala arv, relaterar till antika imperier vid dess tillkomst. Detta dubbla perspektiv utgör grunden för upplägget av den här artikeln. Efter en introduktion där de postkoloniala begreppen hybriditet och mimicry introduceras, illustreras postkolonial bibeltolkning dels genom att textens koloniala arv belyses och dels genom att en postkolonial läsning av den aktuella episoden föreslås.

¹ För en introduktion till det postkoloniala forskningsfältet, se Ania Loomba, *Kolonialism/Postkolonialism: En introduktion till ett forskningsfält* (Stockholm: Tankekraft, 2006) och Bart Moore-Gilbert, *Postcolonial Theory: Contexts, Practices, Politics* (London: Verso, 1997). För en nyanserad diskussion om imperier i historia och nutid, se Stephen Howe, *Empire: A Very Short Introduction* (Oxford: Oxford UP, 2002).

² För verk som introducerar postkolonial bibeltolkning, se Stephen Moore, *Empire and Apocalypse: Postcolonialism and the New Testament*, (Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2006). Fernando Segovia and R.S. Sugirtharajah, eds., *A Postcolonial Commentary on the New Testament Writings* (London: T&T Clark, 2007) och R.S. Sugirtharajah, *Exploring Postcolonial Biblical Criticism: History, Method, Practice* (Malden: Wiley-Blackwell, 2012). För postkolonialt inspirerade teologier, se Catherine Keller *et al.*, *Postcolonial Theologies: Divinity and Empire* (St. Louis: Chalice Press, 2004).

Bibeln som ett kolonialt under

När det brittiska bibelsällskapet år 1935 ger ut sin imponerande lista över de 692 språk till vilka Bibeln har blivit översatt anges det årtal då respektive översättning blivit tryckt.³ Det görs dock ett undantag för ett språk som saknar årtal. Det är inte den grekiska texten, ej heller den hebreiska. Nej, den enda bibeltext som, så att säga, svävar fritt från tidsliga bestämmingar är den engelska King James. Det är därför inte förvånande att den postkoloniala kritikern Homi Bhabha inleder en av sina mest ryktbara essäer med att lyfta fram den engelska Boken (Bibeln) som ett emblem för kolonial auktoritet och be-

³ Edwin Smith, red. *The Gospel in Many Tongues* (London: British and Foreign Bible Society, 1935).

går.⁴ Det är dock främst de koloniserades mottagande eller ”upptäckt” av denna bok som hans essä kretsar kring. I ett mottagande som kännetecknas dels av kolonial auktoritet och originalitet, dels av repetition, missförstånd och förskjutningar, framstår bokens närvaro som ett *under*; därav essäns huvudtitel, ”Signs Taken for Wonders: Questions of Ambivalence and Authority under a Tree outside Delhi.”

I essän framträder något som är viktigt för den postkoloniala teorin och dess relation till befrielseörelser. Bhabha diskuterar en av de anti-koloniala rörelsernas främste representant, Franz Fanon, vars bok *Jordens fördömda* har blivit kallad ”tredje världens bibel”. Men medan Fanon menar att kolonialismen ställer de svarta inför ett tydligt val – bli vit eller försvinn – menar Bhabha att mötet mellan kolonisatörer och koloniserade är långt mer komplicerat och motsägelsefullt. Det finns inte bara två alternativ, menar han, utan också ett tredje mer ambivalent val, som Bhabha kallar *mimikry* och *hybriditet* som också inbegriper ett motstånd, om än av ett annat slag än ett uppror. I sin kritik av Fanon är Bhabha tydligt influerad av den poststrukturalistiska filosofin, framförallt av den franske psykoanalytikern Jacques Lacan samt av den fransk-algeriske filosofen Jacques Derrida. Kritiken medför nya sätt att förstå makt, motstånd och identitetsförskjutningar och utgör ett centralt inslag i den postkoloniala teorin.

Hybriditet och Mimikry

Termerna hybriditet och mimikry är hos Bhabha nära besläktade med varandra och handlar primärt om de motstridiga kulturella identifikationsprocesser som han menar präglar relationen mellan kolonisatörer och koloniserade. Termen hybriditet härstammar från botaniken och biologin och syftar där på en blandning av olika arter. Bhabha ger dock termen en delvis ny innebörd i sitt utforskande av kultur och kolonialism. Snarare än att se hybriditet som ett blandande av två fasta ursprungliga kategorier, menar Bhabha att kulturer befinner sig i ständiga hybridiserings-

processer. Här utmanas en av kolonialismens grundsatser om kultur som något stabilt, rent och essentiellt. Genom fasta kategoriseringar bevarades en upphöjd europeisk självförståelse som gav legitimitet åt en kolonial maktutövning. Genom att lyfa fram hur kolonialismen trots detta förde med sig en mångfald av hybrida identiteter visar Bhabha på en inneboende instabilitet i den koloniala diskursen.

Mimikry, i sin tur, är en form av efterliknelse och syftar på den koloniala strävan efter att civilisera och kultivera. De koloniserade ska lära sig bete sig civiliserat, de ska bli som européer. Det uppstår då två subversiva effekter. För det första, när en icke-europé efterliknar och beter sig som en europé undermineras gränsen mellan kolonisatörer och koloniserade, vilket hotar den upphöjda koloniala identiteten. För det andra blir efterliknelsen aldrig perfekt, det blir alltid en viss skillnad, man blir, som Bhabhas uttrycker det, ”nästan *men inte riktigt*” en europé. Mimikry tenderar därför att slå över i *mockery*, det vill säga i parodi och gyckel, och rymmer därför en subversiv potential.

Ett åskådliggörande av dessa fenomen finns i essän som nämndes i inledningen. Bhabha återberättar där en händelse som åskådliggör det subtila motstånd i form av hybriditet och mimikry som den koloniala utbredningen kunde föra med sig.⁵ Händelsen finns beskriven i ett missionsarkiv och återges här i en förkortad version. Den utspelar sig i maj 1817 under ett träd utanför Delhi. En indisk kristen förkunnare, Anund Messeh, har anlant till platsen och närmar sig den grupp på 500 män, kvinnor och barn som samlats under en trädunge för att läsa och diskutera. Ett samtal utspelar sig sedan mellan Anund och en av de äldre männen i gruppen.

Anund undrar förvånat vilka de är.

”Vi är fattiga och enkla”, svarar mannen, ”och vi älskar att läsa den här boken”.

”Vad är det för bok?”, undrar Anund.

”Guds bok!”

”Kan jag få titta på den, är du snäll?”

Anund öppnar boken och upptäcker att det är Evangeliet om vår Herre, översatt till hindi. Gruppen verkar ha fått tag på flera sådana över-

⁴ Homi Bhabha, *The Location of Culture* (New York: Routledge, 2004), 145-174.

⁵ Bhabha, 146-148.

sättningar, varav några är tryckta och några handskrivna avskrifter. Anund pekar på namnet Jesus och frågar:

”Vem är det?”

”Det är Gud!”, svarar mannen, ”Han gav oss den här boken.”

”Men var fick ni tag på den?”

”Vi fick den av en ängel vid marknaden i Hurdwar.”

”En ängel?”

”Ja, för oss var han Guds ängel, men han var en människa, en lärd bramin. De handskrivna kopiorna har vi gjort själva – vi har ju inget annat sätt att få tag på dessa välsignade ord.”

Anund förstår att dessa översatta evangelier måste ha blivit utdelade av missionärer för fem eller sex år sedan i Hurdwar. Han påpekar detta:

”Dessa böcker lär ut de europeiska herrarnas religion. Det är deras bok, och de tryckte den på vårt språk, för att vi skulle kunna läsa den.”

”Inte då!”, utropar mannen, ”Så kan det inte vara. De äter ju kött.”

”Jesus Kristus”, svarar Anund, ”lär att det inte har betydelse vad en människa äter eller dricker...”

”Nej, visserligen”, svarar mannen, ”men hur kan det vara en europeisk bok, när vi tror att det är Guds gåva till oss? Han sände den till oss vid Hurdwar.”

”Gud gav den för länge sedan till de engelska herrarna, och de sände den till oss.”

Den förhandling som här äger rum kring Bibelns ursprung fascinerar Bhabha. För indierna som samlats under trädet är det ingen tvekan om att det är Gud som har sänt detta under till bok. Den lärda bramin som gav dem boken i Hurdwar uppfattar de som en ängel från himlen. Anund ser det då som sin uppgift att korrigera vad han menar vara ett missförstånd av Bokens egentliga ursprung: Den lär ju ut de europeiska herrarnas religion – det är *deras* bok! De infödda läsarna kan dock inte hålla med om att något gudomligt skulle kunna komma från européerna – de äter ju kött! De traditionella matreglerna blir ett motstånd mot föreställningen om engelsmännen som Guds sändebud.

Genom att skilja Guds ord från den engelska närvaron skapas en distans mellan Bibeln och kolonialherrarna. När infödingarna utesluter den

engelska kopulan, mellanhanden, och betraktar Bibeln som given direkt av Gud undermineras och destabiliseras den koloniala auktoriteten. Bibelns gudomliga ursprung frigörs från kolonialherrarnas intention och kontroll och tas istället i anspråk som en annan form av religiös auktoritet vilket möjliggör nya slag av identiteter i relation till den koloniala närvaron.

Bhabha ser alltså händelsen som ett uttryck för hybriditet och mimikry. De indier som identifierar Jesus som Gud lånar in den kristna uppenbarelse utan att för den skull överge sina traditionella föreställningar om vad som är tillåtet att äta. Den koloniala närvaron påverkar deras självförståelse, men inte på ett förutsägbart sätt och inte på det sätt som européerna hade tänkt. De blir nästan kristna, men inte riktigt. Hybriditeten är något nytt som uppstår i det konfliktfyllda mötet och den kan inte helt kontrolleras, vilket underminerar den koloniala auktoriteten.

Apostlagärningarna och europeisk kolonialism

Det postkoloniala forskningsfältet har alltså primärt varit inriktat på den europeiska kolonialismen. Om vi nu ska närma oss episoden om den etiopiske eunucken (Apg 8:26-40) ligger det därför nära till hands att undersöka hur texten blev läst, och vilken funktion den hade, under den europeiska koloniala expansionen. Här antyds endast på ett skissartat sätt hur en sådan undersökning kan utföras, dels av Apostlagärningarna i sin helhet och dels av den specifika berättelsen om eunucken.

Den europeiska kolonialismen inleddes med upptäcktsresor och erövringar i slutet av 1400-talet med Spanien och Portugal som framträdande nationer. Här intresserar jag mig dock främst för vad som brukar kallas kolonialismens andra fas och som inleddes under 1800-talet då protestantiska länder, främst Storbritannien, fick en ledande roll. Ett tecken på inledandet av denna fas var publicerandet av William Careys kända pamflett om ”plikten att omvända hedningarna” som fick en stor betydelse för fram-

växten av de protestantiska missionssällskapen i 1800-talets England.⁶

Apostlagärningarna var en viktig inspiration för protestantisk mission och dess berättelser om Paulus missionsresor spelar en viktig roll i Careys inflytelserika pamflett.⁷ Paulus första missionsresa beskrivs av Carey som ”en första attack mot hednavärlden”.⁸ Carey skriver också att Paulus ”penetrerade så långt som Derbe”. Dessa uttryck exemplifierar det som den postkoloniala kritikern Kwok Pui-Lan har kallat den kristna missionens fallocentriska karraktär.⁹ Här framgår återigen psykoanalysens inflytande. Det är ingen tillfällighet, menar hon, att missionen ofta beskrevs i aggressiva termer av inträngande och penetration. Apostlagärningarna med dess skildringar av Paulus missionsresor tillhandahöll den protestantiska missionen och de imperiebyggande européerna en apostolisk, gudomligt påbjuden modell för att frälsa och civilisera de ofta feminint och barnligt gestaltade hednafolken och dess landområden.

Det är visserligen sant att relationen mellan kristen mission och kolonialism är ett omstritt ämne.¹⁰ Var missionärerna aktörer i kolonialismens tjänst? Både ja och nej, verkar det som. Händelsen utanför Dehli som diskuterades ovan visar hur komplex denna fråga är. Missionen kunde i vissa avseenden utgöra en resurs för motstånd mot koloniala administrationer – de anti-koloniala rörelserna hade många gånger nytta av den utbildning som de erhållit genom missionsskolornas försorg. Inte desto mindre fanns det också ett starkt symbiotiskt förhållande mellan missionen och den koloniala utbredningen. Litteraturvetaren Christopher Hodgkins har sammanfattat denna paradox: protestantisk kris-

tendom gav de europeiska imperiemakterna deras huvudsakliga motiv för dominans och expansion men samtidigt, ironiskt nog, kunde den också tas i besittning av de koloniserade och därmed utgöra en viktig källa för anti-koloniellt motstånd.¹¹

Om Apostlagärningarna i sin helhet på ett relativt påtagligt sätt användes för att understödja den europeiska expansionen så finns det också en mer subtil aspekt av hur den specifika berättelsen om den etiopiske eunucken kom att samspela med den koloniala diskursen. Eunucken representerar nämligen genom sin härkomst ett område där Europas bästa, rikaste och äldsta kolonier fanns belägna: Orienten. Här närmar vi oss vad som förmodligen är den postkoloniala teorins mest grundläggande verk: *Orientalism* av Edward Said. Boken kom i slutet av 1970-talet, före den postkoloniala teorins genombrott, och trots att den inte ens nämner termen ”postkolonial” fick den ett stort gensvar ur vilket det postkoloniala forskningsfältet växte fram. I sin numera klassiska analys av 1800-talets europeiska språkforskning visar Said med hjälp av Foucaults diskurs-begrepp hur Orienten bidrog till ”definitionen av Europa (eller Västerlandet) genom att vara dess motbild, motidé, motsatta personlighet och en motsatt erfarenhet”.¹² Orientalen blev *den andre* mot vilken en upphöjd europeisk självförståelse formades.

En bibelkommentar till Apostlagärningarna från senare delen av 1800-talet kan åskådliggöra hur tolkningar av berättelsen om eunucken kunde ge uttryck för det fenomen som Said åsyftar.¹³ Termen *eunuck*, skriver kommentatorn, syftar på den som har ansvar för sovrummen i palats och i större hus. Men, fortsätter han, ”österlänningars avundsjuka och utsvävande temperament krävde att de personer som hade denna uppgift blev berövade sin virilitet”.¹⁴ Västerlän-

⁶ William Carey, *An Enquiry into the Obligations of Christians to Use Means for the Conversion of the Heathens* (London: Hodder and Stoughton, 1792).

⁷ John Townsend, ”Missionary Journeys in Acts and European Missionary Societies”, 99-104 i *Anglican Theological Review* 68:2 (1986).

⁸ Carey, 21-22.

⁹ Kwok Pui-lan, *Discovering the Bible in the Non-Biblical World* (Maryknoll: Orbis Books, 1995), 9.

¹⁰ För en studie av den protestantiska missionens roll under kolonialismen, se Jean och John Comaroff, *Of Revelation and Revolution*, vol 1-2 (Chicago: University of Chicago Press, 1991 och 1997).

¹¹ Christopher Hodgkins, *Reforming Empire: Protestant Colonialism and Conscience in British Literature* (Columbia: University of Missouri Press, 2002), 2.

¹² Edward Said, *Orientalism* (Stockholm: Ordfront, 2004), 64.

¹³ Lyman Abbott, *The Acts of the Apostles: With Notes, Comments, Maps, and Illustrations* (New York: Barnes, 1876).

¹⁴ Abbott, 102.

ningar, tycks kommentatorn mena, skiljer sig från österlänningar genom avsaknaden av ett avundsjukt och utsvävande temperament. Vidare, när kommentatorn förklarar hur det kommer sig att etiopiern förmodligen läste högt när Filippus anlände (8:30) återkommer den orientalistiska diskursen: ”orientalerna har fortfarande för vana att läsa högt, trots att de läser för sig själva”.¹⁵ Eftersom Suids tes om orientalen som västerlandets *andre* tycks bli bekräftad i dessa kortfattade kommentarer ges här ytterligare ett exempel på hur Apostlagärningarna togs i anspråk under 1800-talet för att konstruera en upphöjd europeisk identitet.

En postkolonial läsning

Det är kanske inte speciellt förvånande att *tolkningar* av Apostlagärningarna under 1800-talet samspelade med den europeiska kolonialismen. Men hur ska vi förstå detta samspel – är det ett uttryck för att berättelsen i sig bär på en kolonial ideologi och att kristendomen därmed i grund och botten är en imperiereligion? Eller är det snarare ett uttryck för att texten approprierades av den koloniala diskursen och *tillskrevs* en mening som den inte nödvändigtvis behöver tillskrivas? Här kan olika ståndpunkter hävdas och bland postkoloniala bibelforskare är detta häftigt omdiskuterat. I en introduktion till postkolonial bibeltolkning framgår således den spännvidd som finns mellan att läsa bibeltexter som å ena sidan anti-koloniala och å andra sidan koloniala dokument.¹⁶ Med tanke på att texter i allmänhet, och bibeltexter i synnerhet, sällan är särskilt entydiga, försöker jag i denna postkoloniala läsning kombinera dessa ståndpunkter, det vill säga jag lyfter dels fram textens potentiella imperieideologi, och visar dels på de resurser som finns i texten för att underminera en sådan ideologi.

Med tanke på att Apostlagärningarnas spelade en viktig roll för den europeiska utbredningen ligger det nära till hands att undersöka om det

finns en kolonial ideologi inbyggd i berättelsen. Lukasevangeliet och Apostlagärningarna brukar ofta betraktas som en sammanhängande berättelse som rymmer en övergripande geografisk rörelse från landsbygden Galiléen, via Jerusalem, till imperiets huvudstad, Rom. Genom Apostlagärningarnas skildring av Paulus kallelse och hans resande som slutar i Rom representeras alltså en förskjutning från landsbygd till stad, från periferi till centrum, och från öst till väst. En sådan förskjutning skulle kunna läsas som en legitimering av kristendomens imperiebyggande. Drygt två hundra år senare äger den konstantinska vändningen rum, då kristendomen görs till officiell religion i Romarriket. Från en maktkritisk förnyelserörelse på den galileiska landsbygden har en imperiereligion skapats med centrum i Rom. Utifrån en viss läsning av Lukas och Apostlagärningarna går det att se denna utveckling som följdriktig.

Hur förhåller sig då episoden om eunucken (Apg 8:26-40) till den kristna imperietradition som är knuten till Apostlagärningarna? Låt oss för ett ögonblick förutsätta en harmonisk relation. Den uppståndne Jesus förutsäger i Apostlagärningarnas inledning att ”ni skall vittna om mig i Jerusalem och i hela Judeen och Samarien och ända till jordens yttersta gräns” (Apg 1:8). Eunucken signalerar med sin geografiska hemvist just denna yttersta gräns. Att denna gräns till och med sträcker sig bortom och längre än Roms imperium (se nedan) signalerar då att Apostlagärningarna i ett avseende övertrumfar Rom. Evangeliet om Kristus når *längre* än evangeliet om Roms kejsare och Kristus framställs på så sätt som mäktigare än kejsaren. Det är som att Apostlagärningarna antyder att tron på Kristus kan föra med sig en ännu starkare imperiemakt, ett kristet superimperium som kesjar Augustus bara kan drömma om.

Vissa postkoloniala läsningar slutar så, i ett kritiskt blottläggande av en bibeltexts imperieideologi. Bibelns texter ses helt enkelt som ett stöd åt imperiebyggande. Och med tanke på historien är det kanske inte så konstigt. Men frågan är vem som gagnas av sådana läsningar? Det är förvisso av yttersta vikt att de maktproblem som trots allt finns i bibeltexter blir synliga, så att riskerna och problemen kommer upp i dagen. Men som flera samhällsengagerade bibelforskare

¹⁵ Abbott, 103.

¹⁶ Stephen Moore, ”Postcolonialism”, 182-188 i *Handbook of Postmodern Biblical Interpretation* (red. A.K.M. Adam, St. Louis: Chalice Press, 2000), 186-188.

har påpekat, är sådana läsningar otillräckliga. Davina Lopez har i relation till sådana läsningar varnat för att Bibeln, med sina texter och tvetydigheter, då riskerar att göras impotenta som resurs för social förändring.¹⁷ Förutom att visa på riskerna, är det viktigt att det postkoloniala perspektivet också bidrar med läsningar som underminerar en kolonial ideologi och som öppnar textens transformativa potentialer. För att utforska en sådan läsning kommer jag här att ta hjälp av de postkoloniala kritikerna Homi Bhabha (som redan nämnts) och Gayatri Spivak.

Bhabha och Spivak ingår i den kritiska kontinuitet med Said som på många sätt utgör den postkoloniala teoribildningens huvudfärd. Said blev kritiserad för att undvika att diskutera hur koloniseringen ”togs emot” i varierande former av motstånd och anpassning, vilket för med sig att hans analys ger en alltför förenklad bild av kolonialismen som en okomplicerad och ensidig västlig maktutövning. En av drivkrafterna för Spivak och Bhabha är därför att ifrågasätta och komplettera Suids arbete.

Låt oss börja med Spivak, som liksom Bhabha har sitt ursprung i Indien. Hon fick sitt akademiska genombrott efter att ha översatt och skrivit inledningen till Jacques Derridas *Of Grammatology*. Inom postkoloniala studier är hon mest känd för sitt sätt att tala om *den subalterna*, vilket problematiserar frågan om representation och aktörskap.¹⁸ Här ska vi dock lyfta fram några andra begrepp som kan vara fruktbara i relation till den aktuella berättelsen om eunucken. Genom begreppen *katakres* och *farmakon* har Spivak velat visa på subtila former av motstånd bland de koloniserade.

Från Derrida lånar Spivak begreppet *farmakon*, som på grekiska kan betyda både gift och medicin. Hos Spivak är det en term som mer generellt betecknar den koloniala närvarons tvetydighet och som belyser de möjligheter som finns

för motstånd bland de koloniserade.¹⁹ Den koloniala diskursen är således för Spivak både ett gift och en medicin, ett utrymme som är oundvikligt men samtidigt orättvist, ett rum som man inte kan undvika att vistas i och samtidigt måste kritisera.

”Etiopisk eunuck” som katakres

Katakres, däremot, är en mer specifik term som Spivak hämtar från språkforskningen där den används i betydelsen ”missanvändning av ord” för att förklara hur språk utvecklas och förändras. Hos Spivak får termen dock en mer politisk innebörd och betecknar hur de koloniserade medvetet eller omedvetet ”felanvänder” termer och metaforer som ursprungligen hör hemma i koloniseradens diskurs. Genom att ta i anspråk termer och begrepp från den dominerande kulturen och använda dem i koloniserade eller marginaliserade sammanhang får de en ny innebörd som ofta står i motsättning till den tidigare innebörden. Katakres blir då för Spivak ett uttryck för hur kolonialismen kan förstås som *farmakon*, som ett tvetydigt gift/medicin, förtryckande och samtidigt något som kan tas i anspråk och användas konstruktivt av de koloniserade.

Katakres i Spivaks bemärkelse är alltså en form av *appropriering*; en koloniserad eller marginaliserad grupp tar ett begrepp i besittning, tillförsäkras sig det och gör det till sitt. Kända exempel av detta fenomen är när nedsättande benämningar såsom *nigger*, *bög*, *flata* eller *fitta* neutraliseras eller ges en positiv innebörd av den utsatta gruppen. Ett exempel från det postkoloniala Sverige utgörs av bildandet av Blatteförmedlingen.²⁰ Termen *blatte* syftar på en mörkhyad person, och har oftast en nedsättande rasistisk innebörd. Termens motpol i populärkulturen utgörs av *svenne*, som också kan användas rasistiskt. Till saken hör att svenskar med namn som klingar osvenskt kan ha svårt att få arbete. För att utmana denna rasistiska tendens på ar-

¹⁷ Davina Lopez, *Apostle to the Conquered: Reimagining Paul's Mission* (Minneapolis: Fortress Press, 2008), 10.

¹⁸ Gayatri Spivak, ”Can the Subaltern Speak?”, 271-313 i *Marxism and the Interpretation of Culture* (red. C. Nelson *et al.*, Houndmills: Macmillan Education, 1988).

¹⁹ Gayatri Spivak, ”Poststructuralism, Marginality”, 219-244 *Post-Coloniality and Value*, i *Literary Theory Today* (red. P. Collier *et al.*, Cambridge: Polity, 1990), 225-228.

²⁰ Se URL = <<http://blatteformedlingen.se>> (2012-06-21).

betsmarknaden bildades alltså Blatteförmedlingen, ett företag som förmedlar arbeten till personer med en etnisk bakgrund som uppfattas som icke-europeisk. Termen blatte kan här sägas utgöra en katakres i Spivaks bemärkelse. Genom att den felanvänds för att intervensera i en fördomsfull arbetsmarknad lösgörs den från sin nedsättande betydelse och ges en ny oväntad innebörd.

Frågan är då om det finns någon *katakres* i berättelsen om eunucken. Låt oss undersöka själva benämningen av mannen. I grundtexten beskrivs han som *Aithiops eunochos*, alltså ”etiopisk eunuck” (Apg 8:27). Dessa termer är intressanta för de delvis motstridiga associationer som de väcker. Låt oss börja med den geografiska benämningen ”etiopisk”. Som redan nämnts representerade Etiopien för grekiska och romerska författare den kända världens yttersta gräns.²¹ Etiopien var beläget i utkanten av den kända världen och sågs som ”jordens slut” (*eschatou tēs gēs*). En sådan avlägsen plats var svår att placera geografiskt och de antika författarna växlar mellan att förlägga Etiopien i öst respektive i väst.

Förutom geografiska associationer aktualiserar termen etiopisk eunuck även föreställningar om etnicitet och ras. ”Etiopier” (*Aithiops*) kommer från det grekiska verbet *aitho* som betyder bränna och *ops* som betyder ansikte – ordagrant alltså ”bränt ansikte”. Ett erkänt grekiskt lexikon föreslår betydelsen ”neger” (LSJ, s.v.). Som Gay Byron visar i sin studie av etniska kategoriseringar under antiken kunde svart hudfärg ofta användas på ett nedsättande sätt.²² Redan Aristoteles menade att det fanns ett samband mellan etiopiernas torra klimat och deras ”torra hjärnor”. Den svarta färgen associerades också ofta stereotypiskt med omoral, ondska och demoner.

Men, som ofta är fallet, fanns det även en annan sida av stereotypen. Flera grekiska författare lovordade etioperna. De kunde beskrivas som långlivade, som längst och finast av alla folk, och dessutom som föremål för gudarnas gunst.

Det verkar alltså som att det fanns en serie motstridiga stereotypiska associationer till den etniska termen – etiopier kunde omtalas på ett både idealiserande och nedsättande sätt. Men märk väl att benämningen i båda fallen representerar något främmande och annorlunda.

När Etiopiern i Apostlagärningarna benämns som en ”eunuck” aktualiseras även frågor om kön och sexualitet, vilket endast kort kan beröras i denna framställning. Eunucker betraktades allmänt med fientlighet och skepsis i den antika Medelhavskulturen.²³ En eunuck var varken man eller kvinna utan något monstruöst mellanting, ofruktbar och främmande för mänsklig natur. Kastring kunde således användas som bestraffning. Och även om eunucker kunde ha uppsatta positioner i ett hov (som etiopiern i vår text) eller i en välbärgad familj var de utsatta och blev ofta förolämpade. De utgjorde en av de mest avskydda och hånade grupperna under antiken.

Själva termerna ”mäktig etiopisk eunuck” signalerar alltså något främmande, annorlunda och stigmatiserat. Men när Lukas beskriver denna person är det något som inte stämmer med de gängse bilderna. I Apostlagärningarna finns inga spår av vare sig idealisering eller av nedsättande stigmatisering. Mannen ger ett intelligent (han kan läsa) och fromt intryck och han har en uppsatt position. Men han är samtidigt frågande till hur han ska tolka det han läser. Det är alltså inte fråga om någon idealisering. Det finns heller inga nedsättande kopplingar mellan hans svarta hud och hans moraliska egenskaper. Och tvärt emot vad man kunde förvänta sig blir inte heller hans suspekta könsmissiga status föremål för några nedsättande kommentarer. Lukas kallar honom rätt och slätt för ”man” (*aner*, Apg 8:27).

Här skulle man därför kunna tala om en *katakres* i Spivaks bemärkelse. Även om fallet inte är klockrent verkar det ändå som att benämningen ”etiopisk eunuck” felanvänds och att den därmed lösgörs från sina nedsättande och idealiserande konnotationer. Spivak har i så fall hjälpt oss att finna en transformativ potential i texten; en potential som tål att undersökas lite närmare.

²¹ Gay Byron, *Symbolic Blackness and Ethnic Difference in Early Christian Literature* (London: Routledge, 2002), 31-32.

²² Byron, 29-41.

²³ Scott Spencer, ”The Ethiopian Eunuch and His Bible: A Social-Science Analysis”, 155-165 i *Biblical Theology Bulletin* 22:4 (1992), 156-157.

Den etiopiska eunucken, skriver Lukas, tjänstgjorde hos den etiopiska drottningen Kandake (Apg 8:27), vilket aktualiserar en annan, mer subversiv, innebörd. Romarna hade nämligen en stor respekt för etiopiernas militära styrka. Kandake, den etiopiska drottningen, utgjorde ett hinder för Roms önskan om att expandera i den sydöstra delen av imperiet. Den grekiska historikern Strabon beskriver henne som en maskulin kvinna som var blind på ena ögat (Strabo 17.1.54). Genom att vägra foga sig under det romerska oket kunde etioperna förhandla till sig att slippa betala skatt.²⁴ Omnämmandet av "Kandake" signalerar alltså ett problem för Rom – hon representerar en nation som inte blivit inlemmad i Roms imperium. När Apostlagärningarna beskriver en etiopier som mäktig (*dunastes*) och som ansvarig för skattkammaren (Apg 8:27) aktualiseras denna för Rom så hotfulla betydelseaspekt. Hotet blir inte mindre av att etiopiern varit i Jerusalem för att tillbe – det är ju därifrån han kommer när Filippus möter honom på vägen.

Här behöver vi påminna oss om religionens funktion under antiken. Religion var inte, som i moderna sekulariserade samhällen, begränsat till en sfär avskild från politik och samhälle. Att tillbe Israels Gud var både en religiös och en politisk handling som uttryckte vördnad såväl som lojalitet. Etioperna hade vägrat inordna sig i Roms imperium. Och Jerusalem hade nyligen blivit ödelagt av Roms legioner efter det antiromerska upproret 66-70 vt. En berättelse om en mäktig etiopisk hovman som frivilligt vallfärdar till Jerusalem som ett tecken på respekt och vördnad för Israels Gud uttrycker därför en subtil anti-romersk opposition i imperiets utkanter och signalerar en samverkan mellan perifera grupper som från Roms perspektiv kunde utgöra ett potentiellt problem.

En annan universalism

Om episoden om eunucken alltså signalerar en subtil anti-Romersk opposition, hur förhåller sig den till Apostlagärningarna som helhet? Jag har redan diskuterat den övergripande geografiska förskjutning som äger rum i Lukas och Apostlagärningarna från Galiléen, via Jerusalem, till Rom, och vilka risker denna medför. Men istället för att harmoniera episoden om eunucken med denna imperiella tolkningstradition, som diskuteras ovan, prövar jag här att låta eunucken *störa* den triumfatoriska förskjutningen från periferi till centrum, från öst till väst, på vilket vårt västerländska imperiearv vilar.

Det är signifikant att berättelsen om etiopiern utspelar sig *innan* förskjutningen mot Rom riktigt har påbörjats. Det är fortfarande Jerusalem som är centrum. Filippus är verksam där innan han kommer till Samarien (8:1b) och får uppmaningen från ängeln om att gå ut på "vägen som leder från Jerusalem ner till Gaza" (8:26). Jerusalem är också den plats varifrån eunucken kommer (8:27). Det är på vägen hem därifrån som han möter Filippus och blir döpt (8:28-38). Episoden utspelar sig alltså innan förskjutningen mot Rom har påbörjats och Paulus har ännu inte mött den uppståndne.

Samarien är den geografiska plats som Filippus befinner sig i när han får uppdraget från ängeln att gå ut på vägen (8:25). Samarien representerar på många sätt ett gränsland mellan judiskt och icke-judiskt. Ett sådant gränsland förstärker det skeende i vilket berättelsen om eunucken utspelar sig. Apostlagärningarna håller på att ta steget mot en universalism, vilket motsvarar det ovan nämnda uttalandet av den uppståndne Jesus om att vittna till jordens yttersta gräns (Apg 1:8). Eunucken signalerar då med sitt brända ansikte och sin utsatta position en universalism som skiljer sig från den som etableras av Roms imperium. Om Roms universalism skapas genom den starkes rätt, etableras eunuckens universalism på vad Catherine Keller har kallat "mutually assured vulnerability".²⁵ Att en etiopisk eunuck som dessutom kan vara jude (han äger trots allt en bokrulle med Jesaja) får

²⁴ Eleanor Huzar, "Augustus, Heir of the Ptolemies", 343-382 i *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* 10:1 (1975), 364-365.

²⁵ Catherine Keller, "The Love of Postcolonialism: Theology in the Interstices of Empire", 221-242 i *Postcolonial Theologies: Divinity and Empire* (red. Catherine Keller et al., St. Louis: Chalice Press, 2004), 224-226.

representera Apostlagärningarnas gryende universalism ger den onekligen en säregen prägel. En intressant signal gäller Filippus något spekta status. Den Filippus som döper eunucken tycks inte vara aposteln Filippus (Luk 6:14; Apg 1:13) utan snarare en av de sju grekisktalande judar som blev utvalda av apostlarna (Apg 6:5). Berättelsen om hur denne Filippus förkunnar i Samarien (Apg 8:4-25) föregår vår perikop om etiopiern. Visserligen var Filippus framgångsrik i Samarien; andar drevs ut, sjukdomar botades och människor kom till tro och lät döpa sig. Men de dop som Filippus utförde framställs i Apostlagärningarna i misstänksam dager, som ofullständiga och som nödvändiga att kontrollera. Det är inte förrän de två ledande apostlarna, Petrus och Johannes, kommer till Samarien och lägger sina händer på de döpta som de får Anden. Det är först då som Filippus verk blir erkänt som en del av Apostlagärningarnas dominerande händelseutveckling.

När berättelsen om eunucken inleds finns därför vissa frågor kring Filippus. Är han en av kyrkans tidiga interna kritiker som befinner sig på kant med det apostoliska ledarskapet? I vad som verkar vara ett sätt att återupprätta Filippus anseende beskrivs hur han blir tilltalad av en Herrens ängel (8:26), som sedan visar sig vara Anden själv (8:29). Om Anden saknades när Filippus förrättade dop i Samarien är Andens närvaro i denna episod knappast något att betivla.

Detta återupprättande av Filippus förstärker intrycket av att hans möte med eunucken går på tvärs med Apostlagärningarnas dominerande handling, vars huvudpersoner utgörs av (i följd) Jesus – Petrus – Paulus och som motsvaras av den geografiska förskjutningen Galiléen – Jerusalem – Rom. Filippus möte med den etiopiske eunucken framstår då snarast som ett subversivt inslag i relation till den västliga förskjutningen. Det är som att berättaren anar varthän det barkar. Paulus kommer snart att få sitt speciella uppdrag (9:1-9) och därefter kretsar det mesta kring hans resor. Och liksom de flesta resenärer på den tiden leds han till Rom (alla vägar bar ju dit). Likt en kil hamras berättelsen om Filippus och eunucken in och skapar en subversiv spricka i Apostlagärningarnas västliga förskjutning, vilket

öppnar för en annan slags universalism än Roms. Eunucken representerar genom sin marginella position en mer motsägelsefull universalism vars centrum (när berättelsen skrivs) utgörs av en stad som ligger i ruiner. Men det gäller att vara vaktsam, så inte tillfället till denna universalism förspills. Etiopiern är på väg åt ett annat håll – Östafrika – och försvinner ut ur berättelsen lika snabbt som han kom in.

Inte helt olikt indierna utanför Delhi skildras Filippus och eunucken i en förunderlig händelse på egen hand, i direkt förbindelse med Guds ängel och Anden. Det kommer inga apostlar och lägger handen på eunucken och det finns inget västligt maktcentrum som utgör en mellanhand. Den mörkhyade mannen tillskrivs dessutom ett förhållandevis hög grad av aktörskap. Han ber Filippus komma upp i vagnen (8:31) och dopet sker på hans eget initiativ: ”Här finns vatten. Är det något som hindrar att jag blir döpt?” (8:36). Liksom för indierna utanför Delhi avskaffas kolan i ett gudomligt initiativ som riktar sig direkt till afrikanen och Filippus, vilket destabiliserar den koloniala läsningen av Apostlagärningarna. Att afrikanen trots detta fått del av Anden kan knappast betvivlas då han i sin färd ut ur berättelsen på väg mot världens yttersta gräns, är ”fylld av glädje” (cf. Rom 14:17).

Dessutom, genom sin hybrida könsidentitet och sitt hemmahörande i den kända världens yttersta periferi bortom Roms kontroll, representerar etiopiern en subjeksposition och en universalism bortom kolonialismens essentiella kategorier och en kristustro som inte står i ett underordnat förhållande till ett västligt maktcentrum. Sett i relation till Apostlagärningarnas dominerande handling är berättelsen om etiopiern kort. Afrika får bara så mycket utrymme. Men trots det skapar den mirakulösa berättelsen en spricka i de koloniala tolkningstraditioner som identifierat Paulus missionsresor som sina föredömen. Den queera och hybrida etiopiska karaktären gör sitt korta framträdande på scenen, tar själv initiativet till att bli döpt och far sedan lycklig iväg till världens ände. Afrika får erbjudandet om Kristus utan västs mellanhänder.

Summary

A Different Universalism: The Ethiopian Eunuch (Acts 8:26-40) from a Postcolonial Perspective

With the purpose of illustrating what a postcolonial approach in biblical studies can involve, this article applies the writings of Said, Spivak and Bhabha as interpretative grid on the episode about the Ethiopian Eunuch (Acts 8:26-40). Postcolonial approaches, it is argued, involves two main concerns: 1) how the text has been used in colonial settings and 2) how the text, in the light of the colonial heritage, relates to ancient empires at the time of its composition. Consequently, the article begins by discussing the colonial inheritance of Acts, including its importance for motivating Protestant mission. Here it is also illustrated how nineteenth interpretation of the episode regarded the Ethiopian as an oriental, and what that implied in terms of forming a western identity. The episode is then interpreted as part of the overall plot in Luke-Acts with its geographical transition from Galilee via Jerusalem to Rome. Seen in its ancient imperial setting, it is argued, the text has a double potential of on the one hand being more imperial than Rome's empire but on the other hand as offering a different kind of universalism that is based on what Catherine Keller has called mutually assured vulnerability.

The Silence of the Spirit

A Critique of the Cessationist View of the Canon

TORSTEN LÖFSTEDT

Torsten Löfstedt (PhD, U.C. Berkeley) is Associate Professor (Docent) in the Study of Religions at Linnaeus University. His research interests are New Testament theology, Evangelical theology, and the Pentecostal movement in Russia. Regarding the doctrine of Scripture he has earlier published "In Defence of the Scripture Principle: An Evangelical Reply to A.S. Khomiakov", Evangelical Quarterly 83 (2011): 49-72.

Most evangelical Christians would agree that the Bible is uniquely authoritative. But why do we consider it to have this unique authority? In this paper I will examine one explanation for the unique authority of the Bible which has often been given, that of the cessationists. I will briefly account for the development of cessationism, explain why I find it untenable, and then offer an explanation for why it once seemed so attractive to evangelical theologians.

Cessationism: Two extended periods of silence

Most Christians maintain that the Bible, that is to say the Old and New Testaments, are uniquely authoritative because they are uniquely inspired by God. If you press the matter further, some evangelicals explain that during certain periods of time the Holy Spirit spoke words of God to prophets and apostles who wrote them down. The people of God recognized these words as inspired, and accepted them as Holy Scripture. But then, they would add, the Spirit ceased to reveal new doctrine to prophets. These theologians present the New Testament as though it was preceded and followed by periods of extended divine silence. The composition of the New Testament was preceded by four centuries of (relative) silence, and once the last part of the New Testament had been written, or once the Church through the guidance of the Spirit had deter-

mined which Christian writings were the words of God and thereby established the Biblical canon, the Spirit ceased revealing any new doctrines. This doctrine is referred to as cessationism, and it has been used as an explanation for why Protestant churches do not recognize any texts composed between the days of Malachi and Jesus as authoritative, and why, of all texts that have been written by Christians, only those included in the New Testament are authoritative.

Many Christian theologians have claimed that the Holy Spirit ceased speaking through prophets among the Jewish people approximately four hundred years before the birth of Christ. One of the clearest expressions of this conviction is found in *On the Inspiration of Holy Scripture* by Bishop Christopher Wordsworth (1807-1885), who defends Protestant exclusion of the Old Testament apocrypha by appealing to the silence of the Spirit:

The Jews have always affirmed that the prophetic Spirit *ceased* with the times of Ezra. Be it observed, also, that the Apocryphal Books do not *profess* to be inspired, as the Canonical Books do; indeed, they expressly *disclaim* all pretensions to Inspiration; they affirm that the Prophetical Spirit was not continued to the time at which they were written; they assert it has *ceased*, and they express

a hope and belief that it will be afterwards *restored*.¹

Wordsworth maintains that Ezra made the final compilation of the Old Testament canon, including in it the prophecies uttered by his contemporaries Haggai, Zechariah and Malachi who were the last of the prophets (and whose books come last in the Protestant Old Testaments). This accounts for Protestant exclusion of the apocrypha from their canon. The Old Testament apocrypha could not have been inspired by God, because God was not in the business of inspiring Scripture when those works were authored. 'It appears to be unquestionable, that Ezra, assisted (as it would seem) by the prophets Haggai, Zechariah, and Malachi... revised the copies then extant of the Jewish Scriptures, and collected them into one volume, and completed the canon of the Old Testament'.²

Many modern theologians have similar convictions (even though most are presumably aware that the Hebrew Scriptures in synagogues even today are read not out of a single volume but out of various scrolls and books). For example, the evangelical systematic theologian Wayne Grudem holds to the view that 'after approximately 430 B.C., no more writings were added to the Old Testament canon'.³

The last verses of the last book in the Protestant Old Testament, Malachi, refer to the prophet Elijah who was to come again,⁴ and the New Testament begins by speaking of John the Baptist, who is identified as in some sense being the Elijah who was to come (Mt. 11.10; Lk. 1.17). According to a traditional Christian cessa-

tionist view, the centuries-long silence after Malachi was first broken by John the Baptist. The four hundred years that were thought to come between Malachi and John were clearly of no significance, and have largely been ignored by many evangelicals. That God should have been silent for four hundred years did not seem odd to them. God himself broke the silence when he felt the time was right.

With John the Baptist, a new era of revelation began, the apostolic age. It was during this relatively brief period that the books of the New Testament were authored, and the Holy Spirit signaled his presence by working miracles through the apostles. Benjamin Warfield (1851-1921), a Calvinist theologian based at Princeton Theological Seminary, is perhaps the theologian who most clearly expresses the difference between the apostolic age and the period of relative silence which followed. His view of Scripture has been analysed extensively by Pentecostal scholar Jon Ruthven; I will summarize it here.⁵ The dominant view among Anglican theologians at the time Warfield wrote was that miracles gradually became increasingly rare as the centuries went, and finally ceased at about the same time as Christianity became an accepted religion in the Roman Empire. They explained their cessation by saying either that they were no longer necessary (perhaps implying that now state force could take care of persuading) or that the church was too corrupt for the Spirit to operate.⁶ Warfield was convinced, however, that miracles must have ceased much earlier. In *Counterfeit Miracles* (originally published in 1918) Warfield argued that the charismata ceased at the close of the apostolic age.⁷ Warfield argues that the charismata were given by God to prove to people that he was the source of the revelation that they accompanied. Miracles

¹ Chr. Wordsworth, *On the Inspiration of Scripture, or, On the Canon of the Old and New Testament, and on the Apocrypha: twelve lectures, delivered before the University of Cambridge* (1854), 60.

² Wordsworth, 37.

³ Wayne Grudem, *The Gift of Prophecy in the New Testament and Today* (Revised edition). (Wheaton, Ill: Crossway, 2000), 240.

⁴ 'Lo, I will send you the prophet Elijah before the great and terrible day of the Lord comes. He will turn the hearts of the parents to their children and the hearts of the children to their parents, so that I will not come and strike the land with a curse'. (Mal. 4.5-6, NRSV).

⁵ Jon Ruthven, *On the Cessation of the Charismata: the Protestant Polemic on Post-Biblical Miracles* (Tulsa: Word & Spirit Press, 2011).

⁶ Benjamin Warfield, *Counterfeit Miracles*. (Edinburgh: Banner of Truth, 1972 (1918)), 21: 'When the protection of the strongest power on earth was secured, the idea seems to be, the power of God was no longer needed'. See also Warfield, *Counterfeit Miracles*, 8.

⁷ Warfield, *Counterfeit Miracles*, 6.

belong to revelation periods, and appear only when God is speaking to His people through accredited messengers, declaring his gracious purposes. Their abundant display in the Apostolic Church is the mark of the richness of the Apostolic age in revelation; and when this revelation period closed, the period of miracle-working had passed by also, as a mere matter of course.⁸

He specifies that these supernatural gifts

were not the possession of the primitive Christian as such; nor for that matter of the Apostolic Church or the Apostolic age for themselves; they were distinctly the authentication of the Apostles.⁹

For Warfield, an apostle is primarily an author of authoritative scripture, and he maintains that the books of the New Testament were all either written by apostles or authorized by them.¹⁰ In his view, the Spirit revealed new truths about God and his will for man to a select group of people during Jesus' earthly life and for a limited period of time thereafter. God revealed new doctrine to Paul and the other apostles that would be binding on his body the Church, forever. To show the people that their teaching was reliable, God worked miracles through the apostles. Their teachings were then compiled and form what is today the New Testament.

After the last of the students of the apostles died, the apostolic age came to an end. After this apostolic age the Holy Spirit no longer revealed any new doctrines, that is to say there has been no more public revelation, divinely inspired messages intended for the Church as a whole. God had revealed as much as was necessary for man's salvation, and when this information had been written down and compiled into the Holy Scriptures, prophecies ceased along with other gifts of the Spirit, as they now had no necessary function. God continued speaking to his people but now he did so through the canonical Scrip-

tures, interpreted under the guidance of the Spirit, rather than through apostles or charismatic prophets. Warfield grants that God could have chosen to reveal himself continually to each person all through history, but that he didn't do so. Rather God

has chosen... to give to this [human] race His complete revelation of Himself in an organic whole. And when the historic process of organic revelation had reached its completeness, and when the whole knowledge of God designed for the saving health of the world had been incorporated into the living body of the world's thought – there remained, of course, no further revelation to be made.¹¹

Warfield is aware that in the Church reports of miracles occurring actually increase over the centuries.¹² For his thesis to hold, he must prove these accounts wrong. This he attempts to do. He notes that Justin Martyr and Irenaeus claimed that miracles still occurred, but he writes that they give no concrete examples of any healings they themselves witnessed.¹³ He notes that later Christian pseudepigrapha such as the Apocryphal Acts of the Apostles are full of references to miraculous healings, and suggests that this miracle literature is a borrowing from pagan religiosity.¹⁴ He questions the authenticity of miracles referred to by Augustine, Athanasius, Chrysostom and many other Church Fathers; he rejects miraculous claims by the Catholic Church in the Middle Ages as well as later, by the proto-Pentecostal Irvingites, by Adoniram Judson Gordon (Baptist minister and author of *The Ministry of Healing*), and by Mary Baker Eddy, the founder of Christian Science.

While Warfield's criticism of purported miracles is often convincing, and while a degree of skepticism when it comes to reports of the miraculous is always healthy, I am of the impression that his agenda determines his conclusions. If we accept Warfield's claim that miracles and revelation go hand in hand, and if it could be shown that there have been no miracles since

⁸ Warfield, *Counterfeit Miracles*, 26.

⁹ Warfield, *Counterfeit Miracles*, 6.

¹⁰ Warfield 1892, reprinted in SG Craig, *The Inspiration and Authority of the Bible*, 1959.416: 'The authority of the apostles, as by divine appointment founders of the Church, was embodied in whatever books they imposed on the Church as law, not merely in those they themselves had written'.

¹¹ Warfield, *Counterfeit Miracles*, 26.

¹² Warfield, *Counterfeit Miracles*, 10.

¹³ Warfield, *Counterfeit Miracles*, 11.

¹⁴ Warfield, *Counterfeit Miracles*, 16.

apostolic times, his contention that there has been no revelation either would seem plausible. But it is not so obvious that revelation must be accompanied by miracles.

One might ask why it seemed important for Warfield to disprove post-apostolic miracles and the possibility of continued revelation. As Ruthven shows, that explanation is to be found in a tradition that is well-established in Anglo-American Protestantism.

A Short History of Cessationism

Not all Christians are cessationists. The Roman Catholic Church, for example, teaches that the age of wonders never ceased. Miracles continue to occur, and people continue to receive revelation from God. Protestants since Calvin's time have tended to discount Roman Catholic miracle reports, however. Benjamin Warfield based his cessationist teachings on his predecessor Charles Hodge (1797-1878), Dutch reformed theologian Herman Bavinck (1854-1921), and Conyers Middleton (1683-1750), among others. In his *Systematic Theology* Charles Hodge wrote, 'It is true that during the apostolic age there were occasional communications made to a class of persons called prophets. But this "gift of prophecy", that is, the gift of speaking under the inspiration of the Spirit, was analogous to the gift of miracles. The one has ceased as obviously as the other.'¹⁵ Hodge wrote these words in defense of what he considered to be orthodox Calvinist teaching in response to Roman Catholics and Quakers.¹⁶ Hodge's views were widely shared. For example, G.L. Stone published in 1855 *Testimony of Jesus is the Spirit of Prophecy; or, All pure prophecy terminated in the advent of Christ*

and the establishment of Christianity.¹⁷ In teaching that miracles have ceased, Warfield, Hodge, and Stone are representative of American, English and Scottish Reformed traditions that are based on the Westminster Confession; Mullin notes that 'the formal rejection of contemporary miracles became an intellectual axiom for English-speaking Protestants'.¹⁸ The Westminster Confession of Faith (1646) clearly teaches that there can be no new revelations of God's will. The Confession begins,

1.1 Although the light of nature, and the works of creation and providence, do so far manifest the goodness, wisdom, and power of God, as to leave men inexcusable; yet are they not sufficient to give that knowledge of God, and of his will, which is necessary unto salvation; therefore it pleased the Lord, at sundry times, and in divers manners, to reveal himself, and to declare that his will unto his Church; and afterwards for the better preserving and propagating of the truth, and for the more sure establishment and comfort of the Church against the corruption of the flesh, and the malice of Satan and of the world, to commit the same wholly unto writing; which maketh the holy Scripture to be most necessary; those former ways of God's revealing his will unto his people being now ceased.¹⁹

The Westminster Confession thus referred to the silence of the Spirit to explain why the canon is closed; in contrast the Thirty-nine articles of the Church of England (1563) based its Biblical canon on Church tradition ('Those Canonical books of the Old and New Testament, of whose authority was never any doubt in the Church'). The question is on what basis the authors of the Westminster Confession made their claim.

¹⁵ Charles Hodge, *Systematic Theology in three volumes* (Grand Rapids: Eerdmans, 1989) vol. 1, 98.

¹⁶ While Hodge may have been more doctrinaire in his rejection of miracles than other Calvinist theologians, he would not have considered himself in any way an innovator. Dorrien writes, 'Near the end of his career, Hodge boasted that no theological novelty was ever taught during his fifty-plus years at Princeton'. (Gary Dorrien, *The Remaking of Evangelical Theology* (Louisville, Kentucky: Westminster John Knox 1998), 26)

¹⁷ G.L. Stone, *Testimony of Jesus is the Spirit of Prophecy*. (London: Whittaker & Co., 1855) Stone based his thesis on an interpretation of Daniel.

¹⁸ Robert Bruce Mullin, 'Horace Bushnell and the Question of Miracles', *Church History* 58 (1989), 461.

¹⁹ The first statement on Scripture of the Congregationalist Savoy Declaration (1658) is identical to this section of the Westminster Confession, and the Second London Baptist Confession (1689) also has the same cessationist teaching.

John Smith (1616-1652), who was contemporary with the writers of the Westminster Confession, clearly articulated a cessationist stand on Scripture in his *Select Discourses*, basing it on readings in Scripture, Church history, and significantly, on rabbinical literature. Smith argues that the prophetic spirit ceased in both 'the Jewish and the Christian church'. He reviews early Christian authors, and finds that Clement of Alexandria was the first to say that prophecy concluded with Malachi.²⁰ It is mainly on the basis of rabbinic sources that Smith argues for cessation of prophecy in Ezra's day. Smith rejects the notion that the Spirit of prophecy left the Church immediately after the completion of the Revelation of John, but he argues that the spirit of prophecy 'overlived St. John's time but a little'.²¹ It is not unlikely that the authors of the Westminster Confession likewise were acquainted with Smith's writings and the rabbinical traditions to which he refers.

But the roots of cessationism go further back still. Milne shows that Anglican theologian William Whitaker (1547-1597) inspired the authors of the Westminster Confession.²² Whitaker defended the Reformed faith against the Roman Catholic theologians Thomas Stapleton and Robert Bellarmine and the restorationist followers of Schwenkfeld.²³ Like many theologians before and after him, Whitaker assumed a period of silence between the time of Malachi and John the Baptist. He maintained that the Old Testament apocrypha did not belong to Scripture, as they were not written by prophets, the last of the Hebrew prophets having been Malachi. Whitaker writes, 'all confess that Malachi was the last

prophet of the Jews, between whom and John the Baptist no prophet whatever intervened'.²⁴ The fact that 'the Israelitish church' had not received the apocrypha was in his mind a central argument against their inclusion in Scripture, for 'before Christ there was no other church than that of the Jews'.²⁵ Whitaker supports his restriction of the canon to those books accepted as canonical by Jews by referring to several Church Fathers, including Jerome. But contrary to the Catholic teachers, Whitaker seems to assume that just as the Spirit grew silent after Malachi, so too did it grow silent in the Christian church; 'God does not teach us now by visions, dreams, revelations, oracles as of old, but by the scriptures alone'.²⁶

English-speaking cessationists of the Reformed tradition often appeal to John Calvin (1509-1564). It is not clear that Calvin believed that spiritual gifts had completely ceased, or whether they had merely become rare;²⁷ quotes supporting both interpretations may be found. In the following passage in the *Institutes*, it may seem that Calvin affirms the possibility of there still being prophets:

Those who preside over the government of the church in accordance with Christ's institutions are called by Paul as follows: first apostles, then prophets, thirdly evangelists, fourthly pastors, and finally teachers. [Eph. 4.11] Of these only the last two have an ordinary office in the church; the Lord raised up the first three at the beginning of his kingdom, and now and again revives them as the need of times demands.²⁸

Milne rejects this interpretation, however: 'It would be a thorough misunderstanding of Calvin to assume he means that the office of prophet, with its capacity to deliver extraordinary, extra-

²⁰ John Smith, *Select Discourses*, (Cambridge UP, 1859) Discourse VI, On Prophecy, Chapter XII. Smith's later editor Williams (1859, 279) notes that Smith misinterpreted Clement of Alexandria on this point.

²¹ Smith, 282.

²² Garnet Howard Milne, *The Westminster Confession of Faith and the Cessation of Special Revelation: The Majority Puritan Viewpoint on whether Extra-Biblical Prophecy is still Possible*. (Eugene: Wipf & Stock, 2007), p. 53. See William Whitaker, *A Disputation on Holy Scripture: Against the Papists especially Bellarmine and Stapleton*. (Cambridge UP, 1849).

²³ Milne, 53, 54

²⁴ Whitaker, 51. (First controversy, Question the First, chapter 5)

²⁵ Whitaker, 53

²⁶ Whitaker, 521 (The First Controversy, Question the Sixth, chapter 8). Also quoted in Milne, , 54. Whitaker does not argue for the truth of this statement, but takes it for granted.

²⁷ John Goldingay writes that Calvin's 'successors went further in declaring that scripture alone was inspired'. John Goldingay *Models for Scripture*. (Grand Rapids: Eerdmans/ Paternoster, 1994 (1987)). 258.

²⁸ Calvin, *Institutes* 4.3.4 McNeill, ed., 1960, 1056

biblical revelations, might be revived'.²⁹ Calvin rejected claims of his contemporaries to new revelations, but as Milne shows, he was not so much troubled by the newness of the purported revelations, but that they were valued over Scripture and contradicted Scripture. The Spirit cannot contradict Scripture because 'he is the Author of the Scriptures: he cannot vary and differ from himself'.³⁰ Calvin explains,

'Therefore the Spirit, promised to us, has not the task of inventing new and unheard-of revelations, or of forging a new kind of doctrine, to lead us away from the received doctrine of the gospel, but of sealing our minds with that very doctrine which is commended by the gospel'.³¹

No Cessationism in the Early Church

Theologians in the Reformed tradition have taught that the Spirit ceased to reveal doctrine to the people of Israel after Malachi, and then after speaking to the John the Baptist, Jesus and the apostles, the Spirit again stopped revealing doctrine. But despite rabbinic and Pharisaic claims that the Spirit had grown silent in the beginning of the Hellenistic era, there is also considerable evidence that many in Jesus' time believed the Spirit still inspired prophecy. The New Testament allows for individual cases of prophecy even before John. For example, John's father, Zechariah prophesied through the Holy Spirit that his son would be a prophet (Lk. 1.67), and Anna the daughter of Phaniel is described as a prophet (Lk. 2.36) -- and there is no suggestion that she was the first one to appear in several hundred years. While John is described as the prophet that the Lord, through Malachi, had promised to send (Mt. 11.10; Lk. 1.17), that does not mean there could be no prophets before him. John takes it for granted that in his capacity as

high priest, Caiaphas could make prophetic utterances (Jn. 11.51). There is no suggestion that this is something high priests began doing only after John the Baptist began his prophetic career.

Ruthven shows that there is little evidence in patristic literature that Church leaders believed that the Spirit had grown silent. Justin Martyr and Origen, two early Christian writers, likewise do not claim that the Spirit had ceased speaking through the prophets in the time before John; rather they present John as the last in a long series of Jews through whom the Holy Spirit spoke. In their opinion, the Spirit ceased speaking to Jewish prophets only after the Jewish people had rejected Christ.³² Justin Martyr does not seem to have believed that there ever was a time when God's Spirit was silent. Rather he claims that the Jews had a continuous succession of prophets down to the time of Jesus, after whose death the gift of prophecy was transferred to the Christian church where it still abides.³³ He considers John the Baptist the last of the Jewish prophets.

Wesley and the Pentecostals considered Montanists 'to be the last charismatic remnant of primitive Christianity before it was overwhelmed by the cold ritualism of Catholic orthodoxy'.³⁴ But their view is historically inaccurate; Shogren points out that Christians did not immediately question the sincerity of the Montanist prophets because, as Eusebius explains, prophecy was still common in many Christian

³² Origen (*Against Celsus* 7.8) 'In more recent times, since the coming of Christ, no prophets have arisen among the Jews, who have confessedly been abandoned by the Holy Spirit on account of their impiety towards God, and towards Him of whom their prophets spoke'. (Quoted in Gary S. Shogren, 'Christian Prophecy and Canon in the 2nd Century: A Response to B.B. Warfield', *Journal of the Evangelical Theological Society*. 40 (1997), 625).

³³ "You should realize from the fact that among us Christians the charisms of prophecy exist down to the present day that the gifts that previously resided among your people have now been transferred to us." Justin Martyr, *Dialogue with Trypho* § 128, Thomas B. Falls, trans., (Washington, DC: Catholic University of America 2003), 128. See also *Dialogue with Trypho* § 52, 79.

³⁴ Clarke Garrett, *Origins of the Shakers: From the Old World to the New World*. (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1987), 9.

²⁹ Milne, 46.

³⁰ Calvin, *Institutes* 1.9.2, 94-95. Milne (45) explains that Calvin 'associated claims to new revelation with a violation of the unity which joins the Scriptures and the Holy Spirit'.

³¹ Calvin, *Institutes* 1.9.1., 94, also quoted in Milne, 45-46. See also 'The Prefatory Address to King Francis', *Institutes*, 16-17.

congregations at the time. The Montanists were criticized by their Catholic contemporaries not because they claimed to prophesy, but because they claimed that after them prophecy would cease.³⁵

In short, the belief that the Spirit ceased to speak directly to members of the church after the last of the apostles died was not shared by Christians writing in the century following the passing of the first apostolic generation.

Ultimately Reformed cessationism seems to be based on rabbinical cessationism.

In support of his view that the Old Testament canon was closed at ‘approximately 430 B.C.’, Wayne Grudem referred to the rabbinic doctrine of the silence of the Spirit.³⁶ Wordsworth did the same in 1854. Indeed, the Protestant conviction that the Spirit had been silent for hundreds of years prior to John the Baptist seems to ultimately have its origin in rabbinical theology, rather than in the tradition reflected by the New Testament or the Church Fathers.³⁷ The Talmud teaches that the prophetic Spirit left Israel after Malachi and before the beginning of the Hellenistic era:

b. Sanh. 11a ‘The tannaitic rabbis taught: From the time that the last prophets, Haggai, Zechariah, and Malaki, died, the holy spirit has withdrawn from Israel’.³⁸

S. Olam Rab. 86b ‘Alexander of Macedonia reigned for twelve years. Until that time prophets spoke prophecies through the holy spirit; from that time on, “Incline your ears and listen to the Sages”’.³⁹

³⁵ Shogren, 616.

³⁶ Grudem, 240.

³⁷ Cf. Ruthven, 12. Ruthven argues that cessationism can also be traced to paganism and Christian sects of the first three centuries as well.

³⁸ Quoted in Benjamin D. Sommer, ‘Did Prophecy Cease? Evaluating a Reevaluation’, *Journal of Biblical Literature* 115 (1996), 33.

³⁹ Quoted in Sommer, 34.

By saying that the Holy Spirit had withdrawn, the rabbis implied that God no longer spoke to his people through prophets.⁴⁰ It is debated when the doctrine of the silence of the Spirit was first developed within Judaism. Some have suggested it is found already in 1 Macc. 4.44-46; 9.27; 14.41.⁴¹ Another text which suggests that the doctrine of the silence of the Spirit was established during the Maccabean period is Ps. 74.9, ‘We are given no miraculous signs, no prophets are left’ (NIV).⁴² Others suggest the doctrine is older still.⁴³ Regardless of when the doctrine of the silence of the Spirit was first formulated, it seems to have been used by the Scribes or Levites to secure their position. If there can be no new prophets, if God does not speak directly to his people, then one can only know God’s will by interpreting the prophecies that he had already given. And it was the Scribes or Levites who had a monopoly on the interpretation of Scripture.⁴⁴ They therefore took over the authority of the prophets.

⁴⁰ Aune explains, ‘In Rabbinic Judaism the “holy spirit” was virtually synonymous with prophecy’. David E. Aune, *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World*. (Grand Rapids: Eerdmans, 1983), 104.

⁴¹ Aune, 105.

⁴² Aune (105) writes, ‘This psalm is often thought to have originated during the Maccabean period and to reflect the Seleucid capture of the temple (Ps. 74.3-4). Yet it may reflect the situation which attended the destruction of the Solomon temple in 586 B.C. when the temple prophets may have lost a great deal of their credibility.’

⁴³ Karel van der Toorn, *Scribal Culture and the Making of the Hebrew Bible*, (Harvard University Press, 2007), 229: ‘the publication [in the third century B.C.E.] of the Minor Prophets in one book – physically a scroll – amounted to a declaration by the scribes that the era of prophecy had come to an end’.

⁴⁴ ‘Through the doctrines of the Mosaic succession and the departure of the spirit of prophecy, the scribes claimed... a monopoly on religious instruction’ (Toorn, 207). So also Aune (104): ‘Since the sages did not consider themselves inspired spokesmen for divine revelations but rather traditionalists, the view that prophecy had ceased was a means of legitimating their role as successors of Moses and the prophets’.

The edge of the doctrine lay in the rejection of claims of inspiration by people from the post-prophetic era. The scribal establishment of Jerusalem attempted to secure its moral leadership by disqualifying contemporaneous visionaries and ecstasies as empty chatterboxes; the real prophets were the Books of the Prophets, to whose inspiration the scribes held the keys.⁴⁵

This doctrine explains why works that are obviously later than Haggai, Zechariah and Malachi were not included in the Jewish canon, works such as Ben Sira and the Wisdom of Solomon.⁴⁶ Critical scholars today consider it likely that the Book of Daniel is later than these three minor prophets, but it was presumably included in the canon because of its claim to have been composed during the Babylonian exile (Dan. 1.1).⁴⁷ The doctrine of the silence of the Spirit explains why the Jewish apocalyptic literature is largely pseudepigraphic; that is why their authors use the names of known prophets such as Enoch and Daniel. They have to give an explanation for the origin of the work and defend its inspiration.⁴⁸

The belief that the Spirit was silent was widespread shortly before Jesus' time, even among members of the Qumran community. The very fact that the Essenes wrote commentaries on the prophets shows that these prophetic texts were more authoritative than their own compositions.⁴⁹ Like other Jews of their time, the Es-

senes also expected the arrival of 'the prophet' together with the Messiah(s) (1QS 9.11), that is, the person referred to in Malachi and Deut. 18.18.⁵⁰ On the other hand, the Essenes did also have their own writings, which they seemed to have treated as though they were divinely inspired. Sommer claims that the conviction that the Spirit had left the people was widely spread among Jews in the Hellenistic era, but that a change occurred in the decades prior to the destruction of the Temple.⁵¹ There was at this time according to Josephus a widely held expectation that the end times were nigh, that the Messiah would soon come, and there were many who prophesied the fall of Jerusalem.⁵² Many believed that God would send his Holy Spirit shortly before the arrival of the Messiah, and it was in accordance with this expectation that new prophecies could be uttered and welcomed as divinely inspired (cf. Mal. 4.5-6). But after the fall of the Temple, various Jewish writers again spoke of the Spirit leaving the people, as in the following quote from 2 *Apoc. Bar.* 85.1,3:

In former times, even in the generations of old, our fathers had helpers, righteous men and holy prophets.... But now the righteous have been gathered, and the prophets have fallen asleep. We also have gone forth from the land, and Zion has been taken away from us, and we have nothing now except the Mighty One and his Law.⁵³

⁴⁵ Toorn, 263.

⁴⁶ But see Aune (106): 'The formation of the OT canon ... appears to have had no connection with the view that prophecy had ended in Judaism'.

⁴⁷ On the dating of Daniel, see John J. Collins, *Daniel: A Commentary on the Book of Daniel*. (Minneapolis: Fortress Press, 1993), 29-33.

⁴⁸ This does not necessarily mean that these works were not in fact divinely inspired; but if people in general are convinced that God no longer communicated prophecies, it would not be wise to claim to have received a prophecy. Compare John J. Collins, *The Apocalyptic Imagination: An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature*. Second edition. (Grand Rapids: Eerdmans, 2nd edn, 1998), 40 regarding the use of pseudonymity in the apocalypses: 'the effectiveness of the device presupposes the credulity of the masses'.

⁴⁹ Toorn, 263: 'There is no evidence that people at Qumran rejected the doctrine of the prophetic era; on the contrary, the practice of scriptural commentary,

extant in the so-called *pesharim*, implies that the community recognized the special character of the ancestral books'.

⁵⁰ 'They should not depart from any counsel of the law in order to walk in complete stubbornness of their heart, but instead shall be ruled by the first directives which the men of the Community began to be taught until the prophet comes, and the Messiahs of Aaron and Israel'. (Florentino García Martínez & Eibert J.C. Tigchelaar, eds., *The Dead Sea Scrolls Study Edition*. (Leiden: Brill.; Grand Rapids: Eerdmans, 1997), 91, 93.

⁵¹ Sommer, 37.

⁵² Such as Jesus son of Ananus/ Joshua ben Ananias in AD 62, according to Josephus, *The Wars of the Jews* 6.5.3.

⁵³ Quoted in Lane William L. Lane, *Hebrews 1-8*. (Word Biblical Commentary 47a), (Thomas Nelson Publishers, 1991), 10

Mark's account of an interchange between Jesus and the chief priests, the scribes, and the elders suggests that these Jewish authorities already in Jesus' time assumed that the Spirit no longer inspired prophets. Jesus asks, "Did the baptism of John come from heaven, or was it of human origin? Answer me." They argued with one another, "If we say, 'From heaven,' he will say, 'Why then did you not believe him?' But shall we say, 'Of human origin?'" – they were afraid of the crowd, for all regarded John as truly a prophet' (Mk. 11.30-32, NRSV). If Mark is historically reliable on this point, the Jewish religious establishment of Jesus' time, unlike the common people, did not believe that John and Jesus were true prophets. In their opinion, God still spoke to his people, but through his Word as interpreted by the scholars. At the same time, the masses seem to have been persuaded that John was a real prophet. Apparently two contradictory doctrines flourished among Jews at the same time, just as they have done later in Christianity.

Scribes may have originally advanced the doctrine of the silence of the Spirit several centuries earlier as van der Toorn suggests, but it is one that the religious establishment in Jesus' time and thereafter would have found persuasive. Cessationist doctrine tends to favor the learned establishment, the scribes and theologians, over unlettered prophets and charismatics. The members of the religious establishment saw themselves as the defenders of Orthodoxy. Since Jesus and John did not belong to their group, and did not adhere to their interpretation of Scripture, they could not have been led by God in their view. The scribes opposed Jesus in part because he threatened their position in Jewish society; he spoke with authority but had not been schooled in their way of thought (Mt. 7.29, Mt. 13.54-57; Mk. 6.2). It is possible that the Tannaitic rabbis later used this same doctrine to explain why Jesus could not have been a true prophet.⁵⁴ If this theory is correct, and if Talmudic teaching in turn lies at the basis of Christian cessationist claims as Ruthven suggests, we

⁵⁴ 'It has been suggested, not improbably, that the rabbinic texts denying the existence of prophecy during the late Second Temple period might reflect an apologetic attempt to undermine the prophetic claims of the early Christians' (Aune, 104).

have the odd situation of Christian theologians basing their doctrine of Scripture on anti-Christian polemics.⁵⁵

What function does Cessationism have?

Given the weak scriptural support for the doctrine of cessationism and the lack of evidence for the Spirit growing silent in the historical records of the early Church, it may seem surprising that cessationism was a part of Protestant Orthodoxy for so long. There may of course be any number of reasons why people find one doctrine more compelling than another, and it is likely that they are not always aware of all the reasons for their preferences. I suggest, however, that the doctrine of the silence of the Spirit was particularly well-established in certain theological circles because of the function it played there. Cessationism had the same function for these Christian theologians as it did for the scribes and rabbis before them: it secured the position of the scholars in the religious community and rendered them immune to criticism by charismatic prophets and by the larger established Church. I do not wish to imply that this doctrine was originally put forward by Reformed theologians to justify their own position in the new church hierarchy. But I do think that it remained influential for as long as it did because it contributed to securing not only the theological independence of the Reformed churches but also the prominent position of their learned teachers.

⁵⁵ Ruthven, 14. I do not wish to suggest that all Protestants have a view of Scripture that is based on rabbinical thought. In addition to assuming the authoritative status traditionally given to Scripture by the Church, Luther and other early reformers were influenced by the humanist call to return to the original sources in emphasizing Scripture over tradition. The difficulty was how to justify the Protestant Scripture principle theologically; on what basis could the interpretations of later theologians and councils be ignored? Certain Reformed theologians that sought to justify their view of the canon found in the rabbinic doctrine of the silence of the Spirit just the defence they needed.

The doctrine of the silence of the Spirit defends the unique authority of Scripture and explains the grounds on which Protestants maintain that Scripture alone may serve as the basis of the faith. For those Protestants who approach Scripture as one might a body of laws, as an essentially timeless document without internal contradictions, this doctrine may have been especially necessary.⁵⁶ When Reformed churches rejected Roman Catholic canon law, its place was taken by Scripture.⁵⁷

It is perhaps not coincidental that cessationism has an especially strong heritage in the Reformed tradition where, ever since Calvin first published his *Institutes* in 1536, systematic theology has been a central concern. As McGowan points out, in the Reformed tradition beginning with the Genevan Confession of 1536, creeds and systematic theologies typically begin with a section on the doctrine of Scripture. Once it has been established that Scripture is the only completely reliable source for the knowledge of God and his will, the theological system can be developed on its basis.⁵⁸ Thus, Charles Hodge considered it the task of systematic theology to show the ‘harmony and consistency’ of the facts of Scripture.⁵⁹ Scripture is a ‘store-house of facts’,⁶⁰ and ‘the duty of the Christian theologian is to ascertain, collect, and combine all the facts which God has revealed concerning himself and our relationship to Him.’⁶¹ As Reformed theologians increasingly distanced themselves from the Roman Catholic tradition, they sought to anchor the authority of Scripture in something other

than its use in the Church.⁶² Cessationism offered such a basis.

Cessationist doctrine is coupled with the belief in the verbal inspiration of Scripture and the doctrine of inerrancy. Pre-modern theologians – as indeed many later theologians as well – commonly held that every word of Scripture was dictated by God.⁶³ For example, A.A. Hodge wrote,

the divine influence [...] which accompanied the sacred writers in what they wrote, extends to their expression of their thoughts in language, as well as to the thoughts themselves. The effect being that in the original autograph copies the language expresses the thought God intended to convey with infallible accuracy, so that the words as well as the thoughts are God’s revelation to us.⁶⁴

This view lives on among inerrantists today. Grudem writes that the Old Testament prophets ‘claimed repeatedly that *their very words* were words that God had given them to deliver’.⁶⁵ While the same holds true for the apostles who authored the New Testament in his view, later works were not inspired in the same way. The doctrine of the silence of the Spirit thus supported the claim that the Scriptures are an objective source for divine truth. Scripture is held to be uniquely reliable, because its contents were said to be the result of divine dictation. Should anyone counter that he can find no parallel to this in later Church history, one could readily reply that this is because the Spirit no longer works the way he did. Cessationists insist that the apostles were uniquely inspired. For example, Grudem

⁵⁶ It is worth asking to what extent Protestant views of Scripture has been colored by their having access to these texts as a single volume, instead of as in Orthodox liturgy, in several different volumes.

⁵⁷ Reventlow writes that among the Puritans, ‘the Bible has to take the place of the canon law which hitherto has governed the outward form of the church’. Graf Henning Reventlow, *The Authority of the Bible and the Rise of the Modern World*. (Philadelphia: Fortress Press, 1984), 110.

⁵⁸ A.T.B. McGowan. *The Divine Authenticity of Scripture: Retrieving an Evangelical Heritage*. (Downers Grove, Ill: IVP Academic, 2007), 12, 26.

⁵⁹ Charles Hodge, *Systematic Theology in three volumes*. (Grand Rapids: Eerdmans, 1989), 2.

⁶⁰ Hodge, *Systematic Theology*, 10.

⁶¹ Hodge, *Systematic theology*, 11.

⁶² Goldingay, 258. Luther was not a cessationist, and Calvin referred more often to the Church Fathers than later Reformed theologians did (D.H. Williams, *Retrieving the Tradition and Renewing Evangelicalism: a Primer for Suspicious Protestants*. (Grand Rapids: Eerdmans, 1999), 184, 215).

⁶³ Goldingay (227) notes that Augustine, Jerome and John Chrysostom seem to have been the first to put forward this view.

⁶⁴ A.A. Hodge *Outlines of Theology*. (Grand Rapids: Eerdmans 1949 (1878)) pp. 66-67

⁶⁵ Grudem, 22. The Hebrew word for ‘word’ does not have as unambiguous a meaning as Grudem implies; see James Barr, *The Semantics of Biblical Language* (Oxford University Press, 1961) pp. 129-140.

believes that the apostles were uniquely ‘given the ability from the Holy Spirit to recall accurately the words and deeds of Jesus and to interpret them rightly for subsequent generations’.⁶⁶ This conviction is not entirely scriptural. As Ruthven points out, Paul did not consider the other apostles infallible (cf. Gal. 2:11). Nor were apostles foremost writers of Scripture, but eyewitnesses to Christ’s resurrection (Acts 1:22), preachers of the Gospel (cf. *1 Clem.* 42), specially commissioned by Christ (Mt. 10:2, Acts 1:2) as ‘pioneer missionaries’.⁶⁷ Even theologians who don’t hold to the divine dictation model of revelation insist that Scripture is uniquely inspired, and thereby may be said to affirm a form of modified cessationism. Pentecostal scholar Higgins discusses what criteria were used to determine which writings were canonical. He mentions criteria such as apostolicity and authenticity, but maintains, ‘Of primary concern was whether the writing was regarded as inspired. Only those writings breathed out by God fit the measure of the authoritative Word of God’.⁶⁸ This claim is not historically accurate, but it reflects the views of many Protestants who support their view of the uniqueness of the Bible by referring to 2 Tim. 3:16.⁶⁹ They assume that the Spirit must have in some sense been more active back then than he is now.

Cessationism has also been used to support the historical accuracy of problematic passages in Scripture – before the New Testament was canonized, miracles happened, today they don’t. When it comes to non-Biblical reports of miracles, Warfield shares the skepticism of his atheist contemporaries.⁷⁰ Warfield seems to have opposed Roman Catholic ecclesiastical records of

miracles as a matter of principle. If these reports are accepted, there is no reason not to accept later miracles, even down to the present day: ‘the genuineness of the ecclesiastical miracles being once allowed, no stopping place can be found until the whole series of alleged miracles down to our own day be admitted’.⁷¹ Warfield cannot grant that miracles happen today, hence it is necessary for him to assert that they didn’t happen earlier either. Warfield makes an exception for the apostolic age. Warfield does not subject the accounts of miracles in the New Testament to any criticism; his presuppositions rule out such a critical stance. Miracles attested by other sources than the New Testament are rejected as they are supported by unreliable witnesses. Those referred to in the New Testament are accepted, because the New Testament is the most reliable witness of all. His reasoning is circular; he claims that miracles were given in support of revelation, but in fact it is only those miracles that are referred to in texts he accepts as being divinely revealed that he gives credence to. In reality, for Warfield revelation proves the authenticity of (certain) miracles, not the other way around.⁷² In practice Warfield makes the ‘apostolic era’ a mythical period, essentially discontinuous with the rest of history. In so doing, he ironically partakes in a long Christian tradition of idealizing the golden age of the Church.⁷³ As D.H. Williams points out, this view of the apostolic period was encouraged by the development of New Testament studies as an academic discipline separate from Patristics and Church History with ‘different methods and biases’, and with higher status than these other disciplines, which Protestants have often considered to be of secondary importance.⁷⁴

In addition to supplying a firm foundation for systematic theologies, the doctrine of the silence of the Spirit has made it possible for the theological establishment to silence prophetic voices. The doctrine had this function both in pre-Christian times and in the Church. It provides a

⁶⁶ Grudem, 29.

⁶⁷ Ruthven, 196-197, 200. See also Grudem, 230.

⁶⁸ John R. Higgins, ‘God’s Inspired Word’. In Stanley M. Horton, ed., *Systematic Theology. Revised edition.* (Springfield, Missouri: Logion, 2007), 108.

⁶⁹ While *theopneustos* is only used in the New Testament in this verse, Craig D. Allert (*A High View of Scripture: the Authority of the Bible and the Formation of the New Testament Canon.* (Grand Rapids: Baker Academic, 2007) pp. 64, 155) notes that Gregory of Nyssa used the adjective *theopneustos*, God-breathed, to describe a non-biblical text.

⁷⁰ Ruthven, 173.

⁷¹ Warfield, *Counterfeit Miracles*, 29.

⁷² See also Ruthven, 173.

⁷³ Cf. James Simpson, *Burning to Read: English Fundamentalism and its Reformation Opponents.* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007), 9.

⁷⁴ D.H. Williams, 84.

defense against self-proclaimed prophets and their potentially heretical teachings and practices.⁷⁵ By restricting ultimate authority to a few documents written in a language that the masses were unable to read, the number of people who can threaten the scribes' interpretations was strongly limited. It is a form of theological protectionism.⁷⁶

Sophisticated cessationists do not deny outright the continuing activity of the Holy Spirit, but his public revelatory activity is limited to guiding the interpretation of Scripture, not to giving any new teaching. The Westminster divines made a distinction between mediate and immediate revelation. They held that God did still speak to people through dreams mediated through Scripture. In practice mediate revelation did not really look any different from immediate revelation. For example, the divines believed that it was through the ministry of an angel that the Gunpowder plot of 1605 was revealed; the scriptural basis they found for that revelation was rather vague; the dream reflected God's promise in Scripture to deliver his people.⁷⁷ Milne implies (but doesn't state outright) that the distinction between mediate and immediate revelation was theologically necessitated:

It would have been highly controversial for the Westminster Assembly to allow for 'immediate' revelation which had no reference to Scripture, or to condone a power to perform modern miracles, because always close to the consciousness of the Protestant divine were the assertions of both the Catholic and radical Reformation opposition who laid claim to continuing extra-biblical revelations and miracles. Had the divines undermined the long-established polemic against Rome and the sects that modern miracles were either delusions or of satanic origin, they would have been over-

⁷⁵ Cf. Goldingay, 243.

⁷⁶ Compare Boyer's analysis of the rise of the religious guild, especially p. 318: 'Literate guilds promote texts as the source of guaranteed truths. They tend to downplay intuition, divination, personal inspiration, orally transmitted lore and 'essential' persons because all these naturally fall outside the guild's control'. Pascal Boyer, *Religion Explained: The human instincts that fashion gods, spirits, and ancestors*. (London: Vintage, 2001).

⁷⁷ Milne, 288.

turning a key plank of Protestant orthodoxy that dated from the earliest days of the Reformation.⁷⁸

Learned preachers and theologians are the cessationist ideal. As Craig puts it, 'one's views of preaching and prophecy are inversely proportional: a high view of preaching, a dim view of prophecy and vice versa'.⁷⁹ As was shown, Protestant cessationism developed primarily among Reformed churches; here preachers used academic garb to enhance their authority, suggesting that they based their status on learning.⁸⁰ Some who most ardently hold to the cessationist doctrine are also most insistent on referring to themselves and their spiritual soul mates with full academic titles; their status depends on years of study in the right institutions, not on the spontaneous filling with the Holy Spirit as among the Charismatics or on the *character indelebilis* conferred at ordination through the laying on of hands in apostolic succession as in the Roman Catholic Church.⁸¹ It is difficult not to see striking similarities to the stance of the scribes and Levites in Jesus' time. They too had received their credentials after going through years of study at the feet of a respected rabbi, and they opposed Jesus in part because his unsanctioned preaching threatened their monopoly. There are similar developments in other religious traditions. For example, in some Islamic legal traditions it is said that the gates of *ijtihad* (interpretation) have been closed, meaning that legal scholars must adhere to earlier interpretations of the law and may not put forward new ones.⁸²

⁷⁸ Milne, 288-289.

⁷⁹ Philip A. Craig, "'And Prophecy Shall Cease': Jonathan Edwards on the Cessation of the Gift of Prophecy,' *Westminster Theological Journal* 64 (2002), 180.

⁸⁰ Graeme Murdock ('Dressed to Repress?: Protestant Clerical Dress and the Regulation of Morality in Early Modern Europe.' *Fashion Theory* 4, 2000, 181) writes regarding Reformed ministers in Geneva, 'The clergy ... wore loose-fitting, full-sleeved black gowns, which reflected Calvin's views that they ought to appear as a professionally-trained, disciplined preaching elite'.

⁸¹ The most extreme example of this tendency that I have found is a dissertation defending cessationism written by a scholar in 2002, who after his name lists 20 titles, including several doctorates.

⁸² Ira M. Lapidus, *A History of Islamic Societies*. (Cambridge: Cambridge UP, 2002), 157; John L. Es-

This does not mean that all those who advocated the cessationist doctrine did so out of expediency; more likely, most already believed they knew the right answer, all they needed was to find the proper scriptural passages to support their convictions.⁸³ Their reasoning was based on their own experiences, or lack thereof. Because they had not experienced prophetic gifts, no one had.⁸⁴ They could not imagine that God could show his will more clearly to an illiterate outsider than to the learned representatives of the religious establishment. In the process, Simpson argues, they reduced Christ's presence to the presence of the written word.⁸⁵ Jesus promised that the Holy Spirit would remain with his people for ever (Jn. 14:16) and would continue to guide them in all truth, but cessationists taught – like the scribes before them -- that now it was through learned interpreters of Scripture that the Holy Spirit worked. While they did not claim that the Spirit had ceased guiding the Church, they rejected the notion of new revelation, and thus arbitrarily limited the activity of the Spirit in the Church.

Cessationist doctrine is a two edged sword. It has not only been used to defend the position of the religious establishment, but has also been turned against the religious establishment. The doctrine allowed Radical reformers and other

restorationists to reject the interpretations of the larger church and to render themselves immune from criticism by the leadership of that church. Restorationists used the doctrine of cessationism to protect their own revelations from criticism. They could argue that the leaders of the larger church could not recognize that their words and visions were divinely inspired because the church had apostatized and its leaders consequently did not have the Holy Spirit and the gift of the discernment.

In practice the doctrine of the silence of the Spirit tends to make a virtue out of ignorance. Cessationists and restorationists alike feel they may ignore all texts but the Bible because only the Bible is inspired, and through it the Spirit speaks directly to the individual reader. It should not come as any surprise if cessationists and restorationists do not hear the Spirit speaking to the Church in the period between the first century and their own time; they weren't there to hear him, and they refused to trust the witness of those who were.⁸⁶ But their stance is dangerous; when we ignore all texts but the Bible we close ourselves to the voice of the Spirit that guided the community that formulated the canon, and risk misinterpreting Scripture, in the same way as those who authored heresies in the past.⁸⁷

posito, *Islam: The Straight Path. Revised third edition.* (Oxford: Oxford UP, 2005), 117.

⁸³ Cf. Ruthven, 170, regarding Warfield's approach. But see McGowan's critique of inerrantists: A 'problem with the fundamentalist inerrantist is a tendency to choose a position because it is convenient, rather than because it is demonstrably true' (McGowan, 104).

⁸⁴ Cf. Goldingay, 243.

⁸⁵ Cf. Simpson, 248

⁸⁶ Allert, 76: 'The appeal to the Bible alone in evangelicalism is the result, in part, of a deep-seated suspicion and even rejection of the church in the patristic age as somehow corrupt'.

⁸⁷ Cf. Allert, 175.

Postmodern teologi, kunskap och sanning

MIKAEL STENMARK

Mikael Stenmark är professor i religionsfilosofi vid Uppsala universitet och för närvarande dekanus vid Teologiska fakulteten. Hans senaste bok på svenska är Religioner i konflikt: relationen mellan kristen och muslimsk tro (Dialogos, 2012). Han är också tillsammans med Olof Franck redaktör för Att undervisa om religion och vetenskap (Studentlitteratur, 2012). Stenmark har skrivit ett flertal artiklar bland annat om relationen mellan vetenskap och religion, om tro och vetande, om olika människosyner och gudsuppfattningar och om religiös dialog och polemik.

Flera nutida svenska teologer menar, i samklang med många internationella teologer, att ett nytt och sannolikt också gynnsammare klimat för teologisk reflektion har uppstått i och med postmodernismens intåg på den intellektuella och kulturella arenan.

Ola Sigurdson och Jayne Svenungsson skriver i sin introduktion till postmodern teologi att ”själva förutsättningarna för att bedriva teologi förändrats så radikalt i förhållande till den moderna teologins förutsättningar att det är skäligt att tala om ett *paradigmskifte* inom teologin som disciplin”.¹ De är väl medvetna om att postmodernism som begrepp inte är oproblematiskt men menar att det är ett av de mer hållbara begreppen för att beskriva de genomgående förändringar som den västerländska filosofin genomgått under de senaste fyrtio femtio åren. Postmodern teologi är således den teologi som i sin teori- och metodutveckling tar hänsyn till och beaktar dessa genomgående förändringar i västerländsk filosofi. Genom att lyfta fram fyra nyckelord – subjekt, språk, kunskap och historia – vill Sigurdson och Svenungsson skissartat återge den mycket komplexa idéhistoriska utveckling som ligger bakom denna omvälvande förändring av filosofi. Kevin J. Vanhoozer lägger till ytterligare ett

nyckelord – sanning – i sin introduktion till postmodern filosofi och teologi.² Sigurdson och Svenungsson är också noga med att påpeka att de inte uppfattar postmodernismen som någon specifik filosofisk rörelse eller skolbildning, utan dessa radikala förändringar kan återfinnas inom många olika av varandra mer eller mindre oavhängiga traditioner.³

För egen del är jag mer tveksam till om denna postmoderna utveckling av filosofin är bra för teologin eftersom jag är tveksam till om den ens är bra för filosofin. Ja, i själva verket tror jag inte ens att en sådan paradigmatiske förändring inträffat inom filosofin. Eller snarare så är jag *genuint osäker* på vad mer exakt det är dessa postmoderna filosofer påstår vilket gör det svårt att avgöra om jag delar eller inte delar deras uppfattning. Alla områden inom filosofin som detta paradigmskifte berör behärskar jag inte utan jag tänker i denna essä uppehålla mig vid de påstådda förändringar som skett inom ett område av filosofin som jag kan förhållandevis väl, nämligen kunskapsteorin. Jag ska försöka visa varför en kunskapsteoretiker, som jag nog måste sägas vara, uppfattar postmodern filosofi som ibland

¹ Ola Sigurdson och Jayne Svenungsson (red.), *Postmodern teologi* (Stockholm: Verbum 2006), s. 13.

² Kevin J. Vanhoozer (red.), *The Cambridge Companion to Postmodern Theology* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), s. 11.

³ Sigurdson och Svenungsson, *Postmodern teologi*, s. 9.

genuint oklar, ibland vilseledande, ibland klockrent rätt, ibland trivialt korrekt och ibland som närmast absurd. Med denna essä vill jag söka ge ett bidrag till en kritisk diskussion kring detta postmoderna paradigmskifte inom teologin.

Postmodern kunskapssyn

En hel del av de förändringar som den västerländska filosofin genomgått enligt Sigurdson, Svenungsson och Vanhoozer är av kunskapsteoretisk art. Det vill säga de har med synen på förnuft, kunskap, rationalitet och sanning att göra. Vad är det då som har hänt inom denna del av filosofin som i ett andra steg är av avgörande relevans för teologin?

De menar att postmodern filosofi ifrågasätter tanken att (det isolerade) subjektet kan erhålla säker kunskap om yttervärlden och att kunskaps-subjektet och kunskapsobjektet kan radikalt åtskiljas. Istället är den kunskap vi införskaffar om denna verklighet betingad av en rad faktorer, såsom kultur, klass, kön, sexualitet, intressen och fördomar. Det betyder dock inte att vi inte längre kan tala om sanning och rationalitet eller att vår kunskap skulle vara fullständigt subjektiv eller relativ. Sigurdson och Svenungsson skriver:

Däremot innebär det att det inte existerar någon kontext- eller traditionsobunden position utifrån vilken vi gör våra sanningsanspråk. Och naturligtvis både kan och måste vi alljämt utveckla rationella argument, men när vi gör detta utgår vi alltid från en specifik rationalitet med rötter i en given tradition. Att filosofer under senare decennier blivit skeptiska till Förnuftet i bestämd form singularis (vilket vid en kritisk granskning oftast visat sig vara västerlandets förnuft, *mannens* förnuft, *heterosexualitetens* förnuft) innebär sålunda allt annat än att man hemfallit åt oförnuft eller irrationalism.⁴

Det finns inget förment neutralt förnuft utan förnuftet är alltid någons eller någras specifika förnuft. Vanhoozer gör en liknande analys och menar att:

Det är inte så att postmodernister är irrationella. De avvisar inte 'förnuft' utan 'Förnuft'. De förkastar föreställningen om universell rationalitet; förnuft är snarare en kontextuell och relativ fråga. Vad som räknas som rationellt är relativt till de förhärskande berättelserna som finns i ett samhälle eller vid en institution.⁵

Men det finns många olika berättelser i ett samhälle så det postmoderna tillståndet kan, menar Vanhoozer, beskrivas som en "legitimitetskris: vems berättelse, vems tolkning, vems auktoritet, vems kriterier räknas och varför?"⁶ Postmodernerna tänkare tycks avvisa tanken att vetenskapen skulle vara kunskapsmässigt privilegierad:

Västerlandets vetenskap förlorar åtskillig prestige när den förstås i termer av 'den berättelse som vita européer berättar om den naturliga världen'. Det kännetecknande för det postmoderna tillståndet för kunskap är då en rörelse bort från den universella vetenskapens auktoritet och mot berättelser om lokal kunskap.⁷

Kännetecknande för postmodernister är också att de är skeptiskt inställda till sanningsanspråk. Vanhoozer skriver:

När de hör påståendet att 'det förhåller sig på det här sättet' är det sannolikt att postmodernister svarar 'det förhåller sig på det här sättet för dig'. Sanning enligt detta synsätt är en övertygande berättelse som personer i maktposition berättar för att vidmakthålla sitt sätt att se och organisera den naturliga och sociala världen. ... universella sanningsanspråk är helt enkelt ideologiska förklädnader och uttryck för en vilja till makt.⁸

Svenungsson har i *Guds återkomst* lyft fram några fördelar denna förändrade kunskapssyn har för teologin. Hon menar att det gynnsamma

⁴ Sigurdson och Svenungsson, *Postmodern teologi*, s. 11.

⁵ Vanhoozer, *The Cambridge Companion to Postmodern Theology*, s. 10. Jag svarar själv för översättningarna till svenska i artikeln om inte annat framgår av sammanhanget.

⁶ Vanhoozer, *The Cambridge Companion to Postmodern Theology*, s. 10

⁷ Vanhoozer, *The Cambridge Companion to Postmodern Theology*, s. 10.

⁸ Vanhoozer, *The Cambridge Companion to Postmodern Theology*, s. 11.

klimat för teologisk reflektion som uppstått handlar framför allt om

att grunden för att på förhand utesluta religiösa eller teologiska frågeställningar från den filosofiska diskursen ryckts bort. Vattimo framhåller hur insikten om allt vetandes hermeneutiska karaktär gjort det svårare att eliminera poetiska eller religiösa diskurser i namn av ett specifikt ideal för sanning och objektivitet.⁹

Svenungsson menar vidare att i och med att ett centralt drag i den postmoderna epistemologin är att vårt vetande aldrig helt kan skiljas från sådana faktorer som värderingar, förväntningar, intressen och trosföreställningar så leder detta till

ytterligare en aspekt av förhållandet mellan postmodernism och Guds återkomst. Sedan man blivit viss om omöjligheten att strikt skilja mellan tro och vetande och istället konstaterat att allt vetande i någon mening bärs upp av trosföreställningar har det också blivit svårare att skilja ut och förkasta religiösa övertygelser som irrationella eller icke-vetande.¹⁰

Den bild av postmodern epistemologi som Sigurdson, Svenungsson och Vanhoozer ger är självklart skissartad och i verkligheten mer mångfaciterad och problematiseras också allt mer i de egna leden, men skissen hoppas jag ändå kan fungera som en godtagbar utgångspunkt för mitt resonemang. Jag kommer också i vad som följer att introducera andra postmoderna tankegångar som kan komplettera och fördjupa förståelsen av postmodern kunskapssyn och dess relevans för teologin. Jag kommer inte heller anta att Sigurdson, Svenungsson eller Vanhoozer för egen del omfattar alla delar av denna postmoderna kunskapsteori, även om de tycks ställa sig positiva till denna utveckling i stort och förordar någon form av postmodern teologi.

⁹ Jayne Svenungsson, *Guds återkomst* (Munkedal: Glänta produktion, 2004), s. 37.

¹⁰ Svenungsson, *Guds återkomst*, s. 38.

Vardagslivets kunskapsteori uppgraderad (VKU)

En rad påståenden om *Förnuft* (med stort F), *förnuft*, *sanning*, *rationalitet*, *kunskap* eller *vetande* och vilka egenskaper dessa storheter tidigare getts (neutral, tidlös, objektiv och universell) och nu istället bör ges (partisk, lokal, relativ och kontextuell) hittar vi således i postmodern filosofi. I vilken ända börjar man nysta för att kunna avgöra rimligheten av dessa påståenden?

Det finns säkert många vägar att gå men vad jag tänker göra är att börja med att teckna grundkonturerna av en kunskapsteori som jag menar är rimlig och sedan försöka förstå på vilket sätt dessa postmoderna påståenden kan relateras till den teorin och i det samtalet ge mina skäl till varför jag anser vissa av dessa påståenden vara mångtydiga, andra rimliga, ytterligare andra mer tveksamma och vissa rent av orimliga. Denna teori kommer att benämnas *vardagslivets kunskapsteori uppgraderad* (VKU) eftersom jag vill mena att det är en kunskapssyn som många av oss omfattar stora delar av utan att vara medvetna om den som en teori eller – för de flesta av oss – utan att ens formulera den. Till teorin kommer dock vissa insikter att läggas som är hämtade från kunskapsteoretisk forskning och därför talar jag om en uppgradering av vardagslivets kunskapsteori. Jag vill dock inte förneka att en del frågeställningar som postmodern teologi och filosofi diskuterar kan vara betydligt mer komplicerade än de vi möter i vardagslivet. Men vi bör som regel börja med det enkla och sedan gå till det mer komplicerade. En mer avancerad kunskapsteori än VKU kan således behövas i slutändan, men vi bör godta en sådan förändring enbart om goda skäl verkligen föreligger för ytterligare en uppgradering av kunskapsteorin eller rent av för ett förkastande av den.

Kännetecknande för oss människor är att vi har ett *förnuft* och då menar jag att människor har en intelligens eller förnuftsformågor. Vissa levande varelser eller arter har ett förnuft, andra har det inte. Om man har förmåga att tänka, resonera och argumentera då har man ett förnuft och det är just vad vi människor kan göra. Ibland är visserligen våra resonemang mer eller mindre förnuftiga, men en individ måste likväl ha ett

förnuft (ha dessa förmågor) för att kunna bete sig förnuftigt eller oförnuftigt (bruka dessa förmågor på ett intelligent eller ointelligent sätt) eller handla rationellt eller irrationellt.

Kännetecknande för oss människor är också att vi kan tro olika saker och ting och bilda oss uppfattningar om än det ena än det andra. En människa är någon som har *troföreställningar* (på engelska, *beliefs*). Jag har till exempel troföreställningarna att jag för närvarande skriver på min dator, att jag är gift med Anna, att det finns ett träd utanför mitt fönster, att jag nyligen var på en fest och att jag nu tänker på vilka troföreställningar jag har. Jag har också troföreställningar om saker som ligger längre bort från min egen situation. Jag har troföreställningen att Stockholm är Sveriges huvudstad, att det finns sjukdomar som cancer och lunginflammation, att Gud finns, att det finns begrepp och avsikter, att människor har en fri vilja och också känslor, att Hitler var en ond människa och en mängd av troföreställningar om tusentals andra ting. Låt oss kalla allt det jag tror om tillvaron för min *föreställningsvärld*.

Troföreställningarna i min och din föreställningsvärld kan uttryckas med hjälp av språket.¹¹ Min troföreställning att jag åt frukost i morse kan uttryckas som ett påstående: ”Jag åt frukost i morse”. Troföreställningar och påståenden kan ha vissa egenskaper. En troföreställning kan exempelvis vara sann eller falsk och rationell eller irrationellt, men den kan inte vara blå eller gul, rund eller fyrkantig. En troföreställning kan inte heller veta någonting, men det kan en människa göra.

Om nu en troföreställning eller ett påstående kan ha egenskapen att vara sann, när är då en troföreställning eller ett påstående *sant*? Påståendet ”jag åt frukost i morse” är sant om det faktiskt är så att jag åt frukost i morse och inte hoppade över den för att jag var sen till jobbet. Min tro att det ligger en penna på mitt skrivbord är sann bara om det faktiskt ligger en penna där. En språklig entitet (ett påstående) eller en mental attityd (en troföreställning) tycks således vara sann om den stämmer överens med ett icke-

språkligt eller icke-mentalt sakförhållande (att jag åt frukost eller att penna ligger på skrivbordet). En sådan analys gäller nog ofta men inte alltid, för sanningen kan manifesteras sig på olika sätt. Min troföreställning att jag nu tänker på postmodern filosofi, till exempel, är sann om jag just i denna stund tänker på den sortens filosofi och inte funderar på vad jag ska göra när jag kommer hem i kväll. Här verkar något mentalt (min troföreställning) var sant endast om det stämmer överens med något annat mentalt (att jag tänker på postmodern filosofi). Men för varje sanning så finns det, enligt VKU, ett sätt på vilket världen är som denna sanning fångar in. Med andra ord, fanns det ingen sanning alls då fanns det inget sätt på vilket världen var. Men världen är på ett visst sätt. Världen kunde förvisso ha varit på många andra sätt (vad filosofer kallar för möjliga världar). Jag kunde ha bott kvar i Umeå och svenska kronan kunde ha varit ersatt med euron. Men det finns ett sätt på vilket världen faktiskt är utformad och därför är det inte sant att jag bor i Umeå och att svenska kronan ersatts av euron, även om det kunde ha varit så. VKU förutsätter alltså att det finns sanningar, för gjorde det inte det skulle vi inte kunna tro något som är felaktigt eller riktigt eftersom världen då skulle sakna struktur. Det är sant att det finns människor endast om människor utgör en del av det sätt på vilket världen är.

I bästa fall *vet* jag att vissa av mina troföreställningar är sanna. Jag vet att jag åt frukost i morse och att jag vara på fest i lördags. Jag har dessutom inte minsta tvivel om att det är på det sättet. Vissa av de saker jag tror mig veta kanske ändå inte är sanna. Jag kanske säger att jag vet att Kapstaden är Sydafrikas huvudstad, men det visar sig vara felaktigt. Huvudstaden är i själva verket Pretoria. Hur förhåller sig då vetande eller kunskap till sanning? När du påpekar för mig att Pretoria är Sydafrikas huvudstad så säger jag inte längre att jag visste att Kapstaden är Sydafrikas huvudstad utan jag säger att jag *trodde mig veta* att Kapstaden är Sydafrikas huvudstad. Så fort jag kommer till insikt om att min tro är felaktig så tar jag alltså tillbaka mitt anspråk på kunskap. Om det är riktigt *kan vi alltså bara ha kunskap om det som är sant*. Om min troföreställning ”Kapstaden är Sydafrikas huvudstad” är felaktig då kan jag omöjligen veta att Kapsta-

¹¹ Språket förutsätts således enligt VKU ha en representativ funktion men teorin förutsätter *inte* att det är språkets enda viktiga funktion.

den är Sydafrikas huvudstad, alldeles oavsett hur mycket jag tror mig veta det eller önskar att det ska förhålla sig på det sättet. Enligt denna kunskapsteori (VKU) kan vi inte längre säga att jag vet att Kapstaden är Sydafrikas huvudstad eftersom sanning utgör ett nödvändigt villkor för kunskap. Ett villkor ett kunskapsanspråk måste uppfylla är således att det är sant. Låt oss kalla det för sanningsvillkoret för kunskap.

Å andra sidan låter det konstigt att säga att ”Jag vet att Pretoria är Sydafrikas huvudstad, men tror inte att Pretoria är Sydafrikas huvudstad”. *Om jag vet något måste jag rimligen också tro det.* Tro utgör i så fall en förutsättning för kunskap. Vi kan inte ha kunskap utan att först tro. Tron är ett nödvändigt villkor för kunskap. Låt oss kalla det för trosvillkoret för kunskap. Vi säger till exempel att ”Jag inte bara tror att han är oskyldig. Jag vet det”. Jag betonar alltså det faktum att jag inte endast tror det – det gör jag förvisso – utan att jag också vet att det förhåller sig så.

Tro (i betydelsen att hålla något för sant) är alltså en förutsättning för vetande. I en annan bemärkelse står dock tro i kontrast till kunskap eller vetande. Vi kan ibland säga att: ”Du vet inte det, du bara tror det”. Om vi bara tror något kan det således inte utgöra kunskap, något ytterligare måste till. Det tycks inte heller räcka med att det jag tror visar sig vara sant. Jag kan ju ha haft tur och bara trott rätt. Du kanske frågar mig om jag vet var Francis är. Jag kanske gissar att han är i fikarummet. Det visar sig sedan, när du går dit, att han faktiskt är där. Jag hade rätt, men vi kan knappast gå med på att enbart min sanna tro räcker för att jag också ska anses veta var Francis är. Det som tycks krävas är alltså att jag också har någon grund för min tro. Min sanna tro måste också vara *berättigad* eller *välgrundad* för att vi ska gå med på att det jag tror också utgör kunskap. Om jag just innan jag talade med dig såg att han var i fikarummet då kommer saken i ett annat ljus och jag måste anses veta var Francis är. Det tycks således också finnas ett berättigande villkor för kunskap. Enligt VKU utgörs kunskap följaktligen av *sann berättigad tro* eller av *sann välgrundad tro*.

VKU säger dock inget om *när* en sann tro är berättigad eller välgrundad. Något förenklat skulle vi kunna säga att allt sedan Platons dagar

har de flesta filosofer menat att en tro är berättigad endast om det finns *goda skäl* som visar att det som tros är sant. Vanligen kallas den kunskapsteorin för ”evidentialism”. En radikal variant av evidentialism, som sannolikt till exempel Ingemar Hedenius och Bertrand Russell omfattade, likställer goda skäl med vetenskapliga skäl. Ett sådant synsätt benämns vanligen ”scientism”. Under de senast 40 50 åren har det dock vuxit fram ett alternativ till evidentialismen som kan kallas för ”reliabilism” och här kan vi sannolikt tala om något nytt i kunskapsteorin. Enligt reliabilism är, något förenklat, en tro berättigad eller välgrundad om den är ett resultat av förnufts-förmågor eller kognitiva processer som är tillförlitliga. Att ha eller kunna ange goda skäl är således enligt reliabilisten inte nödvändigt för att sann tro ska kunna utgöra kunskap, det räcker med att denna tro är ett resultat av tillförlitliga förnufts-förmågor eller kognitiva processer. VKU som den är utformad här innehåller dock inget ställningstagande i denna fråga, även om jag för egen del lutar mer åt det reliabilistiska än det evidentialistiska hållet.

Ibland när någon säger till mig ”Du vet inte det, du bara tror det” förnekar jag visserligen inte att jag inte vet det, men jag hävdar samtidigt att jag inte heller *bara* tror det. Jag menar att min tro inte är grundlös eller oberättigad även om den inte utgör kunskap. Det finns många saker vi inte vet och inte heller bara tror oss veta, men likväl är *rationella* i att tro. Låt oss gå tillbaka till situationen när du frågar mig om jag vet var Francis är. Jag kanske svarar att jag tror att han är i fikarummet. Min tro är, menar jag, dock inte utan grund för Francis sa till mig, innan du kom, att han skulle gå och fika. Nu kanske du kommer tillbaka någon minut senare och säger att han inte alls var i fikarummet. Vad vi senare fick reda på var att Francis på vägen till fikarummet hade kommit på en lösning på ett problem han brottas med i sitt avhandlingskrivande och därför struntade i fikat och gick direkt till sitt arbetsrum. Men nog är det väl rimligt att under dessa förhållanden anta att det var rationellt för mig att tro att Francis var i fikarummet, även om det visade sig vara felaktigt? Eller visst måste det väl ha varit rationellt för många människor under antiken att tro att jorden var platt även om det senare visade sig att deras tro var felaktig?

Notera nu att jag inte reagerar på samma sätt som när jag sa att jag vet att Kapstaden är Sydafrikas huvudstad och du upplyste mig om att det är Pretoria som är det. Då när jag kom till insikt så ändrade jag mig och sade att jag *trodde mig veta* att Kapstaden är Sydafrikas huvudstad. Men jag säger inte nu att jag *trodde mig vara rationell* i att tro att Francis var i fikarummet. Istället vidhåller jag att jag var rationell i att tro som jag gjorde även om jag nu vet att jag hade fel. VKU tolkar denna situation som så att medan sanning är ett nödvändigt villkor för kunskap är sanning inte det för rationalitet. Det kan vara fullt rationellt att tro sådant som kanske senare visar sig vara felaktigt. Rationell tro behöver ha en grund, ett berättigande, men behöver inte vara sann och det gäller, skulle jag vilja tillägga, även i situationer när vi inte kan avgöra trosföreställningarnas sanning.

Även om kunskapsteoretiker i regel är överens så långt har de olika uppfattningar om när en rationell tro är berättigad. Den absolut mest vanliga uppfattningen är att omfatta evidentialism även när det gäller rationalitet. Enligt evidentialisten är en tro berättigad endast om det finns goda skäl att omfatta den. En minoritetsuppfattning som jag själv omfattar är att istället förorda epistemisk konservatism eller presumtivism. En presumtivist menar att det är rationellt att tro vad vi tror så länge det inte finns några goda skäl att ifrågasätta eller överge denna tro. Presumtivisterna hävdar, i motsats till evidentialisten, att det mest rationella för en människa inte är att vara skeptisk till allt hon finner sig tro om livet, kärleken och Gud utan istället lita på, initialt sätta sin tilltro till, de trosföreställningar som hennes förnuftsformågor genererar och registrerar.¹² VKU som den är utformad här innehåller dock inget ställningstagande i denna fråga utan säger endast att en rationell tro måste vara berättigad och att tron inte behöver (men självklart helst ska) vara sann.

Innan sammanfattningen låt mig ge en religionsfilosofisk exemplifiering. Alvin Plantinga

¹² Se Mikael Stenmark, "Tro och vetande", *Religionsfilosofisk introduktion – existens och samhälle* (red.) Catharina Stenqvist och Eberhard Herrmann (Stockholm: Verbum, 2010), för en något mer utförlig presentation av reliabilism, evidentialism och presumtivism på svenska.

gör ett *kunskapsanspråk* när det gäller hans gudstro. Han menar att han vet att Gud finns. Mikael Stenmark uppställer istället bara ett *rationalitetsanspråk*. Han anser att han är rationell i att tro att Gud finns, även om han menar sig inte veta att så är fallet. Sören Kierkegaard (åtminstone enligt en tolkning) uttrycker endast ett *sanningsanspråk*. Han tror att Gud finns men inte att hans tro är rationell; den är snarare absurd eller irrationell – ett uttryck för att kasta sig ut på 70 000 famnars djup.

Sammanfattningsvis, enligt vardagslivets kunskapsteori uppgraderad (VKU), *är rationalitet och kunskap inte samma sak; kunskap är sann berättigad tro medan rationalitet bara är berättigad tro; det är fullt rationellt att tro saker som vi inte vet; det kan vara rationellt att tro något som inte är sant, men vi kan aldrig veta något som inte är sant. Sist och slutligen, att en individ har ett förnuft är en förutsättning för att hon ska kunna uppställa sannings-, kunskaps- eller rationalitetsanspråk och föra en kritisk diskussion tillsammans med andra människor om det rimliga i att göra dessa anspråk.*

Förnuft och rationalitet

Hela den kunskapsteori (VKU) jag nu målat upp och den semantik och metafysik den förutsätter kan givetvis vara felaktig. Jag förnekar inte att så kan vara fallet, men låt oss likväl försöka förstå och sedan kritiskt granska några av de postmodernistiska påståenden vi tidigare stiftat bekantskap med samt en del andra likartade påståenden mot denna bakgrund.

Låt oss börja med något som vi sett att Vanhoozer påstår om postmodern filosofi. Han skriver: "Det är inte så att postmodernister är irrationella. De avvisar inte 'förnuft' utan 'Förnuft'. De förkastar föreställningen om universell rationalitet; förnuft är snarare en kontextuell och relativ fråga. Vad som räknas som rationellt är relativt till de förhållande berättelserna som finns i ett samhälle eller vid en institution".¹³ Förnuft med stor F är alltså vad postmodernister förkastar. Det betyder att de förkastar universell

¹³ Vanhoozer, *The Cambridge Companion to Postmodern Theology*, s. 10.

rationalitet, nämligen tankegången att vad som räknas som rationellt är oberoende av sammanhang eller samhälle. Istället omfattar de förnuftet med litet f som är kontextuell och vilket betyder att vad som är rationellt är relativt till de dominerande berättelserna i ett samhälle eller vid en institution.

Med ”Förnuft” eller ”förnuft” menar postmodernister således inte samma sak som VKU. Enligt den senare kunskapsteorin refererar begreppet till de *förmågor* vi människor har som gör att vi (i bästa fall) kan skaffa oss kunskap om oss själva och världen, värdera ting och avgöra vad som är rationellt att tro eller göra. Inom postmodern filosofi används istället begreppen som synonymier till rationalitet. (Förnuft med stor F är detsamma som universell rationalitet och förnuft med litet f är detsamma som lokal eller specifik rationalitet.) Postmodernister saknar helt enkelt, vad jag kan se, ett begrepp för det som gör att distinktionen mellan rationalitet och irrationalitet är tillämpbar på människor, till skillnad från till exempel tigrar och björkar. De, till skillnad från människor, är a-rationella varelser eller organismer. Det är ett viktigt klarläggande, men skapar i sig inga problem.

Jag är dock inte helt säker på att detta är en korrekt analys, åtminstone inte om vi tar hänsyn till vad Sigurdson och Svenungsson skriver. De säger att postmodernister är skeptiska till Förnuftet i bestämd form singularis därför att det vid en kritisk granskning ofta visat sig vara västerlandets förnuft, mannens förnuft eller heterosexuallitetens förnuft. Det påståendet skulle man kunna tolka som så att när VKU talar om förnuftet i bestämd form singularis, dvs. om det mänskliga förnuftet, då avses i realiteten (enligt postmodernism) bara en delmängd av människosläktets förnufts-förmågor. Det skulle dock innebära att postmodern filosofi vidhåller att västerlänningar, män och heterosexuella har andra förnufts-förmågor än icke-västerlänningar, kvinnor och homosexuella – det finns inget gemensamt mänskligt förnuft. Jag tvivlar dock på att det är så vi ska förstå Sigurdson och Svenungsson, för precis i raderna före skriver de att enligt postmodernister existerar det inte ”någon kontext- eller traditionsobunden position utifrån vilken vi gör våra sanningsanspråk. Och naturligtvis både kan och måste vi alltså utveckla

rationella argument, men när vi gör detta utgår vi alltid från en specifik rationalitet med rötter i en given tradition” och det påståendet kommer före resonemanget om förnuftet i bestämd form singularis och avser nog därför vara ett annat sätt att uttrycka samma sak.

Även om nu förnuft används som en synonym till antingen universell eller specifik rationalitet så är det inte, åtminstone för mig, klart vad som avses. Företrädare för universell rationalitet (modernister) tycks alltså förneka att vad som räknas som rationellt är beroende av sammanhang eller samhälle, medan företrädare för specifik rationalitet (postmodernister) bejakar det. Låt mig ge tre tolkningar av denna utsaga.

Enligt den första tolkningen skulle, generellt sett, filosofer från 1600-talet fram till ungefär 1960-talet ha förnekat att det till exempel var rationellt att under antiken tro att jorden var platt eftersom det enda rationella då som nu var att tro att den är rund. Vad som är rationellt att tro är detsamma för alla människor, alla tider och i alla sammanhang. Eller för att återgå till ett av mina vardagslivsexempel: modernistiska filosofer skulle förneka att om det är rationellt för mig att tro att Francis befinner sig i fikarummet så skulle det kunna vara rationellt för dig att tro något annat. Men Francis sade till mig att han skulle gå och fika och du visste inget om detta. Hur skulle det då kunna vara fallet att det som är rationellt för dig att tro måste vara detsamma som det är rationellt för mig att tro? Det verkar orimligt. Istället är rationellt berättigande eller vad som är rationellt att tro, enligt VKU i varje fall, person-relativt eller person-relaterat. För att kunna avgöra om det är rationellt att tro något måste vi alltså precisera vem vi talar om och i vilket sammanhang denna person befinner sig.¹⁴ Sammanfattningsvis, om – vilket jag i och för sig anser vara osannolikt – modernistisk kunskapsteori avvisar tanke på att rationell tro är situation- och person-relaterad bör vi följa postmodern kunskapsteori (och VKU) i dess avvisande av universell rationalitet.

¹⁴ Se Mikael Stenmark, *Rationality in Science, Religion and Everyday Life* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1995), s. 198f och ”Kan religiös tro vara rationell?” i Olof Franck och Mikael Stenmark (red.), *Att undervisa om religion och vetenskap*, Lund: Studentlitteratur, 2012), s. 174.

En annan tolkning skulle vara att ta fasta på det Sigurdson och Svenungsson skriver om att postmodernister menar att vi alltid utgår ifrån en specifik rationalitet med rötter i en viss tradition, men att modernister då skulle avvisa att så är fallet. Den vanligaste formen av specifik rationalitet som åtminstone allt sedan John Lockes tid på 1600-talet antagits i filosofin är antagligen evidentialism. Den säger, som vi sett, att det är rationellt att tro något endast om det finns goda skäl som visar att det som tros är sant. En rationell människa tror inte på något som det inte finns förnuftiga skäl att hålla för sant. De finns dock olika tolkningar av evidentialism: empiricism godtar enbart att empiriska skäl kan utgöra goda skäl och scientism accepterar enbart att vetenskapliga skäl kan anses vara goda skäl. Det finns också mer lokala uppfattningar om rationalitet som till exempel Karl Poppers falsifikationsprincip, dvs. synsättet att en teori är vetenskaplig endast om den kan falsifieras genom empiriska observationer.¹⁵ En princip han tänkte sig skulle tillämpas enbart i vetenskapliga sammanhang. Jag har dock svårt att tro att Popper skulle förneka att hans falsifikationsprincip – att just den specifika rationaliteten – inte skulle ha rötter i en viss tradition eller i ett visst sammanhang. Jag skulle gissa att han skulle svara att den uppkom i hans brottande med verifikationism och den positivistiska filosofi som var förhärskande i Wien vid 1900-talets början. Generellt är det ju alltid någon som kommer på en rationalitetsteori eller -princip och han eller hon befinner sig alltid i en viss historisk och samhällelig kontext. Att modernister skulle ha haft en annan uppfattning än postmodernister när det gäller denna fråga har jag svårt att tro, och hade de det så bör vi vara postmodernister när det gäller detta spørsmål.

En tredje möjlig tolkning och kanske den rimligaste av vad distinktionen mellan förnuft med stort F och litet f eller mellan universell och lokal rationalitet åsyftar är att tänka sig att den rör frågan om *rationalitetens räckvidd*. Företrädare för universell rationalitet (modernister) skulle då förneka att rationalitetsprincipernas tillämpbarhet eller räckvidd är beroende av olika sammanhang eller samhällen. Klart är att filosofer som

Locke, Clifford och Hedenius tänkte sig att evidentialismen ska förstås om en universell och inte en lokal rationalitet i denna bemärkelse: för alla människor i alla tider och i alla sammanhang gäller att en rationell människa inte ska tro på något som det inte finns goda skäl att hålla för sant. Denna rationalitet, om vi går tillbaka till vad Sigurdsson och Svenungsson skriver, skulle de *inte* mena är ett uttryck för västerlandets förnuft, mannens förnuft eller heterosexualitetens förnuft, medan postmodernister då skulle enligt denna tolkning vidhålla att så är fallet. Eller anorlunda och kanske bättre uttryckt, postmodernister menar att alla rationalitetsprinciper är lokala, begränsade till olika sammanhang eller samhällen.

Notera dock att många evidentialister skulle förneka att Hedenius och Russells utformning av evidentialism – att en rationell människa bara tror på något som det finns vetenskapliga skäl att hålla för sant – uttrycker en godtagbar universell rationalitet. Richard Swinburne eller för att hänvisa till en nutida svensk filosof som Lars Bergström, skulle förneka att de enda goda skäl som finns är av vetenskapligt slag.¹⁶ De skulle antagligen mena att Hedenius och Russell fångar in delar av vad vetenskaplig rationalitet är (eller bör vara) men inte mer än så. Popper, har vi sett, håller inte ens med om det utan hävdar att vad vetenskaplig rationalitet handlar om är i fall att en teori eller hypotes kan eller inte kan falsifieras genom empiriska observationer. Notera dock att Poppers falsifikationsprincip i en annan bemärkelse är uttryck för en universell rationalitet. Han vidhåller att i *alla vetenskapliga* sammanhang, oavsett om forskningen bedrivs i samhällen i väst eller öst, i nord eller syd så måste detta krav på vetenskaplig rationalitet vara uppfyllt. Är det inte uppfyllt, är det inte längre fråga om en vetenskaplig utan om en pseudo-vetenskaplig aktivitet. Postmodernister skulle då förneka att så är fallet och istället mena att Poppers falsifikationsprincip som bäst bör reglera västerländsk (eller bara vita europeérs) veten-

¹⁵ Karl Popper, *Conjectures and Refutations* (London: Routledge, 1963).

¹⁶ Lars Bergström, "Om tro och vetande", *Filosofisk tidskrift*, 1997 (18): 24-40 och Richard Swinburne, *Faith and Reason*, Oxford: Clarendon Press, 1981.

skap,¹⁷ men inte vetenskap som bedrivs i andra samhällen i världen.

Kännetecknande för postmodernister skulle enligt denna tredje tolkning alltså vara antingen att de menar att förment generella rationalitetsprinciper som evidentialism i själva verket är beroende av olika *praxis-sammanhang* (exempelvis ett vetenskapligt sammanhang kontra ett politiskt eller religiöst sammanhang) eller att en specifik rationalitetsprincip som falsifikationism i det vetenskapliga praxis-sammanhanget är beroende av olika *samhälleliga sammanhang*. Återigen, vissa av dessa uppfattningar är ganska rimliga medan andra mer tveksamma, men mest av allt behöver vi få klarhet i vad som påstås för att kunna bedöma innehållet i denna nya kunskapsteori och huruvida den utgör något nytt och bättre i förhållande till en gammal kunskapsteori.

Finns universellt vetande?

Låt oss nu gå vidare och titta närmare på vad som sägs om *kunskap* eller *vetande*. Många av de påståenden som görs om rationalitet verkar också göras om kunskap. Sigurdson och Svenungsson skriver att postmodern filosofi vill göra upp med ”pretentionen på ett neutralt, objektivt eller universellt vetande”.¹⁸ Människan kan inte erhålla objektiv och tidlös kunskap. Istället är den kunskap vi kan införskaffa om verkligheten betingad av en rad faktorer, såsom kultur, klass, kön, sexualitet, intressen och fördomar. Vår kunskap är om inte subjektiv så i varje fall kontextuell eller lokal. Vanhoozer tycks instämma för han skriver som vi sett att: ”Det kännetecknande för det postmoderna tillståndet för kunskap är då en rörelse bort från den universella vetenskapens auktoritet och mot berättelser om lokal kunskap”.¹⁹

Vad betyder det då att hävda att kunskap är lokal, kontextuell och tidsbestämd snarare än att den är universell, objektiv och tidlös? Jag vet inte säkert, men låt oss analysera några av dessa

egenskaper som tillskrivs kunskap utifrån vardagslivets kunskapsteori uppgraderad. Enligt VKU består kunskap till en viss del av tro (trosvillkoret). Tro är alltid lokal eller situationsbestämd eftersom den alltid är en tro som omfattas av någon individ eller grupp som vet något (eller menar sig veta något), vilken lever vid en viss tidpunkt och på en viss bestämd plats. Det är *alltid någon människa* eller *några människor som tror* att förintelsen inträffat, att metall utvidgar sig när den upphetas, att det finns ett träd utanför mitt kontorsfönster eller att det inte finns objektiv kunskap. Det tycks således finnas en lokal, tidsbestämd eller kontextuell aspekt hos kunskap.

Ytterligare en aspekt av kunskapens kontextualitet bör läggas till. Hur kan det komma sig att vi vet så mycket om vissa saker, men så väldigt lite eller inget alls om andra? Vad vi vet speglar helt klart vad vi är intresserade av. Ibland kan det därför vara mycket fruktbart att fråga ”Vems kunskap?” (eller än bättre ”Vems kunskapsanspråk?”) för att ta reda på om vissa intressen, som vi kanske ställer oss skeptiska till, ligger bakom en viss kunskapsproduktion. Men generellt sett blir inte kunskap – om det nu verkligen är kunskap – mindre objektiv om den har framkommit på grund av vissa särintressen eller att den i en senare fas används för att tjäna vissa dunkla syften. Jag kan vara djupt engagerad i att påvisa att Kalle varit otrogen eftersom jag är intresserad av hans fru. Du kan på grund av detta ifrågasätta mina motiv, men vet jag verkligen att han varit otrogen då är det likväl sant att Kalle varit otrogen. Kunskapen om att atomer kan delas var helt avgörande för atombombens konstruktion, men det räcker inte med att hänvisa till en sådan negativ konsekvens för att ifrågasätta denna kunskaps giltighet eller objektivitet. Kunskapens objektivitet undergavs inte av missriktad passion eller grumliga motiv, men vi gör väl i att initialt förhålla oss mer skeptiska till kunskapsanspråk som föregås av missriktad passion eller grumliga motiv.

Kunskap verkar också vara något som någon eller några, men inte nödvändigtvis andra, har. Jag tror inte att alla människor vet att metall utvidgar sig när den upphetas och definitivt vet inte alla att det finns ett träd utanför mitt kontorsfönster. Ja, det är oerhört många som inte ens

¹⁷ Se igen Vanhoozer, *The Cambridge Companion to Postmodern Theology*, s. 10

¹⁸ Sigurdson och Svenungsson, *Postmodern teologi*, s. 12.

¹⁹ Vanhoozer, *The Cambridge Companion to Postmodern Theology*, s. 10.

vet vem jag är! I den bemärkelsen tycks kunskap inte vara universell utan kontextuell eller lokal eftersom *det alltid är någon som känner till att det är på det ena eller andra sättet*. Kunskap kan man alltså äga och i vissa fall helt exklusivt – vad jag tänker på nu, vet bara jag själv.

Ibland blandas dock det faktum att man kan äga kunskap ihop med en tanke om att man kan äga sanning. Gordon D. Kaufman menar att i traditionell religion:

verkar religiös sanning förstås enligt en *egendomsmodell*: det är ett slags ägande som tillfaller en part och är därmed inte för andra direkt tillgänglig ... I de traditioner som härstammar från dåtidens Israel förstärktes ytterligare de auktoritativa tendenser som denna egendomsmodell för sanning medförde, av tron på att den frälsande sanningen känd av och tillgänglig inom traditionen var uppenbarad av Gud; den var därför absolut och ofelbar, att bara accepteras av de troende, aldrig ifrågasattas eller kritiserats.²⁰

Det är möjligt att Kaufman har rätt om vad folk trodde i dåtidens Israel, men en annan möjlighet är att han här helt enkelt sammanblandar egenskaper sanning kan ha med egenskaper som kunskap kan ha. Kunskap kan ägas, till och med exklusivt, men aldrig sanning.²¹ En trosföreställnings sanning, till exempel att det står ett träd utanför mitt kontorsfönster eller att förintelsen har inträffat, beror helt enkelt på om det förhåller sig på det sätt som jag tror. Det vill säga att världen är eller var – om det handlar om vad som tidigare inträffat – på det sätt som jag tror. Jag kan veta vad som är sant. Jag kan äga kunskap, men aldrig äga sanningen eftersom den, åtminstone enligt VKU, ligger utan för min kontroll.

Men kan det verkligen stämma? Är det inte vi som åtminstone bestämmer att det är sant att den svenska valutan är kronor och inte euro, även om vi kanske inte bestämmer att metall utvidgar sig när den upphettas eller att Mount Everest och inte Kebnekaise är världens högsta berg? Hur

förhåller det sig egentligen med sociala institutioner och sociala fakta? Det är förvisso så att vi genom våra överenskommelser bestämmer att den svenska valutan är kronor och inte euro. Men när vi väl har bestämt det så ligger påståendets sanning utanför vår kontroll och vi kan inte äga den. För även om vi vid en senare folkröstning beslutar att euron ska vara den svenska valutan så kan det inte förändra vad som tidigare varit sant, dvs. att världen var på det sättet år 2013 att den svenska valutan var kronor och inte euro.

Om kunskap till en i viss del, enligt VKU i varje fall, består av tro (trosvillkoret) och därmed gör att kunskap i ett bestämt avseende alltid är lokal, kontextuell och tidsbestämd så består kunskap också av sanning (sanningsvillkoret) och därmed blir kunskap i ett annat avseende universell, objektiv och tidlös. Om en otvetydig trosföreställning är sann, är den *sann för alltid* och inte bara vid en speciell tid eller plats. Vet jag att det står ett träd utanför mitt kontorsfönster eller att förintelsen har inträffat då finns det något objektivt och universellt över mitt vetande, eftersom det jag vet är sant för alltid och inte bara vid en speciell tid eller plats. Denna kunskap kan förstås gå förlorad. I en inte alltför avlägsen framtid kan det ju vara så att ingen människa längre vet att det stod ett träd utanför mitt kontorsfönster eller att förintelsen inträffat. Eller ännu värre att nynazister tar över makten i samhället och skriver om historien så att ingen i framtiden längre vet att förintelsen inträffade.

Men är det inte just på denna punkt som postmoderna tänkare uttrycker en avvikande åsikt? Don Cupitt hävdar

att Sanning enligt en realist finns klar och färdig där ute; för en icke-realist är vi de enda sanningskaparna, och sanning är endast den konsensus som nu råder bland oss. Vi kan inte längre anta att vår kunskap giltiggörs av någonting som är helt och hållet utom-mänskligt.²²

Är det inte precis ett sådant antagande om att sanning finns därute färdig och klar som jag och modernistiska filosofer gör oss skyldiga till?

²⁰ Gordon D. Kaufman, *In Face of Mystery* (Cambridge: Harvard University Press, 1993), s. 65.

²¹ Om man inte med ”äga” menar ”känna till” sanningen, för i den bemärkelsen kan man självklart äga sanningen.

²² Citatet är hämtat från Don Cupitts hemsida, URL = <<http://www.doncupitt.com/realism/aboutnonrealism.html>> den 26 april, 2010.

Svaret är nej, åtminstone enligt VKU, därför att jag har sagt att sanning och falskhet är egenskaper som trosföreställningar eller påståenden kan ha. Trosföreställningar och påståenden är *sanningsbärare*. De och inte världen, människor eller Gud (vilka dock kan vara *sanningsgörare*), kan vara sanna eller falska. Sanning är inte någon konstig metafysisk entitet ute där någonstans som ibland stavas med stort S, utan helt enkelt en egenskap som trosföreställningar eller påståenden kan ha. Så fanns det ingen Gud, inga intelligenta utomjordingar och inte heller några människor så skulle ingen sanning eller falskhet existera. Trosföreställningar och påståenden skulle inte finnas i en sådan värld och därför skulle det inte existera något till vilken egenskaperna sann eller falsk skulle kunna relateras. Ett nödvändigt villkor för att det ska finnas sanning och falskhet tycks således vara att det finns varelser som kan tro och påstå vissa saker.

Finns universell sanning?

Men menar inte Vanhoozer åtminstone – även om Sigurdson och Svenungsson kanske inte gör det – att postmodernister också ifrågasätter idén om en universell sanning, själva den tankegång som jag byggt min analys av universellt vetande på? För jag säger trots allt att vad som är sant är detsamma för alla och överallt, och att det är just det som gör det berättigat att tala om universellt vetande. Vanhoozer skriver som vi sett att: ”Sanning enligt detta synsätt [postmodernism] är en övertygande berättelse som personer i maktposition berättar för att vidmakthålla sitt sätt att se och organisera den naturliga och sociala världen. ... universella sanningsanspråk är helt enkelt ideologiska förklädnader och uttryck för en vilja till makt”.²³ Richard Rorty, en välkänd postmodernist, tycks uttrycka något liknande när han kontrasterar förre påven, Benedict XVI:s (Joseph Ratzingers), syn på sanning med sin egen:

Enligt påvens vision måste människor förhålla sig trofasta till vad han kallar 'den allmänmännsliga erfarenheten av en kontakt med en sanning som är större än vi är'. I den relativistiska visionen har

det aldrig funnits och kommer aldrig heller att finnas en sanning som är större än vi är. Hela idén om en sådan sanning bygger på en sammanblandning av ideal med makt. Som en relativist som jag själv ser saken, är kampen mellan relativism och fundamentalism en kamp mellan två storslagna produkter av den mänskliga föreställningsförmågan. Det är inte en tävling mellan ett synsätt som överensstämmer med verkligheten och ett som inte gör det. Det är det mellan två visionära berättelser.²⁴

En annan välkänd postmodernist som vi redan bekantat oss med, Gianni Vattimo, är inne på samma spår i sin polemik emot Benedict XVI. Han menar att vi måste befria oss från “vår sista avgud: dyrkan av Sanningen som vår gud. Vi behöver mer snarare än mindre relativism ...”.²⁵ Även om det nu kan finnas många saker som Joseph Ratzinger tror är sanna och som jag och kanske också du inte tror är sanna så måste vi komma ihåg att frågan här *inte* gäller (a) vad som är sant (både förre påven och jag kan ju ha fel!) *utan* (b) vad sanning är eller mer exakt om sanning är, som modernister tror, universell eller om den är relativ, som postmodernister verkar tro att den är.

Jag är dock inte helt säker på att dessa tre postmoderna tänkare förstår relativism eller relativ sanning (i kontrast till universell sanning som då alltså inte finns) på samma sätt så jag nöjer mig nu med att analysera Vanhoozers förståelse av en postmodern syn på sanning. Vi har alltså olika sanningar – och inte bara olika sanningsanspråk – vilka olika grupper av människor omfattar på grund av de övertygande berättelser som personer i maktposition berättar för att vidmakthålla sitt sätt att se och organisera den naturliga och sociala världen. Att *relativisera sanningen* innebär alltså förslagsvis att påstå att vad som är sant – och inte bara vad vi anser vara sant – är beroende av vilka meta- eller maktberättelser vi accepterar och är därmed inte detsamma för alla och överallt.

En sådan övertygande berättelse som dominerat europeiskt tänkande sedan mitten av 1940-

²³ Vanhoozer, *The Cambridge Companion to Postmodern Theology*, s. 11.

²⁴ Richard Rorty, *An Ethics for Today* (New York: Columbia University Press, 2011), s. 17

²⁵ Gianni Vattimo, ”A ‘Dictatorship of Relativism?’” *Common Knowledge*, 2007 (13), s. 218.

talet fram till idag är att förintelsen inträffat. Det är alltså sant – relativt sant – att förintelsen inträffat. Med tanke på de politiska vindar som nu blåser i Europa är det inte orimligt att en annan berättelse i framtiden kommer att berättas av personer i maktposition för att vidmakthålla sitt nynazistiska sätt att se och organisera den naturliga och sociala världen. Om den maktberättelsen accepteras kommer det att vara sant att förintelsen inte inträffat.²⁶ Det kan låta hemskt, men egentligen vore detta ju väldigt bra eftersom det skulle innebära att många miljoner människor inte har dött under förintelsen. Kanske vi också tillsammans, utifrån denna syn på sanning, ska försöka arbeta för en bättre värld? Tänkt om vi kunde få människor att acceptera maktberättelsen att varken första eller andra världskriget har inträffat? Eftersom ett postmodernt sanningssbegrepp à la Vanhoozers också täcker in den naturliga världen och cancer och andra hemska sjukdomar skapar väldigt mycket lidande, borde vi också arbeta aktivt för att personer i maktposition i samhället ska berätta berättelser som innebär att dessa sjukdomar inte finns eller i varje fall inte är dödliga, för då skulle det bli sant. Jag är *helt övertygad* om att de postmodernister som förkastar universell sanning *inte* vill bidra till skapandet av en sådan konstruktivistisk världsbild. Dessvärre *medför*, vad jag kan se – alldeles

oavsett deras goda intentioner – deras (eller i varje fall Vanhoozers) förståelse av sanning att dessa oroväckande möjligheter öppnar sig.

Slutsatser och ett fortsatt samtal

Vilka slutsatser ska vi då dra av mitt resonemang kring postmodern filosofi? Jag har försökt förklara varför jag har en *ambivalent* hållning till den och till de, likt Sigurdson, Svenungsson och Vanhoozer, som menar att postmodern filosofi skapar ett gynnsammare klimat för systematisk teologi, teologisk etik och religionsfilosofi. Delvis beror det på att jag omfattar en annan kunskapssyn och delvis beror det på att dessa postmodernerna påståenden om förnuft, rationalitet, kunskap och sanning saknar tillräcklig precision för att någon som arbetar med kunskapsteoretiska frågor ska kunna ta ställning till hur han eller hon ska förhålla sig till dem. Den kunskaps-teori jag företräder kan givetvis vara helt felaktig eller orimlig, liksom den semantik och metafysik den förutsätter; det må så vara. Jag hoppas dock att jag åtminstone lyckats visa att den filosofiska stringensen i postmodern kunskapssyn avsevärt behöver förbättras innan vi på allvar kan ta ställning till om den är bra för teologin eller inte.²⁷

Summary

A number of contemporary Swedish and international theologians maintain that postmodernism has created a much more benign climate for theology. The conditions of doing theology has indeed changed to such an extent that we are justified in talking about a paradigm shift in theology. In this essay I evaluate some of the epistemological changes that are taken to be part of this paradigm shift in theology. To be able do this I develop what I call an “upgraded everyday life epistemology” and try to identify the differences between it and this new epistemology. I then explain why I think we should accept some of the elements of postmodern epistemology but reject others. Most of all I argue that postmodern views about truth, reason, knowledge, and rationality lack sufficient precision to be objects for a properly evaluated.

²⁶ Kom också ihåg att Cupitt menar att “sanning är endast den konsensus som nu råder bland oss” (s. 148).

²⁷ Jag vill rikta ett stort tack till Vetenskapsrådet för det finansiella stöd som gjort författandet av denna artikel möjligt.

Historicism without Relativism?

Alasdair MacIntyre's Proposal for the Rescue of Moral Imperativeness

MARC BOSS

Marc Boss teaches philosophy and systematic theology at the Institut Protestant de Théologie in Montpellier, France. He is the editor of the journal Études Théologiques et Religieuses and co-chairs the Centre Maurice-Leenhardt de recherche en missiologie. Several of his recent publications address the connected issues of religious freedom, public rationality and virtue ethics in critical conversation with the works of Alasdair MacIntyre and his theological heirs.

In his "Postscript to the second edition" of *After Virtue*, Alasdair MacIntyre observes that a "historicist theory of knowledge" is "presupposed by the argumentative narrative" of the book (271).^{1,2} The kind of historicism he has in mind is conceived in reference to the discussions generated by Kant's doctrine of the Categorical Imperative. On MacIntyre's view, "Hegel and subsequent historicists" were right in claiming that "morality which is no particular society's morality is to be found nowhere." Kant's allegedly "universal and necessary principles of the human mind" are in fact "principles specific to particular times, places and stages of human activity and enquiry." In his moral philosophy, principles and presuppositions that were supposed to define "morality as such" defined indeed just "one highly specific morality, a secularized version of Protestantism which furnished modern liberal individualism with one of its founding charters"

¹ Alasdair MacIntyre, *After Virtue. A Study in Moral Theory* (London: Duckworth, 1981; second corrected edition with Postscript, 1985). All the page numbers mentioned with brackets inside the text refer to *After Virtue* (1-263) or to its Postscript (264-278) in the second edition.

² This essay presents an expanded version of a paper pronounced at a "Colloquium on Relativism" organized with Catharina Stenqvist and Patrik Fridlund in Höör (7-9 May 2010). It has greatly benefited from the discussion that followed; I owe a special debt of gratitude to Dr. Pamela Sue Anderson, Regent's Park College, Oxford, for her thoughtful suggestions.

(265-266). Is this MacIntyre's last word about Kant's conception of moral imperativeness?

In her influential essay "Kant after Virtue" (1984), Onora O'Neill suggests that MacIntyre's "aim in cutting back the pretensions of modern moral thought is not to fall into any sort of moral relativism" but to restore the conditions of "intelligible action" in terms that she holds to be compatible with the spirit, if not the letter, of Kant's ethics.³ O'Neill argues that Kant's moral philosophy—if rightly construed—"includes an account of practical reasoning that is highly relevant to MacIntyre's project."⁴ O'Neill's un-

³ Onora O'Neill, "Kant after virtue", originally published in *Inquiry*, 26 (1984), 387-405. Republished with a postscript as Chapter eight, 145-162, in *Constructions of Reason: Explorations of Kant's Practical Philosophy* (Cambridge, Cambridge UP, 1989), 145-146.

⁴ O'Neill, 148. O'Neill's central proposal is that "Kant offers primarily an ethic of virtue rather than an ethic of rules" (154). Though in her 1989 Postscript she finds it retrospectively "misleading" to portray Kant "as offering an ethic of virtue because he insists on the priority of principles over their outward expression" (161), O'Neill's initial thesis has greatly contributed to the development of a renewed attention to the theme of virtue in Kant's work (see, for example, Robert Louden, "Kant's Virtue Ethics", *Philosophy*, 61 (1986), 473-89; George R. Lucas, "Agency after Virtue", *International Philosophical Quarterly*, 28 (1988), 293-311; and *Kant's Ethics of Virtue* (ed. Monika Betzler; Berlin, New York: Walter de Gruy-

common way of relating MacIntyre to Kant rests on the assumption that historicism can be disconnected from relativism. Whether this assumption is justified remains a controversial issue among MacIntyre's interpreters, but his own response to the question is unmistakably positive. The present essay aims at identifying the arguments that enable MacIntyre to dismiss relativism, not despite his commitment to historicism, but in the very name of it. The first part examines how he expects to keep historicism clear from relativism by means of his epistemological insights into the rationality of traditions. The second part suggests that MacIntyre's historicism reaches even beyond these epistemological issues: if history matters and makes a differ-

ence in his account of the moral life, it is not just because, as a matter of fact, all our concepts, moral or not, are historically conditioned; it is much more because, as a matter of ought, the substance of the "good" we are meant to pursue is required to remain open to historical change at the threefold level of practice, individual life, and tradition. The third and concluding part critically follows the path opened by O'Neill: it argues that MacIntyre's historicism is mainly directed against emotivist forms of relativism and that it might be construed – in his very own terms – as a neo-Aristotelian refurbishing of Kant's doctrine of the Categorical Imperative.

1. Relativism and the rationality of traditions

In his 1985 Postscript to *After Virtue*, MacIntyre notes that a historicist account of philosophical history becomes inconsistent as soon as it is brought to completion in some "absolute knowledge" whose rational superiority cannot be affirmed without some surreptitious appeal to non-historical standards. While this critique of the delusive notion of an "absolute knowledge" refers primarily to Hegel, MacIntyre points out that it applies to his own retrieval of Aristotle's moral philosophy as well. The "achievement" that he ascribes to "Aristotle's moral scheme" is not that it offers a final theory whose rational justification would be "invulnerable to objections." It is rather that it provides "the best theory to emerge so far in the history of this class of theories." MacIntyre's historicism entails, so he admits, that no *a priori* argument can guarantee that a better theory will not emerge from a new historical situation; the possibility must be left open that "some new challenge to the established best theory so far will appear and will displace it" (270). MacIntyre goes as far as to grant that a new historical situation could eventually provide new "positive grounds" for some renewed version of the "relativistic thesis" or a "successful resuscitation of the Kantian transcendental project" (277). He underscores thereby that his own conception "of historicism, unlike Hegel's, involves a form of fallibilism." In other words, "it

ter), 2008). By suggesting that "Kant lies further away from us than his conventional status as arch-Enlightener suggests" (161), O'Neill has opened new ways of asking "what MacIntyre's work might contribute to the refurbishing of Kantian ethics" and, even more, "what Kant's ethics can offer to MacIntyre's refurbishing of Aristotelian ethics" (148): Kant's "modernity", she says, "lies in his rejection of a conception of human nature and its telos that is sufficiently determinate to yield an entire ethic. But just on this point MacIntyre too is modern" (161). O'Neill rightly describes MacIntyre as "committed to an open-ended, almost procedural vision of the human telos," which is "closer to post-Enlightenment conceptions of human nature as inherently intelligent and rational, yet otherwise open, than it is to Aristotle's more determinate conception of human nature" (146). "Further," she argues, the less determinate, but formal and rational, conception of human nature on which Kant relies is sufficient for the grounding of at least some fundamental maxims of virtue. Kant offers us a form of rationalism in ethics that (despite the unfortunate suggestions of some of his examples) does not generate a unique moral code, but still both provides fundamental guidelines and suggests the types of reasoning by which we might see how to introduce these guidelines into the lives we actually lead" (161). Symmetrically, it should be noticed, MacIntyre is certainly not advocating an ethics of virtues conceived as an exclusive alternative to an ethics of rules. As David Solomon observes, "MacIntyre gives rules a central place and returns to the topic of the place of rules in the adequate theory repeatedly" ("MacIntyre and Contemporary Moral philosophy", 114-151 in *Alasdair MacIntyre* (ed. Mark. C. Murphy; Cambridge: Cambridge UP, 2003), 131).

is a kind of historicism which excludes all claims to absolute knowledge” (270).

As Robert Stern has observed, MacIntyre’s historicism seems bound to collapse into relativism if we are to accept Hilary Putnam’s classical account of the ambivalence of rationality in Hegel’s legacy.⁵ Putnam argues that “Hegel contributed two formative ideas to our culture, ideas between which there is some tension.” On the one hand, Hegel showed all conceptions of rationality to be “historically conditioned;” on the other, he “postulated an objective notion of rationality which we (or Absolute Mind) were coming to possess with the fulfilment of the progressive social and intellectual reforms which were already taking place.” According to Putnam, those “who accept the first Hegelian idea, that our conceptions are all historically conditioned, while rejecting the idea of an end (or even an ideal limit) to the process, tend to become historical or cultural relativists.”⁶ Stern argues that “MacIntyre’s strategy does offer a way out of Putnam’s conundrum” (“how can the historicist avoid relativism without being a full-fledged Hegelian?”) by showing that historical progress can be appraised as a “transcending of limitations” with an “objective, rational evaluative standard,” even though such a progress could never “coherently” be considered “final.”⁷ Other commentators are more sceptical about the possibility to prevent MacIntyre’s historicism from sliding into relativism.⁸ Gordon Graham, for example, doubts that “MacIntyre’s subversion of the philosophical/historical distinction is

any more successful than Hegel’s.”⁹ Arguing that “MacIntyre’s project” will only succeed if he allows philosophy—rather than history—to “take the lead in telling historical stories,” Graham observes that “to conclude in this way is to call for more, not less Hegelianism.”¹⁰

In his Prologue to the third edition of *After Virtue* (2007), MacIntyre shows a clear awareness of the reasons that have led—and still lead—some of his readers to draw relativist conclusions from his historicist theory of knowledge.

What historical enquiry discloses is the situatedness of all enquiry, the extent to which what are taken to be the standards of truth and of rational justification in the context of practice vary from one time and place to another. If one adds to that disclosure, as I have done, a denial that there are available to any rational agent whatsoever standards of truth and of rational justification such that appeal to them could be sufficient to resolve fundamental moral, scientific, or metaphysical disputes in a conclusive way, then it may seem that an accusation of relativism has been invited.¹¹

MacIntyre admits that the word “accusation” might be inaccurate here, since he has also been acclaimed for his alleged relativism “by those who have tried to claim [him] as a postmodernist.”¹² But in any case, he maintains that historicism, as he understands it, entails neither the relativist proposition that “to conclude this rather than that” can never be “rational as such” but only “relative to the standards of some particular tradition,”¹³ nor the corollary claim that no tradition might suffer “rational defeat at the hands of another.”¹⁴

⁵ Robert Stern, “MacIntyre and Historicism”, 146-160 in *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre* (eds. John Horton and Susan Mendus; Cambridge: Polity Press, 1994), 146.

⁶ Hilary Putnam, “Beyond Historicism”, 287-303 in *Realism and Reason: Philosophical Papers, Volume 3* (Cambridge: Cambridge UP, 1983), 287-8, quoted in Stern, 146.

⁷ Stern, 157.

⁸ See, among others, John Haldane, *Faithful Reason: Essays Catholic and philosophical* (London/New York: Routledge, 2004), 19-20; Gordon Graham, “MacIntyre on History and Philosophy”, 10-37, in Mark. C. Murphy, 34.

⁹ Gordon Graham, “MacIntyre’s Fusion of History and Philosophy”, 161-175 in *After MacIntyre*, 163.

¹⁰ Graham, “MacIntyre’s Fusion of History and Philosophy”, 174.

¹¹ Alasdair MacIntyre, “Prologue: After Virtue after a Quarter of Century”, ix-xvi in *After Virtue*, Third Edition (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007), xii.

¹² MacIntyre, “Prologue”, xii.

¹³ Alasdair MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1988), 352.

¹⁴ MacIntyre, “Prologue”, xiv.

His most comprehensive discussion of this topic is to be found in *Whose Justice? Which Rationality?* There he suggests that any issue can become rationally decidable even among alien traditions separated from each other by untranslatable languages-in-use providing their own standards of reasoning and their own background beliefs. While he rejects the modern faith in irresistible translatability—even under the austere vesture of Donald Davidson’s principle of charity¹⁵—MacIntyre argues that those who live in a given tradition can acquire the language-in-use of an alien tradition as a second first language and are thereby enabled to identify and explain “the limitations, incoherencies, and poverty of resources of their own beliefs” with insights not available “from within their own tradition.” As a result, he concludes,

the only rational way for the adherents of any tradition to approach intellectually, culturally, and linguistically alien rivals is one that allows for the possibility that in one or more areas the other may be rationally superior to it in respect precisely of that in the alien tradition which it cannot as yet comprehend.¹⁶

In many cases, to be sure, the issues on which contending traditions disagree “may remain undecided.” Yet, on MacIntyre’s account, the sheer possibility that “such issues can on occasion be decided” suffice to show “the falsity of relativism.”¹⁷

MacIntyre’s defence of historicism opens a twofold polemical front. While on the one front he strongly dissociates himself from what he describes as a relativist misreading of his historicist proposal, on the other he distances himself in equally strong terms from what he calls the “academic orthodoxy” of analytic philosophy. Responding to William K. Frankena’s claim that

“historical enquiry” is useless in moral philosophy since the “methods of analytic philosophy” are efficient enough “to establish what is true or false and what it is reasonable to believe (269), MacIntyre portrays the promoters of such conceptions of the nature and task of analytic philosophy as inheriting from their “Kantian forebears” the delusive confidence that arguments can be scrutinized “in abstraction from the social and historical contexts of activity and enquiry in which they are or were at home” (267).

Notice a clear shift of emphasis in MacIntyre’s treatment of the key notions of universality and particularity, dependently on whether he struggles on the front of abstract and ahistorical universalism—“in its eighteenth-century Kantian form or in the presentation of some modern analytic moral philosophies” (221)—or on the opposite front of cultural and historical relativism: in the former case, he tends to underline the embodiment of our moral enquiries in particular histories and particular social groups; in the latter, he rather stresses their concrete universal aim to transcend the limitations of such particularities. On MacIntyre’s view, these two requirements define the scope and limit of our rational investigations into the good. As he puts it in *After Virtue*,

the fact that the self has to find its moral identity in and through its membership in communities such as those of the family, the neighbourhood, the city and the tribe does not entail that the self has to accept the moral *limitations* of the particularity of those forms of community. Without those moral particularities to begin from there would never be anywhere to begin; but it is in moving forward from such particularity that the search for the good, for the universal, consists (221).

Practical reason can neither obliterate the particularity of its social and historical context of enquiry, nor can it merely be locked up within such contextual boundaries. While upholding that there is no such a thing as a “realm of entirely universal maxims” into which one could escape (221), MacIntyre still describes the “search for the good” in terms of a “moving forward” from the particular to the universal. The tension involved in these conflicting claims may be resolved, so he suggests, if the “moving forward”

¹⁵ See Marc Boss, “On the Very Ideas of Commensurability and Translation : Alasdair MacIntyre *contra* Donald Davidson”, 129-147 in *Plural Voices: Interdisciplinary Perspectives on Interreligious Issues* (eds. Patrik Fridlund, Lucie Kaennel and Catharina Stenqvist; Leuven: Peeters, 2009), 130-133.

¹⁶ MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?*, 387-8.

¹⁷ MacIntyre, “Prologue”, xiv.

itself remains thoroughly conditioned by the constraints of historical existence: it will always involve “both identity and change through time, expression in institutionalized practice as well as in discourse, interaction and interrelationship with a variety of forms of activity” (265). This is how MacIntyre maintains the concrete and yet ambitious task of practical reason both against an ahistorical universalism claiming that common moral standards must be available to all rational beings and against a historical relativism asserting that questions of rational superiority can never be settled among rival moral traditions. If moral arguments must not be abstracted from the historical encounters out of which they develop, it is precisely because their rational relevance cannot be appraised apart from such concrete encounters with “particular rivals in some specific contexts” (269).

2. What the good is all about: an open-ended question

Political appraisals of MacIntyre’s work are inclined to underscore his call for a substantive conception of the good so as to contrast it with procedural forms of contemporary liberalism¹⁸. Yet, interestingly enough, MacIntyre seems more concerned with urging *that* our moral life needs to be oriented toward a substantive concept of the good than with making plain *what* the good’s substance is supposed to be. It is not that he simply neglects to address the question. It is rather that his response remains deliberately open-ended. MacIntyre’s unrelenting commitment toward historicism cannot be dissociated from this open-ended conception of the good. Historicism, as he understands it, is not simply

the inescapable conclusion to which epistemological sobriety commands to surrender. MacIntyre’s historicism entails a highly prescriptive moment. His account of the time-bound, provisional, character of our definitions of the good says less about what *is* than it says about what *ought to be*.

MacIntyre’s insistence on the historical embedment of our definitions of the good is undoubtedly at odds with Aristotle’s ahistorical account of the good. But the moral tradition he claims to retrieve in *After Virtue* and in his subsequent works explicitly includes the significant revisions brought to Aristotle’s thought by his medieval interpreters. Among these revisions, MacIntyre gives central value to what he describes as a narrative and historical reading of Aristotle’s ethics of the virtues. Since Aristotle himself could not believe that “the telling of stories has a key part in educating us into the virtues,” the task of incorporating his virtue ethics into a narrative and historical scheme could only be accomplished by those of his successors “whose biblical culture has educated them to think historically” (147). MacIntyre sees a “genuine advance” (180) and a “unique achievement” (180) in this merging accomplished within medieval aristotelianism between a rationally thinking tradition inherited from Aristotle and a historically thinking tradition inherited from the Bible. To “think historically” about the virtues means to acknowledge—as a blessing, not as a curse—that our conceptions of the good are bound to remain open-ended since they take place in a story that is yet to be completed. In *After Virtue*, MacIntyre develops this theme at each of the three “stages” he identifies in his “account of the virtues” (273).

The first stage “concerns virtues as qualities necessary to achieve the goods internal to practices” (273). Sciences, arts, games or crafts provide numerous examples of social practices in which the pursuit of excellence can serve as a pattern for the pursuit of the good in the moral life. In response to the objection that great chess players might be highly skilled in their practice without being virtuous in any moral sense of the word, MacIntyre grants that we can plausibly imagine a skilled chess player caring only about winning and about the various rewards attached

¹⁸ On these political issues, which remain outside the epistemological focus of this paper, see Marc Boss, “What’s Wrong with ‘Communitarianism’? A Liberal Appraisal of Alasdair MacIntyre’s Ethics of Virtue”, *Svensk Teologisk Kvartalskrift*, Årgång 85, 3/2009, 130-141; *id.* “Religion versus Liberalism? Alasdair MacIntyre’s Hyperdemocratic Critique of Liberal Democracy”, in *Constellations of Value: European Perspectives on the Intersections of Religions, Politics and Society* (ed. Christoph Jedan, Berlin: Lit, 2013), 91-107.

to victory. But he observes that such a player would in fact not attain excellence in the relevant sense insofar as he or she would not be pursuing goods internal to the practice of chess. If an “immensely skilled player” cares only about external goods, what he achieves, on MacIntyre’s view, “is not that kind of excellence which is specific to chess and the kind of enjoyment that supervenes upon such excellence, a good which far less skilled players may at their own level achieve” (274). As their name suggests, the goods “internal” to a given practice can only be acquired from inside this practice. Now, to enter into a practice is to enter into a relationship “with the past it embodies” and to confront its authority. By learning from the previous achievements of a practice we learn how to contribute to those achievements that are still to come. What needs to be stressed in this account of the moral significance of practices is that it entails an open-ended definition of the good: if practices change for the better, it is not only for the reason that technical skills increase, but it is also because the very “conceptions” of the “goods and ends” they want to pursue “are transformed and enriched by these extensions of human powers.” It is therefore not fortuitous, MacIntyre argues, “that every practice has its own history and a history which is more and other than that of the improvement of the relevant technical skills.” He describes this “historical dimension” as “crucial in relation to the virtues” insofar as practices “never have a goal or goals fixed for all time.” In painting or physics, for example, “the goals themselves” do gradually change as they are “transmuted by the history of the activity” (193-194). So does the good that is to be pursued as the *telos* of human life.

At the second stage, which he describes as the stage of “the narrative order of a single human life” (187), MacIntyre appreciates the historical open-endedness of our definitions of the human good in the light of the “medieval conception of a quest.” Such a quest, he argues, “is not at all a search for something already adequately characterized, as miners search for gold or geologists for oil.” It allows for no predetermined conception of the good that is to be pursued; the goal of the quest could not even be recognized apart from the quest itself. “It is in the course of the

quest and only through encountering and coping with the various particular harms, dangers, temptations and distractions which provide any quest with its episodes and incidents that the goal of the quest is finally to be understood.” Such an undetermined conception of the good that we are to pursue entails an equally undetermined conclusion about the good life that we are to live: “the good life for man is the life spent in seeking for the good life for man, and the virtues necessary for the seeking are those which will enable us to understand what more and what else the good life for man is” (219). Commenting on this statement, Jeffrey Stout suggests that MacIntyre has certainly exasperated some of his readers in obstinately refusing “to supply an antecedently known, yet substantive and detailed, conception of the good” as “something we first know, capture in a theory, and then pursue.”¹⁹

As he comes to the third stage of his account of the virtues—which concerns the traditions providing “both practices and individual lives with their necessary historical context” (223)—MacIntyre explains the political implications of his open-ended definition of the good. “We are apt to be misled,” he says, “by the ideological uses to which the concept of tradition has been put by conservative political theorists” (221). Appropriating Edmund Burke’s apology of tradition as a safeguard against rational instability and conflict, these theorists fail to recognise that

all reasoning takes place within the context of some traditional mode of thought, transcending through criticism and invention the limitations of what had hitherto been reasoned in that tradition (222).

In other words, they do not see that stability and lack of conflict only characterize traditions that are dead or about to die. “A living tradition,” so MacIntyre argues,

¹⁹ Jeffrey Stout, *Ethics After Babel. The Languages of Morals and their Discontents* (Boston: Beacon Press, 1988; second edition with a new postscript, Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2001), 237-238.

is an historically extended, socially embodied argument, and an argument precisely in part about the goods which constitute that tradition (222).

Just like the goods towards which practices are oriented or the goods pursued in a single human life, the goods constituting living traditions remain subject to a provisional definition insofar as they cannot be viewed as fixed goals derived once and for all from a pre-established conception of the human essence. A living tradition is indeed “always partially constituted by an argument about the goods the pursuit of which gives to that tradition its particular point and purpose” (222). This can be observed, for example, in the traditions informing educational, agricultural or medical practices and their corresponding institutions. In each of these examples

common life will be partly, but in a centrally important way, constituted by a continuous argument as to what a university is and ought to be or what good farming is or what good medicine is (222).

When traditions are alive, they always “embody continuities of conflict” (222). This understanding of tradition as a “not-yet-completed narrative” (223) has hardly anything to do with the “nostalgia” or “idealising of the past” that is so often ascribed to MacIntyre.²⁰ Though he will later amend some of the views about tradition developed in *After Virtue*, he will constantly maintain—and even amplify—his characterization of living traditions as rational, deliberative, and open-ended inquiries about the goods defining their purpose and distinctiveness.²¹

²⁰ MacIntyre, “Prologue”, xi.

²¹ See Jean Porter, “Tradition in the Recent Work of Alasdair MacIntyre”, 38-69 in *Alasdair MacIntyre*, p. 43: “Although [in *Whose Justice? Which Rationality?* and in *Three Rival Versions of Moral Enquiry*] he drops the claim that a tradition should be seen as a quest, he does retain the sense that a tradition is centrally a kind of open-ended inquiry, rather than offering something fixed and static.”

3. MacIntyre’s historicist appraisal of moral imperativeness

MacIntyre has been portrayed as the “most modern among the anti-moderns”²² in reference to his historicist understanding of the rationality of traditions. In his essay “Confrontation des traditions et intensité de la vérité,” Denis Müller observes that MacIntyre’s critique of modernity should be labeled “metamodern” rather than merely “antimodern” in regard to the historicist justifications of his moral philosophy.²³ As Müller persuasively argues, MacIntyre’s epistemological insights – insofar as they allow for a “secular” form of rationality that excludes neither plurality nor conflict – are thoroughly incompatible with the “reactionary and authoritarian” kind of anti-modernism for which he has often been praised or blamed.²⁴ As I have persistently argued so far, patent supports for such “metamodern” construals of MacIntyre’s project are provided by the fallibilism of his theory of knowledge and the open-endedness of his definition of the good. I would like to suggest, however, that a distinction between classical enlightenment ethics and late modern moral discourse is needed if we are to do justice to the historiographical scheme implied in MacIntyre’s story of “moral decline.”

This scheme involves three distinct stages that might be roughly described as premodern, early modern, and late modern. On the premodern stage

evaluative and more especially moral theory and practice embody genuine objective and impersonal standards which provide rational justification

²² Konstantinos Chatzis, “Le plus moderne des anti-modernes: MacIntyre et la rationalité des traditions”, 311-331 in *Les études philosophiques* 1999/3.

²³ Denis Müller, “Confrontation des traditions et intensité de la vérité”, 41-60 in *Recherches de science religieuse*, 95/1, 2007. For an earlier—and, in Müller’s own words, less “charitable” (ibid., 52)—account of MacIntyre’s views on tradition and rationality, see “La rationalité des traditions et la possibilité d’une compréhension universelle. Critique des thèses d’Alasdair MacIntyre et conséquences pour l’éthique contemporaine”, 499-509 in *Laval Théologique et Philosophique* 50, 1994/3, especially 507-509.

²⁴ Müller, “Confrontation des traditions”, 59.

for particular policies, actions and judgments and which themselves in turn are susceptible of rational justification (18-19).

On the early modern stage “there are unsuccessful attempts to maintain the objectivity and impersonality of moral judgments,” while “the project of providing rational justifications both by means of and for the standards continuously breaks down.” On the late modern stage, finally,

theories of an emotivist kind secure wide implicit acceptance because of a general implicit recognition, though not in explicit theory, that claims to objectivity and impersonality cannot be made good (19).

In *Ethics after Babel*, Jeffrey Stout makes a brief but intriguing observation about the second and third stages of this scheme: while MacIntyre’s critique of “the leading figures of the Enlightenment” is always tempered by a charitable appraisal of their reasons and motivations, MacIntyre seems hardly willing “to extend such charity to his own contemporaries.”²⁵ I shall argue that these contrasted assessments of the second and third stages of MacIntyre’s scheme are in significant part determined by the sharp opposition that *After Virtue* traces between emotivism, a doctrine depicted as the most emblematic expression of late modern moral relativism, and a new, historicised, understanding of Kant’s classical doctrine of moral imperativeness.

3.1. Emotivism: an epistemic and social disease

MacIntyre’s critical assessment of emotivism stresses its lack of rational ambition and deplors its resulting openness to nonrational manipulation. Because it affirms that evaluative judgments—in contrast to factual judgments—are “*nothing but* expressions of preference, expressions of attitude or feeling,” emotivism provides no rational way to decide whether our moral judgments are true or false. Since no persuasion can be reached with rational methods, securing an agreement is only possible “by producing cer-

tain non-rational effects on the emotions or attitudes” of whomever disagrees with our own judgments. According to this understanding of the purpose of ethics,

[w]e use moral judgments not only to express our own feelings and attitudes, but also precisely to produce such effects in others (12).

Our moral judgments have therefore a double function: they are at the same time the mask of our individual preferences and the instrument we use to change the feelings or attitudes of others.

While MacIntyre rejects emotivism’s claim to offer a universally valid theory about the true nature of moral judgments, he still sees it as a faithful reflection of how moral judgments are effectively used in the historical conditions of what he calls “the social drama of the present age” (27). This social significance of emotivist philosophy can be recognized in three social incarnations, three “characters,” as MacIntyre likes to say: the Aesthete, the Therapist and the Manager (30). Each of these “moral representatives of their culture” (28) obliterates the distinction between manipulative and non-manipulative human relationships. Illustrated by the character of Ralph Touchett in Henry James’s novel *The Portrait of a Lady*, the Aesthete’s concern,

is to fend off the kind of boredom that is so characteristic of modern leisure by contriving behavior in others that will be responsive to their wishes, that will feed their sated appetites (24).

The Therapist is equally interested in manipulating other people, though he is rather concerned

with technique, with effectiveness in transforming neurotic symptoms into directed energy, maladjusted individuals into well-adjusted ones (30).

It is however in the character of the Manager that MacIntyre sees the “dominant figure of the contemporary scene” (74). He embodies the kind “bureaucratic rationality” which Max Weber has defined as “the rationality of matching means to ends economically and efficiently” (25).

MacIntyre’s reference to the Weberian definition of bureaucratic rationality explains why he ascribes such an eminent role to the character of

²⁵ Stout, 209 and 320, note 16; see also Chatzis, 330.

the Manager. Portraying the “contemporary vision of the world” as predominantly Weberian, he suggests that it knows “of no organized movement towards power which is not bureaucratic and managerial in mode” and “of no justifications for authority which are not Weberian in form” (109). MacIntyre underscores the lack of rational justifications of this Weberian worldview, which “disguises and conceals rather than illuminates” and “depends for its power on its success at disguise and concealment” (109). The Manager owes his social legitimacy to the distinction Weber has established between power and authority. Yet, MacIntyre discerns but one reality behind these two notions. On his view, Weber remains so deeply indebted to the basic assumptions of emotivism that he can hardly give any real consistence to his famous distinction.

Weber is then, in the broader sense in which I have understood the term, an emotivist and his portrait of a bureaucratic authority is an emotivist portrait. The consequence of Weber’s emotivism is that in his thought the contrast between power and authority, although paid lip-service to, is effectively obliterated as a special instance of the disappearance of the contrast between manipulative and non-manipulative social relation (26).

In the bureaucratic structures of private corporations or government agencies, the manager’s authority is supposed to be legitimized by his effectiveness (25). His task is to imagine what would be the most appropriate means to attain some predefined end. According to MacIntyre, this very notion of effectiveness involves

a mode of human existence in which the contrivance of means is in central part the manipulation of human beings into compliant patterns of behavior” (74).

The kind of authority claimed by the manager depends precisely on how effective he can be in performing such manipulative activity (74).

The social order embodied by the Manager reproduces in its very structure the moral ambivalence of the emotivist doctrine. According to MacIntyre, “the contemporary social world” is divided “into a realm of the organizational in

which ends are taken to be given and are not available for rational scrutiny and a realm of the personal in which judgment and debate about values are central factors, but in which no rational social resolution of issues is available” (34). In these circumstances, social life can take only two antagonistic forms: “one in which the free and arbitrary choices of individuals are sovereign and one in which the bureaucracy is sovereign, precisely so that it may limit the free and arbitrary choices of individuals” (35). This conflict between individual and bureaucratic sovereignty is analyzed by MacIntyre as the social embodiment of the emotivist theory. As we seek “to protect the autonomy that we have learned to prize, we aspire ourselves *not* to be manipulated by others,” but as we seek

to incarnate our own principles and stand-point in the world of practice, we find no way open to us to do so except by directing towards others those very manipulative modes of relationship which each of us aspires to resist in our own case (68).

Just as emotivism explains moral life in terms of individual preferences and manipulative strategies, the social order that it helps to legitimize establishes a paradoxical complicity between individual freedom and bureaucratic control.

In MacIntyre’s description of this social order “bureaucracy and individualism are partners as well as antagonists” and “it is in the cultural climate of this bureaucratic individualism that the emotivist self is naturally at home” (35). This inextricably epistemic and social criticism of the nonrational and manipulative methods of emotivism forms the background of MacIntyre’s appreciative understanding of Kant’s doctrine of the Categorical Imperative.

3.2. The Categorical Imperative reassessed: a Kantian-like medication

In O’Neill’s essay “Kant after Virtue,” MacIntyre’s positive assessment of the Categorical Imperative is surprisingly overlooked. As we have noticed already, O’Neill convincingly argues that “Kant’s account of practical reasoning

has much to offer to MacIntyre's project."²⁶ She regrets, however, that the misreadings of Kant she perceives in *After Virtue* "stand in the way of a positive use" of his moral philosophy. Her thesis of a promising alliance between Kant and MacIntyre presupposes both her drastic revision of what Hegel has imposed as a standard interpretation of Kant and her claim that MacIntyre's reading of Kant is thoroughly indebted to this "venerable" interpretative tradition.²⁷ In other words, O'Neill believes MacIntyre would see Kant as an ally if—and only if—he were to read him as she does.

It seems to me that O'Neill overstates MacIntyre's hostility toward Kant's understanding of moral imperativeness insofar as she focuses upon the first formula of the Categorical Imperative, the so-called "formula of universal law" ("Act only on that maxim through which you can at the same time will that it should become universal law"), and deliberately leaves aside "all mention of ends-in-themselves and all discussions of the equivalence or non-equivalence of distinct formulations of the Categorical Imperative."²⁸ By neglecting the second formula of the Categorical Imperative ("Act so that you treat humanity, whether in your own person or that of another, always at the same time as an end and never just as a means"), O'Neill ignores what MacIntyre most explicitly approves and admires in Kant's moral philosophy. In his 1998 Preface to the second edition of a *Short History of Ethics*, he argues that the second formula of the Categorical Imperative forbids any attempt to "manipulate" others "by some type of nonrational persuasion, some appeal to their inclina-

tions." Urging that this expression of the categorical imperative captures "a feature of rational moral discourse as such," MacIntyre stresses that his "doubts about Kant" have never been "about his injunction to treat persons as in this sense autonomous." His doubts, he says, "were and are about Kant's account of how moral standards are to be justified."²⁹

This understanding of the Categorical Imperative as a much-needed protection against "manipulation" or "nonrational persuasion" is already observable in *After Virtue*'s critique of emotivism. As MacIntyre describes it, emotivism involves "the obliteration of any genuine distinction between manipulative and non-manipulative social relations." It is therefore to be sharply contrasted with Kant's conception of the moral imperative. MacIntyre stresses that what makes a human relationship moral "is precisely the difference between one in which each person treats the other primarily as a means to his or her ends and one in which each treats the other as an end" (23). In *After Virtue* as in the 1998 Preface to the *Short History of Ethics*, the second formula of the categorical imperative implies that morals ultimately depends on our capacity to distinguish between manipulative and non-manipulative relations: "If emotivism is true this distinction is illusory." If our evaluative assertions are but expressions of our "own feelings or attitudes" and manifestations of our will to transform "the feelings and attitudes of others," there can be no such a thing as a categorical imperative. The "sole reality" that emotivism ascribes to moral utterance is "the attempt of one will to align the attitudes, feelings, preference and choices of another with its own." On MacIntyre's view, the moral theory of emotivism involves a turning upside down of Kant's second formula of the categorical imperative: the emotivist maxim enjoins us to always consider others as means and never as ends (24).

²⁶ O'Neill, 148.

²⁷ O'Neill, 148. According to O'Neill, MacIntyre's major mistake about Kant is that he thinks him to be "paradigmatic" of those "modern moral philosophers" who "tried to write an ethics of rules rather than an ethics of virtues" (148). She also mentions three other conventional charges against Kant that she believes to be uncritically endorsed by MacIntyre: that Kant mistakenly believes in a "unique set of moral rules for all men and all time," that his "theory lacks substantial moral implications" and, finally, that he "base[s] ethics on an impoverished conception of human reason" (149).

²⁸ O'Neill, 155-156.

²⁹ MacIntyre, "Preface", in *A Short History of Ethics. A History of Moral Philosophy from the Homeric Age to the Twentieth Century* (New York: MacMillan, 1966; London: Routledge & Kegan Paul, 1967; second edition, Routledge, 1998), xii-xiii.

Conclusion

In his “Postscript to the Second Edition” of *After Virtue*, MacIntyre admits that, within the limits of his own conceptual framework, “Kant was quite right in supposing that moral imperatives are neither imperatives of skill nor imperatives of prudence” (273). His only mistake was to assume that they needed therefore to be, “in his sense, categorical imperatives” (273). There is indeed another sense in which categorical imperatives might be understood. But such an alternative remains out of reach, MacIntyre suggests, as long as one tries “to understand the virtues outside the context of practices” (274). Although practices cannot claim for themselves the kind of intrinsic moral value that the Kantian definition of the categorical imperative ascribes to the satisfied demands of duty alone, they nonetheless “exemplify forms of activity that are good in themselves, without reference to any further aims toward which they might be directed.”³⁰ What is wrong, hence, with Kant’s moral philosophy, on MacIntyre’s view, is less

its doctrine of the categorical imperative as such than the theoretical framework in which it is embedded. Insofar as it remains structured by the means-ends distinction,” which forces to consider that “all human activities are either conducted as means to already given or decided ends or are simply worthwhile in themselves,” this framework does not allow one to take into consideration the provisional, undetermined character of the goods pursued inside the context of practices: in such “ongoing modes of human activity,” ends must be “discovered and rediscovered, and means devised to pursue them” (273). Once again, MacIntyre’s historicism informs a “metamodern” criticism of a classically modern argument. Nonetheless, the objection he addresses to Kant is remarkably restricted if we compare it with his radical dismissal of the most central tenets of emotivism. In rejecting Kant’s theoretical framework, MacIntyre upholds, in his own alternative framework, the very same appeal to a rationally justifiable form of moral imperativeness.

Summary

Alasdair MacIntyre’s historicism has been suspected of sliding inescapably into relativism insofar as it explicitly rejects all claims to final or absolute knowledge. On his own view, however, acceptance of this fallible sort of historicism is a preliminary condition for the only sort of rational universality and moral imperativeness that we can plausibly oppose to relativism. This article appraises MacIntyre’s understanding of historicism in the twofold perspective of his epistemological account of the rationality of traditions and of his moral insistence on the open-endedness of our search for the good. In critical discussion with Onora O’Neill’s distinctively Kantian assessment of *After Virtue*, it concludes that MacIntyre’s historicist refutation of relativism is mainly directed against those emotivist forms of relativism which substitute manipulation to rational discussion by claiming that “others are always means, never ends,” and that it might therefore be read as providing a renewed theoretical justification for the second formula of Kant’s Categorical Imperative

³⁰ Jean Porter, “Tradition in the Recent Work of Alasdair MacIntyre”, p. 41.

Ovanliga nattvardsfiranden i Karl XII:s armé

DAVID GUDMUNDSSON

David Gudmundsson är doktorand i kyrkohistoria vid Centrum för teologi och religionsvetenskap, Lunds universitet. Hans avhandlingsprojekt handlar om predikan och bön i den svenska armén under perioden 1611 till 1721. Han har publicerat ett flertal artiklar i ämnet i Kyrkohistorisk årskrift (2006, 2011), Svensk Teologisk Kvartalskrift (87:1, 2011), Religionsvetenskaplig internettidskrift (2011) och Karolinska förbundets årsbok (2011).

Nattvarden var en viktig del av det religiösa livet i det tidigmoderna Sverige. Från kyrkans och statsmaktens sida markerades detta i 1686 års kyrkolag, som stadgade att folket ofta eller åtminstone tre till fyra gånger per år skulle ta del av nattvarden.¹ I praktiken tog många del av sakramentet mer sällan än så, i vissa fall endast till påsk. Men folket tillmätte nattvarden en mycket stor betydelse – så stor, att överdriven respekt för sakramentet rent av kan ha avhållit folk från att gå till nattvarden, menar vissa forskare.² Nattvardsfirandet vid denna tid har tidigare belysts ur flera aspekter, inte minst ur liturgihistoriska perspektiv.³ I denna artikel står nattvarens mindre uppmärksammade funktion vid konversioner i centrum. Utifrån brev skrivna av personer vid den karolinska armén under 1700-talets första decennium, diskuteras några fall där nattvarden spelat en roll vid övergångar mellan de

lutherska och romersk-katolska kyrkorna, och vad detta kan säga om tidens lutherdom.⁴

Tre bilder av karolinsk nattvard

Nattvardsfirandet i Karl XII:s armé kan inledningsvis illustreras av tre bilder hämtade från konstens värld. En första bild ger oss, bokstavligt talat, Gustaf Cederströms målning ”Regementets kalk” från 1901: knäböjande karoliner framför en fältpräst med nattvardsbrödet i hand, någonstans på den vindpinade ryska stäppen. En andra, poetisk bild återfinns i Carl Snoilskys samtida dikt, även den med namnet ”Regementets kalk” (ur *Samlade dikter*, 1903–04). Dikten handlar om hur regementspredikanten Georg Nothman efter sin ryska fångenskap återbördar Västmanlands regementes nattvardskärl, som han grävt ner efter slaget vid Poltava. Efter kriget minns predikanten och översten tillsammans stunden före slaget: ”Som du jag minns den juninatt, när kalken regementets skatt, jag fyllde sista gången. När den gick kring med tröstens ord, en trumma var mitt altarbord, och ryssarnas revelj var orgelsången.” En tredje, litterär bild återfinns i Verner von Heidenstams novell ”En snygg vit skjorta” (ur *Karolinerna*, 1897–98),

¹ *1686 års kyrkolag*, utgiven av Samfundet Pro Fide et Christianismo med inledning av Gabriel Thulin (Stockholm: Svenska kyrkans diakonistyrelses bokförlag, 1936), 32 (cap. XI, §I).

² Göran Malmstedt, *Bondetro och kyrkoro. Religiös mentalitet i stormaktstidens Sverige* (Lund: Nordic Academic Press, 2002), 142-143.

³ Två exempel: David Lindquist, *Nattvarden i svenskt kultliv. En liturgihistorisk studie* (Lund: Gleerups förlag, 1947); Åke Andrén, *Högmässa och nattvardsgång i reformationstidens svenska kyrkoliv* (Stockholm: Svenska kyrkans diakonistyrelses bokförlag, 1954).

⁴ Artikelnen är ursprungligen ett föredrag som hölls på LUKA-dagen den 13 mars 2013 på CTR i Lund, som hade temat ”Nattvard i specialfall”. (LUKA: Lunds Universitets Kyrkohistoriska Arkiv.)

där regementspredikanten Rabenius ger nattvarden till den döende soldaten Bengt Geting, som fått en pik genom bröstet utanför Vepriks murar och vars sista önskan är att få bli buren in i striden igen av sina kamrater.⁵

Bakom den historieromantiska bilden i Cederströms, Snoilskys och Heidenstams verk ligger krigets bistra verklighet: svåra umbäranden, militär disciplin, sträng kyrkotukt. Fältlivet var hårt. Den strikt reglerade militära själavården anses allmänt ha bidragit till den karolinska arméns effektivitet. I min mening inte främst genom en synnerligen krigisk förkunnelse, så som den gärna beskrivits, utan genom en förkunnelse som inte skilde sig så mycket från tidens vanliga. För det kyrkliga livet i fält skilde sig till sin grundläggande natur inte allt för mycket från det soldaterna var vana vid hemifrån. Detta innebär inte att skönmåla någonting. Men predikningar, böner och psalmer, hölls, bads och sjöngs i stor utsträckning på samma sätt som i hemlandet.⁶

Det samma gällde nattvardsfirandet i fält, som föregicks av katekesförhör och skriftermål, åtminstone vanligtvis. Förutsåg man ett fältslag, beordrades trupperna att ta emot nattvarden så fort tillfälle gavs, helst tätt inpå striden. Många karolinska dagböcker ger oss exempel på *när* men mindre sällan *hur* nattvard firades i den svenska armén. Bristen på utförliga vittnesmål pekar väl snarast på nattvarens naturliga plats också i fältlivet.

Men idag är det inte vardagen, söndagen eller striden vi ska tala om, utan om nattvard i specialfall, och två ovanliga nattvardsfiranden i den svenska armén, först ett katolskt i hemlighet och sedan ett lutherskt på latin.

Katolsk nattvard i hemlighet

Under det stora nordiska krigets polska fälttåg, det vill säga några år in på 1700-talets första de-

cennium, kom de svenska trupperna ofta i kontakt med icke-lutherska trosbekännare, i första hand polska romersk-katoliker. Förhållandet mellan lutherska svenskar och katolska polacker präglades ofta av tolerans. Kriget betraktades inte i första hand som ett religionskrig. Flera svenska präster besökte kloster; man samtalade med munkar och jesuiter. Men naturligtvis uppstod slitningar. Inte minst orsakade giftermål över konfessionsgränserna problem. Det hände att svenska soldater gifte sig med katolska kvinnor och att svenska par lät sig vigas av en katolsk präst.⁷

Mycket allvarligt såg man naturligtvis på de fall då svenskar konverterade till den romersk-katolska kyrkan. Exempelvis sägs en svensk soldathustru ha förmåtts övergå till den romerska kyrkan av jesuiter i Thorn år 1703.⁸ Tre år senare kunde fältprästen Lorentz Hagen vid Livregementet till häst, i ett brev till fältkonsistoriet (som närmast kan liknas vid ett domkapitel som beslutade i kyrkliga ärenden i fält) berätta om ett sådant fall. Ett av hans anförtrödda får, skriver Hagen, hade bortrövats av en ulv som smugit sig in i fårahuset. ”Ulven” i fråga var en jesuit vid namn Gregorius Mitzschal, som kallats till det svenska lägret för att besöka två katolska drängar som blivit sjuka. Mitzschal hade vid dessa sjukbesök lyckats omvända en svensk dräng ”af vår Religion”, som Hagen skriver. Han beskriver utförligt hur detta gick till:

Kommandes han hemligt til samma gässe trenne dagar efter hwar andra, under det sken som besökte han een siuk Marcketenter af hans lära, låckandes och tubbandes honom så längst til dess han af oförstånd och mäst i hufwudyra låf willia blifwa Catholik, medan och hans moder och några släktingar sådana warit. Därpå har P. Gregorius Mitzschal kommit d. 11 junij såsom een Tiuf om nattena, okallat, allom otilsportd, hemligen, föränn Reveille blifwit slagit, och smugit sig in i tältet til poiken och honom tå fullkommel. til af fall

⁵ Den 7 januari 1709 misslyckades ett svenskt stormningsförsök mot staden Veprik i Ukraina, med stora förluster som följd. Dagen därpå kapitulerade den ryska garnisonen efter förhandlingar.

⁶ David Gudmundsson, ”The Consolation of Soldiers. Religious life in the Swedish army during the Great Northern War”, i *Scandinavian Journal of History* (2013, under publicering).

⁷ Maria Sjöberg, *Kvinnor i fält 1550–1850* (Hedemora: Gidlunds förlag, 2008), 126-130.

⁸ Harald Tigerström, ”Karl XII:s fältkonsistorium. Ett märkligt avsnitt ur de svenska domkapitlens historia”, 88-94 i *Karolinska förbundets årsbok* (1955), 93.

förledt gifwandes honom därpå efter sitt wijs och sätt altarens Sacramente.⁹

Hagens berättelse innehåller stereotypa beskrivningar av jesuiten, dennes lockande och tubbande och hur han som en tjuv om natten förledde den huvudsvage drängen att kommunicera på sitt vis. Även långt efter att möjligheten av en rekatalisering av Sverige försvunnit, när inte ens krigspropagandan och än mindre fältpredikningarna sysselsatte sig med ”den papistiska faran”, och trots de faktiska kontakterna mellan svenskar och jesuiter, levde nidsbilden av jesuiten kvar och fortlevde som vi vet långt fram i tiden.

Mitzschal upptäcktes alltså och sattes i arrest. Lorentz Hagen krävde hårda repressalier. Om anhängarna av den evangeliska läran inte kunde gå säkra för ”det påviska oket” ens under den svenske kungens närvaro, ja inte ens de som var i hans egen tjänst, hur skulle det då gå med dem som blev kvar när man avmarscherat? undrade Hagen.¹⁰

Hur historien slutade för jesuiten Mitzschal är inte känt. Även den omvända drängens vidare öden är okända, men då han här snarast betraktades som ett brottsoffer lär han inte ha straffats. Trots dessa luckor i berättelsens upplösning är den fängslande. Och trots att händelsen utspelades i tysthet, eller kanske just därför, erbjuder den en god portion dramatik. Slutligen visar den att den religiösa kontrollens finmaskiga nät hade revor, men att man gjorde sitt bästa för att sy ihop dem.

Detta var det första ovanliga nattvardsfirandet, ett katolskt sådant hållet i hemlighet i ett tält i utkanten av Livregementets fältläger, natten till den 11 juni 1706.

Luthersk nattvard på latin

Omvänt mot det fall vi nyss hört om, ansågs det naturligtvis vara en stor händelse när en katolik konverterade till den evangeliska läran. I april 1705 skrev regementspredikanten Johannes Bodin vid Östgöta kavalleriregemente till fältkonsi-

storiets i ett sådant ärende. Regementschefen, överste Bonde, hade i sin tjänst en man som var född i Königsberg, som son till en luthersk präst. Vid tretton års ålder hade han tagit tjänst hos en polsk adelsman och strax därefter kommit till jesuiterna i Bromberg (Bydgoszcz) där han ska ha dels lockats, dels nödgats att anta ”den papistiska läran”. Vi känner igen lockandet och pockandet från den förra berättelsen. Tillsammans med en annan man, som var född jude men som tio år tidigare döpts och undervisats i den papistiska läran, önskade han nu övergå till den evangeliska läran. Men nu får Bodin bekymmer. Han skriver:

Bägge dessa äro genom guds andas uplysning, sedan dhe en tijd warit under min ringa och enfaldiga information, komma till vår rena Evangeliska läras kunskap, så att dhe nu af guds ord öfverwundna finna i sina egna sinnen och samweten dhen papistiska läran wara med många willfarelser, samt åstunda fördänsull på det högsta att blifwa lemmar och ledamöter i dhen Christna Evangeliska församlingen. Hwarför har iag inte kunnat med mindre iag skolat högwördige Hr Superintendenten samt Venerando Consistorio aula et Castrensi [fältkonsistoriet] detta tillkänna gifwa med ödmiuk förfrågan hur iag skall nu med dessa personer procedera och huru och på hwad sätt dessa skola i vår församling såsom ledamöter antagas, efter iag finner hwarken i kyrkiolagen eller handboken några wissa ceremonier i sådana fall wara förskrefne.¹¹

Hade saken gällt odöpta, hade det inte varit något problem. Handboken innehöll anvisningar för dop av ”judar, turkar, morianer och hedningar”, som det hette.¹² Men nu var det inte fråga om dop, båda männen var redan döpta. I det här aktuella fallet fann Bodin ingen vägledning i böckerna. Vad Bodin fick till svar på sin fråga om hur konvertiterna skulle upptas i församlingen vet jag inte. Däremot visar två andra fall hur ärenden som dessa kunde hanteras.

¹¹ RA, Acta ecclesiastica, vol. 159: Johannes Bodin t. fältkonsistoriet, Lopienna 26/4 1705.

¹² *Handbok, ther vti är författat, huruledes gudztiensten, med christelige ceremonier och kyrckioseder, vti våra svenska församlingar skal blifwa hållen och förhandlad* (Stockholm, 1693).

⁹ Riksarkivet (RA), Acta ecclesiastica, vol. 159: Lorentz Hagen t. fältkonsistoriet, Bressei 16/6 1706.

¹⁰ Hagens inställning visas även av ett likartat fall som lyfts fram av Maria Sjöberg. Sjöberg, 129-130.

Om det första vittnar Michael Eneman, i ett brev till sin blivande svärfar Olof Rudbeck d.y. från våren 1708. Eneman var då notarie i fältkonsistoriet, men är mest känd för sin senare resa i Orienten som han beskrev i en reseskildring som sedan trycktes. Eneman berättar i brevet om en son till en fältherre av den framstående katolska ätten Lubomirski, som redan före sin födelse hade lovats till den kyrkliga banan av sin far. Som vuxen sändes han som missionär till Kina, där han vistades i tolv år. Han kom tillbaka till Polen just vid den tid den svenska armén var där. Han hade då fått tillfälle att söka sig till den evangeliska kyrkan, vilket han ”en lång tid åstundat och längtat efter”, skriver Eneman. Den 15 april 1708 gjorde Lubomirski sin evangeliska bekännelse inför fältkonsistoriet. Han fick därefter 500 riksdaler av kungen själv (en anseelig summa) jämte höga belopp från andra dignitärer innan han reste till Riga för vidare färd mot Stockholm och Uppsala.¹³

Enemans skildring stannar vid Lubomirskis bekännelse till den evangeliska läran. Hur en konversion fullbordades, ger ytterligare ett fall oss vidare upplysning om. Det genom fältsuperintendenten Petrus Malmberg, som i ett brev till ärkebiskop Eric Benzelius sommaren 1705 skriver följande:

I förleden tisdag afsade en Italsk förste Fridericus Masserani wid namn, med en Bernhardiner munck, här uti fält consistorium, then Romerska Catholiska wilfarande läran, och med stoor fågnad emottog wår Evangeliska religion, som ock i dag styrckte sin troo med then heliga nattwardens begående, hwilken ock iag här uti Ravitz lutherska kyrckio på latin förrättade, efter the eij annat språk, bättre bekant, mächtige woro.¹⁴

Upptagandet i den evangeliska kyrkan har alltså bestått av två moment. Först ett avsägande av den romersk-katolska läran inför fältkonsistoriet, det känner vi igen från Lubomirskis fall, och se-

¹³ Michael Eneman t. Olof Rudbeck d.y., Radoscowitz i Vitryssland 12/5 1708. Tryckt i: ”Michael Eneman till Olof Rudbeck d.y. 1707–1709”, 18–78 i *Swenska biblioteket del 5* (red. C.C. Gjørwell; Stockholm, 1761), 51–52.

¹⁴ Linköpings stiftsbibliotek (LSB), Br. 9, vol. 2, nr. 90: Petrus Malmberg t. Eric Benzelius, Ravitz 25/7 1705.

dan genom deltagande i ett evangeliskt nattvardsfirande, som genomfördes på latin!

Detta kan inte ha hört till vanligheterna. Det säger oss om inte annat det faktum att Malmberg såg sig föranledd att motivera sitt förfarande för ärkebiskop Benzelius.¹⁵ Och motiveringen är intressant. Skälet till att latin användes var att fursten och munken skulle förstå vad som sades och inte förstod andra språk (här avsågs väl svenska och tyska). För Malmberg var det centrala att kommunikanterna förstod språket. Troligen ser vi här ett uttryck för en protestantisk, didaktisk inställning till kyrkoceremonierna.

Latinet vållade säkerligen inte Malmberg själv några större bekymmer. Likt alla skolpojkar under 1600-talet hade Malmberg gjort sina första lärospån i bland andra Vossius *Elementa rhetorica* och Hafenreffers *Compendium doctrinae coelestis*. Latin var något som alla de som fick en utbildning på 1600-talet lärde sig. Att tala ett gott latin kanske inte var något alla behärskade, men en belysande inblick i latinets ställning under det föregående seklet har vi fått av fransmannen Charles Ogier, som ger oss anledning att göra en kort exkurs.

På väg från Stockholm till Kopparberg, vintern 1635, tappade Ogiers slädförare kontakten med de andra ekipagen i följet och körde vilse. De uppsökte då en prästgård, vars folk först efter stor tvekan öppnade för dem. Kyrkoherden hämtades och kom in med allvarlig uppsyn och ”gravitetiska steg” och betraktade sin gäst. Ogier hälsade på honom och frågade om han talade latin, varpå prästen svarade *Quidni?* – varför inte? (eller, varför skulle jag inte göra det?). ”Aldrig har jag hört ett angenämare ord”, skriver Ogier, som sedan satt uppe och talade med kyrkoherden och en besökande läkare till långt in på natten.¹⁶

¹⁵ Förfarandet var troligen inte unikt, men det är svårt att finna liknande vittnesmål i samtida källor och litteratur. Man finner t.ex. inget liknande i Sven Baelters *Historiska anmärkningar om kyrkoceremonierna, så väl wid den offentliga gudstjensten, som andra tillfällen hos de första christna, och i Swea rike; i synnerhet efter reformationen til närwarande tid*, från 1762.

¹⁶ *Från Sveriges storhetstid. Franske legationssekreteraren Charles Ogiers dagbok under ambassaden i Sverige 1634–35*, från latinets med inledning och noter utgiven av Sigurd Hallberg (Stockholm: P.A. Norstedt & söner, 1914), 59–61.

Tillbaka till Malmberg i Ravitz. Vi vet inte hur nattvardsfirandet gick till i detalj. Men Malmberg har, om nu hela nattvardsgudstjänsten firats på latin, inte själv behövt översätta hela handbokens ordning. I stort sett allt fanns ju på latin: *Kyrie, Gloria, Credo*, prefation (nedtonad i 1695 års psalmbok) med *Sursum corda*, instiftelseord, *Sanctus, Pater Noster* och *Agnus Dei*. För eventuella textläsningar fanns latinsk bibel. Möjligtvis behövde Malmberg översätta en syndabekännelse med avlösning, vilket knappast vore allt för svårt. Om gudstjänsten föregåtts av bikt behövdes inte det heller. Ett alternativ är att Malmberg använt sig av sjukkommunionen. Ett annat att han kortat nattvardsgudstjänsten avsevärt, så att sakramentsfirandet bara bestod av instiftelseord, *Pater Noster*, kommunionen samt en avslutning. Slutligen är det inte helt orimligt att tänka sig att man faktiskt frångått handboken något. Vi talar nu förvisso om det som brukar kallas enhetskyrkans tid, några år efter att de nya kyrkliga böckerna utfärdats (kyrkolag 1686, handbok 1693, psalmbok 1695). Likväl bör vi nog tänka oss att man inte alltid följde föreskrifterna alldeles exakt.¹⁷

Tre avslutande reflexioner

Vad vi nu hört om denna lutherska nattvard på latin, ger anledning till tre korta, avslutande reflexioner. Först den att 1600- och 1700-talens lutherdom kanske var mer anpassningsbar än vi stundom tänker oss. Den så kallade enhetskyrkan präglades inte alltid av enhet, inte ens efter de nya böckernas införande, åtminstone inte i betydelsen likformighet.¹⁸ Vanligtvis höll man naturligtvis på formerna, men dessa kunde i viss mån

anpassas. Form behöver förresten inte utesluta fromhet, som andra forskare har påpekat.¹⁹

En andra reflexion rör det svenska språkets ställning, som inte hotades av att man firade nattvardsgudstjänst på latin vid det svenska fält- högkvarteret. Den svenska armén var liksom riket i helhet mångspråkig. Svenskan dominerade och gynnades men det predikades också på finska, tyska och baltiska språk. Och latin var ännu och långt framgent kyrkans språk även i Sverige. Dessutom hörde det till ett lands prydning att dess företrädare talade ett gott latin.²⁰

Slutligen påminns vi om brevets stora värde som historisk källa. De karolinska dagböckerna utgör på många sätt ett utomordentligt historiskt källmaterial. Men ibland är de allt för tomma på dels känslor och åsikter, dels uppgifter om det vardagliga liv deras författare levde. Då är breven, även de mer officiella, ofta både personligare och innehållsrikare. Brev som refererats här har återfunnits på Riksarkivet och Linköpings stiftsbibliotek. De är många gånger fyllda av redogörelser för både små och stora händelser i den karolinska armén, till exempel om ett katolskt nattvardsfirande i hemlighet och ett lutherskt på latin.

¹⁷ Jag vill rikta ett varmt tack till docent Christer Pahlmblad samt deltagarna i LUKA-dagen den 13 mars 2013 för värdefulla kommentarer på detta stycke.

¹⁸ Ett exempel på de skiftande bruken i riket ger Tyska församlingen i Göteborg, där svensk liturgisk ordning infördes fullständigt först 1718. *Göteborgs stifts herdaminne 1620–1999. 1, Domprosteriets kontrakt*, av Anders Jarlert i samarbete med Bengt O.T. Sjögren och Ann-Britt Johansson (Göteborg: Tre böcker, 2010), 156.

¹⁹ För en omprövning av den lutherska ortodoxin, se Anders Jarlert, "Den missförstådda ortodoxin", 29-43 i *Kyrkohistoriska omvärderingar. Meddelanden från Kyrkohistoriska arkivet i Lund. Ny följd 7* (red. Samuel Rubenson & Anders Jarlert; Lund: Lunds Universitets Kyrkohistoriska Arkiv, 2005).

²⁰ Däremot skulle knappast danska tolereras i armén. Man kunde till exempel medföra en psalm- och andaktsbok av danskt ursprung i fält, som Thomas Kingos *Andelige Siunge-Chor*, men i så fall i svensk översättning, även om det borde ha gått ganska bra att förstå en dansk text. David Gudmundsson, "'Poltavaboken' – en unik proveniens?", 202-203 i *Kyrkohistorisk årsskrift* (2011).

Summary

In this article on "Uncustomary Communion in the army of Charles XII", I discuss the role of Holy Communion in conversions between the Lutheran and Roman Catholic churches during the Great Northern War. One case is found in a letter from a Swedish chaplain to the field consistory (that decided in ecclesiastical matters in the army) from 1706. The chaplain tells of a Jesuit who sneaked into the camp of a Swedish regiment, persuaded a Swedish hand to convert to the Catholic Church and gave the hand Holy Communion according to Roman Catholic rite. A 1705 letter from the Swedish field superintendent to the archbishop of Uppsala reported a conversion from the Roman Catholic Church to Lutheranism. An Italian prince and a Benedictine monk converted by first renouncing the Catholic faith before the field consistory. They then participated in a Lutheran service in which they received Holy Communion. This service was held in Latin, to ensure that the converts understood what was said. Their participation in Holy Communion was held as confirmation of their conversion. Three concluding observations are offered. Firstly, that early 18th-century Lutheranism was more adaptable than often stated. Secondly, that it was a multilingual culture in which Latin was not regarded as a threat. Finally, these cases show the great value of letters as historical sources.

The Pastor's Communion in Scania in the Seventeenth Century

New information from a collection of Latin letters

JOHANNA SVENSSON

*Johanna Svensson is doctoral candidate in Latin at Lund University. She is presently working on an edition of a collection of Latin letters written by clergymen from Scania in the seventeenth century. Svensson has earlier written an article in *Kyrkohistorisk årskrift* ("Brev i orostid", KÅ 2009).*

Introduction

In seventeenth-century Denmark and Sweden, religion and everyday life were closely integrated. The Church was a State Church, and the King was head of both secular and religious matters. In this world of Lutheran orthodoxy, communion and the confession of sins which had to precede it were enormously important features. Every adult person had to confess his sins in the so called *skriftermål* and partake of communion regularly to remain a member of the congregation. The well regulated process concerning the parishioners' communion was managed by the parish minister, whose duty it was not only to teach his parishioners, but also to judge whether they were worthy of receiving communion or not. But the pastor was not only a teacher and a spiritual judge, he was also an individual, an ordinary Christian, who had the same needs as his parishioners. Concerning confession and communion, there was a risk that the different roles of the pastor would clash. The clergymen too had to go to communion, but the questions *how*, *when* and *where* posed serious problems, which had to be solved in a way that was satisfactory to the pastors themselves as well as to authorities and parishioners.

Information about how, when and where Swedish and Danish clergymen actually did receive communion in the seventeenth century is, unfortunately, scarce, but a hitherto quite neglected collection of copies of Latin letters could

perhaps shed at least some light on the problem.¹ The senders and recipients of the letters were, for the most part, country vicars from north-western Scania, and the majority of the original letters were probably written between 1659 and 1680. The original letters are lost today, but a collection of copies was made by one of the correspondents, Frans Leche, who was the vicar of the small village of Barkåkra (near Ängelholm) 1645–1685. The collection contains many interesting letters, but of most importance for us in this particular context are the fourteen letters concerning pastors who go to colleagues to give them and their families communion.

In this article, I will provide some background information, firstly concerning the history of confession and communion and their role in the seventeenth-century Lutheran Church², secondly

¹ The collection is to be found at the Letter Collection of the Manuscript Department of Lund University Library, where it is catalogued as "Bref, latinska, skrivelser, intyg m.m. från 1600-talet, samlade och afskrifna af en samtida". I am presently working on a critical edition and English translation of the collection, which will become a part of my doctoral thesis. For more information on the collection, see Johanna Svensson, "Brev i orostid", pp. 85–98 in *Kyrkohistorisk årskrift* 109 (2009).

² Several scholars have investigated the role of communion and confession in seventeenth-century Lutheran orthodoxy from a Nordic perspective, for example Åke Andrén, *Högmässa och nattvardsgång i reformationstidens svenska kyrkoliv* (Stockholm: Svenska Kyrkans diakonisty., 1954), Christer Pahlm-

concerning the times of services, which are important for the understanding of when and how the clergymen's communion could take place. I will then give a short survey of a few earlier reports from the seventeenth and eighteenth centuries on pastors' communion in Scania and Denmark. Finally, I will relate and discuss the information on the pastors' communion that I have found in Frans Leche's collection.

It is important to keep in mind that Danish Law was still applied in Scania at the time when the letters of the collection were written. Scania became a Swedish province in 1658, but the integration of Scanian and Swedish Church practice was not imposed until 1681.³ The background chapters will, accordingly, primarily deal with Danish circumstances. The situation in Sweden will, however, be mentioned for comparison.

Background: Communion

In the Middle Ages there was, for people in general, a clear distinction between Mass and communion. Mass was celebrated daily with the priest as the only communicant, while the parishioners communicated about once a year, usually at Easter.⁴ This annual communion was regarded as compulsory.⁵ The Reformation brought about a change in theory, but less of change in practice. Luther and the other reform-

ers strongly emphasized that the communion should be a real *communio*, the sacrament of community, and that the members of the congregation should partake of it together.⁶ The celebration of masses without communicants or without other communicants than the clergyman (by the reformers deridingly called *Winckelmesen*) was prohibited.⁷ Communion was also made optional.⁸ The reformers had thought that the fact that people were now free to partake of communion as often as they wished would lead to an increased communion frequency, but their expectations proved unfounded.⁹ In the times of Lutheran orthodoxy, the normal communion frequency was (in Denmark) twice, perhaps thrice a year. People often went to communion at Christmas, Easter or Michaelmas, or in connection with important events such as marriage or childbirth.¹⁰ In King Christian IV's decree of 1643, communion once a year was an absolute minimum.¹¹ Vicars kept records of the communion of their parishioners, and people who kept away from communion for too long got a stern reprimand.¹² To be *excluded* from communion was a dreaded punishment, which fell upon people who repeatedly committed grave sins without repenting.¹³

Fasting was not a compulsory preparation for communion in the Lutheran church, but it was strongly recommended in the times of Lutheran

blad, *Mässa på svenska* (Lund: Arcus, 1998), David Lindquist, *Nattvarden i svenskt kultliv. En liturgihistorisk studie* (Lund: Gleerups, 1947), Halvor Bergan, *Skriftemål og skriftestol: skriftemålet i den norske kirke fra reformasjonstiden til idag* (Oslo: Univ. forl., 1982), and Lars Eckerdal, *Skriftermål som nattvardsberedelse. Allmänt skriftermål i svenska kyrkans gudstjänstliv från 1811 års till 1942 års kyrkohandbok* (Lund: Gleerups, 1970). Thorough treatments of the pastor's own communion have been presented by Helge Nyman in his book *Kyrkotjänarens nattvardsgång i lutherskt gudstjänstliv* (Åbo: Åbo akademi, 1955), and in his article "Liturgens kommunion" in *Svenskt Gudstjänstliv* 32 (1957).

³ Stig Alenäs, *Lojaliteten, prostarna, språket: studier i den kyrkliga "försvenskningen" i Lunds stift under 1680-talet* (Lund: Lunds kyrkohist. arkiv, 2003) p. 31.

⁴ Lindquist 1947 p. 7, Pahlmblad 1998 p. 184.

⁵ André 1954 p. 43.

⁶ Lindquist 1947 p. 11.

⁷ Lindquist 1947 p. 13.

⁸ André 1954 p. 55.

⁹ André 1954 p. 57.

¹⁰ Bergan 1982 p. 191.

¹¹ *Christian den fjerdes recess 1643* (Oslo: Norsk historisk kjeldeskrift-institutt: 1981) p. 149. The decree is in accordance with the text of Luther's foreword to his Small Catechism, where he wrote that it was to be feared that a person who did not seek or desire the sacrament at least once or four times a year despised the sacrament and was no Christian. (Luther, M., *Der Kleine Katechismus* (1529) in *D. Martin Luthers Werke*, 30. Band, Weimar: Hermann Böhlhaus Nachfolger (1910) pp. 276–279.

¹² See for example the decree of 1629 in *Danske kirkelove* vol. 3, ed. Holger Rørdam (Kjøbenhavn: 1889) p. 146).

¹³ See for example the decree of 1629 in *Danske kirkelove* vol. 3, ed. Holger Rørdam (Kjøbenhavn: 1889) p. 147).

orthodoxy.¹⁴ It seems very likely that there is a connection between the recommended fast and the tendency in the course of the seventeenth century (at least in Sweden) to move communion from its normal place within the High Mass to the morning sermons of Sundays and holidays.¹⁵

Communion in the morning instead of at High Mass was, however, not the only anomaly that existed in the apparently so well-regulated orthodox Lutheran church. A controversial but tenacious custom, causing many hard feelings, was private communion. Both in Denmark and in Sweden many people (especially members of noble families) chose to go to communion in splendid isolation in their homes (with a house chaplain), in the vestry or in the church on weekdays instead of doing it publicly in front of the congregation at High Mass on Sundays.¹⁶ Though strongly condemned by the leading men of the church, the custom of private communion prevailed.¹⁷ According to a letter written by the governor-general of Scania Jakob Burensköld in the beginning of the eighteenth century, "abuse" of private communion was more common in Scania than in other parts of Sweden, which indicates that the custom had been more deeply rooted in Denmark than in Sweden.¹⁸ In an attempt to come to grips with at least part of the problem, communion in private houses was forbidden in Denmark first in a decree of 1629, then in the Danish Law of 1683.¹⁹ The Swedish Church Law of 1686 adhered to the same policy, stating that people should only partake of communion in church.²⁰

¹⁴ Andrén 1954 p. 344.

¹⁵ Andrén 1954 pp. 344–345.

¹⁶ Lindquist 1947 pp. 32–33.

¹⁷ Lindquist 1947 pp. 33, 68–79.

¹⁸ Lunds landsarkiv: Lunds domkyrkoarkiv; Ämbetsmäns brev, 31/10 1715, B I Brevkoncept 19/6 1715. Kungl. Brev 10/10 1715 (quoted in Lindquist 1947 p. 37).

¹⁹ See *Danske Lov 1683* book 2 chapter 5 article 2. The decree of 1629 (March 27) is almost identical. For the entire text of the decree see *Danske Kirkelove* ed. Rørdam vol. 3 (1889) pp. 165–166.

²⁰ *1686 års kyrkolag* (Stockholm; Svenska kyrkans diakonistyrelse, 1936) p. 36.

Confession

In the Middle Ages, it was an established practice to make confession to the priest before going to communion.²¹ Before the confession, the priest questioned the penitent on his knowledge about the Christian faith.²² Luther was strongly opposed to what he regarded as the abuse of confession and penance, but regarded the custom as such as very important (though not obligatory).²³ Even though confession was not regarded as a sacrament in the Lutheran churches, it certainly did not disappear at the Reformation. In the course of the seventeenth century, the role of confession became stronger. The somewhat obscure wording of the Danish decree of 1629 makes it difficult to settle the question whether confession and absolution were to be regarded as a prerequisite of communion already in the early seventeenth century, but the Church Ritual of 1685 made it absolutely clear that no one could come to the communion table if he had not confessed his sins beforehand.²⁴ Compulsory or not, confession and absolution play an important role in the decree of 1629 as well as in a decree of 1643. The confession practiced in Danish churches in the times of Lutheran orthodoxy was individual.²⁵ The penitent should, as we can see in the text from 1629, go to confession the day before communion or in the morning of the same day. It later became customary for people in towns to go to confession on Saturday evening, while people in the countryside (who perhaps lived far from the church) went to confession on

²¹ Bergan 1982 p. 65, *Kulturhistorisk leksikon for nordisk middelalder* vol. 2 (Köbenhavn: Roskilde og Bagger, 1980) p. 183.

²² *Kulturhistorisk leksikon for nordisk middelalder* vol. 2 (1980) p. 184.

²³ Bergan 1982 p. 65.

²⁴ *Danmarks og Norgis Kirke-Ritual 1685–1985* (Köbenhavn: Udvalget for Konvent for Kirke og Theologi, 1985) p. 54. The question *when* confession became a prerequisite of communion in Denmark has caused debate among scholars. While Faehn (*Ritualspørsmålet i Norge 1785–1813*, Oslo: Land og kirke, 1956) avoids settling the question by writing "iallafall etter 1685" ["at least after 1685"] (p. 178), Bergan (1982) seems to regard 1629 as the year when confession became a prerequisite (pp. 82–87).

²⁵ Bergan 1982 p. 82.

Sunday morning immediately before High Mass.²⁶ Confession took place in a confessional, which had its place in the choir at the northern side of the altar.²⁷ The clergyman sat in the confessional while he listened to the confession of the kneeling confessant, examined him on the catechism and gave a comforting speech, the so called *skriftetal*. Finally, the clergyman gave the penitent absolution, laying his hand on his head.²⁸

Confession played a very important role as a preparation for communion in Sweden as well, but individual confession disappeared much earlier than in Denmark, and had by the seventeenth century been replaced by a communal service of preaching, general confession and general absolution (*allmänt skriftermål*). The times for confession, Saturday evening or Sunday morning, were the same as in Denmark, however.²⁹ According to Eckerdal, individual confession was still practiced in Scania in 1698, a custom which was regarded as a problem by the Swedish authorities.³⁰

The pastor's own communion

As long as we only consider the parishioners' communion, there seems to be a strong continuity between the Catholic Middle Ages and the Lutheran orthodoxy of the seventeenth century. Concerning the clergymen's communion there was, however, a complete change. In Catholic times, the clergyman had normally been the only person who received communion during Mass. In the times of Lutheran orthodoxy, he was the only person who did not receive communion.

To begin with the Catholic practice, the priest's self-communion was, as we have already seen, not only permitted, but an indispensable part of the normal liturgy. Luther himself did not express any desire to restrain the clergymen from practicing self-communion while administering communion to their parishioners. Since

the pastor's self-communion was so closely associated with the *Winckelmessen* (which were, on the other hand, strongly condemned), self-communion became, however, a vexed question.³¹ While the initial skepticism was mostly due to the fact that Lutheran theologians wanted to dissociate themselves from the Catholic practice, the orthodox Lutheran conception of the clergyman's office was to become a stumbling block at a later stage.³² In Lutheran orthodoxy, the clergyman was the teacher, official and, in some cases, judge, whose duty it was to decide whether or not his parishioners were worthy of receiving communion. The judge could hardly judge himself.³³ A related problem was the above-mentioned confession (*skriftermål*), which soon became compulsory. Since the clergyman could not absolve himself, he was also prevented from giving himself the bread and wine of the Eucharist.³⁴ It was even regarded as improper for a clergyman to give his own wife and children the Eucharist.³⁵

The increasing antipathy against clergymen's self-communion seems to have been very similar, not to say identical, in all Lutheran countries.³⁶ In some countries, such as Denmark, clergymen's self-communion was eventually explicitly forbidden, while in other countries, such as Sweden, there was no legal prohibition, but a very deep-rooted custom of avoiding it.³⁷ With or without actual prohibition, it was clear that self-communion was a highly controversial act in the Lutheran world of the seventeenth century. A clergyman and his family who wanted to

³¹ Nyman 1957 p. 13.

³² Nyman 1957 p. 13, 16–17.

³³ Nyman 1957 p. 17.

³⁴ Nyman 1955 p. 95.

³⁵ Nyman 1955 p. 98–99. Nyman gives examples from, among others, the Swedish diocese of Kalmar (early seventeenth century). It was, according to Nyman, generally considered important that married people should go to communion together.

³⁶ Nyman 1955 p. 95–101. It is important to stress the fact that the antipathy against clergymen's self-communion is a purely Lutheran phenomenon, which does not exist in Anglican (Nyman 1957 p. 12) or Calvinist (Nyman 1955 p. 64) communities.

³⁷ Nyman 1957 p. 18. The Danish prohibition came in 1685.

²⁶ Bergan 1982 p. 188.

²⁷ See the decree from 1629 in *Danske Kirkelove* (1889), vol III, p. 166.

²⁸ Bergan 1982 p. 215.

²⁹ *1686 års kyrkolag* (1936) p. 26.

³⁰ Eckerdal 1970 p. 18.

be on the safe side ought to seek the help of another clergyman.³⁸ This was, of course, also the advice normally given by church authorities.³⁹

This advice was, however, bound to create new difficulties. For purely practical reasons, a vicar without a curate could hardly leave his own congregations while visiting the Sunday service in another parish. He could, of course, go to see a colleague privately on a weekday, but in that case there was another stumbling block: the opposition against private communion. What the clergyman needed was a time when he was not absolutely obliged to perform his own official duties, but which was still included in the ordinary “schedule” for (at least possible) times for worship. Luckily, such times did exist.

Times of services in the orthodox Lutheran church

In the times of Lutheran orthodoxy, church services were very frequent. Sunday was certainly the most important, but far from the only day for worship. In King Christian V's Danish Law from 1683, we read that there should be church service(s) 1) on all Sundays, 2) on religious holidays, 3) on ordinary days of prayer, 4) on all Wednesdays and Thursdays of Lent until Holy Week in the villages (but only where that was the custom) and 5) on the times in the towns “that have been customary until now”.⁴⁰

The days of prayer need further explanation. That every Friday in the towns and the first Wednesday (or Thursday) of every month in the countryside should be a day of prayer (*bededag*), with (morning) service(s) offering sermon, prayer, song, litany etc., was first announced in a

royal decree on 26 September 1626.⁴¹ Extraordinary days of prayer were announced in times of war and hardship.⁴² A surprisingly large number of royal decrees dealing with the importance of the days of prayer indicates that they were, perhaps, not always as highly respected as the authorities would have liked.⁴³

While the services of the days of prayer were in fact compulsory both for clergyman and congregation (even if there were people who neglected them), points 4–5 indicate that church services could (but did not have to) be held on other days too, where there was such a custom. It is quite natural that the frequency of services was higher in the towns and cities, especially in cathedral cities. Sermons on days of prayer, Wednesdays and Fridays were, however, not enough. Both in the towns and in the countryside there was a tradition of morning prayers on weekdays when there was no sermon.⁴⁴ From the diocese of Lund, we know that Bishop Peder Winstrup thought that the daily morning prayers in the churches were so important, that they should be conducted by the precentor (in Danish *degn*) or one of the children preparing for their first communion when the vicar could, for some reason, not be present.⁴⁵ The situation in Sweden seems to have been similar to that in Denmark, even though the official days of prayer (*böndagar*) were not as numerous as in Denmark (only 3–4 each year).⁴⁶

⁴¹ *Danske kirkelove* vol. 3 ed. Rørdam 1889 pp. 119–125.

⁴² See for example the decrees of 7 January 1655, 12 February 1657 and 23 June 1659 (*Danske Kirkelove* vol. 3 ed. Rørdam 1889 pp. 381, 399 and 412).

⁴³ See for example the decrees of 9 November 1638 and 2 February 1644 (*Danske Kirkelove* vol. 3 ed. Rørdam 1889 pp. 272 and 316).

⁴⁴ *Danske Kirkelove* vol. 3, ed. Rørdam 1889 pp. 189–90.

⁴⁵ *Synodalia Lundensia 1655* in *Historisk Tidskrift för Skåneland* 2 (1904–08) p. 319.

⁴⁶ For services on Wednesdays and Fridays and morning and evening prayers, see for example *1686 års kyrkolag* (Stockholm: Svenska Diakonistyrelsens bokförlag 1936) pp. 11–13. For the Swedish days of prayer, see Gustaf Lindberg, *Kyrkans heliga år* (Stockholm: Svenska kyrkans diakonistyrelsens bokförlag 1937 pp. 480–493).

³⁸ Nyman 1955 p. 88.

³⁹ For example the Bishop of Strängnäs in Sweden, Laurentius Paulinus Gothus, who in 1624 gave the clergymen of his diocese the advice to seek the help of a colleague (Nyman 1955 p. 98).

⁴⁰ *Danske Lov 1683* pp. 217–219. The choice to use the Danish Law of 1683 as a source may seem surprising, since the letters in Leche's collection were clearly written prior to the creation of the law. The Church Law of 1683 was, however, not created *ex nihilo*, but was based on earlier law and practice.

It is probably possible to see the Danish list of days when church services should (or could) be held as an illustration of the importance of the different days. Most important are Sundays and religious holidays. After that follow the days of prayer, when the service was compulsory but (apparently) neglected by many parishioners. The Wednesday and Friday services were not held everywhere, and can hardly have been regarded as compulsory for parishioners. Finally we have the morning prayers, which were encouraged but not compulsory (even for the vicar!). It is easy to see that seventeenth-century Lutheran orthodoxy offered a great variety of times for worship.

The communion of the clergy of Scania (and Denmark): some earlier reports of practice

Apart from Leche's collection, we have very little information on how the Scanian clergy actually solved the problem of the pastor's communion. The testimonies that we have are, besides, quite ambiguous, and can be read in different ways.

One very interesting source of information on everyday life in seventeenth-century Scania is a report on a journey in Denmark and Sweden in 1663 written by an anonymous Frenchman. The manuscript was recently discovered in the municipal library of Orléans and translated into Swedish by Mari Bacquin and Ingemar Oscarsson.⁴⁷ The Frenchman describes, among other things, how he attended a High Mass at the church of Börringe in southern Scania. According to his account, the celebrating minister *gave himself* communion ("Le prêtre se communique sur les deux espèces"). The vicar of Börringe practiced, in other words, self-communion. We must, however, keep in mind that the anonymous Frenchman did not write down the description of his travels until many years later, so the possibility that he had a slip of memory cannot be excluded.

⁴⁷ *Den franske kammartjänarens resa: minnen från länderna i norr på 1660-talet*, ed. Ingemar Oscarsson (Stockholm: Atlantis, 2013).

It is perhaps still more interesting to know how Bishop Winstrup thought that the clergymen should solve the problem. In the *Admonitiones* of the above-mentioned Synodalia Lundensia, Winstrup mentions the clergymen's communion twice, in 1650 and in 1655. In the *Admonitiones* from 30 April 1650, we read the following passage:

At presterna skald gaa til alters offuentlig j kircken enten om söndagene eller bededagene oc icke vdi enrum eller hiemme j deris husse.

[That the pastors shall go to the altar publicly in the church either on Sundays or on days of prayer and not privately or at home in their houses.]⁴⁸

And in the *Admonitiones* from 1 May 1655, we read:

Presterna skald lade dem betiene i deris saligheds sag om söndage eller bededage, at de kand verre deris tilhörere it godt exempell, och icke i morgenbön.

[The pastors shall let themselves be served in the matter of their salvation on Sundays or on days of prayer, so that they can be a good example for their listeners, and not during morning prayer.]⁴⁹

From the text we understand a) that Winstrup was clearly opposed to private communion and wanted his clergymen to communicate in front of a large congregation (not during morning prayer, when there were probably quite few people in the church), b) that there were, indeed, clergymen who chose to communicate in an (at least almost) empty church or even in their own homes. But does the bishop mean that a clergyman should practise self-communion? His modern biographer Karl P. Hansson clearly thinks so, but adds that it must have been a prerequisite that the clergyman let a colleague listen to his confession first.⁵⁰ The wording of the text of the

⁴⁸ Synodalia Lundensia 30 April 1650 in *Historisk tidskrift för Skåneland* 2 1904–08.

⁴⁹ Synodalia Lundensia 1 May 1655 in *Historisk tidskrift för Skåneland* 2 1904–08.

⁵⁰ Karl P. Hansson, *Lundabiskopen Peder Winstrup före 1658* (Lund: Gleerups, 1950) p. 209.

Synodalia is, however, not absolutely clear. The words “gaa til alters” [“go to the altar”] and (especially) “lade dem betiene i deris saligheds sag” [“let themselves be served in the matter of their salvation”] strongly suggest that the bishop envisaged the clergyman as receiving communion from someone else. In that case, Winstrup would simply mean that a clergyman should *receive communion from the hands of a colleague* in front of the congregation (even if that could, of course, cause practical problems to a country vicar without a colleague).⁵¹

A source of information that must not be neglected (though it originates neither from Scania nor from the seventeenth century) is *Kirkeforfatningen i de Kongelige Danske Stater, med dens vigtigste Fordele og Mangler samt muelige Forbedringer*, written in 1789 by the obnoxious and headstrong Danish clergyman Heinrich Ussing.⁵² Ussing’s six voluminous volumes deal with the state of the Church of Denmark in his own time and the ameliorations which ought, according to him, to be brought about. Ussing reacted strongly against the private character of clergymen’s communion in some places, where the pastor, with or without his family, was given the Lord’s supper by a pastor from the neighbourhood on a weekday or a monthly day of prayer, when very few people were present in the church.⁵³ The country vicar’s communion was, according to Ussing, generally followed by a party, which sometimes became unruly. Even if guests or host did not actually misbehave, the

party and the preparations for it made the pastor and (still more) his wife unable to concentrate on confession and communion. It is possible that the pugnacious Ussing, himself an outspoken advocate of the pastor’s self-communion, tended to find faults with a situation that was by most people regarded as unproblematic.⁵⁴ There is, however, no doubt that Ussing related what was the actual practice in his own time. The report of Ussing and the letters of Leche’s collection are more than a hundred years apart, but there are, as we will see, very obvious similarities between the practice described by Ussing in 1789 and the information on the Scanian clergymen’s communion in the seventeenth century that emerges from the letters.

The Scanian clergymen’s communion as reflected in Leche’s collection

Let us now turn to Frans Leche’s collection of letters to see what information we can get on this matter. Out of the fourteen letters dealing with the question of the pastor’s communion⁵⁵ twelve are letters of invitation while two (letters 3 and 49) are replies. In a typical letter of invitation, the sender asks a colleague (a neighbour and/or relative) to come to him on a special day (Tuesday, Wednesday, Thursday or Friday) together with his wife and children and give the sacraments to him and his family.

(table on next page)

⁵¹ Winstrup has, to my knowledge, never clearly stated his own position on the question concerning the clergyman’s self-communion. During his years of study in Jena he was, however (according to Hansson 1950 p. 42) greatly influenced by Gerhard, who was strongly opposed to self-communion (Nyman 1955 pp. 73–74).

⁵² For information on Ussing see *Dansk Biografisk Leksikon* vol. 15, København 1984 pp. 200–201. Nyman (1955) mentions and quotes Ussing, for example on p. 104.

⁵³ “(...) paa andre steder er det ogsaa en virkelig Uorden, naar Praesten, med eller uden sin Familie, en Søgnedag, oftest i en ganske tom Kirke, eller i det høieste en Maaned-Bededag, hvor fire til sex Mennesker kun er naervaerende, lader sig af en Naboe-Praest betiene med Nadveren” (Ussing 1789 vol. IV pp. 342–343).

⁵⁴ For Ussing’s general opinion on the pastor’s self-communion, see Ussing 1789 vol. IV pp. 343–344.

⁵⁵ In fact 15 letters, but since 65 and 68 are identical (it is obvious that the same letter has been copied twice by mistake) I treat them as one single letter.

Letter/sender	recipient	year and date	day of communion	time of day
2/Leche	Salomonsøn (M. S)	1657, 16 Nov.	Wednesday	08.00
3/Salomonsøn	Leche	1657, Nov.	Wednesday	08.00
4/?	?	1658, 31 Dec.	Wednesday	?
25/?	? (N)	?, July	Wednesday	?
33/?	? (N)	?	Tuesday	?
44:II/Taagelycke	?	before 1702	Wednesday	13.00
47/Salomonsøn(M. S)	? (N) Leche	before 1677, 6 Nov.	Friday	10.00
49/Salomonsøn(M.S)	? (N) Leche	before 1677, Nov.	Friday	10.00
56/?	?	1664	Wednesday	10.00
60/Taagelycke	Leche	before 1685	Friday	09.00
65=68/Taagelycke	?	1666, 28 Apr.	Wednesday	A.M.
73/Taagelycke	?	before 1702	Thursday	?
75/Salomonsøn	Leche?	1666, 10 Dec.	Thursday	09.00
79/?	?	?, April	Wednesday	A.M.

(Above: Letter 3 is an answer to letter number 2. Letter 49 is an answer to a letter which has not been copied in Leche's collection.)

Who received communion from whom?

One set of initials, M. S., and two names, Laurentius Andraeae and Frans Leche, appear in the letters. The fact that M. S. appears together with *Forsl.* (i.e. *Forsloviae*) (letter 75) and the word *affinis* (brother-in-law) (letters 2, 3, 47, 49 and 75) makes it possible to identify M. S. as Mogens Salomonsøn, vicar of Förslöv and Grevie. Salomonsøn was Frans Leche's brother-in-law, and it seems very likely that also the letters 4 and 25 (which do not mention sender or receiver but address an *affinis*) were sent by him to Frans Leche. Laurentius Andraeae Taage-lycke, vicar of Hjärnarp and Tåstarp, was not related to Leche but a close neighbour. The distance between Barkåkra and Hjärnarp is 6 kilometers and the distance between Barkåkra and Förslöv is 8 kilometers (as the crow flies). Since Hjärnarp and Förslöv are the two parishes that are at the shortest distance from Barkåkra, it is very probable that Frans Leche regularly helped and got help from the vicars of these two parishes. It is, of course, also possible (even if we have no evi-

dence) that Taagelycke and Salomonsøn sometimes helped each other.

An important aspect is that the clergymen who wrote the letters did not seek assistance only for themselves, but also for their families. Since it was regarded as improper for a clergyman to give communion to the members of his own family, the visiting clergyman is asked to give communion both to his colleague and to the colleague's wife and (grown-up) children. The letters asking for help are, with the exception of number 33, never written in first person singular (I), but in first person plural (we). The wife of the sender is mentioned explicitly in letters 25, 44:II, 56 and 65=68. The visiting clergymen are not invited alone, but together with their wives, children and, in letters 25, 60, 73 and 75, the children's tutor.

When did the clergymen receive communion?

It would have been very interesting to know how often the pastors went to communion, but there is no possibility of inferring that from the material. It is not possible to see a pattern whereby the clergymen received communion at a special time of the year, for example Christmas or Easter. The letters that mention a date were written in November (numbers 2 and 3, 47), December

(4, 75), July (25) and April (65=68 and 79), which gives the impression that the clergymen's communions were well distributed over the year.

All of the letters clearly show that the communion is to take place on a weekday. In one case (letter 47) the day is a Friday, in another case (33) a Tuesday and in two cases (73, 75) a Thursday, but the most common day is, without comparison, Wednesday (2 and 3, 4, 25, 44:II, 56, 65=68, 79). It is difficult not to see a connection with the days of prayer, which, as we have seen, were on the first Wednesday of every month in the countryside. At least in the cases of letters 4 and 65=68, it is clear from the dates that the day intended for the communion must have been a day of prayer.

In all cases where a time is given (except for one), it is a time in the morning: an unspecified time A. M. (65, 79), 08.00 (2 and 3), 09.00 (60, 75) or 10.00 (47 and 49). In 47, 56 and 79 morning prayers are mentioned explicitly (*precatio matutina, precibus matutinis, preces matutinae*). Prayers (*preces, precatio*) are also mentioned in 60 and 75. It seems clear that the clergymen have quite often (despite their bishop's admonition) combined their communion with the traditional morning prayers. Letter 44:II differs from the others in this respect, since the sender (Taagelycke) wants his neighbour to come and perform the ceremony at 13:00.

If we compare the information on the times for the clergymen's communions given in Leche's collection of letters with Bishop Winstrup's admonitions (see above), we come to the somewhat puzzling conclusion that the clergymen of Hjárnarp, Förslöv and Barkåkra obeyed their bishop in some respects, but not in all. The clergymen favoured (perfectly in accordance with Winstrup's guidelines) days of prayer for their communions, but they seem to have been persistent in communicating in or after morning prayers instead of doing it in the main service. We can only speculate in their reasons for doing so. One possibility is that the reason was purely practical. The visiting clergyman could "skip" the (not so important) morning prayers in his own church to be able to receive communion from his neighbour, but then he had to leave to perform the main service at home. Another reason could be social. Winstrup's words of warn-

ing indicate that private communion was, indeed, quite popular even among clergymen. The clergymen's and their families' communions during or after morning prayers may have had a tempting resemblance to private communions. A third and somewhat different possibility is that there was in fact only one service on days of prayer, and that this service was (at least sometimes) held so early in the morning that it could be called "morning prayers".

Where did the clergymen receive communion?

It might seem self-evident that the clergymen's communion took place in church, but since Bishop Winstrup found it necessary to remind his clergy that they should not receive communion in their homes, it is important to pay attention to the fact that there were actually clergymen in Scania who did exactly that. Since the correspondents, no doubt, followed a long-established custom and were well acquainted with the whole procedure, they were not so very specific in their letters as to where the ceremony was going to take place. Phrases such as *fumum de vestris focis surgentem videbo* [I will see the smoke rising from your hearth] (3) and *lares nostros invisere* [visit our home](44:II, 47, 56) together with the frequent use of *ad nos, apud nos* etc. are slightly confusing, and makes the modern reader wonder whether the clergymen and their families in fact received communion in their own homes. The church building is mentioned in letters 25, 47, 60 and 75, even though it is not explicitly written that the communion is going to take place there. There is, accordingly, an at least theoretical possibility that the clergymen and their families, even in cases where they first attended a sermon or morning prayer in church, then returned to the vicarage for the communion (cf. letter 47: ... *rogamus, ut dicto die (...) lares nostros invisere digneris et conatus nostros sacros precatio tantum matutina in aede nostra sacra praemissâ juvare velis* [we pray, that you will deign to visit our home and be good enough to help us in our holy undertakings after a morning prayer in our sacred building]). The most probable is, however, that the

correspondents actually obeyed their bishop in this respect and received communion in church (at least on most occasions).

What happened during the ceremony?

For natural reasons (but unfortunately for us), the correspondents did not find it necessary to describe in detail what was actually going to happen at their meetings. Morning prayers are, however, mentioned in three letters (47, 56, and 79) and prayers are mentioned in letters 60 and 75, where the time for the ceremony is given as 09.00 in the morning. We can probably assume that the normal procedure of the ceremony (on an ordinary weekday) was the following:

- 1) Morning prayers in church, possibly conducted from the pulpit. (*È suggestu* is only mentioned in number 75).
- 2) The visiting vicar heard his colleague's and his family's confession. Confession is only mentioned in number 44:II (*auditâ meâ et amantissimae meae confessione* [having listened to my and my dear one's confession]), 65=68 (*audita nostra confessione* [having listened to my confession]) and, perhaps, in number 2 (*Deo nostro (...) reconciliari* [be reconciled with our God]), but it seems most unlikely that this very important element was neglected or that the confession was heard at another time.⁵⁶ Leche's *melliflua, consolatoria et salutaria (...) verba* [mellifluous, consoling and saving words], which Taagelycke claims to be longing for in 65=68, must refer to the initial admonition and the words of absolution spoken by the confessor.
- 3) The visiting vicar gave the colleague and his family communion.

⁵⁶ The expression *Deo reconciliari* was used by Johann Gerhard in the chapter "Poenitentia" in his *Loci Theologici* (1657): "... homines verè poenitentes & in CHRISTUM credentes peccati remissionem consequuntur, & Deo reconciliantur" (p. 213).

It is very probable that there was a difference between the cases when the clergyman's communion took place on a day of prayer and the cases when it took place on an ordinary weekday. We know that (at least) letters 4 and 65=68 refer to a day of prayer, and probably number 25 (where the recipient is asked to come on 6 July, which was a Wednesday) as well. Letter 25 is the only one that clearly mentions a *concio* (sermon), but it is quite likely that sermons were held on the (other) days of prayer as well.

A very important question is, of course, whether the congregation was present in the church. Since the congregation or the parishioners are nowhere mentioned, the text of the letters offers little help. A possible answer would perhaps be "in some cases yes, in some cases no". It is quite unlikely (though not impossible) that the clergymen and their families were alone in the church at the sermons of the days of prayer, but it is quite as unlikely that there was a (large) congregation at the morning prayers on an ordinary Tuesday or Thursday. The fact that Taagelycke asks his colleague to "settle a time in the morning" (*horam quendam antemeridianam (...) statuas*) in number 65=68 suggests that he thought that the clergymen's communion was a matter for the clergymen alone, which was not important to communicate to the parishioners (who would, otherwise, perhaps have liked to know the exact time of the service beforehand). Wednesday 2 May 1666 (suggested by Taagelycke) was, however, a day of prayer, which makes matters still more complicated.

An important aspect that must not be forgotten is that the very fact that the clergymen's communion seems to have been coordinated with the ordinary morning prayers or sermons made it at least theoretically possible for the congregation to be present. This may have been important, in any case in the eyes of the Bishop, since it made it difficult to accuse the clergymen of practicing private communion. That the bishop would, in fact, have wanted his clergymen to receive communion on Sundays in front of the entire congregation is another matter. It is also important to stress that the clergymen were never alone when they took communion: they were accompanied by their wives and children and, sometimes, even the children's tutors. The cler-

gymen and their families formed a congregation in their own right.

Conclusions

Lutheran clergymen's communion in the seventeenth century is a complicated question. While self-communion was regarded as highly suspicious, there was also a strong opposition to private communion. Though it is difficult to ascertain Bishop Winstrup's own opinion, it is probable that he was opposed to self-communion. He stressed, nevertheless, that the clergymen of his diocese should communicate publicly in front of their congregations, a procedure which could, for practical reasons, be quite difficult in small parishes.

The fourteen letters in Leche's collection that treat the question of the clergyman's own communion give evidence that (at least) the vicars of Barkåkra, Hjärnarp and Förslöv did not practice self-communion (or gave communion to their families), but asked a fellow clergyman in the neighbourhood to come to their aid. The visiting clergyman's family was asked to come and visit as well. The communion always took place on weekdays, mostly on Wednesdays and Fri-

days, and, as far as we can ascertain, almost always in the morning. Confession is only explicitly mentioned in two letters (both written by the same person), but it seems very unlikely that this ceremony, so important in Lutheran orthodoxy, was neglected. There seems to be a connection between the clergymen's communions and the ordinary morning prayers, especially on days of prayer (= the first Wednesday of every month). The fact that the church building is mentioned in several letters seems, in connection with the coordination between the clergymen's communion and the ordinary times for worship, to indicate that the clergymen took communion in church, but we cannot be absolutely sure. None of the letters mention the parishioners, so we cannot know whether there was a congregation in the church or not. Probably there was a congregation at least on the days of prayer. Since the clergymen were not alone, but accompanied by their wives, children and, sometimes, the children's tutors, the clergymen and their families constituted a congregation of their own. The clergymen's visits to each other to give each other communion can be seen as an important social event, which probably helped to strengthen feelings of kinship and solidarity within the clergy.

Summary

The pastor's communion was, for various reasons, a problematic question in Denmark and Sweden in the seventeenth century. Information about how, when and where the Swedish and Danish clergymen actually received communion is scarce. A hitherto neglected collection of Latin letters written by clergymen from the northwestern part of Scania shed some light on the problem. The letters give evidence that these vicars did not practice self-communion or give communion to their families, but asked a fellow clergyman in the neighbourhood to come to their aid. The communion always took place on weekdays and almost always in the morning.

Debatt: Gudsbevisning *a priori*, nödvändighet och kontingens

Jan Löfberg, docent i religionsfilosofi, kritiserar här en tidigare artikel i STK (i nr 2 2012) av TD Martin Lembke, som sedan replikerar.

Ett försök att återrädda a priorisk skolastisk gudsbevisning?

Martin Lembkes artikel *Varför finns det sådant som inte måste finnas?* (STK nr 2 2012), behandlar frågan: Varför finns kontingenta ting överhuvud taget? Den formuleringen ställer fram motsatsparet "kontingent" respektive "nödvändig" existens som något begripligt och anlägger därmed samma synsätt som det tredje av Thomas' gudsbevis, det som definitivt är a priori och som vi sen finner, något förenklat, hos Demea i Humes *Dialogues Concerning Natural Religion*.

Frågan varför det finns kontingenta ting över huvud taget har, säger Lembke, anklagats för att vara illegitim, en filosofisk pseudofråga. Han ställer i artikeln som sin uppgift att undersöka om det ligger något i den typen av kritik, särskilt kritiken från David Hume (och den från Adolf Grünbaum).

De som läst Humes *Dialogues* vet att han i (Philos och) Cleanthes kritik av skolastikern Demea helt tillbakavisar dennes tanke på Gud som en yttersta finit orsak som har nödvändig existens. Guds väsen rymmer enligt Demea förnuftsorsaken till sin existens inom sig själv. Han kan inte antas icke existera utan en uttrycklig motsägelse. Humes kritik har kommit att gälla som ett auktoritativt utredande av feltänkandet i Aquinas a prioriska bevisidé: Det är absurt att bevisa eller stödja ett påstående om fakta med argument a priori. Allt vi tänker oss existera kan också tänkas som icke-existerande. Därför finns det inget väsen, vars icke-existens implicerar en kontradiktion. Alltså finns det inte något väsen, vars existens kan visas logiskt. Orden "nödvändig existens" eller "nödvändigt ting" har därför ingen mening, tanken har ingen konsistent innebörd. Vi kan tillägga att då gäller detsamma

"kontingent existens" och "kontingent ting". Hur ska vi förstå det?

Skolastikerna har helt enkelt som förutsättning för sitt tänkande och bevisande att – som fortfarande dagens idealister, hermeneutiker, postmodernister – blanda skilda logiska plan, att ge fakta och konkreta ting sådana egenskaper som logisk nödvändighet eller "kontingens", vilka bara omdömen, analys kan ha. En kontradiktion ligger på ett analysplan.

Av Humes argumentering följer att liksom tanken på logiskt nödvändiga ting är nonsens, så är också tanken på "kontingenta" ting, ting som inte är logiskt nödvändiga, nonsens. Modallogik handlar om möjliga eller nödvändiga utsagor, analys, inte ting.

Lembke menar alltså motsatsen och försvarar meningsfullheten hos frågan *Varför finns kontingenta ting överhuvud taget?* främst genom att gå emot David Hume. Men det lustiga är att då tar han inte upp Humes allmänt accepterade argumentering i den frågan, utan en argumentering (likaså av Cleanthes) i en helt annan fråga (den om förklaring till en totalitet bara är summan av förklaringarna till dess enskildheter eller ej). Lembke har då växlat över från den logiskt omöjliga meningsfullheten hos frågan varför det finns kontingenta ting till den mer oproblematiske meningsfullheten hos frågan varför det finns exemplar av en viss typ. Lembkes besynnerliga motargumentering mot Hume går så ut på att Hume helt enkelt har fel. Vadå? Lembke försöker oväntat nog inte ens försvara frågan det gäller (om kontingenta ting) mot Humes tveklösa klassning av den som en pseudofråga (och därmed av a priorisk skolastisk gudsargumentering som nonsens) men upptäder ändå som om han tillbakavisat Humes kritik av frågan. Är Lembkes artikel ett (omöjligt) försök att åter-

rädda katolska kyrkans *a priori* gudsbevis, eller hur ska vi fatta det? Jag frågar mig också på vilket sätt Lembkes klara språk blir mer stringent genom det omständiga talet om medlem av en icke tom klass osv? Kan det inte istället rentav dölja de logiska självklarheter/oklarheter det framställer? Lembke borde använda sin stora tekniska förmåga och avancerade beläsenhet till uppgifter som verkligen behöver sådan analys istället för att på apologetiskt vis bara fördunkla saker som var mer klarlagda redan på 1700-talet.

Jan Löfberg

A priori haveri – en replik till Jan Löfberg

Man kan fråga sig vad som är märkligast: att David Hume låter karaktären Demea konstruera en lättantändlig halmgubbe till gudsbevis, eller att Jan Löfberg låter sig bländas när de andra karaktärerna (Kleanthes och Philo) därefter sätter halmgubben i brand. Både Hume och Löfberg verkar i alla fall ha en märklig uppfattning om vad som kännetecknar ett *a priori* argument. Tvärtemot vad som är, och redan på Humes tid var, allmänt vedertaget, tycks de mena att det kosmologiska kontingensargumentet (som exemplifieras på olika sätt i Demeas version och i Aquinos tredje väg) är just av *a priori* karaktär. Men den allmänna meningen är ju att detta argument, precis som alla andra kosmologiska gudsbevis (däribland Aquinos två första vägar), är av *a posteriori* art. Oavsett om man med distinktionen ifråga avser (i enlighet med den klassiska och medeltida begrepps användningen) att skilja mellan kunskap om effekter som nås via kunskap om orsaker (*a priori*, ”från det som kommer före”) och kunskap om orsaker som nås via kunskap om effekter (*a posteriori*, ”från det som kommer senare”), eller om man snarare avser (i enlighet med den alltsedan Leibniz vanliga begrepps användningen) att skilja mellan erfarenhetsberoende kunskap (*a priori*) och erfarenhetsberoende kunskap (*a posteriori*), är det tydligt att ett argument, vars grundläggande idé är att söka en orsak till att det alls finns ting vars icke-existens är en möjlighet, är av *a posteriori* karaktär. Vår kunskap om att sådana kontingenta

ting existerar baseras (åtminstone delvis) på vår erfarenhet. Ett gudsbevis som däremot är strikt *a priori* är som bekant Anselms ontologiska argument. Här görs inga hänvisningar till vare sig erfarenheter eller effekter. Om dessa typindelningar torde man kunna läsa i valfri introduktionsbok i religionsfilosofi. När Löfberg alltså säger om Aquinos tredje gudsbevis att det ”definitivt är *a priori*” bör man som läsare ana ugglor i mossen.¹ Det verkar tyvärr som att han i detta avseende har låtit sig förblindas av Humes bländverk.

Vad som gör Demeas presentation av det kosmologiska kontingensargumentet särskilt underlig – och det som väl gör att han trots allt lägger fram det som ett *a priori* argument – är att han, efter att i vanlig kosmologisk ordning ha dragit slutsatsen att det måste finnas en nödvändig yttersta orsak till kedjan av kontingenta ting, tillägger (tvärtemot vad som är brukligt för kosmologiska argument) att denna yttersta orsak ”inte kan antas inte existera utan uttrycklig motsägelse”.² Demea tycks alltså göra gällande att den som förnekar att det finns en nödvändig yttersta orsak, ”det vill säga ... en Gudom”,³ gör sig skyldig till en begreppslig självmotsägelse likt den som föreläser om gifta ungarlar och levande lik. Inte undra på att Kleanthes’ (och senare även Philos) vederläggning framstår i god dager! Ty, som Kleanthes säger, ”[i]ngenting som är uttryckligen fattbart innebär en motsägelse”.⁴ Men satsen som ”det finns ingen nödvändig yttersta orsak” och ”det finns ingen Gud” är uttryckligen fattbara – alltså är de inte motsägelsefulla.⁵ Liksom för att framhäva kraften i

¹ Lägg därtill att Aquino, strax innan han presenterar sina fem gudsbevis, uttryckligen säger att Guds existens endast kan bevisas ”via effekter”. (Thomas av Aquino, *Summa theologica*, §1.2.1)

² David Hume (1992), *Dialoger om naturlig religion*, i *David Hume: Om religion*, i översättning av Joachim Retzlaff och Jan Landgren (Nora: Bokförlaget Nya Doxa), 141.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*

⁵ Det bör i detta sammanhang noteras att Aquino i all väsentligt sade samma sak ett halvt millennium tidigare: ”Motsatsen till påståendet ’Gud finns’ är begriplig. Dären sade i sitt hjärta, ’det finns ingen Gud’ (Psalm 52:1). Att Gud existerar är alltså inte begreppsligen uppenbart.” (Aquino, *Summa theologica*,

denna vederläggning tillägger Kleanthes att han är ”villig att låta hela frågan vila härpå” – till synes ovetande om att vederläggningen ifråga egentligen inte alls berör det som saken handlar om: det kosmologiska kontingensargumentet.⁶

Vad det kosmologiska kontingensargumentet mynnar ut i är att det finns ett *nödvändigt* ting – så långt är allt klart. Därmed följer ju inte (och knappast någon förutom Demea har heller påstått) att nödvändigheten ifråga är av *logisk* eller *begreppslig* eller *a priori* eller *analytisk* art. Vad som påstås är att det finns ett ting vars existens är *ontologiskt* eller *metafysiskt* nödvändig. Misstaget som Hume och Löfberg och däremellan en smärre armé av logiska positivisterna verkar ha gjort är att reducera de modala egenskaperna (däribland egenskapen att vara nödvändig) till att enbart vara en fråga om satslogik. Deras idé tycks ju vara att endast satser (eller andra lämpliga sanningsvärdesbärare) kan tillskrivas dessa egenskaper – att låta dem tillskrivas ”fakta och konkreta ting” (som Löfberg säger) skulle vara att likt den som talar om glada dalar och nedstämda berg begå ett kategorimisstag. Att denna idé är felaktig är dock lätt att inse. Betänk exempelvis satsen ”fyrkanter har fyra hörn”. Alla filosofer torde anse att den är nödvändigt sann. Men den är nödvändigt sann om och endast om fyrkanter med nödvändighet har fyra hörn – det vore ju absurt att påstå att ”fyrkanter har fyra hörn” är en nödvändig sanning bara för att därefter tillägga att fyrkanter likväl skulle kunna ha endast tre hörn. Notera alltså det modala sambandet: nödvändighet tillskrivs å ena sidan en viss sats (eller närmare bestämt denna sats’ sanningsvärde), å andra sidan ett faktum: fyrkanters fyrhörighet. Eller annorlunda uttryckt: å ena sidan får en modal egenskap precisera på vilket sätt en viss sats är sann, å andra sidan får samma egenskap precisera på vilket sätt fyrkanter har

fyra hörn.⁷ Humes och Löfbergs positivistiska idé är således inkorrekt. Det är inte bara satser som kan tillskrivas modala egenskaper.

Låt oss emellertid tillämpa en generös tolkningsprincip. Vad Hume och Löfberg egentligen vill ha sagt är kanske inte att endast satser kan tillskrivas modala egenskaper. Poängen kanske snarare är att långt ifrån alla fakta kan tillskrivas sådana egenskaper. Vad de i sådana fall vill ha sagt skulle måhända kunna uttryckas i följande princip, som vi kan kalla FAS (”Faktum: Analytisk Sanning”):

FAS Ett faktum, *f*, är nödvändigt om och endast om den till *f* korresponderande satsen är en analytisk sanning.

En ”analytisk sanning” är (enligt gängse språkbruk) en sats vars sanning inte kan förnekas utan att uppenbara semantiska fakta och/eller logiskt ovedersägliga principer också förnekas. Typexempel på analytiska sanningar är ”alla ungarlar är ogifta”, ”två plus tre är fem” och, återigen, ”fyrkanter har fyra hörn”. Eftersom satserna ”det finns en Gud” och ”det finns en nödvändig yttersta orsak” *inte* är exempel på analytiska sanningar, följer alltså enligt Hume och Löfberg att de inte heller korresponderar mot nödvändiga fakta. Även om det således skulle råka vara ett faktum att Gud existerar (vilket väl åtminstone Hume verkar ha ansett), är det inte ett nödvändigt dito, varav förstas följer att Gud inte existerar med nödvändighet. Att som Demea påstå motsatsen är, för att använda ett av den logiska positivismens favoritomdömen, *nonsens*.

Det omedelbara problemet med FAS är att den faller på eget grepp. Om den är sann överhuvudtaget är den rimligen sann med nödvändighet, ty poängen med filosofiska principer anses ofta vara just att säga sådant som med nödvändighet är sant – inte bara sådant som för tillfället är sant eller bara råkar vara sant. Men om den är sann med nödvändighet så är det ju ett nödvändigt faktum att den är sann. Enligt FAS’ egen utsaga kan dock så vara fallet endast om satsen ”FAS är

§1.2.1, min översättning från den engelska dominkanprovinsens översättning.) Löfbergs påstående att ”Humes kritik har kommit att gälla som ett auktoritativt utredande av feltänkandet i Aquinas’ a prioriska bevisidé” kan därmed avfärdas som ett osedvanligt misshugg.

⁶ Hume, *Dialoger*, 141. Icke desto mindre kommer Kleanthes därefter med fler invändningar – *bra* sådana – mot det kosmologiska kontingensargumentet.

⁷ Skolastikerna gjorde därvidlag en distinktion mellan nödvändighet *de dicto* (om det sagda) och nödvändighet *de re* (om tinget): en distinktion som både alltjämt och ofta brukas inom nutida analytisk modallogik men som tydligen inte accepteras av Löfberg.

sann” är en analytisk sanning – vilket den ju alldeles uppenbart inte är.

Det tycks dessutom vara så, tvärtemot vad FAS gör gällande, att det finns relativt oproblematiska exempel på fakta som i en eller annan mening är nödvändiga, även om de därtill korresponderande satserna alls inte är analytiska sanningar. Betänk exempelvis följande satser:

- (a) Det går inte att färdas snabbare än ljuset.
- (b) Det går inte att andas utan syre.
- (c) En guldatomskärna innehåller 79 protoner.
- (d) Jan Löfberg är en människa.

Satsen (a) uttrycker en *fysikalisk* nödvändighet, satsen (b) en *biologisk* nödvändighet, satsen (c) en *kemisk* nödvändighet, och satsen (d) en *metafysisk* nödvändighet. Kanske att den sistnämnda satsens nödvändighet är aningen mer kontroversiell. Vad den säger är dock endast detta: om Löfberg existerar (vilket han gör) så är han en människa – han kunde inte ha varit exempelvis ett torn eller en antilop. (Däremot kunde det förstås ha varit så att Löfberg inte existerade överhuvudtaget; han är ju trots allt metafysiskt kontingent.) Mängder med andra exempel kunde ges: exempel som visar att nödvändighetsbegreppet har ett mycket vidare tillämpningsområde än vad de logiska positivisterna har låtit påskina. Låt mig betona att detta inte är något som jag själv just har kommit på – om nu någon skulle fått för sig att tro det. Att skilja mellan olika typer av modaliteter är regel snarare än undantag inom den nutida analytiska filosofin. Konsultera exempelvis den synnerligen omfattande och kvartalsvis uppdaterade *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (fritt tillgänglig på nätet). I artikeln ”The Epistemology of Modality” skiljer man mellan epistemologisk, logisk, begreppslig, metafysisk och fysisk nödvändighet.⁸ I artikeln ”Varieties of Modality” gör man ytterligare distinktioner mellan exempelvis praktisk, biologisk, medicinsk, moralisk och juridisk

nödvändighet.⁹ (Notera för övrigt vilken central roll den metafysiska modaliteten spelar i denna artikel.) Tiden är helt enkelt förbi, och har i själva verket varit det ganska länge, när man inom den analytiska filosofin reducerade nödvändighetsbegreppet till att enbart handla om satslogiska tautologier. Kanske är det dags för Löfberg att vakna upp ur sin positivistiska slummer?

Det tycks alltså finnas goda skäl att vara skeptisk till FAS – även oaktat dess paradoxalt självbestridande karaktär. Måhända finns det bättre sätt att tolka vad Hume och Löfberg egentligen vill ha sagt, om vi nu tänker oss (välvilliga som vi är) att deras positivistiska analys avser att avgränsa vilka typer av fakta som kan tillskrivas modala egenskaper, men jag överlåter till den senare att reda ut hur det förhåller sig med den saken. Tills vidare anser jag att hans kritik inte bara i flera specifika avseenden utan i allt väsentligt skjuter snett.

Martin Lembke

⁸ Se URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/win2011/entries/modality-epistemology/>>.

⁹ Se URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/win2012/entries/modality-varieties/>>.

In Memoriam René Kieffer (1930-2013)

BENGT HOLMBERG

Professor René Kieffer, Hjärup, avled den 8 januari 2013, 82 år gammal. Hans närmaste är hustrun Margareta och döttrarna Mirjam, Anna och Helena med familjer.

René växte upp i Luxemburg. Efter universitetsstudier i filosofi, litteratur och konst i både Frankrike och Tyskland med sikte på att bli gymnasielärare fick han kallelsen att bli präst och dominikan, med ytterligare åtta års studier i filosofi och teologi i Paris. Han sändes till ordens berömda *École Biblique* i Jerusalem för ett liv i bibelforskningens tjänst, men önskade efter några år en mer pastoralt betonad uppgift. Den fick han i dominikanernas konvent i Lund, dit han kom 1965 som ”ekumenisk brobyggare”, som han själv uttryckte det.

En av Kieffers kollegor i Jerusalem var professor Marie-Émile Boismard, som bland annat publicerat mycket inom textkritikens område. René tog med sig det intresset och lade efter tre år i Sverige fram sin doktorsavhandling *Au delà des recensions? : l'évolution de la tradition textuelle dans Jean VI, 52–71* (CBNTS 3; Uppsala 1968; 269 s.). I den fokuserade han på ett textavsnitt om tjugo verser ur Joh. 6, där han genom en noggrann analys av papyrerna p⁶⁶ och p⁷⁵ i relation till de stora handskrifterna från 300-talet och senare gav ett uppmärksammat bidrag till att förstå hur Nya testamentets originaltext hanterades i bibelmanuskripten i tiden före år 300.

1971 lämnade han dominikanorden för att gifta sig med Margareta (f. Lundborg). Denna stora förändring påverkade dock inte Renés förblivande solidaritet med den katolska kyrkan och vänskapen med ordensbröder och församling. Men hans verksamhetsfält blev i fortsättningen den svenska universitetsvärlden. Han fick docenttjänst vid Lunds universitet 1972 och arbetade som lärare där tills han 1990 fick en välförtjänt professur i Uppsala. Djupt förtrogen både med antikens språk, texter och tanke och med modern språk teori, filologi och strukturalistisk textanalys var han en ovanligt mångsidig fors-

kare och skicklig lärare i att tolka nytestamentliga texter, till stor glädje även för kollegor i ämnet. Under en minnesvärd sejour som t.f. professor i Lund använde han en hel termins forskarseminarier för att introducera deltagarna i modern lingvistik och semantik, jämte olika strukturanalytiska metoder – en ögonöppnare för många av oss.

René Kieffer kan beskrivas som en fransk, europeisk och katolsk teolog, verksam i det ganska protestantiska Sverige. I den självbiografiska framställning, ”Min egen utveckling som människa och exeget”, som han placerade som kapitel 1 i essäsamlingen *Evangeliernas Jesus – myt och verklighet* (Libris, 2001), påpekar han att detta haft konsekvenser för hans arbete och yrkeskarriär. ”Det tog mer tid för mig än för en infödd svensk att bli uppskattad i mitt yrke”. Hans tre första böcker publicerades på franska – avhandlingen följdes av *Essais de méthodologie néo-testamentaire* (CBNTS 4; Lund, 1972); *Le primat de l'amour : commentaire épistémologique de 1 Corinthiens 13* (Paris: Cerf, 1975); den första på svenska var hans *Nytestamentlig teologi* 1977.

Dock publicerade han ytterligare fyra böcker på sitt modersmål franska, vid olika tidpunkter i sitt långa forskarliv (*Foi et justification à Antioche : interpretation d'un conflit (Ga 2, 14–21)*. Lectio Divina 111. Paris: Cerf, 1982; (med Lars Rydbeck) *Existence païenne au début du christianisme : présentation de textes grecs et romains* Paris: Cerf, 1983; som en uppföljning av sin stora svenska Johanneskommentar: *Le monde symbolique de Saint Jean* (Paris: Cerf, 1989); *Jésus raconté : théologie et spiritualité dans les évangiles* (Collections Lire la bible: Cerf, Paris 1996).

Kieffers *Nytestamentlig teologi* (Stockholm: Verbum, 1977, 359 sidor; 2. uppl 1979, 3:e uppl. 1991; på tyska: *Die Bibel deuten – das Leben deuten. Einführung in die Theologie des Neuen Testaments*. Pustet: Regensburg, 1987) blev en klassisk lärobok i Sverige och Norden, som kom

ut i tre upplagor. Den är originell, främst genom att vara den första bok eller större framställning i ämnet som skrivits på svenska (även om Harald Riesenfelds 100 sidor om saken i *En Bok om Nya testamentet* (1969 och flera senare upplagor) är en läsvärd torso eller översikt av en nytestamentlig teologi). Kieffers bok följer inte heller den sedvanliga systematiskt-teologiska eller tematiska framställningen av ämnet, utan snarast är en blandning av isagogisk introduktion och innehållsanalyser av varje nytestamentlig författares teologi. Boken satte sina svenska läsare i kontakt med den internationella forskningen, både genom en enorm beläsenhet, som syns i notapparaten, och genom grepp som ”korpus” och ”synkroni/diakroni” från lingvistik, strukturalism och den hermeneutiskt inspirerade diskussionen av frågan om vad nytestamentlig teologi är – vetenskapligt sett.

Även om René Kieffer kan beskrivas som en övervägande fransk vetenskapsman, både i språkval, framställningssätt och filosofiskt-hermeneutiskt perspektiv, kom hans *magnum opus* – arbetet på Johannesevangeliet – dock att publiceras på svenska. Den främsta och i Norden mest inflytelserika frukten av det blev hans kommentar *Johannesevangeliet 1-10*, resp. *11-21* (KNT 4 A-B. EFS-förlaget: Uppsala 1987-88; 513 sidor). Denna kommentar är vittnesbörd om det fruktbara mötet mellan en subtil biblisk bild- och tankevärld och en subtilt lyhörd modern uttolkare. I två uppsatser, ”Olika nivåer i johanne-

iskt bildspråk” (i den första uppsatssamlingen *I närkamp med bibeln* (Verbum, 1994), och ”Johannesevangeliet: Från text till läsare” (i den andra antologin *Evangeliernas Jesus – myt och verklighet* (Libris, 2001) gav han i koncis form inblick hur detta evangelium använder litterära tekniker som uppenbarade missförstånd, ironier och metaforiska processer för att dra in läsaren/åhöraren i den verklighet texten representerar. En utförligare framställning av sin ”metod” att förstå den johanneiska tankevärlden gav han en internationell läsekrets i sin bok *Le monde symbolique de Saint Jean* (1989; 116 sidor).

Hans sista större arbete blev kommentaren i den svenska serien Kommentarer till Nya testamentet (KNT) till *Filemonbrevet*, *Judasbrevet* och *Andra Petrusbrevet* (KNT 18; Stockholm: EFS-förlaget, 2001).

René Kieffer blev verkligen en brobyggare, inte bara mellan kontinental europeisk vetenskaplig texttolkning präglad av filosofisk och litterär medvetenhet och å andra sidan den litet snävare ”historiska” svenska traditionen. Han blev också genom sin person en brobyggare mellan katolsk kristendom och Sverige, då han med sitt vittfamnande intellekt och sin förmåga till vänskap byggde broar mellan kristendomens ursprung och svensk nutid.

Bengt Holmberg
Prof.em. i NT:s exegetik i Lund

LITTERATUR

Jan Eckerdal, *Folkkyrkans kropp. Einar Billings ecklesiologi i postsekulär belysning* (Skellefteå: Artos 2012) 383 sid.

Att Einar Billing och hans begrepp ”folkkyrkan” har varit och är av stor betydelse i Svenska kyrkan är svårt att ifrågasätta. I *Kyrkoordningen* fungerar ”folkkyrka” som en bestämning av vilken sorts kyrka Svenska kyrkan är och skall vara. Många har använt terminologin och på så sätt legitimerat sin kyrkosyn. Termen förblir densamma. Innehållet varierar.

Jan Eckerdal menar i sin avhandling *Folkkyrkans kropp. Einar Billings ecklesiologi i postsekulär belysning* att kyrkan i alla tider och på alla platser har ett ecklesiologiskt dilemma att förhålla sig till, en spänning mellan att vara i världen men samtidigt inte av den. Risker finns; att absorberas av, alternativt isoleras från, det övriga samhället. Syftet med avhandlingen är ”... att ge ett teologiskt bidrag till en kritisk reflektion över hur Svenska kyrkan tar plats i den sociala verkligheten.” (23)

Eckerdal tar sig an uppgiften genom att undersöka Billings folkkyrkoteologi med fokus på hur han löser det ecklesiologiska dilemmat. För att få perspektiv på detta låter han två representanter för postsekulär teologi komma till tals; William Cavanaugh och Graham Ward. Postsekulär teologi ifrågasätter bland annat att det finns en traditionsoberoende sekulär sfär av verkligheten, snarare ligger det sekulära perspektivet djupt inbäddat i en tradition. Det offentliga rummet uppfattas som radikalt pluralistiskt och religiös tradition lika berättigad som sekulär tradition. I avhandlingens sammanhang bidrar Cavanaugh framför allt med en relativisering av staten och dess ställning i förhållande till kyrkan och Ward framför allt genom sin syn på Kristi kropp och dess betydelse för kyrkans sociala förkroppsligande.

Eckerdal visar med all önskvärd tydlighet att gemenskapen i kyrkan inte står i centrum i Billings folkkyrkoteologi. Det gör i stället förkunnelsen av Guds ord och utdelandet av sakramenten. Han betonar att Guds ord och dess erbjudande om nåd kommer i första hand. Mottagandet av nåden och mottagaren flyttas ur blickfältet och gemenskapen betonas inte. Eckerdal myntar det fyndiga begreppet ”ecklesiologisk huvudfoting” för att åskådliggöra detta – en figur som saknar kropp; i det här fallet social kropp. ”Gud är den *aktive nådesgivaren*, människan är den *passivt mottagande* och kyrkan är *instrumentet* för att erbjudandet om denna nåd skall förmedlas till varje människa”, skriver Eckerdal och påpekar att passiva mottagare knappast bildar en engagerad gemenskap. (71)

När Svenska kyrkan inte förkroppsligas i den sociala verkligheten uppstår ett tomrum, vilket dock inte förblir tomt. I stället fylls det snart av något annat. Hos Billing fylls tomrummet av prästen, vilket är anmärkningsvärt eftersom Billing har en ytterst funktionell ämbetsyn. Inom unglyrkörörelsen, åtminstone

fram till 1914, finns tendenser till att fylla tomrummet med nationalistiska tongångar. Detta var Billing ytterst kritisk till, men saknade enligt Eckerdal i allt väsentligt resurser för att kunna formulera något hållbart alternativ. Något som däremot Cavanaugh har. Efter diverse modifieringar landar Eckerdal själv i att Cavanaugh kan lära oss att staten och kyrkan är sociala kroppar med ibland motsatta motiv, som kan hamna i konflikt. Kyrkan som social kropp har resurser för att vara en destabiliserande motkultur – inte mot staten i sig, men väl mot statsmakten när den är orättfärdig. Detta leder förenklat och tillspetsat till att Luthers, och även Billings, två regementen ersätts av Augustinus två städer – en teologi som synes betona harmonin mellan stat och kyrka ersätts därmed av en teologi där stat och kyrka mycket väl kan komma i konflikt.

Eckerdals avhandling är välskriven och intressant. Han bidrar till en bättre förståelse av hur spänningen mellan att vara kyrka i världen men inte av den konkret gestaltas i Billings kyrkosyn. Dess möjligheter och svårigheter blir tydliga. Eckerdal lyfter dessutom på ett förtjänstfullt sätt fram Billings egna tvivel på och brottning med sin kyrkosyn, vilket inte alltid blir tydligt bland folkkyrkotankens försvarare. Frågan är dock om inte Cavanaugh och Ward, eventuellt också Eckerdal, drar för stora växlar av den kristna kyrkans annorlundska i världen och därmed inte klargör den komplexa relationen mellan kyrka och stat, kyrka och värld. Men det är också uppenbart att Eckerdal i deras teologi finner redskap för en analys av folkkyrkoteologin som gör att viktiga problem och frågeställningar lyfts fram i ljuset. Frågor som förblir utmanande, kräver bearbetning och svar. Mot bakgrund av allt detta: Har du inte läst *Folkkyrkans kropp* – gör det!

Eckerdals avhandling ställer oss alltså inför viktiga utmaningar. Hur ska vi då ta oss an dessa? Genom en djuplodande förnyelse av traditionen från Billing, Gustaf Wingren och Gustaf Aulén lägger vi, enligt min mening, en god och i allt väsentligt tillräcklig grund för detta. Jag tror det är möjligt att utgå ifrån Billings kyrkosyn men lösa det ecklesiologiska dilemmat lite annorlunda än han själv gjorde. Wingren utvecklar Billings grundsyn, integrerar den i en genomarbetad skapelseologi och betonar det dynamiska draget i Luthers syn på skapelsen och lagen och undviker därmed det statiska och harmoniserande drag som ibland vidhåftar synen på Guds handlande i två regementen. Aulén betonar i sin tur att också staten kan bli diabolisk och då måste en kristen, också en evangelisk sådan, lyda Gud mer än människor.

Huvudfotingens kropp bör enligt min mening inte i första hand likna familjens eller vänskapens täta gemenskap, utan snarare den som uppstår i gemensamt arbete, till exempel med att utöva diakoni och mission. Eller den gemenskap som uppstår när döpta, och eventuellt troende, samlas till gudstjänst eller undervisning, för att sändas ut till tjänst i Guds skapelse. Då lyfts Billings positiva syn på församlingskärnan fram,

samtidigt som hans i grunden riktiga varningar för den täta gemenskapens risker tas på allvar.

Mats Aldén
TD, Lund

Jacques Ehrenfreund & Pierre Gisel (red.), *Religieux, société civile, politique* (Lausanne: Éditions Antipodes, 2012) 329 sid.

Boken om det religiösa, civilt samhälle och politik är resultatet av ett kollokvium i Lausanne i maj 2011. Den är tematiskt indelad i fyra huvudavdelningar som var och en innehåller en kort inledning samt två till fem bidrag av varierande längd, det kortaste på tio sidor och det längsta om trettiofem sidor. Redaktörerna Jacques Ehrenfreund och Pierre Gisel presenterar tematiken och sätter både den och boken i ett sammanhang i ett öppningskapitel. Det finns däremot inga sammanfattande slutsatser utan boken avslutas med presentationer av de sammanlagt femton artikelförfattarna.

Den första avdelningen handlar om religion och konflikt i Europa, i första hand ur ett historiskt perspektiv. Olivier Christin, historiker verksam i Neuchâtel och i Paris, visar på komplexiteten i schemat ”en härskare, en religion”, utifrån en studie av samhälle, samvete och bekännelse i det fransktalande Schweiz under 1500-talet. Historikern och antropologen Christian Grosse från Lausanne skriver om tolerans och samexistens under den moderna tiden, med tonvikt på 1600-talet.

Avdelning två kretsar kring förhållanden i Frankrike och hur det politiska haft företräde framför det religiösa under tiden från revolutionen och framåt. Philippe Portier som är verksam vid *École Pratique des Hautes Études* i Paris tar upp förhållandet mellan statens neutralitet och samvetsfriheten genom att studera skola och religion i det av *laïcité* präglade Frankrike. Inte minst visar Portier på hur detta förhållande förändrats under historiens lopp. Historikern Rita Hermon-Belot från Paris diskuterar den speciella situationen, framför allt under 1800-talet, med ”erkänd trosutövning” (*cultes reconnus*) i Frankrike. Patrick Weil, socialhistoriker i Paris, analyserar två fall av omdebatterad lagstiftning i Frankrike. Det första fallet rör förbudet mot utpräglade religiösa symboler i offentliga skolor (2004). Det andra fallet rör förbudet mot att bära burka på offentlig plats (2011). I artikeln hävdar Weil att de två lagarna är olika, av olika ursprung och att de delvis står i ett motsatsförhållande till varandra.

Bokens tredje avdelning behandlar frågor om politiska processer i förhållande till det religiösa i samtiden utanför Europa. Farhad Khosrokhavar som är verksam vid *L'École des hautes études en sciences sociales*, Paris, skriver om den så kallade arabiska vä-

ren. I sin text pekar Khosrokhavar bland annat på hur nya former av religiositet växer fram i Mellanöstern. Monika Salzbrunn är professor i migrationsforskning i Lausanne. Hon avhandlar i sin artikel frågan om det religiösa och det politiska i fransktalande muslimska Afrika, med nedslag i Senegal och Elfenbenskusten, och frågan om instrumentalisering av religiösa identiteter i olika typer av konflikter. Judaistikern Jacques Ehrenfreund vid universitetet i Lausanne diskuterar det speciella sätt på vilket begreppen religion och nation framträder i den judiska traditionen. Han gör det utifrån analyser av en samtida israelisk debatt om uttrycket en ”judisk och demokratisk stat” i självständighetsdeklarationen från 1948. Raphaël Rousselau, historiker och antropolog i Lausanne, tar upp urbefolkningars religioner. Han pekar bland annat på sambandet mellan hävdandet av religiös identitet och sociopolitiska och ekonomiska förhållanden. Christian Indermuhle, assistent vid ett forskningsprogram i Lausanne, behandlar antropologen Ruth Benedicts bok *Patterns of Culture*. Utifrån denna text diskuterar Indermuhle svårigheten att som antropolog frigöra sig från egna vanor och tankar samtidigt som det finns en nödvändighet att etablera distans.

Den sista huvudavdelningen tar upp debatten om det religiösa i senmoderniteten och om civilsamhället och det politiska. Islamologen Reinhard Schulze från Bern skriver om islam, religion och förhållandet till det sekulära. Han argumenterar för att en definition av samhället som sekulärt och av religion som kultur skapar öppningar för samlevnad. De i Lausanne verkamma sociologerna Philippe Gonzales och Joan Stavo-Debauge skriver om hur evangelikal kristna i USA har blivit politiserade genom lanseringen av idéen om ett så kallat kulturellt mandat, det vill säga idéen att kristna har mandat att härska över jorden. Tristan Storme, forskare i politisk teori vid *l'Université libre de Bruxelles* analyserar hur Carl Schmitts *Politische Theologie* fått nytt liv hos vänsterradikaler som Giorgio Agamben och Daniel Bensaïd. Ett tema är hur det religiösa som ett tag varit undanträngt nu kommer tillbaka i motståndet mot politiska teorier om liberal globalisering. Tidigare professorn i systematisk teologi, numera i teologihistoria i Lausanne, Pierre Gisel, arbetar i sin artikel med frågan vad återkomsten av det religiösa motivet står för.

FD Patrik Fridlund
Lund

Jonas Jonson, *Gustaf Aulén – biskop och motståndsmän* (Skellefteå: Artos & Norma bokförlag, 2011) 438 sid.

Gustaf Aulén (1879–1977) är en av det svenska 1900-talets mest framträdande teologer. Hans innehållsrika och mångfasetterade liv, särskilt hans yrkesliv, pre-

senteras i biskop emeritus Jonas Jonsons bok *Gustaf Aulén – biskop och motståndsmän*.

Aulén var prästsonen från Småland som i en för den akademiska teologin och Svenska kyrkan omtumlande tid gjorde en lysande akademisk och kyrklig karriär. 1907 disputerade han för docentur och blev Nathan Söderbloms docent. Ungefär samtidigt prästvigdes han och det var också vid denna tid som han gifte sig med norskan Kristine (Titti) Bjørnstad.

1914 utsågs Aulén till professor i systematisk teologi i Lund. Som professor kom han att skriva sina kanske mest uppmärksammade böcker, *Den allmänneliga kristna tron* (1923) och *Den kristna försoningstanken/Christus Victor* (1930/1931). Aulén var mycket produktiv livet igenom och hans bibliografi upptar mer än 800 poster. Som en av de ledande företrädarna för den s.k. lundateologin låg Auléns fokus, i alla fall initialt, på de kristologiska frågorna och det som han uppfattade som den ursprungliga och äkta kristna tron. Det var också under åren som akademisk lärare som hans ekumeniska intresse väcktes.

1933 utsågs Aulén till biskop i Strängnäs stift. Han tillträdde samtidigt som det europeiska samhällsklimatet hårdnade till följd av nazisternas maktövertagande. I eftervärldens ögon har Auléns hållning gentemot nazismen framstått som rakryggad och omdömesgill, men detta var en ståndpunkt som växte fram med tiden. Det var faktiskt först mot slutet av 1930-talet som Aulén tog ställning mot fascismen, och då utifrån idén om den skapelsegivna rätten. I samband med ockupationen av Norge 1940 vässade han argumenten och han ställde sig odelat på de norska prästernas sida i den s.k. kyrkokampen. Jonson visar förtjänstfullt att Aulén hade en närmast a-politisk hållning och att han därmed, eftersom han endast argumenterade principiellt teologiskt, inte utsatte sig för några direkta risker.

Synpunkten att hans teologi var samhällsligt och politiskt frånvänd var en beskyllning som Aulén fick försvara sig mot under 1940- och 1950-talen. Hans kritiker menade också att han i sina teologiska arbeten tappade bort den enskilda människan och hennes kristna tro. Det är i det sammanhanget intressant att Jonson visar att Aulén med tiden, och särskilt efter sin pensionering, kom att ge uttryck för en något friare trostolkning.

Under Auléns tid som biskop stod Svenska kyrkan inför en rad utmaningar. Kyrkans plats i samhället och i enskilda människors liv var inte längre självklar. Biskoparna oroades av vad man uppfattade som samhällets avkristning. Aulén tycks ha delat den utbredda övertygelsen om att 1940-talet var en tid av sedligt förfall och att den kristna trons ställning hängde intimt samman med sexualmoralen. Så kom det sig – och detta är en av flera kyrkohistoriskt viktiga iakttagelser som Jonson gör – att biskopskollegiets majoritet under brinnande världskrig såg ”uppluckringen av sexualmoralen som det stora hotet mot det svenska samhället” (s. 214).

Det vore dock orättvist att inskränka en redogörelse av Auléns episkopat till en berättelse om kritik av orättfärdiga krig och diskussionen om sexualmoral. Som biskop kom han nämligen att få ett avgörande och bestående inflytande på den liturgiska och musikaliska förnyelsen av gudstjänstlivet, något som Jonson också diskuterar utförligt och initierat.

Att skriva en biografi kräver flera ställningstaganden. Genren har möjligheter men också problem och begränsningar. Det hade utifrån det perspektivet varit värdefullt om Jonson relaterat till den pågående vetenskapliga diskussionen om den historiska biografien och dess värde. Genren är nämligen bred och angreppssättet påverkar resultatet. Därtill har vi förhållandet mellan den biograferade och den omgivande kontexten, där tanken om individen som en prisma genom vilket man kan skåda hans eller hennes samtida har varit framträdande i diskussionerna. I detta sammanhang har det inte sällan framförts att ett människoliv i sig inte kan bidra till att förklara historisk förändring. I det sammanhanget ger Jonsons Aulénbiografi en viktig fingervisning om att aktör och struktur visst samverkar och att det ena perspektivet inte får överges till förmån för det andra.

Den som skriver en biografi behöver alltså välja vilken livsberättelse han eller hon vill skriva. En sådan alternativ berättelse är i detta fall den om Aulén som privatperson. Jonson har säkert fog för att Aulén sällan var privat och att han använde sakligheten som ett sätt att skylla över sina känslor. Det minskar emellertid inte intrycket av att Aulén, precis som Jonson antyder i sitt postludium, var ganska självupptagen. En av dem som verkar ha drabbats av denna självupptagenhet var hans hustru Titti. Man kan t.ex. tänka sig att Tittis sjukdom i alla fall delvis hängde samma med hennes mans stora arbetsbörda och det faktum att han inte tog sig tid att tillsammans med henne bearbeta de oerhörda förluster som familjen drabbades av. Man kan också tänka sig att Berit Spongs roman *Sjövinkel* inte bara ska betraktas som en plågsam ”affär” för Aulén under slutet av hans episkopat, utan att den också var en adekvat iakttagelse av en kyrklig och borgerlig miljö där vissa mäns överordning bidrog till att människor, framför allt kvinnor, för illa. Detta inte sagt för att svärta ner en stor teolog utan för att visa på det faktum en människas liv har många dimensioner.

På det hela taget ska detta dock ses som randmärkning. Jonas Jonson har nämligen skrivit en mycket fin, lättillgänglig och läsvärd bok om en av 1900-talets största svenska teologer. Jonsons bok ger emellertid inte bara en initierad bild av Gustaf Aulén utan bidrar också till en ökad förståelse av 1900-talets svenska kyrkohistoria.

Alexander Maurits
TD, Lund

Lena Sjöstrand, *Mer än tecken. Atmosfär, betydelser och liturgiska kroppar* (Skellefteå: Artos, 2012) 311 sid.

Det är en vindlande resa Sjöstrand tar med sin läsare på då hon utforskar vad som sker i och mellan människors kroppar i gudstjänster och andra performativa praktiker. Hon undersöker olika teorier, begrepp och perspektiv tills de visar sig otillräckliga för att besvara hennes frågeställning. Då vänder hon sig åt ett annat håll och fortsätter sökandet där, tills hon åter igen inser att det behövs något annat för att hitta det svar, eller snarare det perspektiv, som hon vill komma åt. Sjöstrand söker ett språk som gör den kroppsliga erfarenheten rättvisa.

Som exempel och utgångspunkt använder sig Sjöstrand av kyrkospelet *Mot hjärtats mitt* som uppfördes i Lunds domkyrka 2007, och som bygger på Kerstin Ekmans roman *Skraplotter*. Sjöstrand börjar med att teckna en bakgrundsbild till *Mot hjärtats mitt* i synnerhet genom att presentera romanen och det arbete med kyrkospelet som hon själv varit involverad i, och till kyrkospel i allmänhet genom en historisk översikt. Hon presenterar också olika perspektiv på hur liturgi och teater flätas samman i kyrkospelet.

Sedan börjar sökandet på allvar. Sjöstrand vänder sig först till semiotiken, förenklat uttryckt läran om tecken, för att se om hon där kan hitta redskap för att beskriva vad som sker på en kroppslig nivå i gudstjänsten. Hon finner en syn på gudstjänsten som mångspråkig där det inte bara är det verbala språket som räknas, utan även sådant som kroppsspråk, musik och bilder. Dock anser Sjöstrand att kroppen reduceras till att bli ett tecken för något annat och därmed blir ointressant i sig själv. Hon fortsätter därför sitt sökande och vänder sig till den liturgiska teologin, symboltolkningen och beteendevetenskapen. Pluss begrepp atmosfär erbjuder en möjlighet att fokusera på den kroppsligt-sinnliga nivån i gudstjänsten, men Sjöstrand menar att det fortfarande saknas verktyg för att på ett differentierat sätt beskriva människors kroppar i liturgin.

Resan går så vidare genom teatervetenskapliga teorier som försöker öppna ett rum mellan teorin och praktiken för att på så sätt skapa en möjlighet att reflektera teoretiskt kring praktiken utan att förminska vare sig skeendet eller den intellektuella kunskapen. Ändå när Sjöstrand även här till en gräns. Inte heller dessa teorier räcker till för att till exempel förklara hur människor kan uppleva ett dop som meningsfullt utan att känna till läran om dopet. Sjöstrand kämpar också med att undvika dualism mellan exempelvis kropp och själ, reflexion och handling, och hittills har hon inte hittat någon teori som helt lyckats överbrygga detta. Hon vänder sig därför till kroppsfenomenologin. Här hittar hon begreppet mellankroppslighet, som öppnar för att kunna diskutera det som sker på den kroppsliga nivån utan att för den skull pressa in det i metaforen språk eller text och därmed riskera att be-

tona förmedlandet av betydelser. Hos Merleau-Ponty finner hon en kroppssyn som förmår överbrygga den annars så vanliga dualismen. Till slut hamnar Sjöstrand hos teaterforskaren Fischer-Lichte som gått från att vara semiotiskt inriktad till att studera performativitet och därmed kan förena dessa båda perspektiv.

Efter att ha gått alla dessa vindlande vägar har Sjöstrand samlat på sig tillräckligt många perspektiv, teorier och inte minst begrepp för att kunna visa på ett sätt att prata om det som förhålls på ett sätt som likställer det med det som förstås. Med hjälp av begrepp som mellankroppslighet, närvaro och atmosfär lyckas hon med det som hela avhandlingen är en övning i; att byta perspektiv. Genom att konfronteras med detta perspektivbyte upptäcker läsaren hur man både vid universitetet och inom kyrkan ständigt söker betydelser i och tolkar liturgin. I avhandlingen lyfts sådant fram som känns igen från den levda erfarenheten, men inte i särskilt stor utsträckning från den akademiska och teologiska reflexionen. Sjöstrand bidrar till att en nivå av liturgin som förbisetts träder fram och blir möjlig att diskutera och utforska vidare.

På några få hundra sidor ryms många olika perspektiv och teorier. Sjöstrand skriver själv att somliga läsare nog kommer att se avhandlingens bredd som dess svaghet, medan andra kommer att se den som dess styrka. För henne själv menar hon att bredden var en nödvändighet eftersom det är ett så pass utforskat område. Ibland blev vägen så vindlande att jag trodde att den ledde vilse, men det visade sig varje gång vara fel. Emellanåt skapar teorier och begrepp från teatervetenskapen en uppförbacke i läsningen för den som är hemma i teologin, men det blir aldrig omöjligt att orka fortsätta. Kyrkospelet som är avhandlingens konkreta utgångspunkt försvann ibland ur sikte, men det är samtidigt tydligt att det är kyrkospelet som pekat ut riktningen. Hade Sjöstrand valt att utgå från exempelvis högmässan, som inte på samma sätt är en blandning mellan liturgi och teater, hade steget till teatervetenskapen varit betydligt längre och inte kunnat tas med samma självklarhet. Även för läsaren kan bredden vara en nödvändighet. Eftersom det perspektiv som Sjöstrand vill komma åt är så annorlunda krävs det en process för att läsaren ska kunna ta det till sig, och den processen kräver en inblick i alla dessa olika teorier.

Att läsa Sjöstrands avhandling är verkligen en resa. De nya kunskaper och perspektiv det ger kastar ljus över gamla erfarenheter och inbjuder till vidare reflexion kring så väl liturgiska som teologiska frågor och frågor om kroppslighet i allmänhet. Den är klart läsvärd för alla som studerar, leder eller firar gudstjänst och som är beredda att närma sig det hemtama från ett annat perspektiv. Sjöstrand ger läsaren verktyg för att börja reflektera kring och förhålla sig till människors kroppar i gudstjänsten som mer än tecken. Det

är en läsoplevelse som kräver öppenhet och tankeverksamhet, men som är mödan väl värd.

Elise Nilsson
TK, Lund

Moshe Halbertal, *On Sacrifice* (Princeton/Oxford: Princeton University Press, 2012) 116 sid.

Offer och offerande är väsentliga begrepp för såväl en religiös som etisk och politisk diskurs. I sin förhållandevis korta, men oerhört innehållsrika bok *On Sacrifice* lyckas judaistik- och filosofiprofessorn, Moshe Halbertal (MH) djupgående analysera begreppet offer och dess förståelse först i religiös och senare i sekulär kontext. Analysen tar sikte på offer som handling och dess konsekvenser både för dem som utför offret och för övriga samhället.

Bokens två delar tydliggör MHs uppdelning mellan den religiösa innebörden av att offra *till* och den mer generella, sekulära förståelsen av att offra *för*. I religiös kontext av att offra *till*, utgör själva offret en form av gåva i en hierarkisk kontext och relation mellan givare (oftast människor) och mottagare (oftast en gudom). Därigenom finns också risken för ett avvissande ständigt närvarande, en rädsla som ligger till grund för ritualiserandet av själva offerhandlingen. Avsikten med denna typ av offer, som framförallt återfinns i en religiös kontext och finns representerad i hebreiska bibeln, rabbiniska och grekisk-romerska texter, är att etablera någon form av solidaritets- eller kärleksband som går utöver logiken hos det marknadsmässiga utbytet av tjänster. Som exempel tar MH bl a Abrahams villighet att offra Isak där skillnaden mellan offer till Gud och mellanmänniskliga gåvor görs tydlig. Berättelsens upplösning i offerandet av en bagge istället för Isak leder MH in på en mer generell diskussion om hur offer kan tjäna som symbolisk ersättning för människor. Denna form av ersättningslogik kräver att offret är oskyldigt för att kunna ta på sig människornas synder och straff. Den hebreiska termen för offer, *korban*, utvidgas härmed från att enbart inkludera offer som en gåva (*sacrifice*) till att också beskriva brottsoffret (*victim*), en språklig utvidgning som sammanfaller med framväxten av den kristna traditionen och synen på Jesu död på korset både som ett oskyldigt brottsoffer och som den ultimata, försonande offergåvan.

En avgörande händelse i den judiska förståelsen av *korban* var förstörelsen av Jerusalems tempel år 70 som kom att sätta punkt för de judiska offerriterna. Rabbinnerna utvecklade då alternativa vägar att hantera den i offertanken inneboende rädslan för avvissande, såsom välgörenhet, bön och lidande. Upphörandet av djuroffer i templet främjade också förståelsen av martyrskap som en form av offer med mer direkta, om än paradoxala, paralleller till det förra. Det religiösa martyrskapet fungerade, enligt MH, också som en avgö-

rande länk till en ny förståelse av begreppet *korban*, från att offra *till* till att offra *för* eftersom denna andra och senare form av förståelse av offer inte handlar om överförandet av en gåva *till* någon, utan om att offra något av sig själv *för* någon/något annans skull/för ett högre mål.

Den andra delen av boken ägnas därför åt att utforska idén om att offra *för* och de möjliga faror som medföljer dess tillämpning. Själva förståelsen av offer för återfinns först i senare källor samt i sociala och politiska snarare än i religiösa kontexter. Förutsättningen för denna form av offer och för ett moraliskt liv, menar MH, är självtranscendens, dvs. förmågan att frigöra sig från egenintresse. Däremot är det inte oproblemiskt. Det är lätt att anta att all självupppoffring är ädel. Men självtranscendens har stundom också en koppling till våld, inte minst i krigssammanhang, en koppling som etableras genom en farlig men alltför vanlig omkastning av påståenden: eftersom det är ett kännetecken för det som är gott att det förtjänar offer, måste även motsatsen vara sann, dvs. att offer automatiskt gör någonting gott. Detta, menar MH, leder till ett moraliskt självbedrägeri som i vissa situationer kan medföra att detta missriktade självupppoffrande leder till långt större och värre brott än de begångna av rent och skärt egenintresse. Självupppoffrande utgör sålunda en potentiell fara om det nyttjas fel. Det kan användas för att uppnå det gemensamma goda, men också för att rättfärdiga brott och korrumpera samhället.

I diskussionen rörande självupppoffrandets positiva och negativa dimensioner nämns också tidigare generationers uppoffringar och vilka förpliktelser de medför gentemot framtida släktled. MH frågar sig också vilken typ av självupppoffring som med all rätt kan krävas av en medborgare – en fråga med förmodligen många och divergerande svar.

Den som är intresserad av den fortsatta relevansen av antika begrepp, idéer och ritualer i modernt liv och tankemönster borde finna glädje i denna bok. MH lyckas med konststycket att på ytterst få sidor inrymma en stor rikedom av idéer och tankespor och *On Sacrifice* utgör på så vis en relativt lättillgänglig, bred och utförlig grund och utgångspunkt för vidare diskussion rörande offerrelaterad terminologi och problemområden inom såväl en politisk och ekonomisk som en religiös diskurs.

Med sina två tydligt avgränsade delar kan boken dock upplevas som inte så språkligt homogen som man kanske kan önska. Den första delen kan vara svår för icketeologer eller ej bevandrade i midrashgenren att ta till sig utan närmare grundkunskaper. Del två, däremot, tilltalar förmodligen en betydligt bredare läsekrets. Den kompakta framställningen kräver koncentration och tankemässig bearbetning av de många filosofiska och moraliska frågor som behandlas. För egen del väcks många ytterligare frågor rörande maktspel, maktbalans, över- och underordning i teori

och praktik. Jag stäms till eftertanke över hur till synes liknande moraliska överväganden och argument kan ha så totalt olika bakomliggande agendor och hur viktig såväl den egna som gemensamma reflektionen av motiven bakom våra handlingar är. I tider av ekonomiska kriser, miljökatastrofer, krig, flykting- och biståndspolitik har diskussionen av offer en tydlig såväl politisk som medmänskligt social relevans vid sidan av begreppets religiösa konnotationer inom t.ex. judendom och kristendom.

Anna Nohlert
TK, Uppsala

Rolf Christoffersson, *Med tre röster och tusende bilder. Om den samiska trumman* (Uppsala: Uppsala universitet, 2010) 373 sid.

Den samiske trommen – ofte kalt runeboomme – er temaet for Rolf Christofferssons bok *Med tre röster och tusende bilder*. Trommen er myteomspunnet og har trolig vært det helt fra den tida den var i bruk i det samiske samfunnet. Christoffersson har skrevet ei grundig og interessant bok, med mange interessante analyser og diskusjoner. Som religionsviter savner jeg imidlertid et tydeligere religionsteoretisk fundament.

Den foreliggende boka er levert inn som doktoravhandling i religionshistorie ved Universitetet i Uppsala. Som sådan er den skrevet tilhørende en bestemt sjanger, avhandlingen heller enn en vitenskapelig monografi. Dette preger boka, og gjør den til tider noe tung å lese. Samtidig bidrar det til en grundighet og til en gjennomgang av materiale og forskningshistorien som er av bokas fremste styrker.

Tittelen *Med tre röster och tusende bilder* refererer til trommens lyder og bilder. De tre røstene kommer fra slagene mot trommeskinnet, fra messingringer eller kjeder, og fra hengende gjenstander av ulikt materiale. De tusen bildene beskriver det enorme mangfoldet av figurer og symboler som er tegna på trommene.

Den samiske trommen er en gjenstand som har vakt stor interesse i forskning og allmennhet. Trommene var en viktig bestanddel i den førkristne samiske religionen. De er laga av tre og dyreskinn, og skinnene er påmalt en rekke symboler og mønstre. Utseendet varierer ut fra hvor trommen er brukt. I forbindelse med misjoneringen i Sápmi på 1700-tallet blei den førkristne samiske religionen for en stor del demonisert. De kristne misjonærene samla inn trommene, og sendte dem gjerne til København. Flere av misjonærene fatta interesse for trommene, og forsøkte å samle inn kunnskap om mytologien og bruken av trommene. Dette utgjør en viktig del av dagens kildematerial.

I all hovedsak var det noaidene som brukte trommene i forbindelse med ritualer. Noaidene var religiøse ledere, spåmenn og helbredere i den førkristne samiske religionen. Det er ikke uvanlig å omtale noaiden som sjaman og den førkristne samiske reli-

gionen som sjamanistisk, men det er omstridt – i all hovedsak fordi vi vet for lite om religionen til å plassere den i kategorien sjamanisme. Christoffersson er etter min mening for rask og ukritisk med å gjøre denne kategoriseringen.

Christoffersson har valgt et tema som nok er skrevet en god del om. Likevel er det slik at det begynner å bli lenge siden det blei gjort en grundig gjennomgang av materiale og forskning. Flere av de viktigste kildene kommer fra 1700- og 1800-tallets presteforskere. Standardverket i litteraturen om den samiske trommen kommer fra den tyske forskeren Ernst Manker, som skreiv trilogien *Die lappische Zaubertrommel* (Den lappiske trolltrommen) (1938). En viktig del av Christofferssons arbeid er gjennomgangen av kildene og litteraturen. Christoffersson viser tydelig hvordan kildene referer til hverandre, samt hvordan de eldste tekstene er teologisk orienterte. For den interesserte leseren har Christoffersson skapt en oversikt over kunnskapsstatusen rundt den samiske trommen som lenge kommer til å bli referert til.

Christoffersson vier også mye plass til analysen av de trommene som i dag er kjente – enten gjennom at de ennå finnes eller at de er beskrevet i kilder og litteratur. Særlig er beskrivelsen av trommene, både av det materielle og av det symbolske aspektet, anbefalt lesning. Christoffersson viser en stor interesse for håndverket bak trommene, altså trearbeidet som har skapt trommene. Her kommer han med ny og nyttig kunnskap, og i et språk som viser den engasjerte forfatteren i arbeid.

Når det gjelder ikonografien, er boka for en stor del en kommentar til tidligere analyser og fortolkninger. Dette er naturlig, gitt kunnskapsstatusen, men bidrar ikke på samme måte til ny kunnskap. Samtidig er det befriende at Christoffersson aktivt legger opp til en fordomsfri tilnærming som han sjøl kaller avmytologisering og avteologisering. I dette ligger også et sterkere fokus på den praktiske dimensjonen ved trommene.

Et annet av Christofferssons sentrale bidrag er analysen av og diskusjonen rundt trommen som musikkinstrument og lydene til trommen som musikk. Her trekker han linjene til øvrig musikkforskning og sammenlikner med andre former for rituell lydproduksjon. Konklusjonen er en klar støtte til joik og tromming som musikk, og til trommen som musikkinstrument.

Like vellykka er ikke den mer teoretiske og komparative diskusjonen rundt religion og religiøse ritualer og begreper. Dette er en avhandling i religionshistorie, noe som stiller visse krav til begrepsbruk og kritisk forståelse av fenomener. Når Christoffersson skriver om det hellige, og lar Rudolf Ottos og Nathan Söderbloms forståelse av hva det hellige er, er det mildt sagt underlig som religionshistorisk rammeverk. Begrepet ”hellig” og bruken av begrepet har vært gjenstand for solid kritikk de siste tiårene. Denne diskusjonen gjenfinnes ikke hos Christoffersson.

Den samme kritiske innvendingen kan rettes mot det såkalte religionsøkologiske perspektivet som ligger til grunn for analysen. I dette ligger at menneskets relasjon til naturen er en del av fortolkningsgrunnlaget, og av forståelsen av religionens opphav. Sjøl om det samiske samfunnet regnes som å være eller ha vært nært, trekker Christoffersson opp alt for ukritiske linjer mellom århundrene. Som når han i beskrivelsen av den samiske trommens sosiale og naturlige kontekst (fram til 1800-tallet) anvender en forskningstekst om det samiske samfunnet på 2000-tallet. Her stiller han seg lagelig til hogg for kritiske merknader om en ahistoriserende tilnærming.

Summen er likevel at Rolf Christoffersson har skrevet en interessant og lesverdig bok om den samiske trommen. Hans empiriske og historiografiske gjennomgang vil stå lenge. Så får vi heller utfordre ham til en diskusjon om det religionshistoriske perspektivet.

Torjer A. Olsen
FD, Tromsø

AVHANDLINGSRESUMÉER

Mikael Häll: *Skogsrådet, näcken och Djävulen. Erotiska naturväsen och demonisk seksualitet i 1600- och 1700-talens Sverige* (Stockholm: Malört förlag, 2013) 588 sidor.

I stormaktstidens Sverige utgavs en fornsaga där den mytiske svenske kungen Vilkinus ligger med havsfrun. Under denna tid kunde vanlige mennesker som påstod sig ha sådana forbindelser dock råka illa ut. År 1630 forhørtes pigan Anna Larsdotter, som misstänktes ha føtt näckens monstrosa avkomma. ”Trollkarlen” Peder Jönsson avrättades tio år senere for kønsumgænge og pakt med sjørået. Soldaten Sven Jönsson bekände 1707 samlag med skogsrådet. Men, undrade en domstol, var väsendet ande, människa, djur – eller monster?

Att ligga med gestalter som näcken og skogsrådet betydde samlag med Djävulen eller hans demoner – så resonerade kyrkan og staten i Sverige under 1600-talet og delvis även 1700-talet. I brist på uttrykkelige lagar om sådan seksualitet inkallade svenska domstolar teologisk expertis og åberopade utländska lagkommentarer, där kønsumgænge med demoner stæmplades som ”omænsklig otukt” og ”sodomitisk synd” mot naturens gudagivna ordning. Ibland dömdes brottet utifrån befintliga lagkapitel gällande tidelag. Under 1700-talet kom den bildade kulturen gradvis alltmer att avfärda påstådda kontakter med naturväsen og demoner som vidskepelser eller sjukdomssymptom. De individuelle världsbilder som präglades av folktron og överlevnadens nödvändigheter var mer ambivalenta og situationsrelaterade än den föreskrivna kristna religionen. För vissa människor framstod naturväsen (og ibland Djävulen) som lämpligare bunds-

förvanter än Gud. En intim förbindelse med dem kunde föreställas som en del av ett både farligt og fördelaktigt förbund med naturens magiska makter.

Genom rättsprotokoll, teologiska og naturfilosofiska skrifter, ballader, sägner og andra källor undersöks i denna avhandling en tid där människor kunde dömas till döden för berättelser om älskog med naturväsen. Då hamnade sådana utsagor i spänningsfälten mellan Gud og Djävulen, naturligt og onaturligt, mänskligt og djuriskt, andligt og kroppsligt, manligt og kvinnligt, verkligt og overkligt. De ingick i ett meningsbärande språk som människor klädde sina erfarenheter og sin verklighet i. Här speglade skogsrådet, näcken og Djävulen på ett påtagligt sätt sin tids normer og gränser – og deras överskridande.

David Larsson Heidenblad. *Vårt eget fel. Moralisk kausalitet som tankefigur från 00-talets klimatarm till förmoderna syndastraffsföreställningar* (Höör: Age-rings bokförlag, 2012) 286 sid.

När klimatfrågan fick sitt stora kulturella genombrott senhösten 2006 förmedlades moraliska orsaksförklaringar med stor intensitet i den svenska offentligheten. I detta påminde klimatarmen om hur man under förmodern tid hade förklarat stora katastrofer som Guds straff för människornas synder. Vi var alla skyldiga till det som hotade oss, då som nu. De påfallande likheterna över tid utgör utgångspunkten for *Vårt eget fel*. Genom fem nedslag i det förgångna belyser studien hur moraliska orsaksförklaringar har förmedlats genom århundradena. Långa linjer tecknas mellan 00-talets klimatarm, den förmoderna religiösa föreställningsvärlden, första världskrigets utbrott og efterkrigstidens kärnvapenhot.

Undersökningen visar att kollektiva moraliska orsaksföreställningar inte har utgjort en historisk konstant. Från 1700-talets mitt till 1900-talets dito blev de gammaltestamentliga syndastraffsföreställningarnas kulturella position gradvis allt svagare. Det yttersta ansvaret for allvarliga hotbilder tenderade allt mer att lokaliseras till enskilda individer, særskilda grupper eller till det större samhällssystemet – inte till kollektivets moraliska vandel. Föreställningar om mänsklig oskuld normaliserades successivt, även inom kyrkans förkunnelse.

De gröna samhällsfrågornas etablering under 1900-talets andra hälft har dock medfört en kulturell återkomst for kollektiva moraliska orsaksförklaringar. Den senmoderna varianten skiljer sig dock på avgörande sätt från sin förmoderna motsvarighet. *Vårt eget fel* bidrar på detta sätt med en ovanlig form av historisk överblick som möjliggör klagörande jämförelser över tid. Studien ger därmed nya perspektiv, både på syndastraffsföreställningarnas kulturella tillbakagång, og på en av vår tids stora framtidsfrågor.

Niclas Lindström: *Förhållandet mellan praxis och teori inom etiken* (Lund: Lund Studies in Ethics and Theology 16, 2012) 290 sid.

Huvudfrågan i avhandlingen är om en *praktik* eller *praxis* är riktig för att den föreskrivs av en etisk *teori* eller om en etisk *teori* är riktig för att den bygger på konkret *praktik*? Skillnaden kan illustreras med hjälp av ett par begrepp som återkommer inom debatten, nämligen *tillämpad* och *praktisk etik*. Benämningen *tillämpad etik* antyder att en abstrakt teori kan omsättas i praktiken vilken består av enskilda fall, verksamheter eller områden. Den *praktiska etiken* utgår istället från att vart och ett av dessa områden i praktiken har sin egenart vilket även bör avspeglas i utformningen av den etiska teorin.

Syftet med studien är att granska förhållandet mellan praktik och teori inom några inflytelserika alternativ i den aktuella debatten. Fokus för studien har förlagts vid alternativ där praktiken tillmäts betydelse för det etiska tänkandet och de skäl som finns för att ansluta sig till en sådan position. Representanter för några av de mest tongivande alternativen behandlas inom ramen för arbetet: Albert R Jonsen & Stephen Toulmin (kasuistik), Jürgen Habermas (diskursetik), Alasdair MacIntyre (dygdetik), John Dewey, Richard Rorty och Hilary Putnam (pragmatism), Antonio R Damasio, Joshua Greene & Jonathan Haidt (experimentell etik). Hur motsvarande problem behandlas av ett par tongivande teologer, nämligen Stanley Hauerwas (kristen dygdetik) och James Gustafson (teocentrisk etik), diskuteras också.

Styrkan med en sådan modell ligger bl a i att den kan bidra till förståelsen av *varför* ideal, normer och värderingar skiljer sig mellan olika verksamheter, samhällssfärer eller kulturer och *hur* de förändras över tid. Samtidigt utgör detta ett försök att medverka i debatten om på *vilket* sätt etiska bedömningar och beslut kan genomföras som ett samspel mellan praktik och teori i vad som kan betecknas som en interaktionsmodell för etiskt tänkande.

TILL REDAKTIONEN INSÄND LITTERATUR

CAMBRIDGE UNIVERSITY PRESS

Sarah Coakley: *God, Sexuality, and the Self. An Essay 'On the Trinity'*. 363 sid. 2013.

LUNDS UNIVERSITET

Eva Skowronski: *Skola med fördröjning. Nyanlända elevers sociala spelrum i "en skola för alla"*. 318 sid. 2013.

LUND UNIVERSITY

Erica Li Lundqvist: *Gayted Communities. Marginalized Sexualities in Lebanon*. 256 sid. 2013.

PALGRAVE MACMILLAN

Michael Scott: *Religious Language*. 218 sid. 2013.

UPPSALA UNIVERSITET

Marta Axner: *Public Religions in Swedish Media. A Study of Religious Actors on Three Newspaper Debate Pages 2001-2011*. 261 sid. 2013.

UPPSALA UNIVERSITET

Gull Törngren: *Utmaningen från andra berättelser. En studie om moraliskt omdöme, utvidgat tänkande och kritiskt reflekterande berättelser i dialogbaserad feministisk etik*. 310 sid. 2013.

<i>Redaktör:</i>	Gösta Hallonsten (tel. 046-222 90 42, e-mail <Gosta.Hallonsten@teol.lu.se>), Lund.
Redaktionens arbetsutskott:	Redaktören samt Stephan Borgehammar, Samuel Byrskog, Linnéa Gradén (ansvarig för recensensavdelning, tel. 046-222 9024, e-mail <linnea.graden@teol.lu.se>), Martin Lembke, Johanna G. Lundberg, Catharina Stenqvist, Lund.
<i>Ansvarig utgivare:</i>	Fredrik Lindström, Lund
<i>Red. förutom ovan nämnda:</i>	Edgar Almén, Linköping; Jesper Svartvik och KG Hammar, Lund; Werner Jeanrond, Oxford; Ola Sigurdsson, Göteborg; Jayne Svenungsson, Stockholm; Göran Eidevall, Anne-Louise Eriksson, Carl-Reinhold Bräkenhielm och Göran Möller, Uppsala; Tage Kurtén och Hans-Olof Kvist, Åbo.
<i>Sekreterare:</i>	Per Lind (046-222 4339), e-mail <stk.red@teol.lu.se>
<i>Redaktionens adress:</i>	Centrum för teologi och religionsvetenskap, Allhelgona kyrkogata 8, SE – 223 62 LUND, fax 046-222 44 26, INT +46 46 222 44 26.
<i>Prenumerationsärenden:</i>	Sekreterare Per Lind, Lund.
<i>Prenumerationspris för 2012:</i>	250 kr. (140 kr. för studerande), insättes på STK:s plusgirokonto 254 27-6.
<i>Hemsida:</i>	URL = < http://journals.lub.lu.se/index.php/stk >
Lösnummer av senaste häftet försäljs genom bokhandeln Arken, Kyrkog. 4, 222 22 Lund, 046-333 888.	
Tidskriften utgives med bidrag från Samfundet Pro Fide et Christianismo (Kyrkoherde Nils Henrikssons Stiftelse) och Lindauers fond.	
Returadress:	Centrum för teologi och religionsvetenskap, Allhelgona kyrkogata 8, SE – 223 62 LUND