

S·T·K

SVENSK TEOLOGISK KVARTALSKRIFT 2014

ÅRGÅNG 90

Trinity as a Framework for a Theology of Religions
av Reinhold Bernhardt, Basel

Skall vi förvänta en religionens förnyelse?
av Dietz Lange, Göttingen

Dag Hammarskjöld's Spirituality Revisited
av Jan Nylund, Lund

Vad jag har försökt
av Bo Hanson, Uppsala

Sanningen om kärlek enligt Alain Badiou
av Tomas Orylski, Uppsala

Birger Gerhardsson In Memoriam
av Samuel Byrskog, Lund

2

INNEHÅLL

Ledare

av professor emeritus Gösta Hallonsten, Lund49

Trinity as a Framework for a Theology of Religions

av professor Reinhold Bernhardt50

Skall vi förvänta en religionens förnyelse?

av professor Dietz Lange, Göttingen61

Dag Hammarskjöld's Spirituality Revisited. A Critique of W.H. Auden's Understanding and Translation of *Markings*

av doktorand Jan Nylund, Lund.....70

Vad jag har försökt. En etikdocents avskedsföreläsning i Uppsala

av docent Bo Hanson, Uppsala84

Sanningen om kärlek enligt Alain Badiou

av docent Tomas Orylski, Uppsala89

Birger Gerhardsson In Memoriam

av professor Samuel Byrskog, Lund94

Ledare

GÖSTA HALLONSTEN

Med detta nummer av Svensk Teologisk Kvartalskrift sker byte på redaktörsposten. Tidskriften har sedan 1925 redigerats och givits ut av lärare och forskare vid Teologiska fakulteten i Lund, med viss tyngpunkt på den systematiska teologin. Jag är därför glad att nu kunna lämna över redaktörskapet till två yngre lärare vid Centrum för Teologi och Religionsvetenskap i Lund. Docenten och lektorn i teologisk etik Johanna Gustafsson Lundberg är gemensamt med docenten och lektorn i systematisk teologi Roland Spjuth tidskriftens redaktörer från och med detta nummer. Redaktionen hälsar dem välkomna och önskar dem lycka till i det viktiga arbetet med Sveriges ledande facktidskrift för akademisk teologi och religionsvetenskap.

Vi hoppas också på fortsatt stöd och intresse från läsekretsen. Alla tryckta tidskrifter kämpar idag med konsekvenserna av digitaliseringen. STK finns numera tillgänglig digitalt med två kvartals eftersläpning: URL = <<http://journals.lub.lu.se/stk>>. Vi är dock beroende av prenumerationsavgifter för fortsatt utgivning. Det ekonomiska stödet från Vetenskapsrådet kommer att avvecklas inom de närmaste åren. Generösa bidrag från privata fonder och stiftelser har hittills säkrat utgivningen. Vi är många som sätter värde på att böcker och tidskrifter ännu finns i pappersform. STK kommer att försöka möta de nya utmaningarna på ett konstruktivt sätt, och lovar att även fortsättningsvis berika teologin och religionsvetenskapen i Sverige med många spännande bidrag.

Trinity as a Framework for a Theology of Religions

REINHOLD BERNHARDT

Dr. Reinhold Bernhardt is Professor of Systematic Theology (Dogmatics) at the University of Basel, Switzerland. His work focusses on the areas of theology of religions, divine action / providence, and theology and science. He is the editor of the series "Beiträge zu einer Theologie der Religionen"; and the periodical "Theologische Zeitschrift". His recent work includes the volumes Ende des Dialogs? Die Begegnung der Religionen und ihre theologische Reflexion, Zürich 2006; Wahrheit in Offenheit. Der christliche Glaube und die Religionen. Bern 2007. The article here published is a revised version of a lecture given in Lund on December 5, 2013.

The doctrine of the Trinity seems to be one of the main stumbling blocks in relating Christian faith to other religions. I quote from a Jewish source: "The Trinity is one of the greatest issues that separate Christianity from Judaism, making the two faiths absolutely irreconcilable."¹ To undergird their rejection of Trinitarian theology Jews remind Christians of verses from the Tanakh, which Christians acknowledge as their Old Testament: Verses like Deuteronomy 4:35: "Yahweh, He is God; there is no other besides Him." Or Isaiah 45:5: "I am Yahweh, and there is no other; Besides Me there is no God."² In the New Testament a very similar verse is to be found: "there is one God; and there is none other but he" (Mark 12:32). Jews interpret such assertions as a refutation of the later developed doctrine of the Trinity.³

¹ I took this quotation from the facebook-website of "Jews for Judaism", an international organization designed to strengthen Judaism and to counter Christian missionaries whose evangelistic efforts are directed toward Jews. URL = <<http://www.youtube.com/watch?v=3OnwZluFjwA&feature=youtu.be>> (13.02.2014).

² URL = <<http://www.bible.ca/Trinity/Trinity-oneness-unity-one-god.htm>>

³ Cf. Lapide & Moltmann, *Jüdischer Monotheismus – christliche Trinitätslehre* (München 1979); Heino Sonnemans, "Der einzige und drei-eine Gott. Trinität im Disput mit Judentum und Islam", in Ferdinand Hahn (ed), *Zion – Ort der Begegnung* (Bodenheim 1993).

According to the Qur'an Jesus explicitly rejects the concept of Trinity which is portrayed as a heavenly nuclear family of the Father, his wife Mary and their son Jesus. Sura 5:116-117 reads:

And (remember) when Allah will say (on the Day of Resurrection): 'O 'Iesa (Jesus), son of Maryam (Mary)! Did you say unto men: Worship me and my mother as two gods besides Allah?' He will say: 'Glory be to you! It was not for me to say that which I had no right (to say).

Trinity for Muslims is a Christian aberration of the holy truth of monotheism. God is one and there is no God beside him. The singularity of God is threatened if Jesus is taught to be the incarnated word of God.

The Indian religions – summarized as Hinduism – seem to have lesser difficulties with a Trinitarian understanding of God. The concept of *Trimurti* – which expresses the affiliation of Brahma, Vishnu and Shiva as representatives of the three cosmic functions of creation, preservation and destruction or transformation – looks like an analogy. But the differences outweigh the similarities. According to the monistic schools of Hinduism, those analogies to Trinity are subordinated functions of the higher impersonal reality (Brahman), whereas the Christian understanding of Trinity is believed to be Godself (the 'nature' of God) as the ultimate reality. Every God of the Hindu triad has an eternal consortium

i.e. Brahma and Saraswati, Vishnu and Laxmi and Shiva and Shakti which ends up in formulation of a 'hexa (six) - unity' rather than a 'tri (three) - unity'.⁴ But how can the ultimate reality be three- or even sixfold in itself and not eternal Oneness, Hindus ask. Thus in his contribution to "The Blackwell companion to Hinduism" Gauri Viswanathan states: "To Hindus (seeking rational bases in religion) the concept of the Trinity was one of Christianity's most vexing puzzles."⁵

Let us finally take a brief look at Buddhism. The Mahayana-doctrine of Tri-kāya – the three bodies of Buddha⁶ – often is called the "Buddhist Trinity". It consists of *Dharmakaya*, the Buddha-body, the universal principle as ultimate reality within all things, yet transcendent beyond all things. It is the Emptiness, or Buddha-Mind (depending on which of two major schools of Buddhism one follows), which is beyond comprehension. The second body is *Sambhogakaya*, the body of enjoyment, or bliss, a sphere of pure consciousness, an exalted place where the assembled buddhas receive the Buddha's teachings. The third body is *Nirmanakaya*, the body of appearances, or the "transformation body". This is the physical body of the historical Buddha.

Obviously the Christian doctrine of the Holy Trinity could be comparable to this Buddhist teaching only in a very superficial and formal way! The Buddha-bodies are successive emanations from each other. The second and the third have no existence and are only the appearances of the first. Thus they are understood to be "empty dharmas". Only Dharmakaya as the Buddha-principle is regarded as the ultimate reality. Therefore the three bodies cannot be thought of as being in a quasi-social mutual relation to each other. Again we have to concede

that the Christian doctrine of the Trinity – even if in Buddhism it was not so harshly disputed as in Judaism and Islam – is not compatible with Buddhist teaching. How then can the doctrine of the Trinity become regarded as a framework for a theology of religions?

I will present three different answers to that question, three models which were and are suggested in the recent discussions on how a theology of religions can and should be elaborated. The first one I call the *ontological and phenomenology-of-religions* model, the second the *functionalist and structuralist* model and the third the *confessional* model. Those three models of applying a Trinitarian concept for a theology of religions are not mutually exclusive but can become combined with each other, because they operate in different frames of reference, use different perspectives and highlight different aspects of the doctrine of the Trinity. My own position will be a combination of a specific interpretation of the second model (in terms of philosophy of religion) with the third model (in terms of theology).

1. The ontological and phenomenology-of-religions model

According to the first model the doctrine of the Trinity points at the basic structure of being (a Trinitarian principle) as rooted in its divine origin. It is elaborated as a wider philosophical, meta-physical ontology which assumes that the whole cosmos is consisting of triadic structures. Augustin looked for "vestigia trinitatis" – traces of the Trinity – in all reality, mainly in the human soul. Hegel applied the triadic structure to his analysis of history. The ontological and historical Trinitarian principle reaches far beyond the Christian doctrine of the Trinity. It needs to be unfolded on the one hand as a supra-Christian metaphysics, i.e. as a key-concept to understand the pattern of cosmic reality and history, including the history of religions, and on the other hand as a threefold pattern of religious experiences and thus of a phenomenology of religions. For portraying that model I refer to *Raimon Panikkar* who is one of its main proponents in the recent and current discussion on theology of re-

⁴ Madathilparampil M. Ninan, *The Development of Hinduism* (Unknown 2008), 184-206.

⁵ *The Blackwell companion to Hinduism* / ed. by Gavin Flood (Oxford 2003), 36.

⁶ Cf. Reinhold Bernhardt, "Der Leib Christi und die drei Leiber Buddhas. Der Leib als Motiv in metaphorischer Sprache", in Aus der Au & Plüss (eds), *Körper – Kulte. Wahrnehmungen von Leiblichkeit in Theologie, Religions- und Kulturwissenschaften* (Zürich 2007), 151-175.

ligions. Panikkar draws upon Christian, Hindu and Buddhist traditions and creates a philosophy of religions which is based on a triadic ontology, phenomenology and epistemology. He teaches that in all religious experience and thus in all religions a triadic structure is inherent which consists of three dimensions, three types of spirituality⁷: The 'person' of the Father correlates to an *apophatic* spirituality which focusses on the divine mystery, the unknown, silent, empty God beyond God (Tillich), the nirvana and sunyata of Buddhism, the Deitas of Meister Eckhart. The 'person' of the Son correlates to a spirituality of a *personal* God, who is acting in the world and to whom the believers pray. And the 'person' of the Spirit correlates to a *mystical* spirituality, which experiences the Divine as a field of force, as energy and power. It strives for a mystical union, forgetful of all distinction. The three spiritualities – Panikkar terms them "iconolatry", "personalism" and "mysticism" – need not to be separated from each other but relate to each other. They are different responses to the experience of reality as a whole, which Panikkar calls the "cosmotheandric experience" (or "vision"). He also speaks of a "cosmotheandric principle" and explains it as follows:

The cosmotheandric principle could be stated by saying that the divine, the human and the earthly ... are the three irreducible dimensions which constitute the real, i.e., any reality inasmuch as it is real.⁸

God, Man and the World are not three distinct realities but three interacting dimensions of the one and the whole reality. That means: Every being exists in three coexisting relations and thus

⁷ Raimon Panikkar, *The Trinity and the Religious Experience of Man* (Maryknoll 1973).

⁸ Raimon Panikkar, *The Cosmotheandric Experience: Emerging Religious Consciousness* / ed. by Scott Eastham (Maryknoll 1993, ix). With a slightly different emphasis Panikkar stated: "There is God, a Source, an Origin, an Abyss, Silence, Nothingness, Non-being. There is also an Image, a Result, a Book, a World, an Offspring, a People, Being. There is further a Return, a Love, an all-permeating Energy, a Spirit. There is Heaven, Earth and Man, etc." ("Cosmic Evolution, Human History and Trinitarian Life", in *The Teilhard Review* (London) XXV/3, 70.)

is qualified by three dimensions: as a created entity it exists in relation to the divine and is qualified by the dimension of "infinite inexhaustibility"⁹, as an experienced entity it exists in the relation to human consciousness; and as a worldly entity it exists as a material object in nature and history.

The cosmotheandric intuition is the totally integrated vision of the *seamless fabric of the entire reality*... the undivided consciousness of the totality.¹⁰

Trinity for Panikkar is not a specific Christian idea but a general religious and philosophical concept. He derives his explanation of that "radical Trinity"¹¹ not only from the (Catholic) Christian tradition but also from the Hindu advaita-Philosophy, from Buddhism and from Philosophical reflection. Trinity in that broad understanding is a way to structure the world and to recognize its spiritual traditions. The Christian understanding of the triune God can be seen as one specific religious manifestation of that general concept. Because Panikkar sees all religions as being founded in a Trinitarian structure, he states: Trinity is "the junction where the authentic spiritual dimensions of all religions meet"¹². Thus he expects a coming convergence of the religions. That does not mean that they – in their current shapes – will be merged together. There will be a transformation or metamorphosis into the Spirit.

Panikkar does not tackle the question of how to relate the Trinity to the existing world religions extensively. According to Ewert H. Cousins' memory of personal conversations with him, Panikkar in his earlier period of working assigned specific religions to the three dimen-

⁹ Ibid. 61.

¹⁰ Ibid. 1 (emphasis R.P.).

¹¹ That was the title of the sixth of Panikkars Gifford Lectures "The Trinity and Atheism. The Dwelling of the Divine in the Contemporary World" in 1989. See: Camilia Gangasingh MacPherson, *A Critical Reading of the Development of Raimon Panikkar's Thought on the Trinity* (Lanham 1996), 67-70.

¹² Raimon Panikkar, *The Trinity* (footnote 7), 42.

sions¹³: Buddhism is the religion of the silence of the Father. The Abrahamic religions – Judaism, Christianity and Islam – are religions of the revelation of the Son. And Hinduism represents the unity of the Spirit. In his later works Panikkar has not repeated and not elaborated that position.¹⁴

I will compare Panikkar's approach now with Gisbert Greshake's application of the doctrine of the Trinity to a theology of religions. Greshake, a Roman Catholic scholar who taught at the University of Freiburg in Germany, stays closer to the specific Christian understanding of that doctrine but extends it to be a framework in which the plurality of religions can be interpreted. He regards the Trinitarian approach as an overarching theological theory which allows to assign the major religions of the world as representatives of basic types of religions, respectively religious spiritualities, to the 'persons' of the Trinity.

In his voluminous and profound book on Trinity – first published in 1997¹⁵ – Greshake marked the Trinitarian theology as basic-theory ("Basistheorie") for interrelating the religions. That is not to say that the Trinitarian belief or at least triadic structures can be identified in all the religions as a primordial phenomenon ("Urphänomen"¹⁶), which could lead the plurality of religions into a unity, as Panikkar envisaged it. Greshake asks how the understanding of God and the relation to God is conceptualized in the religions and he distinguishes between three types, which are in some respects similar to the types Panikkar depicted but in other respects different from those. In the *apophatic religions* the

divine reality is primarily understood as an unfathomable mystery, beyond all names and images. God is conceived of as the nameless ultimate point of reference which transcends all polarities; all and nothing, the totally Other. Greshake puts the "mystical" religions in that category, mainly Buddhism, and affiliates them to the first 'person' of the Trinity. In the *theistic religions* God is conceived of as a transcendent personal counterpart of humanity who is in communication with his creation, actively engaged in it and leading it to final salvation. The relation to God is personal, not mystical in kind. The relation is characterized by God's revelation and by human's existential response to it. Religions of that type, according to Greshake are affiliated to the second 'person' of the Trinity, God, the Son. The third type comprises the *pantheistic religions* which stress the immanence of the Divine. The divine reality is understood as being inward in all beings. God is the essence of the cosmos, Brahman and Atman are coincident. The main representative of that type is Hinduism (with its Advaita-philosophy). It correlates to the third 'person' of the Trinity.

Greshake concludes that the correlation of those three types of religion with the three 'persons' of the Trinity urges to regard the doctrine of the Trinity as a centre of integration, as an invitation to see the Absolute in three perspectives, and to acknowledge three ways of experiencing it. Whenever one of those types is declared to be the one and only way of experiencing the divine reality, the doctrine of the Trinity can help to widen the horizon and to overcome such an exclusivism. Thus for Greshake Trinitarian theology becomes the key to understand the diversity of religions and can be considered as the "absolute religion"¹⁷. Notabene, he does not claim that *Christianity* is the absolute religion. Christianity belongs to the theistic type of religions. The doctrine of the Trinity transcends the Christian religion and leads it into a universality which allows to integrate the plurality of religions. Unlike Panikkar, Greshake does not draw from the sources of other religions. But like Panikkar he universalizes the concept of the Trinity and applies it to a phenomenology of religions.

¹³ Ewert H. Cousins, "Panikkar's Advaitic Trinitarianism", in J. Prabhu (ed), *The Intercultural Challenge of Raimon Panikkar* (Maryknoll 1996), 128f.

¹⁴ For further elaboration of Panikkar's understanding of the trinity see: Camilia Gangasingh MacPherson, *A Critical Reading* (footnote 11); Keith E. Johnson, *Rethinking the Trinity and Religious Pluralism. An Augustinian Assessment* (Downers Grove 2011), 143-156; 166-182; Joseph Benoy, *Trinity as an all-embracing Reality. A study based on Raimon Panikkar's understanding of Trinity* (Hamburg: 2012).

¹⁵ Gisbert Greshake, *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie* (Freiburg/Br. u.a. 1997).

¹⁶ Ibid 505.

¹⁷ Ibid 512.

The *problem* with such a typological phenomenology arises from its vigorous generalizations. It is highly problematic to assign a certain understanding of the divine and of the relation between the human and the divine to a specific religion as a whole. In Hinduism, however, there are also theistic strands, in Christianity there are mystic and apophatic spiritualities. The differences within the family of the theistic religions are immense. Does it make sense to subsume them in one of three types and correlate the three types within a Trinitarian scheme? As we saw, Panikkar in his later works refrained from assigning specific religions to the 'persons' of the Trinity and suggested that the three dimensions – the apophatic, the personal and the mystical dimension – can be found in *each* religion.

But even if the proponents of such an approach claim that it is not an expression of a superiority of Christianity over other religions, it is obvious that they assume that Christian faith realizes the Trinitarian principle in the most lucid way. In terms of *epistemology* it demands superiority. In grasping the universal religious truth Christian faith is justified to claim a divine enlightenment which goes beyond the insight of other religions.

Other – especially Roman Catholic – theologians like Gavin D' Costa¹⁸ or Jacques Dupuis¹⁹

come close to that universalistic and inclusivistic understanding of the Trinity.²⁰

2. The functionalist and structuralist model

The second model, which I call functionalist and structuralist, also distinguishes between the Christian doctrine of the Trinity and a general concept of trinitarian thinking, and regards the former as a substantiation of the latter. Trinitarian thinking is not to be understood as a Trinitarian principle which can be used as a scheme to classify the religions by assigning them to one of the three vertexes of the Trinitarian triangle, as the early Panikkar and Greshake suggested. It does not refer primarily to a metaphysical analysis of being and/or to a phenomenology of religious experiences (or spiritualities) but to a philosophical reflection on the relation between the Absolute and its mediation into the sphere of the finite reality. Thus trinitarian thinking – according to that model – elaborates the logic of revelation.

As a starting point, I take *Paul Tillich*, who distinguishes "trinitarian thinking" from the specific Christian doctrine of the Trinity.²¹ "Trinitarian thinking" arises from three perceptions of and reflections on the divine ground of being in its relation to the finite reality: First, if the Absolute is claimed to manifest itself in history it needs to have a pole of immanence in itself. The concept of the Trinity relates the absolute element and the concrete element within God – God in his aseity and God in his self-mediation. Secondly, if God is thought to be a dynamic principle and source of life, he needs to be

¹⁸ Gavin D'Costa, *The Meeting of Religions and the Trinity* (Maryknoll 2000); "The Trinity in Interreligious Dialogues", in Gilles Emery, O.P.; Matthew Levering (ed), *The Oxford Handbook of the Trinity*, (Oxford: 2011), 573-585.

¹⁹ Jacques Dupuis, *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism* (Maryknoll 1997), 254-279; *Christianity and the Religions. From Confrontation to Dialogue* (Maryknoll 2003), 90-95; 123f. Dupuis states: "As the tradition has persistently sought and found 'traces' of the Trinity (vestigial trinitatis) in creation and more especially, in the spiritual activity of the human being, so must we search for and discover similar traces, outside the Biblical tradition, in the religious life of individual persons and the religious traditions to which they belong. They too in some way echo in history the Father's eternal uttering of the Word and issuing of the Spirit" (*Towards a Christian Theology of Religious Pluralism*, 227f.).

²⁰ For discussion of approaches to a Trinitarian theology of religions see: Declan Marmion; Rik van Nieuwenhove (ed), *An Introduction to the Trinity*, Cambridge 2011, 224-237; Keith E. Johnson, *Rethinking the Trinity and Religious Pluralism. An Augustinian Assessment* (Downers Grove 2011), 224-237.

²¹ Paul Tillich, *Systematische Theologie I*, 8th ed. Berlin / New York 1987, 290; *Systematische Theologie II*, 8th ed. Berlin / New York 1987, 155. See the presentation and discussion of: Pan-Chiu Lai, *Towards a Trinitarian Theology of Religions: A Study of Paul Tillich's Thought* (Kampen 1994).

thought of as being in a process of being-in-himself, going-beyond-himself and reintegrating the experienced otherness into himself. Trinitarian thinking expresses this principle of life. Thirdly, it allows to integrate three different forms of experiencing the divine as the absolute creative power (as opposed to the finitude of human life), as a manifestation of saving love (as opposed to the estrangement of human life) and as the power which elevates the human consciousness to unambiguous life (as opposed to the ambiguities of human life). Such experiences are common to all humans and as such overarch all religions and cultures.

Ola Sigurdson's suggestion that "[t]he Trinity as a practical doctrine provides us with a grammar of how Christianity could relate to other religions"²² also seems to point towards a functionalist and structuralist (in his term: "grammatic") understanding of the Trinitarian thinking. According to him it shows that "difference" (in general) has its origin in God:

The intra-divine difference is not a violent or agnostic difference ..., but a difference of love. The relationship between similarities and differences, as well as between presence and absence, is given a fruitfully complex formulation by the doctrine of the Trinity.²³

In my interpretation of Trinitarian thinking according to the functionalist and structuralist model I do not take Tillich's existential philosophy of religion as a frame of reference but try to target an interreligious understanding of the logic of revelation. Contrary to Tillich I do not regard the Christian doctrine of the Trinity as a specification of the general Trinitarian thinking but take it as point of reference from which I ask for structural and functional analogies in other religious traditions.

Instead of applying the Trinitarian approach to the cosmos as a whole and to the types of religious spirituality (as Panikkar and Greshake did) or to elaborate it as an extrapolation of basic ex-

istential polarities and dynamics (as Tillich did) I take it – in regard of its function – as a formal scheme which gives an answer to the question of how the transcendence of God can be theologically mediated with his twofold immanence in history: his immanence in one central revelatory event on the one hand and in his omnipresence on the other. Thus it displays the inner logic of the process of revelation and functions as a theological tool which solves the problem of how to relate the aseity of the revealer with his self-communication into history and with the God-given human perception of that revelation.

In such a formalized interpretation the Trinitarian scheme can become applied to other religions, since all revelatory-religions have to cope with that problem in one way or the other. Thus in the structuralist-functionalist perspective the *Christian* doctrine of the Trinity can be understood as a specific answer to that general problem. Every revelatory-religion ("Offenbarungsreligion") has to give an answer to the question of how the event of the divine revelation at a certain time and space in history can be related to the Divine in its eternal transcendence, on the one hand, and how it can be considered as enlightening and transforming humans throughout the subsequent history on the other. Every revelatory-religion has to make plausible how the revelation refers to the revealer and to its addressees. Interpreted in such a functional and structural way, the Christian doctrine of the Trinity proves to be a necessary tool to solve the theological problem which occurs analogously in other revelatory religions as well.

In Christianity that problem arose historically with the understanding of Jesus Christ as the incarnated Word of God in history and it consists in two questions. The first question is: How can the divinity of the revelation be thought of without jeopardising the divinity of God? And the second: How can one relate the divine spirit – the God-granted spiritual enlightenment which, according to the Christian theology, is necessary for receiving, adopting and internalizing that revelation – to the divinity of God? The basic conviction of Christian epistemology is that only the Divine itself can open the eyes for perceiving the revelation as revelation and only the divine

²² Ola Sigurdson, "Is the Trinity a Practical Doctrine?", in Werner G. Jeanrond; Aasulv Lande (ed), *The Concept of God in Global Dialogue*, Maryknoll 2005), 124.

²³ Ibid.

itself can make the revelation affect the lives of humans in a salvific way.

The doctrine of the Trinity offers an ingenious solution for that double problem: It states that the revelation in Jesus Christ is divine in its nature, but not simply identical with the divinity of God. The same applies for the spiritual power of God. The Godhead, the revelation of God and the spiritual power of God which makes the revelation powerful to the humans, are related in an essential unity, but not in an undifferentiated identity.

Based on such a functionalist and structuralist interpretation, we can ask now whether Judaism, Islam and all the religions which refer as well to a central revelatory-event in history, need to develop a functional analogy to the doctrine of the Trinity. All revelational religions have to relate the divine revelation in history – like the Torah, the Qur'an or Jesus Christ – to the divinity of God, on the one hand, and to the self-efficient radiation of that revelation into the lives of the humans of subsequent times, on the other.

Especially if the manifestation of the divine revelation is regarded as being of divine essence – like the Muslim doctrine of the eternal nature of the Qur'an does – then this question becomes inevitable. In the 8th and 9th century, the Islamic theologians debated the issue as whether the Qur'an had been created or was eternal in essence. Having assumed that the Qur'an had been created, how could it then be regarded as a direct and essential revelation of God? If, however, the Qur'an was eternal in nature, how would that eternity relate to the eternal God? Referring to the Suras 43,2-4 and 85,22, the Islamic theology decided to consider the Qur'an as eternal in quality. The question how that doctrine is compatible with the basic belief in the oneness of God (*tawhīd*) was left open. The Islamic theology did not distinguish between the singularity of God and an inner difference within God. Monotheism only could be thought of as outer and inner unity – without difference. The Christian understanding of God as being One (outer unity) but at the same time internally differentiated in three dimensions which are related to each other, could not become adopted, because it was interpreted as tri-theism. Thus the question of how to reconcile the postulate of the Oneness of God

with the postulate of the eternal nature of God's revelation remained open.²⁴

In Judaism the Torah was not conceived of as being divine in its essence. It is created and can be seen as the first created being – created even before the throne of God, according to the Bereschit Rabba 1,4, 2nd part.²⁵ Though it is not understood as an incarnation or inlibration of the Word of God, it also is considered to have two dimensions – a heavenly and an earthly. Even here we can ask if there are – and need to be – structural analogies to the Christian doctrine of the Trinity: Jahwe (God in himself), the Torah (God's normative revelation in history with its 'two natures') and the Schechinah (the mighty presence of God in the mode of his spirit).

The second model of understanding the doctrine of the Trinity in the context of a theology of religions refers to the structural logic of the revelatory-religions. It allows to ask for structural and functional analogies between those religions and to depict similarities and differences. It does not develop a Trinitarian scheme as an overarching framework in which the religions can be included in terms of an inclusivism based on claims of superiority, but functions as a heuristic method which can be used in a dialogical transreligious theology that asks how in other religious traditions the modes of divine immanence are related to each other and to the divine transcendence.

3. The confessional model

The third model – I label it tentatively the *confessional* model – on the one hand refrains from widening the Trinitarian approach to a religious super-theory and on the other hand goes beyond a formal analysis of the structure and function of Trinitarian thinking in an interreligious perspective (but can easily become combined with it). It does neither extend the Christian doctrine to an ontological meta-theology (including ontology and epistemology) nor does it reduce it to a for-

²⁴ Muna Tatari, Klaus von Stosch (ed), *Trinität - Anstoss für das islamisch-christliche Gespräch* (Paderborn 2013).

²⁵ URL = <<http://bereschitrabba.hypotheses.org/91>> (13.02.2014)

mal heuristic principle. It does neither refer to types of spirituality, like the first model, nor to the logic of revelation like the second. It takes, however, as its starting point the material content of the Christian doctrine of the Trinity and unfolds that content in a way which expresses God's universal presence that does not leave the adherents of non-Christian religions unaffected. The doctrine of the Trinity entails enormous potentials of universality to consider God (as Christians know him from Christ) being salvifically engaged in the whole cosmos, the whole history of humankind and thus also in the history of religions. The potential of that doctrine to express the universality of the salvific grace of God makes it a suitable framework for a theology of religions. Theology of religions in my understanding is the exposition of the belief in the universal grace of God. In opposition to a Christcentrism which sees Jesus Christ as the one and only bottleneck of God's relation to humanity on the one hand, and in contrast to the assumption of a plurality of ways to salvation on the other, I propose a Trinitarian approach which allows to conceive of the religions as included in the universal salvific presence of God.

The confessional model takes Trinity in its Christian understanding as the basis for a Christian theology of religions which pursues the question of how Non-Christians and non-Christian religious traditions can be appraised theologically. It does not evolve from an 'observer' standpoint – be it the perspective of philosophy-of-religion or the perspective of phenomenology-of-religion, but from an 'insider' point of view, i.e. from the perspective of Christian faith or rather dogmatics. Therefore it is in accordance with the "mutual inclusivism" which I prefer as a position in the theology-of-religions-debate.²⁶ That approach strives to develop the theology of religions from the centre of the Christian faith.

What is that centre? Wherever and whenever the content of Christian faith was summarized in the history of Christianity the authors of the confessions felt compelled to apply a Trinitarian

structure. Trinity is the structural principle of Christian faith. It seemed not possible to reduce the creed to only one article. It needed three articles to express what Christian faith is all about.

The first article refers to God, the creator and sustainer of the whole cosmos. God is not the tribal God of Jews and Christians or of the adherents of any other religion, but the ground of all being, the ground of history and that includes the history of religions as well. According to the biblical witness, God created every human being in his image and likeness, spreads his blessing not only to the people of Israel but according to Jes 19,25 and many other testimonies in the Old and New Testament also to other people.

The fundamental characteristic of God (which is not only an attribute but his very essence) is relationality, God's self-transcendence towards creation. The symbol of God's relation to creation is the covenant. The scriptures of the Bible mention a series of covenants: First, the "everlasting covenant" with Noah (Gen 9,1-17), which spans over the whole creation; second, the covenant with Abraham (Gen 17,1-14) which includes all of its descendants, so that it can be interpreted as including the adherents of the so called Abrahamic religions; third, the covenant with Moses at the Sinai, which refers to the people of Israel (Ex 19-24), and fourth, the "new" covenant in Jesus which offers God's grace to all the humans who relate to God in the name of Jesus Christ. Thus not only the second article of the Trinitarian Creed speaks about the salvific will of God but also the first (and the third article). It grounds that salvific will in the very essence of God.

The character of a theology of religions which draws on a theology of covenants ("Föderaltheologie") depends on how the covenants are thought to be interrelated to each other: Are they related in an exclusive or an inclusive way? The *exclusive* interpretation understands the covenant in Christ as a suspension of the former covenants, especially the covenant at the Sinai. The former covenants are regarded as invalid. According to the *inclusive* understanding, however, the later covenants do not rule out the former but *confirm* them on the one hand and *specify* them on the other.

²⁶ See *Ende des Dialogs? Die Begegnung der Religionen und ihre theologische Reflexion* (Zürich 2006), 206-275.

The second article of the Creed refers to God's self-representation in Jesus Christ. Especially that core-conviction of Christian faith seems to be a stumbling-block of a theology of religions. There are New-Testament-testimonies which affirm emphatically that salvation is in Jesus Christ alone (Acts 4:12). John 3:5 insists on the necessity of faith in Christ and baptism. And John 14:6 states that Christ is "the way, the truth and the life" and adds "no one comes to the Father but through me".

It is necessary to begin with a hermeneutical reflection on how to understand such verses. The claim to *exclusiveness*, to being the sole truth, holds *within* the Christian faith. It is an expression of the existential certainty of that faith, an expression of the confidence in that 'way to true life'. As such it is to be understood not as an objective truth (in terms of an *adaequatio intellectus et rei*) but as a confessional articulation of faith. To confess "Christ alone (solus Christus) is the way to God, no one comes to the Father but through him" is to say something about the Christian's adherence to Christ. It is not to state a universal abstract truth "about", but a personal testimony "to".

True as it is that God's self-representation in Jesus Christ holds good not only for Christians but for all men and women, it is also true that Christian faith is founded on the belief that the fullness of the Spirit of God is disclosed solely in Christ. Of course this path is potentially open to all men and women, but those who do not take it need not necessarily be on the wrong path.

As the key concept of a Christology which holds fast to the divinity of Christ while not limiting divine revelation to Christ alone, the idea of *representation* seems to me to be particularly suited. It allows to understand and speak of Jesus Christ in a personal and relational way, both as the representative of God in the midst of human beings, and as the representative of authentically being human as well. A Christology which develops out of this concept of representation might indeed bring about the kind of theologically grounded openness which would allow and ask for dialogical relationships to other religions.

I am using the term "representation" in the sense of "making present": Jesus made present the presence of God. He embodied this presence

so intensely that he was called the "image of the invisible God" (Col 1:15; cf. II Cor 4:4). Because Jesus was "inhabited" by God, suffused with God's Spirit, he embodied the God-presence and conveyed it to those who became his followers. As a person who lived – utterly and totally – through the relationship with God, he personified the authentic human being: wholly open for and receptive to the God who is the ground of creation.

In this light then, representation means more than serving as the "delegate" for another, more than acting and speaking in the name of one who is himself absent. In a way the term "representation" comes close to the meaning of "revelation" which is not to be understood as a 'message' from God who himself is not present, but on the contrary: representation becomes the mode of and vehicle of God's presence, of his effective *Being-Here*.²⁷ Jesus Christ presents – represents – God. In this way, for his adherents a salvific relation to God becomes possible in the encounter with Christ, but that does not mean that *extra Christum* (beyond Christ) there can be no *self-representation*, no *self-representation* of God.

That enduring difference between the revealer and the revelation has already been stated by Thomas Aquinas: "Though the divine nature in the person of the Son was wholly united with the Son's human nature, nevertheless this could not encompass, could not incorporate, as it were, the entirety of the power of the Divinity."²⁸

That is to say: Jesus Christ represents God as the "Deus semper maior", the God who is always 'greater', even 'greater' as the revelation in Christ; the God "who dwells in light inaccessible" (I Tim 6:16). In acknowledging that God remains an unfathomable mystery *even in his revelation*, it becomes possible to believe, and to expect, that God's revelation in Christ does not exhaust God's being which is inexhaustible. It is exactly the doctrine of the Trinity which allows to express that unity-in-difference between the revealer and the revelation.

²⁷ On the concept of representation see: Stephan Schaefer, *Stellvertretung: Begriffsgeschichtliche Studien zur Soteriologie* (Tübingen 2004), 171-238.

²⁸ STh III, 10, 1, ad. 2.

What is it, which is "represented" in Jesus Christ? What is the 'Christ-content'? As I understand the New Testament testimonies, this "what" is God's all-embracing and unconditional grace and attentiveness. Wolfgang Pfüller defines the Christ-content as "limitless, self-offering love in radically trusting confidence in God and in the coming of God's kingdom"²⁹. Hans Kessler understands the Christ-content as "true human being – human being entirely in accord with God's being."³⁰

This Christ-content becomes real in the Christ-event but is not restricted to it; rather, it exists already before that event, drawing it onward, and extends beyond it. The event "represents" the communion between God and the human being, which God has initiated and is hereby making it present. The Christ-content is universal and extends beyond the Christ-event. If the Christ-content would be tied exclusively to the Christ-event, it forfeits its universal significance. The historical representation in Jesus points to a reality which precedes the particular representation – while still being genuinely revealed in and by it. The self-communication of God is *concentrated* in Jesus Christ but not *confined* to him.

The *third article* of the Christian Creed gives testimony to the universal presence of God in the power of his spirit. According to the biblical testimonies, that power is creative and healing, brings forth life, inspires belief, love and hope, creates reconciliation, understanding and communion, leads into new horizons of awareness and crosses borders of languages, of cultures and religions.

Thus a number of theologians like Amos Yong³¹, Veli-Matti Kärkkäinen³², Clark H. Pin-

nock³³, and Stanley J. Samartha³⁴ suggested that pneumatology is especially suitable to constitute a basis for theology of religions. "The Spirit's economy," says Yong, "liberate theology from the categorical constraints of Christology."³⁵ Thus, for Yong

a Pneumatological starting point for Christian theology of religions provides an alternative categorical framework, allowing for the religions to be heard on their own terms.³⁶

He puts forward the hypothesis that God is universally present by the Spirit. God, in this sense, sustains the religions for divine purpose. In ushering in the kingdom of God the Spirit employs the religions. As a consequence, Yong suggests that in the religions there are signs of the kingdom to be discovered.

For Samartha, John 3:8 shows that the essence of the Spirit is "bondless freedom".³⁷ Through this, he claims that the Holy Spirit cannot be confined to the Christian church but is present in and among all the faith-communities and beyond. That includes his effectiveness as a *criti-*

²⁹ Wolfgang Pfüller, *Die Bedeutung Jesu im interreligiösen Horizont: Überlegungen zu einer religiösen Theorie in christlicher Perspektive* (Münster 2001), 208 (translation R.B.).

³⁰ Hans Kessler, "Christologie", in Theodor Schneider (ed), *Handbuch der Dogmatik* vol. I (Düsseldorf 1995²), 392ff (translation R.B.).

³¹ Amos Yong, *Beyond the Impasse. Toward a Pneumatological Theology of Religions*; id., *The Spirit Poured Out on All Flesh, Pentecostalism and the Possibility of Global Theology* (Grand Rapids 2005).

³² Veli-Matti Kärkkäinen: *Toward a Pneumatological Theology: Pentecostal and Ecumenical Perspective on Ecclesiology, Soteriology and Theology of Mission* (Lanham 2002); "How to Speak of the Spirit Among Religions: Trinitarian 'Rules' for a Pneumatological Theology of Religions" in *International Bulletin of Missionary Research* 30/3, July 2006, 121-127; "Pentecostal Pneumatology of Religions: The Contribution of Pentecostalism to Our Understanding of the Work of God's Spirit in the World" in Veli-Matti Kärkkäinen (ed), *The Spirit in the World: Emerging Pentecostal Theologies in Global Contexts* (Grand Rapids 2009), 155-180.

³³ Clark Pinnock: *Flame of Love: A Theology of the Holy Spirit* (Downers Grove 1996). See Kärkkäinen, *Toward a Pneumatological Theology* (footnote 32), ch. 6.

³⁴ Stanley J. Samartha, *One Christ-Many Religions: Toward a Revised Christology* (Maryknoll 1991); *Between Two Cultures. Ecumenical Ministry in a Pluralist World* (Bangalore 1997).

³⁵ Amos Yong, *Beyond the Impasse* (footnote 31), 167.

³⁶ Ibid.

³⁷ Stanley J. Samartha, *Between Two Cultures* (footnote 34), 73-74.

cal principle, which criticizes religious phenomena that react against the Kingdom of God.

According to the confessional model of a Trinitarian theology of religions, the three-dimensional core of Christian faith – as it is expressed in the Trinitarian Creed – leads to the assumption that God represents himself salvifically not only in the proclamation of Jesus Christ as saviour but also in God's creative and inspiring spiritual power in the realm of the non-Christian religions. That does not curtail the belief that God is present in the proclamation of the

incarnated Logos. On the contrary: In that assumption the magnitude of God's universal will to salvation is expressed and glorified. The doctrine of the Trinity expresses the belief that the God who has revealed his unconditioned and universal will to salvation in Jesus Christ is the same God who rules over history and thus over the history of religions and again the same God who infuses the power of his spiritual presence in the hearts of all humans, trying to open them for the salvific presence of God.

Summary

In the article, different approaches to apply the concept of the Trinity to the Theology of Religions are sketched and compared to each other: First, an ontological approach which assumes that traces of the trinity are to be found in the cosmos as a whole, in history, and thus in the history of religions, so that the basic experiences of the religious traditions can become integrated into a Trinitarian scheme. Second, a functionalist approach which sees the function of the doctrine of the Trinity in mediating between God's transcendence and the different modes of his immanence and asks for structural equivalents and functional analogies of that doctrine in other religions. A third approach is preferred to those two. In contrast to those it takes as its starting point the material content of the Christian doctrine of the Trinity and unfolds that content in a way which expresses God's universal presence among humankind, irrespective of religious affiliations.

Skall vi förvänta en religionens förnyelse?

DIETZ LANGE

Författaren läste teologi och filosofi i Tübingen, Göttingen, Chicago och Zürich. Hans doktorsavhandling över Reinhold Niebuhr publicerades 1964. Han blev professor i systematisk teologi vid Göttingens universitet 1977, var dess vicepresident 1992–1994 och pensionerades 1998. År 2014 kallades han till hedersdoktor vid Uppsalas teologiska fakultet. Böcker som är relevanta är Glaubenslehre, 2 volymer, 2001; N. Söderblom, Brev – Lettres – Briefe – Letters, utg. av D. Lange, 2006; Nathan Söderblom och hans tid, 2014; N. Söderblom, Ausgewählte Werke, utg. av D. Lange (tysk översättning), hittills 3 volymer.

"Gå vi mot religionens förnyelse?" frågade Nathan Söderblom år 1919. Han tyckte sig kunna svara ja på frågan i den uppbrottstid, som rådde strax efter det Första världskriget. "Skall vi förvänta en religionens förnyelse?" så lyder rubriken på min föreläsning idag.¹ Att vi ställer frågan annorlunda idag visar att tiden gått. Vi är nog mindre säkra på svaret. Men ändå, vad ska svaret bli?

I

Under någon tid har det nu pågått en debatt om religionen har återkommit eller förnyats. Här ska det endast vara fråga om förnyelsen. Religionen har ju aldrig försvunnit, så att tala om en återkomst är meningslöst. Men hur står det till med förnyelsen? Visserligen finns det både en ny polemisk ateism och en utbredd oreflekterad vardagsateism. Men å andra sidan iakttagger vi snabbt växande kyrkor i Afrika och enorma framgångar av karismatiska och fundamentalistiska samfund både där och i Nord- och Sydamerika. Även i gamla Europa har det religiösa be-

hovet alls inte dött ut, även om det inte alltid är fråga om kristendomen. Den är på reträtt på många områden i Västeuropa. Här känner man sig fri att välja bland ett rikligt sortiment av de religiösa varor som finns på marknaden, inte endast kristendom, judendom, islam och andra världsreligioner, utan också en hel del esoteriska specialiteter och vad som av somliga kallas för vidskepelse. Man sammanställer sin egen meny. I alla fall syns det vid första ögonkast som om det religiösa livet blomstrar som aldrig förr, att det håller på att bli allt mer levande och brokigare. Det syns således solklart att förnyelsen redan inträffat.

Men låt oss stanna här ett tag. Vad är det egentligen som ter sig så levande? Vad har sammanställandet av en meny med religion att göra? God mat kan man njuta av om inte någon annan får lida för den och om inte den egna hälsan förstörs genom den. Men den religiösa människan är inte en finsmakare som väljer från smörgåsbordet vad som är läckrast, utan den som grips av en oemotståndlig övermakt, ofta mot den egna viljan.

Nu finns det religionsvetare som tycker att en sådan beskrivning är allt för lidelsefull och därför ovetenskaplig. Som vetenskapsman eller -kvinna måste man ju distansera sig, förbli neutral och objektiv. Den uppfattningen finns också inom teologin. Den amerikanske teologen Wil-

¹ Hedersdoktorsföreläsning i Uppsala den 23 januari 2014. Jag tackar min kollega Oloph Bexell för några språkliga retuscher. Av tidsskäl förkortades texten lite vid föreläsningens tillfälle; här presenteras den i sin fulla längd.

liam W. Bartley skrev en uppmärksam bok för ungefär 50 år sedan som heter *The Retreat to Commitment*. I den påstår han att den dåtida teologin gör sig skyldig till flykt från sin vetenskapliga uppgift in i en existensuell attityd där den tycker sig vara trygg. Det är säkert inte utan sanning. Men Bartley förbiser det faktum att utan "commitment", utan någon personlig bundenhet kan ingen förstå vad religion egentligen är. Det är ganska betecknande att många "objektiva" religionsvetare inte riktigt kan besvara den frågan. Å andra sidan ligger sanningselementet av Bartleys krav i att det behövs något kriterium för att bedöma vilket föremål bundenheten ska gälla. Det visar ett berömt exempel ur religionsvetenskapens historia. Émile Durkheim såg religionen som den instans människor har skapat som grundval för sitt eget samhälles moraliska auktoritet. Religionen blev då ett samhällets självföregudande. Ett dylikt självföregudande blev politiskt program i förra århundradets stora ideologier. Med ideologi menar jag, i enlighet med 1920-talets kunskaps sociologi, varje världsåskådning som beslöjar det egna maktintresset med ett anspråk på den absoluta sanningen.² De största politiska ideologierna var som bekant kommunismen och nazismen. Guden var då antingen den sociala utopin om det klasslösa samhället eller den germanska rasen. Båda ideologierna har kostat miljontals oskyldiga liv och förtryckt otaliga andra. De har sålunda utgjort ett mycket allvarigare problem än dagens esoteriska vidskepelse. Förra århundradets tragik har inte ens lyckats att avfärda ideologiernas grepp helt och hållet; både rasism och utopism finns ju fortfarande. Dessutom har andra mäktiga ideologier uppstått som till exempel tron på marknadens ofelbarhet, förkroppsligad i den ekonomiska vetenskapens konstfigur homo oeconomicus. Föregudandet av en inomvärldslig företeelse är inte någon religion.

Jag tycker däremot att Söderbloms definition av religion leder oss ett steg vidare. Han fastslog att religiös (eller också: from) är en människa som håller någonting för heligt. Det heliga är det

övermänskliga, övernaturliga som möter människan som både oändligt skrämmande och oändligt förtroendeväckande. Det heligas uppenbarelse kan inte mottagas i likgiltighet, för den är "en på samma gång oåtkomlig och oundkomlig gudomlig verklighet", med Söderbloms ord³, dvs den angår människan ovillkorligt (Tillich). Det betyder omedelbart att ingen världslig företeelse kan vara identisk med det heliga, utan kan endast hänvisa dit. Det gäller till och med religionen. Det heliga uppenbarar sig i alla religioner, enligt Söderblom, men dessa utgör en mänsklig bundenhet vid det övermänskliga och är därför felbara, inklusive kristendomen som historisk företeelse. Det faktum att varje stor religion ställer anspråk på att vara den enda sanna religionen leder till en tävlan religionerna emellan. Söderblom manar till att den tävlan måste genomföras på fredligt sätt. En kristen överlämnar avgörandet åt Gud i den personliga vissheten att segern ska tillhöra den egna tron.⁴

Allt detta sades i ett motsägelsefullt läge. Å ena sidan fanns det en utbredd religiös likgiltighet eller några surrogat som t ex musiken. Det väckte hos många en längtan efter en religionens förnyelse i betydelsen av ett upplivande av den i sin fulla livskraft. Å andra sidan stod dåtidens nationalism som också kan kallas för ideologier. Dem gisslade Söderblom skarpt såsom modernt avgudereri.⁵

Men under de följande åren tillspetsades nationalismen ännu vidare, särskilt i Tysklands nazistregim. Mot den tog den sk dialektiska teologin och Bekännelsekyrkan upp kampen. Den kunde inte vara någon fredlig tävlan, utan uppfattades så att trons absoluta sanning kämpade mot ett lika absolut anspråk från den fiendliga

³ N. Söderblom, *Naturlig religion och religionshistoria* (Stockholm 1914), 112.

⁴ Jfr. N. Söderblom, art. "Holiness", ERE 6, 731–741; dens., *Das Werden des Gottesglaubens 2.*, Neubearb. Aufl. (Leipzig 1926), 162–181 (den tyska översättningen utgör en bearbetning av *Gudstrons uppkomst*, Stockholm 1914, och måste därför anses som Söderbloms sista ord om saken); dens., "Missionens motiv", 170–199 i *Ur religionens historia* (Stockholm 1915), 195.

⁵ Jfr. i synnerhet predikan av den 6 september 1914: *De två gudarne, När stunderna växla och skrida*, ny uppl. 1935, II, 103–112.

² Jfr K. Mannheim, *Ideologie und Utopie* (1929) 5. uppl. (Frankfurt a. M. 1969), 60–94, 102–128; R. Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man*, 2 bd. (New York 1941.1943), I, 194–198; dens., *Christianity and Political Problems* (New York 1953), 75–94.

ideologiens sida. Denna totala konfrontation hade i viss mån sin motsvarighet i konflikter mellan olika riktningar inom den evangeliska kyrkan. De nya kyrkomännen var alldeles säkra på att ha funnit sanningen i själva Guds ord och ingen annanstans. Var kanske detta ett tecken på en verklig förnyelse av den sanna religionen?

Samma fråga kan ställas med hänsyn till den moderna fundamentalismen i olika religioner. Dess brinnande religiösa fanatism må förefalla oss osympatisk, kanske till och med farlig. Men är inte en sådan lidelse också legitim och i alla fall vida överlägsen den ytlighet som utan tvivel har kraftigt tilltagit i västerlandet under de senaste årtiondena?

För att kunna svara på dessa frågor måste jag ange på vilket sätt man kan tänka sig att fastställa att en religiös förnyelse äger rum eller att den inte gör det. Det finns idag en hel rad försök att nå svaret på ett empiriskt sätt. Sociologer har utarbetat blanketter med frågor om vad människor tror i Tyskland eller i Sverige, hur ofta de deltar i kyrkans gudstjänster, osv. I Bayern genomförde den amerikanska PR-firman McK-insey i slutet av 1990-talet en enkät i kyrkan. Det rörde sig om institutionella villkor som kunde förstärka inställningar såsom kärlek till nästan, ansvarskänsla, intresse för bibeln. Man hoppades att genom strukturella förändringar även kunna främja tron – jo, förresten behövdes ju också Guds välsignelse. Men blanketter berör endast troslivets yta, och organisatoriska reformer kan endast tjäna till att förkovra gemenskapslivets villkor.⁶ Lika illusoriskt syns mig hoppet om att kunna upptäcka sant religiöst liv genom att mäta hjärnströmningar. Den exakta vetenskapliga metoden stöter alltså på sin gräns när det gäller att fastställa personlig gripenhet av det övernaturliga, heliga. Detta kan uppfattas endast på det personliga planet, genom empati och utbyte.

I den diskussion som nu följer ska jag först tala om de antydda exemplen från kristendomens senaste historia på vad som kan anses som en mera omfattande förnyelse av religionen. Till den framställningen ska jag anknyta några egna resonemang med hänsyn till vår egen tid.

II

Jag börjar som sig bör i Uppsala med Nathan Söderbloms lilla bok från 1919 "Gå vi mot religionens förnyelse?". Hur kom det sig att han tyckte sig kunna bejaka frågan med en sådan tillförsikt? Det var för honom varken fråga om en sannolikhetsberäkning eller om en siars orakel, utan en religiös nödvändighet. Den kunde inte bevisas men framgick för honom ur de händelser man hade just upplevt. Första världskriget var den stora världskatastrof som satte punkt för den föregående tidsålderns optimistiska tro på den mänskliga kulturens oavbrutna framsteg. Eller också: Framstegen hade visat sig vara endast av teknisk natur. Till sitt väsen var de ambivalenta: de hade fått tjäna både till att utveckla medicinska hjälpmedel och till att göra massmord mera effektivt. Och nu hade det första moderna kriget (med undantag av det amerikanska inbördeskriget 1861–1865) åstadkommit inte bara oändligt materiellt och psykiskt elände, utan också hela den gamla europeiska ordningens sammanbrott. En alldeles ny epok hade börjat. Denna medvetenhet om den stora krisen är utgångspunkten för hans tes.

Omvälningen hade just börjat när Söderblom sammanfattade sina tankar om religionens förnyelse. En hel del människor var ännu yra eller nedslagna och knappast i stånd att tolka vad som hade hänt. De höll fortfarande fast vid det gamla, hoppades på den tyska monarkins återupprättelse eller ville hämnas de tyska krigsförbrytelseerna. Andra blev helt enkelt cyniska, såsom de nya ideologerna, kommunister i Sovjet och nazister i Tyskland. Det var endast de mest vidsynta såsom John Maynard Keynes i England och Nathan Söderblom i Sverige som uppfattade hela innebörden av det som hänt.

Vid ett sådant läge kunde man tänka sig ett återvändande till religionen som en sorts flykt från verkligheten, som det ofta händer när det har uppstått någon stor olycka. En sådan stämning, hur begriplig den än är, liknar dock folkets opium, med Karl Marx' ord (eller med Lenin: opium för folket). Det är alldeles klart från Söderbloms diskussion om saken att det inte är ett sådant kortvarigt rus han åsyftar med "religionens förnyelse". Istället menar han en långvarig och djupgående förändring med påtagliga följder, om nu bara människorna läste tidens tecken

⁶ Jfr. *Evangelisches München-Programm* (München 1998), 17, 27, 35.

rätt. Det verkar lite förvånansvärt när man tänker på det usla missbruket av religionen för nationalistisk krigspropaganda i predikningar i alla krigförande länderna. Uppenbarligen betyder det att själva religionen måste förändras, reformeras (6). Det räcker inte med en förnuftigare inrättning av de internationella förhållanden (5). Den enda religion som motsvarar det vidsträckta lidandet var enligt Söderblom religionen om korset som tecken på Guds försonande kärlek. Det var försoning mellan folken som krävdes. Den kommer inte av sig själv. Ömsesidigt hat härskade fortfarande. Fredsfördraget i Versailles innebar faran för ett nytt krig om man inte ändrade på det. Då lät tal om försoning inte så väldigt lovande. Ändå måste man tro på det orimliga som kan endast förväntas av Gud, hävdade Söderblom. Han var även övertygad att en sådan förnyelse redan var på väg, som Staffan Runestam har visat i sin nya bok om Nathan och Anna Söderbloms humanitära verksamhet, "I kärlekens tjänst".⁷

Förutsättningen för en sådan förhoppning är att Gud inte har slutat med att uppenbara sig och blivit en "Deus otiosus". Visserligen hade Guds avgörande uppenbarelse ägt rum en gång för alla i Kristus. Men den fortsätter att aktualiseras, utan att förändras i sitt väsen.⁸ Gud talar även genom ingripande händelser i både det personliga livet och i historien, förkunnar Söderblom alldeles lik en gammaltestamentlig profet. I Jesu kors liksom i världskriget är det framför allt Guds fruktansvärda sida som visar sig, Gud såsom den stränge domaren. Men genom Jesu ställföreträdande lidande visar han samtidigt sin kärlek. Egentligen är det Gud själv som tar på sig lidandet i sin kärlek.⁹ Gud lägger sin kärlek in i människan. På så sätt blir det dess förpliktelse att verka för försoningen människor emellan och även nationer emellan.

⁷ Staffan Runestam, *I kärlekens tjänst. Från Nathan och Anna Söderbloms humanitära verksamhet* (Uppsala 2013), 70.

⁸ Jfr. N. Söderblom, *Uppenbarelsens fortsättning* [del III av *Uppenbarelseregelion*] (Stockholm 1930), 116–166.

⁹ Jfr. N. Söderblom, *Kristi pinas historia. Vår herres Jesu Kristi lidande. En passionsbok för stilla veckan och andra veckor*, 4de uppl. (Stockholm 1928), 418 f, 421, 432.

Försoningen måste börja bland kristna. Det var det som det stora ekumeniska mötet i Stockholm ett par år senare skulle tjäna till. Kyrkorna skulle bli en sorts förtrupp för folkens försoning, så att den kristna tron kunde bli själen i Nationernas Förbund. Därmed är den nära förbindelsen mellan kristendom och nationalism upplöst, som hade haft så ödesdigra konsekvenser under kriget. Sålunda skulle det bli en religionens förnyelse i stort. Emellertid var det inte den kyrkliga institutionen som han såg som Nationernas Förbunds själ, inte ens det ekumeniska världsråd som han ville ha inrättat. På inget sätt skulle den nya ordning som föresvävade honom bli en sorts teokrati och inte heller ett återupprättande av medeltidens *corpus Christianum*. En religiöst uppladdad politik är lika farlig som en ideologisk politik. Den läran hade historikern Söderblom tagit från reformationstidens radikala strömningar. Nej, de nya politiska förhållanden skulle leda till en internationell rättsordning, gestaltad av professionella politiker. En sådan ordning ansåg Söderblom som den gudomliga skapelsens fortsättning.¹⁰

Så långt Söderblom. Det är ett storartat koncept. På sin tid väckte det stora förhoppningar bland många, men också stora betänkligheter, särskilt från de krigförande nationernas sida. Den på alla sidor återupplivande nationalismen förlamade Nationernas Förbund. Och den slog igenom även i kyrkorna. Dessa strömningar fick övertaget så småningom, bara ett par år efter stockholmsmötet. Det är ju alltid riskabelt att lägga fram vidlyftiga tidsanalyser, för att inte tala om förutsägelser. Ännu mera riskabelt är det att åberopa sig på Gud själv. Men det är profeternas lott i alla tider. Visserligen blev det en intensifiering av religiösa erfarenheter hos många människor på den tiden. Men den blev ingen massrörelse, och den visade sig vara kortvarig. Söderblom, som var ju en skarpsynt iakttagare, blev sannolikt besviken på utvecklingen. Kanske är det därför som han några år efter stockholmsmötet bestämde sig för att återvända till kristendomens rötter och skriva passionsboken

¹⁰ Jfr. N. Söderblom, "Evangelisk katolicitet", i E. Lehmann et al., *Enig kristendom, Kyrkans enhet 7/1919* (65–126), 105–108. 113 f; dens., "Om lagens majestät", 201–204 i *Tal och skrifter 3* (Stockholm 1933), 202.

"Kristi pinas historia". Den var tänkt att främja den genuina kristna fromhet som är grundval och förutsättning för hela den vidlyftiga tankebyggnaden.

Under tiden hade det uppstått en kyrklig-teologisk rörelse på kontinenten, som uppfattade Söderbloms teologiska åskådning som gammalmodig och föråldrad. Det var "kris-teologin", eller med dess senare namn, den dialektiska teologin (Tidehverv i Danmark), framför allt representerad av den schweiziske teologen Karl Barth. Även här spelade Första Världskriget en avgörande roll. Barth var djupt besviken på sina liberala lärare som hade understött den tyska regeringens politik och undertecknat nationalistiska upprop om Tysklands fullständiga oskuld vid krigets början. Han skyllde detta på deras opolitiska, subjektivistiska "innerlighet". Enligt hans uppfattning hade de därvid urvattnat kristendomens kärna, tron på försoningen genom Jesus Kristus, och ersatt den med en flack "sedlig-religiös" eticism. Istället skulle man med Kierkegaard erinra sig den "oändliga kvalitativa skillnaden" mellan Gud och människan.¹¹ Så uppmanade han sina samtida att återvända till vad han ansåg vara den äkta, biblisk-reformatoriska kristendomen.

På ytan låter det lite likt Söderbloms uppfattning. Samma kamp mot framstegsoptimismen, samma påminnelse om människans och kulturens blandning med syndens verkningar. Men vi får skönja en avgörande skillnad: Barth väddar för en förnyelse av den kristna tron, inte av religionen. För han skiljer principiellt mellan religion och tro. Religion är för honom otro¹², därför att den är den gudlöses strävan att bana sig en väg till Gud genom sina egna fromma och etiska prestationer såsom offerkult, goda gärningar och tänkande, eller genom mystik och innerlighet (338). Religionens Gud är faktiskt en inbillning. Barth instämmer sålunda med Ludwig Feuerbachs religionskritik: Religion är ingenting annat än människans projektion av sitt mänsklighetsideal på en inbillad transcendens. Han hävdar att man måste bara vända på saken: För att förstå

vad en mänsklig person är, måste man utgå från den gudomliga personen till vars avbild människan är skapad att vara.¹³ Det lät så elegant att man inte kom på tanken att själva personbegreppet är antropologiskt till sitt ursprung.

Innerligheten hör alltså för Barth till religionens, dvs otrons sida. Att tro betyder däremot att ovillkorligt lyda den gudomliga uppenbarelsen. Visserligen kan Barth inte förneka att även kristendomen är en religion. Men den är inte en religion bland andra, om än den högsta och sublimaste, utan den är alldeles unik. Den är den enda som Gud har rättfärdiggjort genom sin nåd och därför den enda sanna religionen. Detta blir man varse endast genom lydnad mot uppenbarelsen, dvs i tro. Det är bibeln som blir uppenbarelsen, Guds sanna ord för idag, genom kyrkans aktuella förkunnelse.¹⁴ Positionen modifieras bara lite i Barths senare verk. Så heter det i den så kallade *Lichterlehre*, läran om ljusen, att det finns många uppenbarelsen men endast en Guds uppenbarelse, det är, uppenbarelsen i Kristus.¹⁵ Så egentligen stannar han vid den hävdvunna uppfattningen att all icke-kristen religion är falsk. För dem som har läst Söderblom låter det som en egendomlig självisolering eller självimmunisering av kristendomen. Den gör det ju omöjligt att förstå kristendomens släktskap med andra religioner och deras djupgående inverkan. Dessutom är det inte klart vad det skall vara för någon tro som inte är "innerlig". Sådana tankar hyste många bland annat här i Sverige. En liten anekdot i Gustaf Auléns självbiografi vittnar om det. När han träffade Barth för första gången i Edinburgh i 1937, var dennes första fråga: "Varför har jag inga lärjungar i Sverige?"¹⁶ Emellertid röntes Barths teologi som bekant väldig framgång på kontinenten. Faktiskt hade den också stor andel i en verklig religionens förnyelse i efterkrigstiden om än barthianerna inte ville kalla den för religiös. Denna verkan förklaras med två ting. Det första är resultatet av 1800-talets radikala religionskritik bland intellektuella och särskilt

¹³ Jfr. *Die Kirchliche Dogmatik* I/1 (Zürich 1932), 143.

¹⁴ Jfr. *Die Kirchliche Dogmatik* I/1, 112.

¹⁵ Jfr. *Die Kirchliche Dogmatik* IV/3 (Zürich 1959), 107 f.

¹⁶ Gustaf Aulén, *Från mina 96 år* (Stockholm 1975), 200.

¹¹ Jfr. K. Barth, *Der Römerbrief* (München 21922), XVI.

¹² Jfr. *Die Kirchliche Dogmatik* I/2 (Zürich 1940), 324–356.

bland arbetarna genom inflytandet från Marx och Engels. Kyrkligheten hade avtagit dramatiskt på kontinenten, man kan även tala om avkristning på bred front. Då längtade många efter en klar orientering, medan den gamla liberala teologin alltför ofta syntes ha kompromissat med den moderna världsligheten både i dess teori och i det praktiska livet. Den *andra* faktorn är nazismens uppkomst. Den var trots läpparnas beaktelse till en "positiv kristendom" i sitt parti-program en klart antikristen rörelse och blev en av historiens värsta terrorregimer. Redan strax efter maktövertagandet började den med massiva försök att inordna kyrkan under sin ideologi. Då visade sig den dialektiska teologins framhävande av den gudomliga uppenbarelsens rena objektivitet och exklusivitet utgöra en fungerande bas och utgångspunkt för motståndet inom den evangeliska kyrkan. Lösenordet blev: Ingen naturlig teologi såsom en Guds uppenbarelse genom den nazistiska revolutionen, Kristus allena! Det gällde också etiken. Den är grundad på lydnad för bibeln som blir Guds ord för det innevarande ögonblicket; den Helige Ande instruerar människan genom bibeln hur hon ska agera. Staten och de världsliga ordningarna är inte oberoende av evangeliet, enligt Barth. Han konstruerade en analogi mellan Kristi verksamhet i kyrkan och politisk handling¹⁷, mellan rättfärdiggörelse och rätt, andlig frihet och politisk frihet.¹⁸ Avvisandet av innerligheten som subjektivistisk motsvarades av en politisk roll för kyrkan. Det är kyrkan allena som vet vad staten måste göra, hävdade Barth, nämligen ge frihet till evangeliets förkunnelse (41.53).

Sett ifrån dagens synpunkt låter det nästan som någon sorts gudsstat. Men man får inte glömma dåtidens kampsituation. Alla dessa ställningstaganden gjordes under kriget eller kort därefter. Eftersom de konservativa lutheranerna hade överlämnat all politik åt vad som kallades dess egenrättighet eller rentav samarbetat med nazismen, tycktes barthianismen av många att ha rätt i detta avseende. I alla fall blev den väldigt inflytelserik efter krigsslutet. Då fanns det

¹⁷ *Die kirchliche Dogmatik* II/2, Zürich 1942, 652.795.

¹⁸ Jfr. K. Barth, *Rechtfertigung und Recht / Christengemeinde und Bürgergemeinde*, 1970, ThSt(B) 104, 61, 68.

elände överallt, alldeles jämförligt med läget efter första världskriget. Dessutom hade nazistregimen avslöjats som kriminell, dess ideologi som lögnaktig och farlig. Människor som hade trott på dess propaganda behövde något pålitligt i dess ställe. Då uppfattades de som hade engagerat sig i Bekännelsekyrkan som trovärdiga genom sitt tappra motstånd under de gångna åren. Som ung har jag själv vuxit upp i den där stämningen.

Men även denna förnyelse var kortlivad. Under den ekonomiska återuppbyggelsens år ebade den ganska snabbt ut. Man ville inte minnas det förflutna, särskilt de egna felen, man ville njuta av friheten och det snabbt växande materiella välståndet. Då blev dessa teologer och kyrkomän, särskilt i Tyskland, ännu mera politiska, inte bara med uppmaningen att bearbeta det förflutna, utan också med sitt motstånd mot den rådande konservativa politiken. I den såg de nog en fortsättning på nazismen med andra medel. I stället förordade de en principiell pacifism.

Sista exemplet kommer från den tysk-amerikanske religionssociologen Martin Riesebrodt. Han skrev en intressant liten bok år 2000 om *Religionernas återkomst*.¹⁹ Med detta menar han uppkomsten av fundamentalismen. Den är inget återfall i medeltiden, utan en modern rörelse som först uppstod inom den amerikanska protestantismen som den så kallade Princeton Theology omkring 1910. Visserligen kan man anse också den som en reaktion på en kris. Men denna kris inträdde inte plötsligt och dramatiskt som ett krig, utan var mycket mera långvarig. Den består i hela den tekniska civilisationens snabbt framskridande mekanisering och virtualisering och den förlust av själva det mänskliga, som för många konservativa kristna kändes som en kris inom religionen som sådan. Enligt denna uppfattning var 1800-talets religionskritik ingen isolerad företeelse utan endast toppen på isberget. Därför var också det bote-medel, som man propagerade för, mycket mera drastiskt än vad som både Söderblom och Barth hade tänkt sig. Även de hade velat återställa kristendomens sanna väsen, men under ett pågående

¹⁹ Martin Riesebrodt, *Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der "Kampf der Kulturen"* (München 2000).

samtal med den moderna kulturen. Däremot vill fundamentalismen inte ha något som helst att göra med den moderna hedendomen som har sjunkit ned i syndens bottenlösa moras. Den drev propaganda för ett förnekande av modern vetenskap och för en bokstavstro på de heliga skrifterna. Det är endast dessa som representerar den "rena" religionens tillstånd.

Fundamentalismen är således väldigt radikal, även om Riesebrodt med rätta klandrar klichén att den alltid är benägen att använda våld för att främja sina ändamål. Att han kallar dess uppträdande för religionernas återkomst innebär att han anser fundamentalismen vara religionens främsta företrädare, så som ateister brukar göra. Dock avstår han från deras älsklingsknep att försöka bli av med religionen genom att förlöjliga dess svagaste och mest högljudda argument. Istället ger han oss en opartisk sociologisk beskrivning. I den föreslår han en rad nyttiga distinktioner. Det är framför allt skillnaden mellan en legalistisk bokstavstro och karismatiska rörelser, till exempel pingströrelsen. Båda är radikalt konservativa men sätter accenten olika. Dessutom är fundamentalismen inte alltid politisk utan kan också vara kvietistisk och pacifistisk (54). Jag kan bara antyda detta för att peka på det faktum att fundamentalismen inte är någon monolit. Det är Riesebrodts förtjänst att på så sätt dra undan mattan från Samuel Huntingtons fötter med vad gäller dennes idé om en oundviklig "Clash of Civilizations", "Civilisationernas kamp".

Utän tvivel tar fundamentalismen religionens väsen, förhållandet till det heliga, på allvar. Sådå tillvida kan den kallas för en religionens förnyelse. Den har rönt väldiga framgångar i alla stora religioner under de senaste årtiondena, såväl i megakyrkorna och i sitt genomsyrande av det republikanska partiet i Förenta Staterna som i islamiska republiker i mellanöstern. Ändå måste vi granska *i vilken mening* denna utveckling kan kallas för förnyelse. De yttre framgångarna är nya i historien men bevisar ingenting om innehållet. Är det verkligen möjligt att åstadkomma det underverk det vore, att väcka en förgången epok till nytt liv igen?

III

Fast religionen till sitt väsen är gripenhet av en övermänsklig makt, så är den som mänsklig reaktion på en gudomlig uppenbarelse alltid blandad med motstånd mot denna makt, uttryckt med religiös terminologi: med synd. Den yttrar sig antingen i egenmäktig maktsträvan eller i flykt från världsligt ansvar. Det gäller varje religion, även kristendomen. Varje förnyelse gör nu anspråk på att återupprätta religionens sanna väsen, att befria den från dess förfalskningar. Är det egentligen ett eftersträvansvärt mål, och om så är, kan det lyckas?

Det finns de som från början avvisar varje strävan till förnyelse, därför att absolut bundenhet vid det hävdvunna tillhör religionens väsen. Det är ateister och radikalkonservativa ense om. Antingen är det då så, att det ingår i religionens väsen att tillhöra ett förgången tid, så att den praktiskt taget är redan död, eller också är man rädd för att förnyelse bara är ett annat ord för urvattning eller ett avlägsnande från livets källa. På så sätt bekräftar faktiskt vissa konservativa kretsar ateisternas omdöme att religionen är dödsdömd.

Men i själva verket förnekar den principiella konservatismen skapelsens lag, att allt liv är ett framåtskridande. I förändringens värld förändrar sig också religionen och blir då "ny" på något sätt. Till och med den protestantiska reformationen är inte helt enkelt urkristendomens återupprättelse utan en ny företeelse i religionshistorien. Frågan är hur förnyelsens element ska värderas. Med andra ord: Är reformationens påstående om den personliga trons visshet verkligen ett nytt uttryck för religionens väsen, eller är förnekandet av kyrkans läromässiga och juridiska auktoritet i stället en försämring, en eftergift till renässansens tidsanda och således bara nyhetsmakeri?

För att nå ett svar på liknande frågor ska jag ta upp en nyttig distinktion från Nathan Söderbloms religionsteori. Han skiljer mellan personlig och institutionell religion.²⁰ Personlig religion betyder inte en radikal individualism som förblir helt och hållet privat. Det vore inte relig-

²⁰ Jfr. t. ex. *Religionsproblemet inom katolicism och protestantism* (Stockholm 1910), 350 f; *Svenska kyrkans kropp och själ* (Stockholm 1916), 74.

ion alls. Även den innerligaste religionen måste, om den överhuvudtaget ska kunna kallas för levande, ha sociala följder, och socialt liv kan faktiskt inte undvara någon form av institution. Dess gestaltning måste bilda en balans mellan tradition och den tidsenlighet som bäst motsvarar religionens väsen. På samma sätt kan man inte likställa den institutionella religionen med en tom och död ritualism eller legalism. Det finns givetvis äkta personlig fromhet också i den. Det kommer an på vilket element som har företrädesrätt. Enligt den personliga religionsuppfattningen är detta den enskildes samvete, eftersom det är det som motsvarar det heligas allvar. Däremot har den institutionella religionen delegerat allvaret till institutionen som så att säga vikarierar för det heliga. Båda formerna har sina vanskligheter. Den personliga religionen kan utmyнна i individuell godtycklighet, medan den institutionella religionen frestas till maktlystnad. Där ligger det nära till hands att förväxla den egna makten med Guds allmakt, vare sig det nu handlar om brutal politisk och militär makt eller om en mera subtil maktutövning över själarna. Idealet skulle i varje fall bli en förnyelse av den personliga religionen som skapar sin avbildning i institutionens struktur.

Hur skall vi nu bedöma de förnyelsens historiska variationer som vi har betraktat? Jag börjar med fundamentalismen. Den syftar inte bara till ett återupplivande av religionens ursprungliga kraft, utan likställer denna med ett förflutet kulturellt tillstånd. Det är förnyelse bara i nostalgisens skepnad. Denna nostalgi är förstäelig, men den är likafullt en flykt från verkligheten. Dessutom är den motsägelsefull. Man är ju inte rädd för att använda moderna rationella och tekniska hjälpmedel. Samtidigt känner man sig av modernitetens övermakt tvingad att utöva psykiskt tryck genom tv-program eller massförsamlingar, ofta på gränsen till hjärntvätt. Genom sitt anspråk på att äga den absoluta sanningen identifierar fundamentalismen faktiskt själva religionen med det heliga. Därmed visar den en viss släktskap med ideologin.

Saken är mera invecklad i den dialektiska teologins fall. Också den är kulturkritisk, men i dess kamp mot liberalteologin och den nya tidens filosofi saknas fundamentalismens radikalitet. Dessa teologer och kyrkomän tar det kulturella

arvet i akt så vitt det inte står i direkt motsats till evangeliet. Och deras framhävande av Guds absoluta suveränitet måste ju paradoxalt nog betecknas som ett genuint religiöst intresse, trots deras påstående att den kristna tron icke är en religion. Å andra sidan innebär framhävandet av evangeliets objektivitet allvarliga problem. Dessa ligger till grund för den ihärdiga polemiken mot den religiösa innerligheten som man gjorde ansvarig för den tyska teologins och kyrkans politiska passivitet, vilken faktiskt innebar ett understöd av statens rådande politik. Polemiken var delvis berättigad. Felet bestod i att likställa innerlighet med människans egenrättfärdighet gentemot Gud. Därigenom kom religionspolitik och kyrkopolitik allt mer att träda i själva religionens ställe.

Det är en utveckling som började mycket tidigt. Ett exempel är den påfallande förkärleken för militära metaforer i några brev av Karl Barth som beskriver hans kyrkliga föredragsverksamhet under det tidiga 20-talet där han under en diskussion "slagit ner motståndet".²¹ Denna benägenhet främjades givetvis genom nödvändigheten att stå emot nazistregimen. Utvecklingen fortsatte efter krigets slut, när Barthianerna sökte besätta viktiga positioner både i kyrkan och i de teologiska fakulteterna med anhängare av det egna partiet. Det kändes berättigat, eftersom man hade ju stått "på rätt sida". Men den allt större strävan till kyrkopolitisk makt bidrog faktiskt på lång sikt till att gröpa ur religionens själva grogrund. Den tjänande kyrkan under korset hade på sätt och vis förvandlats till en härskande kyrka.

Så småningom har nu den dialektiska teologin tappat sitt inflytande, och den gamla kulturprotestantismen har återvänt med både sina fördelar och nackdelar. Den hävdar med rätta den moderna människans självständighet och autonomi, men dess inbundenhet i det absoluta beroendet av Gud kommer inte sällan till korta. Denna nutida riktning saknar den religiösa lidelsen som trots allt var så kännetecknande för den dialektiska teologin.

Så kommer jag till slut till den religiösa förnyelse Söderblom hoppades på. Den var det

²¹ Jf. K. Scholder, *Die Kirchen und das Dritte Reich* Bd. 1 (Frankfurt 1977), 60.

minst spektakulära av alla exempel vi har analyserat. Den var bara ett av många alster av den livliga uppbrotsmentaliteten efter första världskriget. Söderblom grundade inget kyrkopolitiskt parti. Hans verksamhet som ärkebiskop bestod inte så mycket i reform på det institutionella planet som i personliga kontakter. Ändå hade han, som vi sett, hoppats på en mera omfattande förnyelse. Han må ha överskattat kristendomens offentliga roll och möjligheter till inflytande i det moderna samhället. Måhända låg Student Volunteer Movements motto "Världens evangelisation inom denna generation" från hans studentår, och sålunda väckelsens arv, i strid med realismen hos den kloke analytikern. I varje fall måste man dock uppmärksamma att det finns mer än en antydning om att hans hopp hade en eskatologisk konnotation: Till sist är det Gud vars sanning ska segra.

Hundra år har gått. Dramatiska förändringar har ägt rum. Hur skall kristendomens framtid te sig om vi betraktar den från en nutida utgångspunkt? Vi bevittnar de fundamentalistiska rörelsernas framgångar samtidigt som en religiös ytlighet tilltar, åtminstone i västerlandet. Mitt emellan dessa fronter står mainstream-kyrkorna och många djupt religiösa människor utan fast kyrklig anknytning. Kyrkorna pendlar ofta mellan trohet mot sitt uppdrag och anpassning till tidsandan såsom de uppfattar den. Hur ska det bli? Det ser inte ut som om vi skulle få någon väckelse av stora folkmassor i västerlandet inom överskådlig tid. Jag är inte ens säker på om en sådan vore önskvärd. Glädjen över en synbar framgång grumlas då som vi sett alltför ofta ge

nom en utpräglad maktlystnad från rörelsens ledares sida. Däremot förkunnar vår kristna religion att sanningen ska göra oss fria, dvs innerligt fria från all mänsklig makt, hur starkt dess yttre tryck eller hur imponerande dess kyrkliga klädsel än må vara. Jesus har inte lovat oss världsherraväldet, utan ville att vi skulle vara surdegen, eller jordens salt. Det är ingen tillfällighet att Söderblom tyckte så mycket om just dessa liknelser. I denna mening väntar vi *alltid* på en religionens förnyelse. Det är inte vi som åstadkommer den, utan Guds fortsatta uppenbarelse, för att än en gång påminna om Söderblom.

En sådan lösning på det problem vi har ställt oss i denna föreläsning må göra mången besviken. Men problemet är ju nästan lika gammalt som själva kristendomen. Martin Luther har uppfattat det särskilt klart. Efter ett stort oväder år 1536 skrev han, att människor är döva för Guds talan genom stora händelser i naturen eller historien; på sin höjd tror de på under i det förflutna. Så skall de kanske också tro på reformationens under om några århundraden. Men t o m detta skall de glömma bort igen. "Således förblir Gud föraktad i alla tider", säger Luther. Men det är inte hans sista ord. Han fortsätter: "Gud avstår aldrig från sin godhet, han fortsätter att göra det ena undret efter det andra."²²

Man kan antingen bedöma det som en förvändning, som är lätt att genomskåda. Eller också ser man det i tro som en uppmaning till att bli ett redskap, en surdeg för den förnyelse som redan pågår, verksam, men bortom den religiösa marknadens reklamskyltar.

Summary

In the recent decades, the possibility of a renewal of religion has been a recurring question. Three instances of this debate are being treated in the current essay: the renewal of the religion of the cross that Söderblom expected after World War I, the short-lived increase of interest in religion in Germany after World War II, and the worldwide surge of fundamentalism in recent times. Taking his stand with Söderblom's understanding of religion as the experience of being personally seized by the Holy, the author is skeptical of religious mass movements and pleads for the former's functioning as a leaven in God's ongoing work of renewal.

²² M. Luther, Förord till Ambrosius Moibanus, Der 29. Psalm von der Stimme Gottes in den Lüften, WA 50, 43, 18–31.

Dag Hammarskjöld's Spirituality Revisited

A Critique of W.H. Auden's Understanding and Translation of *Markings*

JAN NYLUND

Jan H. Nylund is a doctoral student in New Testament Studies at Lund University. His area of research is primarily Greek linguistics in a New Testament context. Besides a number of reviews and articles (2013-14) he has published the chapter "The Prague School of Linguistics and its Influence on New Testament Language Studies" (2013) in a Brill volume on the language of the New Testament, the chapter "Friedrich Schleiermacher: On his Contribution to New Testament Studies" (2014, in press) in a volume on New Testament research history as well as some ten lexicon articles in The Lexham Bible Dictionary (2014, in press).

Introduction¹

When *Markings* (*Vägmärken*), the personal diary of legendary Swedish Secretary-General of the United Nations Dag Hammarskjöld (1905-1961), was first published in 1963/1964(ET)², the world discovered that the sophisticated and intellectually astute UN secretary in fact had been a devout Christian. The manuscript of *Markings* (*Vägmärken*) was found in Dag Hammarskjöld's New York home after his tragic death.³ Attached

to the manuscript was a note addressed to Leif Belfrage, Swedish Under-Secretary for Foreign Affairs. In this short letter Hammarskjöld explains that he had not originally intended his diary to be for any other eyes than his own.⁴ He goes on saying that with regard to "all that has been said and written about me, the situation has changed" and that "these entries [in my diary] provide the only true 'profile' that can be drawn."⁵ He ends the letter by saying:

¹ I would like to thank James Peterson, Michael P. Knowles, Samuel Byrskog and K.G. Hammar for their helpful comments and suggestions for improvements of the manuscript.

² Dag Hammarskjöld, *Vägmärken* (Stockholm: Albert Bonniers Förlag, 1963)/Dag Hammarskjöld, *Markings* (trans. Leif Sjöberg and W.H. Auden; London: Faber and Faber, 1964).

³ Hammarskjöld's death in a plane crash 18 September 1961 in North Rhodesia (today's Zambia) was followed by many speculations about foul play. The two parallel investigative commissions considered twelve possible causes for the crash, but nothing conclusive could be asserted. Only one man, Sergeant Julien, survived, but died within a short time. According to the judgment of the UN Commission, he would have survived — and the mystery of the crash would have been solved — if only the Ndola Airport authori-

ties had taken proper action according to protocol. The plane was not found until fifteen hours after the crash although it was only nine miles from the Ndola Airport, where it should have landed (Rajeshwar Dayal, *Mission for Hammarskjöld: The Congo Crisis* [London: Oxford University Press, 1976], 278-80; Arthur L. Gavshon, *The Mysterious Death of Dag Hammarskjöld* [New York: Walker and Company, 1962], 214-22). Susan Williams's recently published full-sized monograph (*Who killed Hammarskjöld?: the UN, the Cold War and White Supremacy in Africa* [London: Hurst & Company, 2011]) provides a full account of the circumstances around the death of Hammarskjöld.

⁴ W.H. Auden, foreword to *Markings*, by Dag Hammarskjöld (trans. Leif Sjöberg and W.H. Auden; London: Faber and Faber, 1964), 7.

⁵ Hammarskjöld, *Markings*, 7.

If you find them worth publishing, you have my permission to do so—as a sort of ‘White Book’ concerning my negotiations with myself—and with God.⁶

It has been remarked with regard to *Markings* that “everyone owns Dag Hammarskjöld’s *Markings*. Few have read it. Few of these have understood it.”⁷ Even a cursory comparison of the original version with the English translation reveals translational flaws. This article, starting with a brief look into Hammarskjöld’s background and spiritual development, and a discussion of responses to *Markings*, argues that W.H. Auden’s foreword to and translation of *Markings* into English are misleading and have presented to the English-speaking world a skewed picture of Dag Hammarskjöld and his inner world. This tainted picture has been duplicated in many of the works on Dag Hammarskjöld that base their analysis of Dag Hammarskjöld’s spirituality on Auden’s translation and are influenced by his introduction.

In *Markings* Hammarskjöld addresses his personal weaknesses and struggles in the context of God and accounts for his experience of the redeeming power of Christ. Hammarskjöld’s diary is appealing because it makes faith in God highly relevant to life in a very practical sense, on any level in modern society. This inquiry approaches Dag Hammarskjöld’s spirituality—following Richard Foster—as an expression within the incarnational tradition of

Christian life and faith [that] focuses upon making present and visible the realm of the invisible spirit[;] this sacramental way of living addresses the crying need to experience God as truly manifest and notoriously active in daily life.⁸

This investigation seeks to present a spiritual portrait on the basis of a fresh reading of the Swedish original.

A Short Biography

In 1905, Dag Hammarskjöld was born into one of Sweden’s oldest aristocratic families, a family of civil servants and officers. Characteristic traits of the Hammarskjöld family were said to be: “seriousness, conscientiousness and dauntless energy.”⁹ Dag Hammarskjöld’s father, Hjalmar Hammarskjöld, was likely the most distinguished in the Hammarskjöld family. It has been said about him that “few of his countrymen have held so many high offices, and discharged their duties with such responsibility.”¹⁰ Among other things Hjalmar Hammarskjöld held the office of Prime Minister between 1914 and 1917 and was also for a long time Governor of Uppland. In many respects Hjalmar Hammarskjöld anticipated the crucial role that Dag Hammarskjöld would play on the scene of world politics.¹¹ Ideals that Hjalmar Hammarskjöld transferred to his son can be summarized in the words duty, righteousness and self-less service.¹² Agnes Hammarskjöld, Dag’s mother, was very different from her husband. She had a warm, generous attitude towards friends and strangers alike, and combined intellectualism with a strong emotional side. In a thank you note that Dag Hammarskjöld sent to a friend of the family on the day when Agnes Hammarskjöld died, he wrote about his mother: “My mother ended her life today. She had the qualities I admire the most: she was courageous and good.”¹³

⁹ Henry P. Van Dusen, *Dag Hammarskjöld: A Biographical Interpretation of Markings* (London: Faber and Faber, 1967), 13.

¹⁰ Sten Söderberg, *Hammarskjöld: A Pictorial Biography* (London: Thames & Hudson Ltd., 1962), 24.

¹¹ Van Dusen, *Dag Hammarskjöld: A Biographical Interpretation*, 14.

¹² Gustaf Aulén, *Dag Hammarskjöld’s White Book: An analysis of Markings* (Philadelphia: Fortress, 1969) 14.

¹³ Van Dusen, *Dag Hammarskjöld: A Biographical Interpretation*, 16,18.

⁶ Ibid.

⁷ Statement made by a senior bishop of the American Episcopal Church (Henry P. Van Dusen, *Dag Hammarskjöld: The Statesman and his Faith* (New York, Evanston, London: Harper & Row, 1964), ix).

⁸ Richard J. Foster, *Streams of Living Water: Essential Practices from the Six Great Traditions of Christian Faith* (New York: Harper San Francisco, 1998), 237.

Dag Hammarskjöld was born on 29 July in 1905 in Jönköping in southern Sweden. As Hjalmar Hammarskjöld became the Governor of Uppland, the family moved into the Castle of Uppsala, at which time Dag was two years old. Here the family would stay for a quarter of a century. Located down below and next to the Castle was the great Cathedral as well as the Archbishop's Palace, where Nathan Söderblom and his family, close friends of the Hammarskjölds, resided.¹⁴ All through school Dag was a brilliant student. At the age of seventeen he completed a B.A. in literature, philosophy, French and political economy. In connection to the tricentenary of the 'nation'¹⁵ of Uppland, Dag was chosen First Curator and held his first major speech. During his student days he also developed his love for the Swedish countryside and mountaineering in particular, a passion that would last all his life.¹⁶ In his continued studies Hammarskjöld studied law and economics at Uppsala and Stockholm Universities. From 1933-36 he taught political economy at Stockholm University. He then became permanent undersecretary in the Ministry of Foreign Affairs. He was appointed chairman of Sweden's delegation to the UN General Assembly in 1952. On the 10th of April, 1953, Hammarskjöld was elected to be the Secretary-General of the United Nations. He was elected for a five-year term, which was renewed in 1957.

Responses to *Markings*

When *Markings* was first published in 1963 and 1964 (English), a few years after Hammarskjöld's tragic death, many readers were surprised regarding his spirituality. The Swedish Secretary-General had not in his lifetime first of all been associated with Christianity, but rather with the involvement in numerous events and crises on the international scene of world affairs. However, Hammarskjöld's Christian faith was not a secret. In a radio speech in 1954, Ham-

marskjöld made the following statement with the title "Old Creeds in a New World":¹⁷

The world in which I grew up was dominated by principles and ideals of a time far from ours and, as it may seem, far removed from the problems facing a man of the middle of the twentieth century. However, my way has not meant a departure from those ideals. On the contrary, I have been led to an understanding of their validity also for our world of today. Thus, a never abandoned effort frankly and squarely to build up a personal belief in the light of experience and honest thinking has led me in a circle; I now recognize and endorse, unreservedly, those very beliefs which were once handed down to me.

From generations of soldiers and government officials on my father's side I inherited a belief that no life was more satisfactory than one of selfless service to your country – or humanity. This service required a sacrifice of all personal interests, but likewise the courage to stand up unflinchingly for your convictions. From scholars and clergymen on my mother's side I inherited a belief that, in the very radical sense of the Gospels, all men were equals as children of God, and should be met and treated by us as our masters in God.

Faith is a state of the mind and the soul. In this sense we can understand the words of the Spanish mystic, St. John of the Cross: 'Faith is the union of God with the soul.' The language of religion is a set of formulas which register a basic spiritual experience. It must not be regarded as describing, in terms to be defined by philosophy, the reality which is accessible to our senses and which we can analyse with the tools of logic. I was late in understanding what this meant. When I finally reached that point, the beliefs in which I was once brought up and which, in fact, had given my life direction even while my intellect still challenged their validity, were recognized by me as mine in their own right and by my free choice. I feel that I can endorse those convictions without any compromise with the demands of that intellectual honesty which is the very key to maturity of mind.¹⁸

¹⁴ Ibid., 20-22.

¹⁵ Roughly the equivalent of American fraternities.

¹⁶ Van Dusen, *Dag Hammarskjöld: A Biographical Interpretation*, 23-24.

¹⁷ Speech by Dag Hammarskjöld in Edward R. Murrow's radio program *This I Believe* in 1954.

¹⁸ Dag Hammarskjöld, *Servant of Peace: A Selection of the Speech and Statements of Dag Hammarskjöld, Secretary-General of the United Nations 1953-1961*

In a speech addressed to the Second Assembly of the World Council of Churches on August 20 in 1954, Hammarskjöld said:

The Cross is that place at the center of the world's history . . . Where all men and all nations without exception stand revealed as beloved of God, precious in God's sight . . . So understood, the Cross although it is the unique fact on which the Christian Churches base their hope, should not separate those of Christian faith from others but should instead be that element in their lives which enables them to stretch out their hands to peoples of other creeds in the feeling of universal brotherhood which we hope one day to see reflected in a world of nations truly united.¹⁹

Upon the publishing of *Markings*, an animated debate followed in Scandinavia.²⁰ Among the first responses to *Markings* in secular Sweden was a review article, "Hammarskjöld, Jesus och sanningen" (Hammarskjöld, Jesus and the Truth) by Olof Lagercrantz, editor-in-chief of *Dagens Nyheter*.²¹ Lagercrantz, though making a few insightful observations along the way, mocks Hammarskjöld for his faith in God. Lagercrantz correctly notes the influence from mediaeval mystics in Hammarskjöld's strong sense of identification with Christ, but fails to note that this identification with Christ and the cross as well as the concept of 'God and/or Christ in me/us' are not only present in mediaeval mystics but in fact saturate the entire gospel tradition as well as Pauline theology. The imitation of Christ, both in thinking and action, for which Lagercrantz criticizes Hammarskjöld, is consistent with New Testament thought. At a certain point in his analysis, Lagercrantz abandons the role of the reviewer and steps into the unfitting role of secular priesthood, stipulating that the concept of ab-

solute truth derived from God is an "absurdity"²² — "It seems as if Hammarskjöld has not clarified this to himself."²³ The fact that Hammarskjöld had reached impressive results in his role as General Secretary does not seem to matter — because the *means* are reprehensible; Lagercrantz, both naïve and horrified at the same time, is offended by the possible connection between Hammarskjöld's Christian thought and the public life and action of the Secretary General of the United Nations.²⁴ Lagercrantz then offers a condensed version of his own theology, scolding Hammarskjöld for "forgetting" that all that we think and do is merely a social and cultural construction — and that God is beyond reach.²⁵ What upsets Lagercrantz more than anything seems to be that Christianity for Hammarskjöld made an actual difference in his execution of his public service as Secretary General of the UN. Lagercrantz ends by stating the blissfulness of Hammarskjöld's early death "before the Christ-dream removed him even further away from reality."²⁶

Another response came from one of Hammarskjöld's colleagues, Henrik Klackenberg, who was a member of the Supreme Administrative Court. Klackenberg questions that Hammarskjöld was a Christian, that he "expressed any need for divine worship" or even attended church. He concludes that Hammarskjöld "had deviated considerably from the pure evangelical-Lutheran doctrine."²⁷ Klackenberg is obviously not aware of the fact that Hammarskjöld even publicly had confirmed the Christian—and Lutheran—convictions that he had been brought up with:

I feel that I can endorse those [Christian] convictions without any compromise with the demands of that intellectual honesty which is the very key to maturity of mind.

(ed. Wilder Foote; New York and Evanston: Harper & Row, 1977) 23-24.

¹⁹ Hammarskjöld, *Servant of Peace*, 61.

²⁰ Paul R. Nelson, *Courage of Faith: Dag Hammarskjöld's Way in Quest of Negotiated Peace, Reconciliation and Meaning* (Frankfurt am Main: Peter Lang, 2007), 18.

²¹ Olof Lagercrantz, "Hammarskjöld, Jesus och sanningen" in *Vårt sekel är reserverat åt lögnen: Artiklar 1938-1993 med några anslutande dagsboksanteckningar* (Stockholm: Karneval Förlag, 2007).

²² All quotes of Lagercrantz are my translations from Swedish.

²³ Lagercrantz, 176.

²⁴ Lagercrantz, 175, 176, 178.

²⁵ Lagercrantz, 177.

²⁶ Lagercrantz, 178.

²⁷ Sven Stolpe, *Dag Hammarskjöld: A Spiritual Portrait* (trans. Naomi Walford; New York: Charles Scribner's Sons, 1966), 99-100.

Other comments came from Eyvind Bartels, Danish ambassador, who made some insightful observations, but also made a number of erroneous statements in his article.²⁸ Bartels accuses Hammarskjöld of believing that “he has been chosen by God to be the sacrificial lamb.” He also finds it disturbing that Hammarskjöld believes “that he has been singled out.” In addition, Bartels argues that Hammarskjöld sought to build up a myth around his person. Bartels even suggests that Hammarskjöld sought and himself brought about his death, i.e. caused the plane to crash.²⁹ These accusations are surprising, coming from somebody who views himself as a Christian. Indeed, to be singled out and chosen is a prominent thought both in the Old and New Testaments—and this applies both in the general sense that Christians are chosen by God and in the specific sense of being chosen for a particular task or function. Bartels’s assertion that Hammarskjöld was building up a myth around himself, Aulén finds “ridiculous.”³⁰ With regard to people who claim that Hammarskjöld viewed himself as a sacrifice and a new Redeemer, Andreas Specker comments:

Wer jedoch genauer hinsieht, kann sehr leicht feststellen, dass Hammarskjöld sich sehr bewusst in die Tradition eingeschrieben hat, die die Wirkungen und die Botschaft des Kreuzestodes bis heute weiter trägt. Die Auseinandersetzung mit seiner religiösen Erziehung und seinem Jesusbild führte nicht zu einer Identifikation mit dem Christ Jesus, sondern dazu, dass Hammarskjöld seinen Platz als Jünger und Nachfolger einnahm, indem er sich am Lebensbeispiel Jesu orientierte.³¹

Sundén comments that the “sacrificial lamb motive” is not present in Hammarskjöld’s thought, but is an element that has rather been read into the text by various interpreters. Sundén contin-

²⁸ Eyvind Bartels et al., *Dag Hammarskjöld og hans Gud: en diskussion mellem E. Bartels, O. Hartman og S. Stolpe* (Copenhagen: Kristeligt Dagblads Forlag, 1964).

²⁹ Bartels, 105, 109.

³⁰ Aulén, 5.

³¹ Andreas Specker, *Leben als Opfer?: Die geistliche Entwicklung Dag Hammarskjöld auf Grundlage seines Tagebuchfragmentes „Zeichen am Weg“* (Augsburg: Dr. Bernd Wissner, 1999), 137-138.

ues arguing that Hammarskjöld rather viewed himself as an instrument of God in a political process.³² Moreover, the idea that Dag Hammarskjöld should have caused the plane to crash himself is so preposterous that there is no need for further comments.

Yet other reactions came from John Lindberg, a Swedish diplomat who was at school with Hammarskjöld in Uppsala. His analysis of *Markings* and Hammarskjöld as a person in “The Secret Life of Dag Hammarskjöld”³³ comes forth as strikingly vitriolic and ill-willed, probably with a mix of inability to accurately understand the almost unique genre of *Markings* and a wilful selectiveness in his reading, picking and choosing those passages of text that would seem to prove his thesis that Dag Hammarskjöld was a vicious, self-serving, religious maniac. In *Markings* we see a man whose painfully frank and perspicuous self-observation is almost more than a reader can take. Few of the great and famous are willing — or even capable of — eloquently describing and publically exposing their darkest thoughts. However, Hammarskjöld’s sometimes gruesome self-depictions are likely not to be descriptive but rather expressive of who he was — a man who imposed on himself the high moral standards that is frequently found in other texts in *Markings*. *Markings* is truly his “negotiations with [him]self—and with God,” a confessional and self-exposing text reflecting his intent on self-improvement and on “being what he could”. Other elements that Lindberg do not grasp are the concepts of sacrifice, Christ identification and divine servanthood.

One of the few voices in support of the Christian legacy of Hammarskjöld’s *Markings* was that of Kerstin Anér, a doctor in literature from the University of Gothenburg, radio journalist and later a member of Parliament.³⁴ Right to the point, in her article “Hammarskjöld as Christian Mystic Must Irritate all our Atheists,” Anér writes:

³² Hjalmar Sundén, *Kristusmeditationer i Dag Hammarskjölds Vägmarken* (Stockholm: Diakonistyrelsens Bokförlag, 1966), 21.

³³ John Lindberg, “The Secret Life of Dag Hammarskjöld”, *Look* (June 30, 1964).

³⁴ Roger Lipsey, *Hammarskjöld: A Life* (Ann Arbor: The University of Michigan Press, 2013), 594.

No one understands better than I that it must be utterly annoying to all our atheists when Dag Hammarskjöld proves to be a Christian mystic. You cannot say that he was stupid — you cannot say he was immoral — you cannot say he was confined to a small-town environment and influenced by its narrow-minded values. Instead you choose to say that his own, innermost outlook on life didn't have the slightest bit to do with his lifework ... *Markings* is a book that burns you, a book that has an effect like the antique torso of Apollo in Rilke's poem: ... here there is no place that does not see you. You must change your life.³⁵

The first response to *Markings* from the English-speaking world is the foreword by W.H. Auden, who translated *Markings* into English. Auden levels criticism against the publishing of Hammarskjöld's note to Belfrage and especially the one sentence where Hammarskjöld says: "These entries give the only correct 'profile' that can be drawn." Auden argues that these words are "false and misleading" and that no one can draw his own 'profile.' Instead, he argues, we should allow others to do draw our profile.³⁶ Auden's comment seems unwarranted and not well thought-out. Auden's point of view might apply in a general sense for assessing somebody's external lifework, but certainly not to an exposition of the development of a person's innermost thoughts and spiritual reflections. Auden is also questioning the authenticity of many of the earlier entries in *Markings*, arguing that they probably were rewritten or added at a later time. He remarks that "I simply cannot believe that at the age of twenty, Hammarskjöld thought in exactly the same terms as he was to think thirty years later."³⁷ However, first, many of Hammarskjöld's thoughts are drawn from central tenets of Christian thought, which would account for the continuity that Auden notices in Hammarskjöld's thought, and, second, the fairly recent publication of letters³⁸ that Hammarskjöld wrote in his twenties corroborates the fact that he in-

deed had thoughts at this age of the same kind as those recorded in the early entries of *Markings*.³⁹ Birnbaum writes:

The letters to his two closest friends—in particular some of those to Waldenström—show that the religious issues made up a central aspect of his work with his own personal development through these years (my transl.).⁴⁰

In a letter to Waldenström on 2 August, 1927, at the age of twenty-two, Hammarskjöld writes:

No matter how we struggle with the notions of God and immortality, yet it remains [a fact] that we both have experienced and at this hour are experiencing both (my transl.).⁴¹

On Good Friday, 1928, at the age of twenty-three, Hammarskjöld writes to Waldenström, telling him that he for the first time since his confirmation had participated in a communion service. He comments: "for the first time in my life I experienced this [the participation in the

³⁹ This material reveals, among other things, that already in his twenties, Hammarskjöld had an interest in Meister Eckhart and Thomas a Kempis. On 8 October in 1928, at the age of twenty-three, Hammarskjöld writes a letter to his friend Moll, saying that "we have a faith, that even if our reason denied everything, our whole being would however prove a God ...". In another letter to Moll on Good Friday 1929, at the age twenty-four, Hammarskjöld writes about the atoning death of Christ, his forgiveness and his ability to free man from debt (Birnbaum, 15, 50, 52). Against this background Svegfors's suggestion that Hammarskjöld did not recognize the divinity of Christ comes forth as unlikely; his interpretation of Hammarskjöld's use of 'brother' as a downgrading of the nature of Christ is poorly supported, especially since it is in John (20:17) — recognized as the gospel with the highest Christology — that Jesus himself refers to his brotherhood with those believing in him. When Svegfors argues that Hammarskjöld replaces the trinity with a dualism between man and God he errs even more. That mutual abiding of the re-born man in God and God in man is rather nothing but classical Christianity, widely attested in the New Testament. (Mats Svegfors, *Dag Hammarskjöld: den förste moderne svensken* [Stockholm: Norstedts Förlag, 2005], 149-151, 156).

⁴⁰ Birnbaum, 52.

⁴¹ Ibid., 54.

³⁵ Quoted in Lipsey, *Hammarskjöld*, 594-95.

³⁶ Auden, "Foreword," 10-11.

³⁷ Ibid., 15-16.

³⁸ Karl E. Birnbaum, *Den unge Dag Hammarskjölds inre värld — inblickar i en människas tillblivelse* (Ludvika, Sweden: Dualis Förlag AB, 1998).

communion] as the purest expression of my will.” He goes on providing a detailed account of the drama of the Passion, which he re-lived at the communion service, all the way up to Jesus’ death on the cross, which he refers to as “the sacrifice of everything external for the perfection of the internal.”⁴² With regard to Christ’s sacrificial death for mankind, Hammarskjöld concludes:

We who perceive the criteria of our intrinsic value to be based on peoples’ conception of us, should be able to comprehend how great is the faith in life of the one who suffers the death of a criminal in his faithfulness to life. — Once this has taken place—and succeeded—is it then so difficult, in infinitely simpler terms, to walk the same path. (My transl.)⁴³

With regard to Hammarskjöld’s spiritual outlook, Birnbaum concludes that there is a clear basic continuity all through Hammarskjöld’s life, ranging from his early twenties and onwards.⁴⁴

At the beginning of the third section of his foreword, Auden denotes “the conviction that no man can do properly what he is called upon to do in his life unless he can learn to forget his ego and act as an instrument of God” as “highly perilous.” Auden does not seem to know that “to forget [one’s] ego” and to be an “instrument of God” are central notions in New Testament thought.⁴⁵ The same point was made by Leif

Belfrage and his colleagues.⁴⁶ Birnbaum comments that the notion of Christians as the co-workers of God are reflected in Meister Eckhart’s works that Hammarskjöld often cited. Meister Eckhart was condemned as a heretic by the pope for the concept of man as God’s co-worker. However, the co-operative idea between man and God is prevalent in the New Testament, and even the precise wording of “God’s fellow workers” can be found in Paul.⁴⁷ Auden goes on to suggest that Hammarskjöld may have suffered from megalomania. Auden: “The man who says ‘Not I, but God in me’ is always in great danger of imagining that he *is* [italics in original] God.” Again, Auden does not seem to be aware that the “Christ / God in us-concept” is central in the New Testament⁴⁸ and has nothing to do with megalomania, but is rather a humble recognition of utmost dependence on God. Auden redeems himself somewhat when he concludes that Hammarskjöld, nevertheless, in communication with other people did not show any sign of holding himself in too high an esteem, but was rather a humble and considerate person.⁴⁹ Finally, Auden comments that Hammarskjöld did not participate “in the liturgical and sacramental life of a church.”⁵⁰ It is true that Hammarskjöld did not attach himself to a specific church. However, his friend Stolpe, from this student days in Uppsala, confirms that Dag Hammarskjöld did in fact

⁴⁶ Lipsey, *Hammarskjöld*, 598.

⁴⁷ 1 Cor 3: 7-9 (NIV): “So neither he who plants nor he who waters is anything, but only God, who makes things grow. The man who plants and the man who waters have one purpose, and each will be rewarded according to his own labor. For we are God’s fellow workers; you are God’s field, God’s building”. An example of Hammarskjöld’s view of himself as a co-worker of God is exemplified in a letter that he wrote in 1955 when the American airmen had been released out of prison in China: “Today we accomplished something, God and I. That is to say it was God who built while I stood below with the paint pot, shouting” (Stolpe, 35-36).

⁴⁸ Gal 2.19b-20 (NRSV): “I have been crucified with Christ; and it is no longer I who live, but it is Christ who lives in me. And the life I now live in the flesh I live by faith in the Son of God, who loved me and gave himself for me”.

⁴⁹ Auden, “Foreword.”

⁵⁰ *Ibid.*, 24.

⁴² *Ibid.*, 55.

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ *Ibid.*, 64.

⁴⁵ In Luke 9.23-26 (NRSV) Jesus says: “If any want to become my followers, let them deny themselves and take up their cross daily and follow me. For those who want to save their life will lose it, and those who lose their life for my sake will save it. What does it profit them if they gain the whole world, but lose or forfeit themselves? Those who are ashamed of me and of my words, of them the Son of Man will be ashamed when he comes in his glory and the glory of the Father and of the holy angels”. In 2 Tim 2.21 (NIV) Paul says: “If a man cleanses himself from the latter, he will be an instrument for noble purposes, made holy, useful to the Master and prepared to do any good work”.

regularly attend church services both in Sweden and New York, alternating between Protestant, Greek Orthodox, and Catholic churches, "but he never talked about it."⁵¹

Auden ends his introduction with a postscript describing the translational procedures that were followed. Auden admits that he does not know any Swedish. When he was asked to undertake the translation, he agreed on the condition that he would be assisted by a Swedish person who knew English good enough to make a literal translation "without trying to do my part of the job as well."⁵² That person was Leif Sjöberg. He also wanted Sjöberg to provide him with a list of alternative words to choose from, when there was not a direct English equivalent. How hazardous this procedure was is not difficult to imagine. From the translation it is clear that when Auden did "[his] part of the job" he elaborated rather freely on the text. However, this is not the only problem with the Auden-Sjöberg translation. Auden operated under the conviction that ambiguous or obscure readings in the original text should be represented with a clear meaning in the target language, which procedure introduced into the English translation an additional interpretive element. The sum of these procedures resulted in a text that in certain cases is far removed from the original Swedish text. Falkman, who has noticed weaknesses in Auden's translation, comments:

The cumulative impression created by Auden's (mis)translations is that he often does not seem to understand the religious and moral dimension of Hammarskjöld's thinking.⁵³

Falkman provides several examples⁵⁴ of Auden's mistranslations and remarks that Auden "inter-

preted his part of the [translation] job most freely."⁵⁵ The weaknesses of Auden's translation have also been observed by Bernhard Erling, who attempted his own, though unpublished, annotated translation of *Markings*.⁵⁶

Responding to Falkman, Davenport-Hines, who has written a biography on Auden,⁵⁷ brings important insights with regard to Auden. First, he points out that Auden had a habit, established in the 1930s, to include "subjective, clandestine self-revelatory comments" from his personal life in neutral works of prose, as a means of communication and "in-joke edification" for his close friends. Second, Davenport-Hines comments that Auden was a homosexual who for many years had shared his life with another man, Chester Kallman, who some time before Auden was asked to translate *Markings* left Auden for other sexual opportunities in Greece, and therefore Auden was probably very grieved at the time.⁵⁸ Davenport-Hines notes that other works by Auden from 1962-63, for instance an edition of Shakespeare's sonnets and an anthology of de la Mare's verse, contained lengthier personal commentaries expressing Auden's ongoing emotional crisis.⁵⁹ Auden's comment on his meeting with Hammarskjöld in his introduction to *Markings*—"Brief and infrequent as our meetings were, I loved the man from the moment I saw him"—was most likely a message to Chester Kallman, who he hoped would read his comment. The same purpose probably applies to a passage in *Markings* where Hammarskjöld writes about friendship, but Auden twice incorrectly translates the Swedish word for friendship, *vänskap*, with the word love. Davenport-Hines: "When Auden wrote the sentence . . . 'perhaps a great love (Hammarskjöld: friendship) is never

in the title *Markings*. Falkman lists a number of other translational mistakes (Falkman, 14).

⁵¹ Ibid., 15.

⁵² Bernard Erling, *A Reader's Guide to Dag Hammarskjöld's Waymarks* (Unpublished/privately published: 1982, 1987, 1999).

⁵³ Richard Davenport-Hines, *Auden* (London: Heinemann, 1995).

⁵⁴ Richard Davenport-Hines, "W.H. Auden and Dag Hammarskjöld", *The Times Literary Supplement* (September 24, 1999): 17.

⁵⁵ Davenport-Hines, *Auden*, 308, 311.

⁵¹ Stolpe, 66.

⁵² Auden, "Foreword."

⁵³ Kai Falkman, "Signposts in the Wrong Direction", *The Times Literary Supplement* (September 10, 1999): 14.

⁵⁴ In Hammarskjöld's famous poem from 1961, Auden translates *lyckan* (happiness) with 'fun'; *Svaret - du ska lära det* (The answer - you shall learn it) is translated 'The truth - you shall hold to it'; *bära* (carry) is translated 'endure'. Falkman also notes that the original title, *Vägmärken* (road signs), is not reflected

reciprocated and I only understood much later that his words had hurt so much because my love (friendship) had still a long way to go' - he was surely thinking about Kallman, and expecting his words to be read by Kallman and their more intimate friends."⁶⁰ It follows that Auden's translation of Hammarskjöld's diary is not only flawed because of a number of misconceptions, as reflected in his introduction, such as his presuppositions regarding Hammarskjöld's spirituality and his limited understanding of elementary Christian thought, but also because of faulty translational procedures and because of Auden's abuse of his role as a translator.

Approaching the Text

In the following I try briefly to account for Hammarskjöld's spiritual journey from the viewpoint of some of his personal notes in *Markings* and try to define his inner spirituality as an expression within the incarnational tradition of Christianity,⁶¹ meaning that he was living out his faith in his daily life and work. Foster argues that Hammarskjöld's "political work was sacramental living of the deepest sort."⁶² Texts from Hammarskjöld's *Markings* are provided both in the original, for those who are able to read Swedish, and in English translation for the international readership. I present my own translation of the texts, but I make use of Auden's translation when I find it helpful and accurate. My translations are intended to be as literal as possible without compromising the dynamic equivalence⁶³ between source text and target text. As mentioned in his letter to Belfrage, Hammarskjöld contends that with regard to his own person, *Markings* "provide the only true 'profile' that can be drawn." It is therefore my assumption that the content of *Markings* is a serious attempt on the part of Hammarskjöld to communicate his perspective, thus reflecting his development as a human and a Christian. Another related assumption is that Hammarskjöld is

honest about what he is saying. After all, his notes were originally not meant for publication,⁶⁴ but were rather Hammarskjöld's private reflections.

As to the structure of *Markings*, several suggestions have been made. Except for the obvious chronological sequential structure, a thematic structure is suggested that helps us grasp what *Markings* is all about. The key to the structure of *Markings* is indicated in Hammarskjöld's short letter to Belfrage. Hammarskjöld describes his notes first of all as a White Book. In a way this does not help very much since the definitions of a White Book (or White Paper) are many and varied. *Oxford Dictionaries* says: "a book of rules, standards, or records, especially an official government report, bound in white". Hammarskjöld likely intended his White Book as an exposition and a record of his personal development as a private person and a Christian, and a way to disclose to the world the values that led him to become what he became. I suggest that this is the overarching theme of *Markings*. I think my suggestion is further strengthened by the fact that Hammarskjöld himself states that his White Book is "concerning my negotiations with myself—and with God." These two themes—his negotiations with himself and with God—are prevalent in most entries in *Markings*.

Reading the Text

Markings is divided into chronological sections.⁶⁵ With regard to the distribution of the en-

⁶⁴ At least according to Hammarskjöld himself.

⁶⁵ **1925-1930:** *Thus it was / Så var det*; **1941-1942:** *Middle years / Mellanår*; **1945-1949:** *Towards new shores —? / Mot nya stränder —?*; **1950:** *Soon night is drawing close / Snart stundar natten—*; **1951:** ("Soon night is drawing close" / "Snart stundar natten"); **1952** ("Soon night is drawing close—" / "Snart stundar natten—"); **1953:** ("— soon night is drawing close" / "— snart stundar natten"); **1954** ("— soon night is drawing close" / "— snart stundar natten"); **1955:** November 19-20, 1955 / 19-20.11.55, December 24, 1955 / 24.12.55, December 25, 1955 / 25.12.55; **1956:** March 21, 1956 / 21.3.56, March 29, 1956 / 29.3.56, March 30, 1956 / 30.3.56, April 8, 1956 / 8.4.56, April 22, 1956 / 22.4.56, June 4, 1956 /

⁶⁰ Davenport-Hines, "W.H. Auden and Dag Hammarskjöld", 17.

⁶¹ Foster, 237-272.

⁶² *Ibid.*, 253.

⁶³ See Eugene Nida's translation theory.

tries, it is striking to see that less than one sixth of the entire collection was produced during the first twenty-five years out of a total of 36 years. From 1950 and the following three years one-fourth of the notations were entered into the diary.⁶⁶ Hammarskjöld makes incisive reflections and painfully frank self-observations that are geared towards sanctification and self-improvement through the grace of God. Below passages from *Markings* from different time periods are presented. Auden's translation is commented on when warranted, but when there are less relevant differences these are only mentioned in footnotes. I comment on and discuss

the examples, with particular attention to passages where I think Auden has misunderstood or misinterpreted Hammarskjöld.

Being the first entry of Hammarskjöld's diary, *Thus It Was* is of particular significance. It was written when Hammarskjöld was at the age of twenty, but amazingly sums up a life time in an imaginary vision of the future, where Hammarskjöld envisions himself at the end of his life, accounting for whether he has made the most of the talents he was given—or not.

Thus It Was, 1925-1930

Så var det, 1925-1930⁶⁷

4.6.56, June 10, 1956 / 10.6.56, July 29, 1956 & August 16, 1956 / 29.7.56 & 16.8.56, August 26, 1956 / 26.8.56, August 30, 1956 / 30.8.56, November 1-7, 1956 / 1-7.11.56, November 17, 1956 / 17.11.56, November 25, 1956 / 25.11.56, December 24, 1956 / 24.12.56, December 25, 1956 / 25.12.56, December 26, 1956 / 26.12.56, December 31, 1956 / 31.12.56; **1957**: *Soon night is drawing close* — — / *Snart stundar natten* — —, January 21, 1957 / 21.1.57, February 24, 1957 / 24.2.57, April 7, 1957 / 7.4.56, April 28, 1957 / 28.4.57, May 25, 1957 / 25.5.57, June 20, 1957 / 20.6.57, June 23, 1957 / 23.6.57, July 20, 1957 / 20.7.57, July 28, 1957 / 28.7.57, September 3, 1957 / 3.9.57, September 26, 1957 / 26.9.57, October 1, 1957 / 1.10.57, October 6, 1957 / 6.10.57, December 22, 1957 / 22.12.57; **1958**: February 16, 1958 / 16.2.58, April 10, 1958 / 10.4.58, July 29, 1958 / 29.7.58, October 5, 1958 / 5.10.58, October 12, 1958 / 12.10.58, October 19, 1958 / 19.10.58; **1959**: February 8, 1959 / 8.2.59, February 9, 1959 / 9.2.59, July 29 / 29.7, August 4, 1959 / 4.8.59, August 7, 1959: *From Upsala* / 7.8.59: *Från Upsala*, August 9, 1959 / 9.8.59, *Summers / Somrar*, *Far Away / Fjärran*, *Hudson Valley*, September 13, 1959 / 13.9.59, October 25, 1959 / 25.10.59, November 1, 1959 / 1.11.59; **1960**: *Easter 1960 / Påsk 1960*, *Christmas Eve 1960 / Julafton 1960*, November 26, 1960 / 26 november 1960, December 2, 1960 / 2 december 1960, December 3, 1960 / 3 december 1960; **1961**: February 13 - March 13, 1961 / 13 februari - 13 mars 1961, *Maundy Thursday 1961 / Skärtorsdag 1961*, *Whitsunday 1961 / Pingstdagen 1961*, July 7, 60 - *Spring 61 / 7 juli 60 - våren 61*, June 8, 61 / 8 juni 61, June 11, 61 / 11 juni 61, June 18, 61 / 18 juni 61, July 6, 61 / 6 juli 61, July 19, 61 / 19 juli 61, July 30, 61 / 30 juli 61, Aug. 6, 61 / 6 aug. 61, Aug. 6, 61 / 6 aug., 61, Aug. 24, 61 / 24 aug. 61.

⁶⁶ Foster, 256.

I am being driven forward,
 Vidare drivs jag,
 into an unknown land.
 in i ett okänt land.
 The ground becomes harder,⁶⁸
 Marken blir hårdare,
 the air colder and sharper.
 luften mer eggande kall.
 Touched by the wind
 Rörda av vinden
 from my unknown goal
 från mitt okända mål
 strings are trembling
 skälva strängar
 in [their] waiting.⁶⁹
 i väntan.
 Still having questions
 Alltjämt frågande
 I will arrive,
 skall jag vara framme,
 where (the tone of) life dies away —⁷⁰
 där livet klingar ut —
 a clear simple note
 en klar enkel ton
 in the silence.
 i tystnaden.

⁶⁷ Hammarskjöld, *Vägmärken*, 11-12.

⁶⁸ Auden: "The pass grows steeper"

⁶⁹ Auden: "A wind from my unknown goal stirs the strings of expectation"

⁷⁰ Auden: "Still the question: Shall I ever get there? There where life resounds"

Smiling, candid, unbribable —
 Leende, öppen, omutlig —
 the body restrained and free.
 kroppen behärskad och fri.
 A man who became what he could
 En man som blev vad han
 kunde
 and was what he was —
 och var vad han var —
 always ready to gather everything
 ständigt färdig att samla allt
 in one simple sacrifice.
 i ett enkelt offer.

Tomorrow we will meet,
 Imorgon skola vi mötas,
 death and I —,
 döden och jag —,
 He will thrust his rapier into a man
 who is awake.⁷¹
 Han skall stöta sin värja i
 en vaknen man.

But how does not the memory of
 every moment
 Men hur svider ej minnet
 av var stund
 that I wasted sting me.⁷²
 jag svindlade bort.

The last line in the first stanza, Auden translates: “Of expectation,” which is different in tone from my “in [their] waiting” (Sw: *i väntan*). “Expectation” is something positive, “waiting” is neutral. Auden is most likely preparing the ground for the next stanza, which he wants to be a logical continuation of the last line of the first stanza. Auden’s translation of the second stanza turns the statement into a question: “Still the question: Shall I ever get there?” I translate: “Still having questions I will arrive” (Sw: *Alltjämt frågande skall jag vara framme*). Considering punctuation and context, Auden’s suggestion is not likely. The beginning of the last clause in the second

stanza I translate “where (the tone of) life dies away” (Sw: *där livet klingar ut*). Auden translates: “There where life resounds”. “Dies away” and “resounds” practically have opposite meanings. Auden also brings together the first two stanzas as one unit, and then the third and the fourth stanzas as separate units respectively. These interpretive manipulations of the text move the understanding of the text further away from the Swedish text, which Belfrage commented that he had published exactly according to the original manuscript.

Hammarskjöld’s first reflection at the age of twenty is a poem with an existential-ontological tone, reflecting a sense of disorientation at the beginning of the road of adulthood. In the first stanza he finds himself in a barren landscape. He does not know where he is going or even what his goal is. Everything around him, the ground and the air, is cold. Though not knowing his goal he is still able to identify the influence—a “wind from my unknown goal”—of a future destined to be his. It is all just a matter of time. In the second stanza, an atemporal vision presents itself, where he suddenly identifies himself standing on the brink of eternity with a mind still full of unanswered questions. He is facing death—the end of life, the place “where the tone of life dies away” and only silence remains. In the next stanza, he envisions somebody—probably himself—because he speaks about himself both in the previous and following stanzas: he is smiling, apparently confident, because he is a man who has fulfilled his destiny, who did what he was supposed to do and who was true to himself, who “was what he was”, a man who has given up a selfish life and who is willing to give himself, his life “in one simple sacrifice”, if needed to fulfil a greater purpose.

On the basis of Hammarskjöld’s thoughts at this time, as seen in a letter from 1928, quoted in a previous section, the sacrifice of Christ is clearly alive to him, and he has identified himself as a follower of Christ, and observes, or rather asks himself: “Once this [sacrificial death of Christ] has taken place—and succeeded—is it then so difficult, in infinitely simpler terms, to walk the same path.”⁷³ This stanza is truly an

⁷¹ Auden: “Into one who is awake.”

⁷² Auden: “But in the meantime how grievous the memory of hours frittered away.”

⁷³ Birnbaum, 55.

example of sacramental, incarnational Christian thought—and action. In the last stanza, death is imminent; he knows that he will soon meet death, and he will face death with open eyes; death will “thrust his rapier into a man who is awake”. Yet, there are second thoughts, pangs of remorse, regrets that he might not have used his time properly and responsibly—the memory of wasted moments.

The second section in *Markings* is 1941-1942: *Middle years / Mellanår*. I have chosen one entry with a reference to God.

God is a comfortable formula⁷⁴ on the bookshelf of life — always at hand but seldom made use of.⁷⁵ In the whitewashed peace⁷⁶ of moments⁷⁷ of birth he is a jubilation and a fresh wind — whose presence memory does not have the strength to bind. But when we are forced to look ourselves in the face — then he rises up above us in terrifying reality, outside the frame of all discussions and “feeling,” stronger than all protecting⁷⁸ forgetfulness.

Gud är en bekväm formel på livets bokhylla — alltid tillhands men sällan brukad. I födelsestundernas rentvagna lugn är han ett jubel och en frisk vind — vars närhet minnet inte orkar binda. Men när vi tvingas att se oss själva öga mot öga — så reser han sig över oss i fruktansvärd verklighet, bortom ramen för all diskussion och ”känsla”, starkare än all skyddande glömska.⁷⁹

Instead of “comfortable formula” (Sw: *bekväm formel*), Auden⁸⁰ translates “useful work of reference”. “Made use of” (Sw: *brukad*) is translated “consulted”. “Peace” (Sw: *lugn*) in the second sentence is not translated at all. Hammarskjöld contrasts moments of birth, when God is present but does not expect anything from us, with times when we have to face ourselves in the consciousness and responsibilities of adulthood. When Auden translates the last two words as “self-defensive forgetfulness” in-

stead of “protecting forgetfulness” (Sw: *skyddande glömska*), he misses the contrastive point, since the point is not that we did not want to pay attention earlier, but rather that we were not able to pay attention as new-borns.

The fourth section from 1950 is entitled *Soon the Night is Drawing Close/Snart stundar natten*.⁸¹ This year is the first in a series of several years, all of which are introduced with the words “Soon the night is drawing close”. These are words from a hymn by Franzén⁸² that Dag Hammarskjöld's mother read every New Year's Eve. “Night” means death.⁸³ It seems as if Hammarskjöld is going through a three-year process of spiritual development.

God does not die on the day when we no longer believe in a personal deity, but we die on the day when our lives are no longer illuminated by the continually reflected splendour of the wonder from sources beyond all reason.

Gud dör inte den dag vi ej längre tro på en personlig gudom, men vi dör den dag livet för oss ej längre genomlyses av det ständigt återskänkta undrets glans från källor bortom allt förnuft.⁸⁴

Auden translates “no longer believe” (Sw: *ej längre tro*) with “cease to believe”. “Continually reflected splendour” (Sw: *ständigt återskänkta undrets glans*) is translated with “steady radiance” by Auden. Hammarskjöld points to the fact that God does not depend on us. He remains forever constant, no matter how we relate to him. Hammarskjöld underlines that we, on the contrary, are utterly dependent on him and that we cannot survive without the glory that radiates from him.

The fifth section is without a heading; only the year 1951 is indicated, partly followed by the words from 1950:

“Soon the night is drawing close—”. So yet another year.

⁷⁴ Auden: *a useful work of reference*.

⁷⁵ Auden: *consulted*.

⁷⁶ Auden does not translate *lugn (peace)* at all.

⁷⁷ Auden translates in the singular.

⁷⁸ Auden translates *self-protecting* instead *protecting*.

⁷⁹ Hammarskjöld, *Vägmärken*, 18-19.

⁸⁰ Hammarskjöld, *Markings*, 37.

⁸¹ Hammarskjöld, *Vägmärken*, 33.

⁸² Svegfors, 134.

⁸³ Aulén, 9.

⁸⁴ Hammarskjöld, *Vägmärken*, 48.

”Snart stundar natten—”. Alltså ännu ett år.

The sixth section is also without a heading, except the indication of the year 1952. Night is still in focus in the first words as Hammarskjöld comments on his walk through the night:

“Soon the night is drawing close —.” How long the way is. But the time it has already taken, how well have I not needed it in order to learn what the road passes — by.

“Snart stundar natten —.” Vad vägen är lång. Men den tid den redan tagit, hur väl har jag inte behövt den för att lära mig vad den leder — förbi.

Hammarskjöld recognizes his need for the process that he is going through. Auden translates “needed it” (Sw: *behövt den*) with “needed every second of it”. He also changes “I” (Sw: *jag*) to “you”, which considerably changes the sense of the text. Hammarskjöld is attentive to the long-term perspective; he knows that he is about to pass by something.

When we come to the seventh section, indicated by the year 1953, there is a new tone in the voice of Hammarskjöld:

“— soon the night is drawing close.”

To the past: thank you,

To what is coming: yes!

“— snart stundar natten.”

Mot det förgångna: tack,

Till det kommande: ja!

Hammarskjöld says good-bye to the past and yes to what is coming — and it is an emphatic yes! This is roughly three months before he assumes his position as Secretary-General of the United Nations. He is now looking forward. Auden translates “To the past: thank you” (Sw: *Mot det förgångna: tack*) with “For all that has been— Thanks!” Stolpe, Hammarskjöld’s friend, writes about the radical difference that could be noticed in Dag Hammarskjöld after he received—and accepted—the offer to become Secretary-

General of the United Nations.⁸⁵ All the things that he had struggled with in his personal life suddenly disappear. Though, one could perhaps also see the process that Hammarskjöld went through from the beginning of the dark night in 1950 and onwards as a process of preparation for the position of Secretary-General.

In the fifteenth section, indicated by the year 1961, we find the climax of *Markings* under the heading of *Whitsunday 1961 / Pingstdagen 1961*:

I do not know who — or what — asked the question. I do not know when it was asked. I do not remember answering. But once I answered yes to someone — or something. From that moment derives the certainty that existence is meaningful and that my life, therefore, in subjection, has a goal. From that moment I have known what it is “not to look back”, and “not to worry about tomorrow”⁸⁶. . . . On the continuous road I learnt, step-by-step, word-by-word, that behind every clause⁸⁷ by the hero of the gospels stands one man and one man’s experience. Also behind the prayer that the cup might pass from him and the promise to empty it. Also behind every word on the cross.⁸⁸

Jag vet ej vem — eller vad — som ställde frågan. Jag vet ej när den ställdes. Jag minns ej att jag svarade. Men en gång svarade jag ja till någon — eller något. Från den stunden härrör vissheten att tillvaron är meningsfylld och att mit liv därför, i underkastelse, har ett mål. Från den stunden har jag vetat vad det är att ”icke se sig tillbaka”, att ”icke bekymra sig för morgondagen” På den fortsatta vägen lärde jag, steg för steg, ord för ord, att bakom var sats av evangeliets hjälte står en människa och en mans erfarenhet. Också bakom bönen att kalken måtte gå från honom och löftet att tömma den. Också bakom vart ord på korset.⁸⁹

It is a passage packed with biblical references and allusions. Hammarskjöld notes that he once answered yes to somebody—Jesus, we can tell from the context. The vagueness of this state-

⁸⁵ Sven Stolpe, *Profeter och diktare: Från Erik Gustaf Geijer till Dag Hammarskjöld* (Stockholm: Verbum, 1966), 307.

⁸⁶ Auden: ‘to take no thought for the morrow’

⁸⁷ Auden: *saying*.

⁸⁸ Auden: *from the Cross*.

⁸⁹ Hammarskjöld, *Vägmärken*, 165.

ment has been debated and discussed. Van Dusen has suggested that Hammarskjöld does not remember when he said yes, and that this is the reason why he is vague.⁹⁰ Aulén has a more nuanced suggestion. Hammarskjöld simply does not know when in the long process of approaching God he actually said his *yes*. Aulén: “He could indeed not determine the exact time of his decisive *yes*.”⁹¹ He probably said his *yes* several times. Hammarskjöld asserts that from the moment that he said *yes*, his life has been meaningful, with a clearly definable goal. His life after his “*yes*” is a life “in subjection” (Sw: *i underkastelse*) to whom he said his “*yes*”. Considering that Hammarskjöld speaks about Jesus and the gospels the quotations “*not to look back* [italics in original]” (Sw: *icke se sig tillbaka*) and “*not to worry about tomorrow* [italics in original]” (Sw: *icke bekymra sig för morgondagen*) likely refer to Jesus’ words in Luke 9:62: “No one who puts his hand to the plow and looks back is fit for the kingdom of God” and in Matthew 6:34a: “So then, do not worry about tomorrow, for tomorrow will worry about itself.” In terms of following Christ, Hammarskjöld refers not only to his initial “*yes*” to Christ but also to completing what he perceived as his mission in life. In this process he identifies with Jesus’ agonizing hours of decision-making in Gethsemane. He identifies with Jesus, “the hero of the gospels”, the “one” man that stands behind every word in the gospel and on the cross. Auden translates “On the con-

tinuous road” (Sw: *På den fortsatta vägen*) with “As I continued along the Way”. Auden capitalizes “Way”, possibly to make reference to Jesus, or perhaps to oust Jesus from the context, for he then omits entirely the words “by the hero of the gospels” (Sw: *av evangeliets hjälte*) and by so doing he removes Christ from the center of attention.

Concluding remarks

As demonstrated even in this brief analysis, W.H. Auden’s introduction to and translation of *Markings* into English are misleading and flawed. Auden’s introduction shows a lack of understanding both of Hammarskjöld as a person and the incarnational Christian spirituality of Hammarskjöld. Auden’s translational procedures as well as his habit of letting his personal life be reflected in his publications resulted in a misrepresentation both of Hammarskjöld as a person and of *Markings*, which Hammarskjöld had intended as his spiritual portrait for the posterity.

In 2013 it was fifty years since the Swedish original of *Markings* was published and this year, 2014, it is fifty years since Auden’s translation was published. Hopefully a better translation with a new, fuller introduction—especially in view of all the new evidence that since then has become available—will be produced to replace Auden’s edition.

Summary

After the tragic death of UN Secretary-General Dag Hammarskjöld in 1961 his personal notes, *Vägmärken*, were translated into English and published in 1964 under the title *Markings*. The world was surprised that Hammarskjöld apparently had been a devout Christian. This article, seeking to present a spiritual portrait of Hammarskjöld on the basis of a fresh reading of the Swedish original and other material on and by Hammarskjöld, argues that W.H. Auden’s introduction to and translation of *Markings* has presented to the world a skewed picture of Dag Hammarskjöld and his inner world. Auden’s foreword demonstrates a lack of understanding both of Hammarskjöld as a person and the incarnational Christian spirituality of Hammarskjöld. Auden’s flawed translational procedures as well as his habit of letting his personal life be reflected in his publications resulted in a misrepresentation both of Hammarskjöld as a person and of *Markings*, which Hammarskjöld had intended as his spiritual portrait for the posterity. In 2014, it is now fifty years since the publication of Auden’s translation of *Markings*. The shortcomings of Auden’s translation and introduction signal the need for a new translation and a new, fuller and more insightful introduction that takes into account all the new evidence that has become available in the 50 years that have gone by since the publication of *Markings*.

⁹⁰ Henry P. Van Dusen, *Dag Hammarskjöld: The Statesman*, 100.

⁹¹ Aulén, 10.

Vad jag har försökt

En etikdocents avskedsföreläsning i Uppsala

BO HANSON

Bo Hanson var först forskarassistent i religionsfilosofi i Lund och blev sedan docent i etik där. Under åren 1991-1999 var han direktor för Sigtunastiftelsen, sedan lektor i etik vid Uppsala universitet. Detta är hans avskedsföreläsning.

När Carl-Henric Grenholm i början av terminen erbjöd mig att längre fram hålla en avskedsföreläsning, tackade jag ja till detta. För terminsprogrammet ville han ha en rubrik och jag visste inte direkt vad jag skulle ta upp. Jag föreslog till slut *Vad jag har försökt*, eftersom så mycket kan stoppas in under den hatten, men också för att vi färdas genom livet baklänges, som om vi rodde oss fram. För att hålla kursen tar vi märke på något långt borta över aktertoften. Det som ligger framför oss ser vi i bästa fall genom att vrida oss. Det passerade är mer överblickbart. Min arbetsresa är nu i sina huvuddrag avslutad.

Jag har här tänkt göra några hastiga nedslag både i skrivande och i undervisning och framför allt peka på vad jag läser mellan raderna, när jag nu ser tillbaka. Vad är undertexten? Men det blir mer omnämmanden av vad jag tycker mig ha insett än argumentation; mer finns inte plats för vid ett snabbt häcklopp genom mina försök.

I undervisningen har naturligen kursplanen varit styrande, kurslitteraturen har gett stoffet. Men sättet att resonera med studenterna har ibland präglats också av annat. Vad har jag velat ge studenterna eller andra kursdeltagare utöver kurslitteraturen?

I min syn på etiken har jag känt mig lite udda och har därför varit återhållsam med att presentera mitt personliga sätt att tänka om etiken, särskilt när jag undervisat inom etikämnet här vid teologen i Uppsala, men tillåtit mig att vara personligare, när jag undervisat inom forskningsetik och på senare tid inom sjuksköterskeprogrammet och läkarprogrammet och naturligtvis inte minst utanför akademien.

Harald Ofstad (professor i praktisk filosofi i Stockholm 1955 – 86) definierade på sin tid etik

som att ta det allvarliga allvarligt. Som definition är denna formulering med sin nästan tautologiska karaktär inte särskilt klagörande, åtminstone inte om man vill att en definition skall ange tillräckliga och nödvändiga betingelser. Men det är en stimulerande formulering, tycker jag. Det finns något som är allvarligare än annat, antyder Ofstad med dessa ord och etiken handlar om att behandla detta som är allvarligt på ett allvarligt sätt. Det uttolkar jag som att etiken handlar både om att identifiera det allvarliga och att i handling dra konsekvenser.

Jag har tänkt, att det skall finnas en kronologisk sortering i vad jag säger här, och jag avser att tala om några provisoriska insikter jag nått under min akademiska roddtur sådana dessa insikter ser ut i efterhand. Men jag har inte kommit fram. Jag har inte nått fast land utan är fortfarande ute på djupt vatten.

Min förste filosofilärare, som jag tog lite intensivare intryck av var Manfred Moritz, (1909 – 1990) professor i praktisk filosofi i Lund. Jag lärde mig mycket av honom, men inte bara det han avsåg att lära ut utan också annat. Han var tysk flykting undan nazismen. Han var som en tysk Ordinarius från första halvan av 1900-talet. Vi läste Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten och G E Moores Ethics och han lärde ut ett textnära studium. Hans största begåvning var nog att inte förstå. När någon student la fram ett papper på hans seminarier, kan jag inte minnas att vi någon enda, enda gång kom längre än till första sidan. Manfred Moritz förstod inte. Jag tycker, att han gick till överdrift, men vi lärde oss något. Han lärde oss att ta etikens frågor på mycket stort allvar, men att tro att det som skulle tas på allvar fanns, hade han uppenbarligen ing-

en som helst förhoppning om. Han hade övergett Kants teorier och var emotivist. Jag tog till mig av hans allvar men har aldrig övergett hoppet om att vi på något sätt kan känna igen det som skall tas på allvar, när vi möter det.

Moritz hade skrivit om Kant men anslöt sig till en emotivistisk tolkning av värdesatser. Värden fanns inte. Ändå var han en djupt pliktmedveten och pliktstyrd person. Hans intellektuella överväganden hade inte kunnat avlägsna den djupa ansvarskänsla han hade formats i. En tanke-tråd som jag ibland har tänkt att jag skulle dra lite i är, hur våra moraliska övertygelser formas. Moritz liknar Axel Hägerström i detta att vara utpräglad pliktstyrd och samtidigt förneka moraliska utsagors sanning. Vår tid har av Hägerström lärt sig, att värderingar är subjektiva och saknar giltighet, som på något sätt liknar påståendenas giltighet, men man har inte i samma grad tagit efter Hägerströms sätt att vara pliktstyrd. Hägerströmeleven Wilhelm Lundstedt liknar i hög grad sin läromästare: ytterst moralisk, men det finns ingen moral. Jag tänker mig att personer som dessa uppfostrats i en moralisk atmosfär, som präglat dem djupt. De lever på sitt emotionellt-moraliska arv. Men kan deras moral föras vidare som ett abstrakt tankegods, som inte har någon verklighetsförankring? Kan man bygga en tradition, den må vara moralisk eller religiös, utan tro på någon form av realitet? Ontologiska frågor kom att intressera mig. Moralens (och religionens) semantik räcker inte. Det fordras också en moralens kunskapsteori och ontologi.

Länge tänkte jag mig att Carl Lidbom (konsultativt statsråd från 1969, handelsminister till 1976) var en figur som antagligen läst juridik för den moraliske Lundstedt, han som förnekade moralen och bland annat skrev boken *Folkrätten - en fara för folken*. Resultatet blev det s k lidbomeriet. Inför den här föreläsningen har jag läst en hel del av Lidbom och tycker inte längre, att han är ett bra exempel på min hypotetiska tankegång. Att tala om lidbomeri var Gösta Bohmans debattknep, föga övertygande för den som läser Lidboms egna texter. Tills vidare håller jag ändå kvar min tankegång om moralisk fostran och traditionsbildning.

Min avhandling kom att få titeln *Att tillämpa regler i nya situationer* (1977). Intresset bakom

projektet var bl a ämbetsfrågan i Svenska kyrkan, men den saken nämns inte med ett ord i boken. En auktoritet (Paulus eller Marx eller annan) säger en sak men hur skall det förstås i en ny situation? Jag illustrerade med ett helt annat exempel: min hustru har lämnat en lapp på köksbordet med texten "Köp 2 dl vispgrädde!", men när jag kommer till butiken säljs grädden bara i förpackningar på 1,5 resp 3 dl. Hur gärna jag än vill, kan jag inte göra exakt, som det står. Vad bör jag göra då? Jag får tänka själv. Min avhandling var ett försök att utveckla en begreppsapparat som kunde underlätta att behandla sådana frågor. Här skall jag inte presentera innehållet. Den blev föremål för en del recensioner i internationella tidskrifter, bl a av Geoffrey Warnock, en känd moralfilosof, som var vicechancellor (rektor) vid Oxfords universitet. Han var uppskattande men inte i alla avseenden. "It is a very dry buiscit" skrev han och jag förstår honom. Men det jag vill nämna är, att jag då ännu – i likhet med så många dåtida teologer inom religionsfilosofi och etik – var angelägen att inte ta skott på mig från filosoferna. Det blev mycket abstrakt och mina avsikter och intressen dolde jag.

Vid ett tillfälle i slutet av 80-talet fick jag en förfrågan från studierektorn på Rosengårdsskolan i Malmö. Han ville att jag skulle komma och föreläsa för högstadieelever om varför man skulle vara moralisk. Vid det laget hade jag undervisat i ett par decennier och en stor del av den tiden i etik. Ändå hade jag aldrig talat om för studenterna, varför de skulle vara moraliska. Det hade liksom inte ingått i kurserna, inte för Moritz och inte för andra, inte heller när jag själv undervisade. Jag hade alltså inget färdigt kort att dra ur ärmen. Fastän jag inte hade något svar, tyckte jag att en docent i etik inte borde avböja att tala om ett sådant ämne, så jag lovade att komma. Aldrig har jag förberett mig så grundligt som för detta tillfälle: jag grubblade, skaffade bild- och musikillustrationer, testade min föreläsning på familjens ungdomar, bad som vanligt när jag var villrådig min hustru granska utkast, och så vidare. Rosengårdsskolan var känd för att ha inte alldeles oproblematiske elever. Jag insåg att det inte var eleverna som hade bett om att få detta ämne belyst utan det var skollärdningen

som tyckte eleverna behövde höra sådant. När jag kom dit frågade en av lärarna:

- Du använder väl inga svåra ord?
- Nej, jag har gått igenom vad jag skall säga just med tanke på den saken, sa jag.
- Ja, du förstår vi har ett dussin elever som kom hit från Afghanistan för fjorton dar sedan.

Så strängt att *de* skulle förstå, hade jag dock inte inskränkt min vokabulär. Hela skolan hade studiedag. Några elever målade korridorer. Ett par klasser med sina lärare var min publik. Några åhörare spelade kort och när en av mina musikillustrationer var Beatles "Will you take care of me when I am sixty-four?" så önskade några kortspelare att jag skulle ta den en gång till. Denna undervisning blev nog min grundligaste flopp. Jag hade städslats för två dagar, men efteråt sa en lärare:

- Du behöver nog inte komma tillbaka i morgon.

När jag senare publicerade mitt manuskript fick jag många entusiastiska reaktioner. Jag utgick bl a från två bilder. En var *Interiör* av Ola Billgren. Jag frågade deltagarna vad de såg i bilden. Det märkliga visar sig då att det som intresserar och det betraktarna tycker sig se i bilden är i första hand sådant som inte syns: vilka tankar och känslor som finns inne i den kropp som ligger på sängen, vad denna person tänker om det, som finns utanför rummet, i rummet intill och ute i det fria. Sedan hade jag en annan bild, där man ser hela familjen titta på vilda djur på zoo. De vilda djuren finns i burar, medan människorna är fria. Vi kan behandla människorna så att de förblir fria eller handla så att vi bildligt talat burar in dem. Bygger vi burar kring andra människor behandlar vi dem som saker, gör dem ofria. Men bygger vi burar kring andra människor, burar eller murar vi samtidigt in oss själva. Behandlar vi dem som saker, gör vi samtidigt oss själva till saker. Så landade jag så småningom i slutsatsen att det inte finns något, som direkt tvingar oss att vara moraliska. Om vi uppträder omoraliskt behandlar vi människor som saker och vi blir själva en sak. Man behöver inte vara moralisk,

men om man uppträder omoraliskt gör man sig själv till en sak. Vill man vara en människa måste man vara moralisk.

Under 2000-talet har jag i nästan ett decennium varit anställd här vid institutionen och ägnat halvtid åt forskningsetik. Under detta arbete har det blivit allt tydligare, att den etiska undervisning som efterfrågas är något annat än akademisk etik i traditionell mening, moralfilosofins senaste landvinningar. Fakulteter och rektorer kräver att alla forskare, i första hand doktorander men också andra, skall få en dos forskningsetik, men det är inte en moralfilosofisk kurs man vill ha. Vad ledningen vill ha hjälp med är att undvika fusk och skandaler. Förr inskolades individer i forskarsamhället på ett sätt som liknade en gammaldags gesällvandring, man blev fullärda genom att börja som lärlingar, gesäller, ge sig ut och se världen och så småningom upptas i skräet som mästare.

Forskaren var ensam ansvarig. Man hade möjligen medarbetare, såsom Linné eller Darwin hade, men forskaren var en individ. Men nu är forskningen snarare att likna vid ett industriellt projekt, med finansiärer, forskningsadministratörer, det vill säga ett slags management, forskarteam, lab-assar, marknadsföringssakkunniga, och så vidare. Ansvar ser mycket olika ut i dessa olika roller. Det finns inte en enda forskningsetik för alla forskare. Rollerna är olika och ansvaret därmed olika och en doktorand kan behöva hjälp att överväga vad som ingår i den rollens ansvar och hur det skiljer sig från prefektens och rektorns ansvar. Jag har ofta sett det som en uppgift att inte bara tala om vad vi skall göra utan också vad vi inte behöver göra – fastän det är rätt och gott men ligger utanför vårt ansvar. Moralister kallar vi dem, som vill ta ansvar för allt och därmed i praktiken förutsätter, att de är allsmäktiga.

Inom forskningsetiken blir det ovanligt tydligt, att det som krävs inte bara är en kurs *om* etik utan en kurs *i* etik. Akademisk etik blir inom forskningsetiken i första hand en använd etik, inte en betraktad eller analyserad etik. Jag har uppfattat det som min uppgift att tala med studenter, doktorander och andra forskare på dessa kurser inte bara om vad som är rätt och fel, gott och ont, bättre och sämre, alltså inte bara söka undanröja okunnighet eller omedvetenhet, utan

också tala om vilka frestelserna och drivkrafterna är. Diskussion kan inte göra allt, men den kan göra något, särskilt om den blir personlig, släpper den distanserade betraktarens perspektiv och handlar om oss som aktörer. För en teolog kan detta sätt kännas akademiskt oansvarigt, vi som varit kritiserade av Hägerström och hånade av Hedenius och deras likatänkande, men i mina kontakter med beställare av forskningsetik och universitetspedagogik har jag uppfattat, att de satt värde på denna typ av etisk diskussion som arbetat utifrån förutsättningen att vi är aktörer, som måste ta ansvar, inte betraktare, som känner sig trygga vid sidan om världen och kanske håller någon moralfilosof i handen.

Etiken har haft en mycket god marknad under många decennier nu. Varje företag och myndighet vill ge alla anställda en gnutta etik. Ofta formulerar man den egna branschens etiska codex. Om det inträffar en skandal, vill ledningen ur en skrivbordslåda kunna dra fram sin etiska kodex och samtidigt kunna hävda: all vår personal har fått utbildning i etik. Under lång tid var jag ute och föreläste. Jag talade för Konkurrensverkets ledning, för elleverantörernas förening, för rikspolisstyrelsens säkerhetsavdelning osv osv. Domstolsverket vill ha undervisning i domaretik och det är det enda sådant sammanhang, som jag fortsatt med, och då försökte jag inte formulera domarens etiska principer. Jag satte rubriken: "Vem är jag? Vad gör jag? Vem ser mig?" I regel har vi varit två som haft sådana kurser, en erfaren domare och jag. Domarna har växlat men Domstolsverket tycks ha uppskattade mitt upplägg och nyttjat mig i mer än ett decennium nu.

Jag tänker mig att det inte finns några etiska experter. Vi är alla sakkunniga, ungefär på det sättet som vi alla är experter på att tala vårt modersmål. Språkforskarna kan bättre beskriva vår språkanvändning och förklara till exempel när man på svenska använder pronominet *sin* i stället för *hans*, *hennes*, *dess*. Men vi som har svenska som modersmål gör oftast rätt utan att kunna formulera principerna för god svenska. Modersmålet är på det sättet en s k tyst kunskap, dvs när vi lärt det vi ibland kallar etisk kunskap är det att följa regler, som vi dock inte är särskilt bra på att formulera. Traditionella exempel på tyst kunskap är att kunna simma eller cykla. Vi som lärt oss sådant, kan det och glömmer det inte, fastän

vi inte kan tala om hur vi gör. M Polanyi: *Personal Knowledge* (1953), ser jag som grundboken om tacit knowledge, som är Polanyis engelska term för tyst kunskap.

Etikens inläring liknar hur vi lär modersmålet och annan tyst kunskap. Det är en inskolning som liknar lärlingens och gesällens *learning by doing*. Men på senare tid skall åtminstone forskningsetiken läras in som en snabbkurs. Några av dem som utfärdar högskoleförordningar av olika slag tycks tro, att det går att snabbutbilda. Det är som om man kunde lära sig simma eller cykla genom att lyssna på några föreläsningar om saken. Man kan ge kortkurser också i etik liksom i alla andra ämnen, men det är mycket som går förlorat vid en kort kurs. Man kan inte destillera fram det mest centrala, det mest koncentrerade av etiken, därför att etiken alltid är förankrad i en tid, ett språk, en kultur, ett samhälle. Etik är liksom religion alltid sammanvuxen med sin samtid. Om vi försöker skala av utanverken kommer vi att skala bort det ena lagret efter det andra. Det blir som att skala lök. Vi kommer inte fram till kärnan utan vi har till slut skalat av så mycket att ingenting finns kvar. Etiken kan inte isoleras från psykologi, sociologi, filosofi, teologi osv.

Jag brukar ibland tala om etik som konsten att vara människa. Hur man är människa kan inte beskrivas oberoende av det samhälle vi befinner oss i. Och vem kan vara expert på att vara människa? Det är vi alla experter på och ändå kan vi när vi möter mänskliga misslyckanden känna igen dem som misslyckanden. Vi kan skilja etiska från etikettsmässiga misslyckanden.

En viktig fråga blir då vad det är att vara människa och idag är detta något som engagerar studenter mycket, inte minst när man kommer in på frågor om hur vårt samhälle behandlar djur. Ett och annat har jag skrivit om sådant, bl a i en volym *Människan – evolution och kultur*, som jag var med och redigerade. Där pekade jag på att vi behöver flera begrepp 'människa'; ibland ett begrepp människa, som är tänjbart, t ex när vi beskriver människans utvecklingshistoria. Eftersom vi vill beskriva en evolutionsprocess bör begreppet tillåta, låt oss kalla det flexibilitet. Det vi kallar människa kan vara mer eller mindre mänskligt. Den evolutionära utvecklingen be-

höver kunna beskriva de successiva övergångarna mellan arterna.

Det begrepp 'människa' vi behöver i etiken är ett annat, där man inte är mer eller mindre människa, t ex beroende på hur mycket man förmår lida eller kan tala, på hur manlig man är eller hur begåvad man är. I etiken har vi behov av ett annat begrepp människa som hjälper oss att ringa in vad som är allvarligt. Både spädbarnet och den senildementa personen hör till det som är allvarligt i Ofstads mening. Mitt förslag till definition av 'människa' för etikens bruk blev därför: Människa är den som har människor till föräldrar. Så ser inte alla på saken. T ex filosofen Peter Singer kan gradera det mänskliga. Men så menar Singer och jag nog inte detsamma med termen "etik".

Därför sätter jag punkt för idag utan att ha nått fram till en fast grund. Provisoriskt lutar jag mig mot följande stolpiga svar på frågan: Vad är etik?

- Att ta det allvarliga allvarligt (H Ofstad)
- Konsten att vara människa
- Inläres i hög grad som tyst kunskap
- Uttrycks i ett naturligt språk
- Är aldrig isolerad från samhällelig kunskap
- Begreppet 'människa' är i etiken inget naturvetenskapligt begrepp

Sanningen om kärlek enligt Alain Badiou

TOMAS ORYLSKI

Tomas Orylski är docent i systematisk teologi vid Lunds universitet och undervisar vid Newmaninstitutet i Uppsala. Han arbetar för närvarande med forskningsprojektet "Mot en "gudlös" metafysik? Den franska ateismen som livsåskådningsalternativ". Projektet genomför ett empiriskt och filosofiskt studium av den franska humanistiska ateismen, där särskilt fokus läggs vid den konstruktiva livsåskådningsmässiga ambition som man möter hos en rad verksamma filosofer såsom Alain Badiou, Luc Ferry, André Comte-Sponville, och Michel Onfray.

Till skillnad från debatterna i andra länder har den franska samtida ateismen en omfattande diskussion om hur ateism i livsåskådningsmässig mening kan komma att ersätta och fylla ut tomrummet efter den kristna religionens tillbakagång¹. Man kan se ateismen hos tänkare som Alain Badiou, André-Comte Sponville, Michel Onfray och Luc Ferry, som en positivformulerad livsåskådningsalternativ. Den humanistiska ateismen hos alla fyra tänkare yttrar sig i ett stort intresse för livets mening: hur lever man ett gott liv? Till skillnad från exempelvis Jean-Paul Sartre binder de inte nödvändigtvis samman ett förnekande av Gud med ett direkt bejakande av människan. De vill snarare visa hur förlusten av Gud genom kreativ reflektion *skulle kunna* leda till ett nytt bejakande av människan. På så vis är de filosofer *utan gud*, snarare än vända *mot Gud*. Alla teman inklusive kärlek ingår i detta immanenta tanke-sätt. I föreliggande artikel försöker jag att redogöra för och diskutera Alain Badious tanke om kärlek.

¹ Se den berömda debatten på Sorbonne år 2004 mellan två ateister, religionssociologen Marcel Gauchet och filosofen Luc Ferry, *Le religieux après la religion*, Paris: Grasset, 2004.

Filosofens och filosofins kallelse

"Jag är en klassisk filosof", så brukar Alain Badiou definiera sig själv och sin verksamhet. Klassisk i den meningen att han sysslar med frågor och frågeställningar som är urgamla, som varit föremål för andra tänkares reflektioner genom tiderna och som gick i arv hos honom som är verksam nu. Han närmar sig detta arv utifrån sin samtida kontext². Den filosofiska problematiken har sin egen långa historia, men den skall enligt Badiou varje gång transformera eller återuppfinna gamla idéer i det samtida sammanhanget. Han är också klassisk filosof i den meningen att han försöker skapa sitt eget koncept³. Filosofen bör också enligt honom vara "en övertygad vetenskapsman, dikternas beundrare, politiskt aktiv person, men också bör han alltid acceptera att tanken aldrig skiljs från kärlekens

² Bland hans intellektuella mästare finner man filosoferna Jean-Paul Sartre och Louis Althusser, psykoanalytikern Jacques Lacan och matematikerna Georg Cantor och Paul Cohen.

³ Ateisten Gilles Deleuze brukade säga att bara den filosof som står för ett filosofiskt koncept är värd namnet "filosof". Om det intellektuella förhållandet mellan Deleuze och Badiou kan man bl.a. läsa i Fabien Tarby, *Matérialismes d'aujourd'hui. De Deleuze à Badiou*, Paris: L'Harmattan, 2005, se framförallt sid. 9-39.

våldsamma peripetier”⁴. Alla dessa roller som filosofin, enligt honom kräver av filosofen, kommer han att kalla för filosofins fyra *villkor* (”*quatre conditions de la philosophie*”)⁵ genom vilka filosofen finner sanningen. Med andra ord, filosofen känner inte vetenskapens, politikens, konstens och kärlekens sanning, och filosofin *producerar* av sig själv ingen sanning; det är däremot de fyra procedurerna, som gör det. Dessa procedurer *producerar* sina sanningar och filosofins roll är endast att förklara hur dessa ”sanningsprocedurer” är möjliga för varandra och hur de gestaltas i samtiden⁶. Med andra ord, man kommer att kunna säga vad vetenskap, politik, konst och kärlek är, om man själv förblir procedurernas subjekt.

Kärleken under hot

Kärleken som ligger i fokus för filosofens reflektion begränsas till den romantiska kärleken som förekommer mellan två vuxna människor, mellan man och kvinna. Varför just denna kärlek? Eftersom den romantiska kärleken i dagens tillvaro är något mycket eftersträvansvärt och utmanande. Den finns överallt och ändå förblir den en gåta för de flesta. Den är på en och samma gång till hands och ouppnåelig. Den befinner sig dessutom i kris och under ständig hot. Kärleken som *flanerar* genom sociala sajter och dejsajterna är mycket symptomatisk för denna kris och detta hot⁷. Vad som hotar kärleken är enligt filosofen två attityder. Å ena sidan undviker man att engagera sig i och ta risker. Å andra sidan förnekar man vikten av kärlek; njutningen tränger undan engagemang. Den andra attityden präglas av hedonistisk egoism, säger Badiou. En egoism som uttrycker sig i en ständig lustjakt, i

brist på tålmod, i oförmågan att ge, att offra, att övervinna lidandet. Varför är det så? Eftersom dagens människor lever i en tillvaro som är präglad av trygghetsdoktrin och konsumism. ”Ni har märkt att överallt händer det saker för ’er bekvämlighet, trevnad och säkerhet och trygghet’, från hål i trottoaren till polisens vakt i tunnelbanan. Vi har här i botten två av kärlekens fiender: säkerhetsavtal och den avgränsande njutningens bekvämlighet”⁸. Man lever idag under en ständig press där man skall vara lycklig här och nu: gå och njut! Men man glömmer att den verkliga lyckan nås endast genom erövring och kamp; den är ingen vara som man köper på torget, den skall byggas med någon annan och bygget kräver vilja, offer, kamp, bibehållning. Denna värdering hotas idag av en omedelbar njutning som är kravlös och som vid första svårigheten kapitulerar. Att försvara kärleken hör enligt Badiou till filosofens uppdrag: ”man bör återuppfinna risken och äventyret mot trygghet och bekvämlighet”⁹. Utan tvekan går Badiou i poeten Rimbauds fotspår för att *återuppfinna kärleken*.

Kärleken: en scen av Två

Kärleken karakteriseras först och främst av en separation och en skillnad. Varför? Eftersom det i kärleken finns två helt olika subjekt; kärleken är detta Två (un *Deux*). På grund av att kärleken grundas på åtskillnaden, måste den ta sin början i ett möte (*rencontre*), något som har en metafysisk karaktär och som Badiou kallar för händelse (*événement*) eftersom ”det är något som inte inskriver sig i tingens omedelbara lag”¹⁰. Mötet mellan två skillnader förblir en händelse, något överraskande som är början på en konstruktion, ett liv som börjar leva men inte utifrån en subjektets synvinkel (två som blivit ett) utan utifrån de två subjektens synvinkel (två som förblir ett Två). Badiou vänder sig här emot den traditionella romantiska föreställningen om kärlek där de älskande försvinner i en sorts ytterstes enhet som bara kan nå sin sanning i döden, såsom man kan se det i berättelsen om Tristan och Isolde. Kärle-

⁴ Alain Badiou, Nicolas Truong, *Éloge de l’amour*, Paris: Flammarion, 2009, sid. 9.

⁵ Fabien Tarby, en erkänd forskare på Badiou, använder sig också av en annan term, nämligen ”procédures”, på svenska ”procedurer”. Se: F. Tarby, *La philosophie d’Alain Badiou*, Paris: L’Harmattan, 2005.

⁶ *La philosophie d’Alain Badiou*, op.cit., sid. 12.

⁷ Badiou baserar sina reflektioner på erfarenheten av den populära i Frankrike dejsajten Meetic, se: *Éloge de l’amour*, 16.

⁸ *Éloge de l’amour*, 18.

⁹ Idem. 19

¹⁰ Idem. 38.

ken snarare uppdelar den narcissiska enheten i två, så att detta öppnar för erfarenheten av tillvaron som förblir en erfarenhet av Två. Med andra ord, kärleken är inte en reduktion av två till ett, utan de två förblir två och just som Två erfär världen. Därav kommer Badiou's korta definition av kärlek såsom "en scen av Två" (*le scène du Deux*).

Kärleken är alltså mer än bara ett möte mellan två personer. Möte och ömsesidig tillgivenhet är bara en del av en komplex och kreativ process, som kommer att leda till födelsen av en ny livsform. Denna nya livsform består av en levande relation mellan två människor, som gör att deras relation är något annat och något mer än bara summan av individerna. De två som möts förblir just Två och som Två upplever de samma värld och tillvaro. Det är just denna livsform som filosofen kallar "sanningsprocedur", dvs erfarenhet genom vilken sanningen om Två konstrueras. Det är en sanning om skillnaden som sådan. I den meningen varje kärlek som låter sig sättas på prov, som vill bestå och som går med på att erfara världen utifrån just skillnadens synpunkt, konstruerar på sitt sätt en ny sanning om skillnaden.

Enligt Badiou fascinerar oss alla kärlekshistorier just därför att det finns något universellt i kärleken, dvs. inbjudan att erfara en ny sanning, som är sanningen om att vara Två och inte en.

Förälskelsens konstruktion

Varje kärlek mellan två subjekt börjar med *förälskelsens ögonblick*. Men inte minst viktigt är fortsättningen på "sanningsproceduren", något som filosofen kallar för "kärlekens arbete"¹¹.

Allt börjar med en oförutsedd händelse som gör kärleken möjlig. Förälskelsens ögonblick är nästan inget väsentligt, något nästan efemäriskt. Emellertid detta *nästan inget* kan bli början på ett sagolikt äventyr. Det är en gåta, tycker Badiou att allt tar sin början i en slump, men en slump som skall förbli en starpunkt för "sanningsprocedur". Hur kan något som var oförut-

sett i existensen bli meningsfullt för de två liv som möts och som erfär världen just som två? Ett mysterium. Men det är just därför, argumenterar filosofen, som denna förälskelsens bekännelse bär på något universellt. Att bekänna kärlek är alltså att gå från händelse-möte till början på sanningens konstruktion; det är med andra ord att *stoppa* mötets ögonblick i form av en början.

Hur stoppas mötets slump? Den absoluta tillfälligheten att möta någon jag aldrig känt, tar en form av ödet. Kärlekens bekännelse är en övergång från slumpen till ödet, och det är därför blir det så farligt och laddat med stor rädsla. Men det är just detta ögonblick då slumpen stoppas. När jag säger till mig själv: "Vad som händer här, det här mötet, episoder av detta möte – allt detta tänker jag bekänna för den jag mötte. Jag skall bekänna för henne/honom att något hänt här – något som engagerar mig. Och jag säger: "jag älskar dig". Men vad betyder detta "jag älskar dig"? Vad är det som sägs här egentligen? "Jag älskar dig" betyder här, skulle Badiou svara, att "ur det som var slumpartat tar jag fram något helt nytt; jag skall ta upp ur detta oförutsedda en varaktighet, en envishet, ett åtagande, en lojalitet och trofasthet".

Ordet trohet, trofasthet skall här förstås som denna övergång från ett slumpartat möte till den mest stabila kärlekskonstruktionen. Trohet för ateisten grundas på det ursprungliga "jag älskar dig", som inte behöver någon sakral välsignelse, utan är ett engagemang i att konstruera något varaktigt, för att mötet skall befrias från slumpen. Trohet i kärleken blir just för filosofen denna dagliga kamp för att övervinna mötets slumpartade början.

Kärlekens sanning är en erfarenhet där Två (*un Deux*) upplever tillvaron. Detta därför att kärleken inbegriper en sådan styrka, passion och erfarenhet att den inte låter sig reduceras till ett narcissiskt, själviskt och individualistiskt fenomen. Att älska skulle här vara för ateisten att acceptera att den andre i hela sitt jag redan i viss mån utgör en del av min egen existens. Detta innebär inte att han (hon) förblir identisk med mig själv. Rättare sagt, förblir han (hon) i sin skillnad och jag accepterar denna skillnad som en del av min egen värld. Kärleken är alltså en fundamental erfarenhet av acceptans av skillnaden med allt

¹¹ Alain Badiou, Fabien Tarby, *La philosophie et l'événement*, Paris: Germina, 2010, sid. 54-58.

det svåra och det vackra som följd. Ett arbete skänker alltid en belöning.

Ateisten och det kristna talet om kärlek

Badiou misstror all användning av kärlekskategorin i det sociala, gemensamma rummet. Därför kritiserar han politik och religion, som båda hotar individens kärlek genom att instrumentalisera den var på sitt eget sätt. Jag lämnar hans kritik av politiken åt sidan för att fokusera på religionen.

Religion i allmänhet och kristendomen i synnerhet kapade enligt filosofen kärlekens universella kapacitet genom att inrätta den för den transcendenta kärleken; antingen kärleken är den kärlek som vi har för Gud, eller det som Gud har för oss. Med andra ord, kristendomen instrumentaliserar i ateistens ögon kärleken i transcendensens tjänst¹². ”Kristendomen säger oss: om ni älskar varandra, då kommer denna kärleksgemenskap vända sig till kärlekens innersta källan som är den gudomliga transcendensen”¹³. Och han fortsätter: ”kristendomen har insett att i kärlekens tillfällighet finns det ett element som inte är reducerbart till denna tillfällighet. Och detta element kastade genast kristendomen ut i transcendensen”¹⁴. Detta universella element som i grund och botten är något immanent upphöjdes av kristendomen och placerades hos den transcendenta makten. Filosofens uppgift är nu att åter placera kärleken där den hör hemma, nämligen i immanensen. Med andra ord, vi människor bör acceptera kärlekens universella kraft som en möjlighet och en potential för att göra en positiv och kreativ erfarenhet av skillnaden. ”Den Andre (L’Autre) bejakas, men utan ”den Helt Annorlunda” (le Tout-Autre) och utan transcendensens ”den Store Andre” (Grand Autre)”¹⁵. Ateisten skräder inte orden:

(...) kristendomen pläderar för en passiv, bigott och krokig kärlek. En kärlek som ständigt knäbö-

jer är inte för mig [Badiou] en kärlek, även om vi då och då har lidelsen i kärleken att ge sig för den vi älskar.¹⁶

Låt oss nu diskutera Badiou's tankar. Först och främst konstaterar jag att i motsats till andra ateister som till exempel André Comte-Sponville eller Luc Ferry, bemödar sig inte Badiou om en mer intellektuellt ärlig debatt med det kristna kärleksbegreppet¹⁷. Några få rader om religionens instrumentalisering av kärlek utan hänvisning till källorna och teologiska studier på området, kan endast bedömas som en fragmentarisk tanke, utan nyanser och dessutom med en dogmatisk slutsats som skall tjäna filosofens syfte. Förmodligen söker Badiou legitimation för en sådan procedur i det faktum att det kristna talet om kärleken har förlorat sitt intresse hos de samtida som han gärna beskriver som ”avkristnade”. Men är det verkligen så? Visserligen står kyrkobänkarna i västliga kyrkor ofta tomma, men vad har det med kärlekens teologiska potential att göra? ”Avkristnandet” handlar inte enbart om den förlorade kontakten med den trosgemenskap som kyrkan är, utan beror i allra högsta grad på okunnigheten om kristen teologi, som i sin tur leder till valet av icke kristna värderingar. Men detta kan i sin tur inte i något fall intellektuellt diskvalificera den kristna tolkningen av kärlek och den alternativa potentialen den har för dagens människa som söker meningen.

Badiou's filosofiska insats i frågan om kärlek är mycket begränsad. Visserligen gör han en intressant analys av samtida människors försök att bemästra frågan om kärlek, men han lyfter fram endast den romantiska, heterosexuella kärleken, dessutom med fokus på enbart förälskelsen, som då utgör grunden för hans resonemang kring kärlek. Själva beskrivningen av fenomenet är mycket ensidig: kärleken är något mänskligt,

¹⁶ Ibid.

¹⁷ Se, André Comte-Sponville böcker: *Petit traité des grandes vertus*, Paris: PUF, 1995. Det sista, åttonde kapitlet i boken ägnas åt kärleken, sid. 329-435. *Le sexe ni la mort. Trois essais sur l'amour et la sexualité*, Paris: Albin Michel, 2012. Se framförallt kapitel I, sid. 15-153. Och Luc Ferry bok om kärleken, *La révolution de l'amour*, Paris: Plon, 2010.

¹² *La philosophie et l'événement*, sid. 51-53.

¹³ *Éloge de l'amour*, sid. 70.

¹⁴ Ibid.

¹⁵ Ibid. sid. 71

uppfyllt av universell kraft som är tillgänglig för alla. Hänvisning till något annat än det materiella är förbjudet; kärleken har endast människan som källa och är mest sann i parrelationen när den erfars av Två subjekt som tolkar sin existens och tillvaro just som Två och inte som Ett.

Denna tanke är naturligtvis förankrad i Badiou's filosofiska system och där behåller den sin logik. Emellertid låter för teologen ateistens resonemang väldigt abstrakt och en smula fattigt. Förgäves kan vi leta hos Badiou efter en problematisering av mannens och kvinnans ambivalenta relation för att inte ens tala om kärlek mellan homosexuella. Hur blir det med barnet i detta sammanhang? Inte heller får vi veta varför enligt

ateisten det är så viktigt att arbeta med ett varaktigt kärleksförhållande; frågan om kärlekens problematiska evighet lyser med sin frånvaro. Varifrån kommer lidelsen i kärleken, som gör att vi vill ge oss åt den vi älskar? Erfarenheten visar oss att alla är i behov av kärlek och att den mänskliga kärleken samtidigt präglas av en smärtsam tvetydighet där hennes natur både kallar henne till kärlek och hindrar henne att älska. Finns det en väg ut ur denna tvetydighet? Finns det något eller någon som kan befria kärleken från detta existentiella drama? Kan Guds kärlek vara svaret? Kan Gud vara den ultimata grunden för kärlek när människans kärlek sviker? Ingen reflektion heller på denna punkt hos Badiou.

Summary

The main purpose of the article is to analyze Alain Badiou's theory of love. The French atheist approaches the question of love with concepts he developed in *L'Être et l'Événement* (1988). On his account, love is an encounter between two others (usually of opposite sexes), based on chance, which becomes an event of metaphysical character. Love between two lovers does not result in a reduction of the two individuals to one, but rather the two remain two, and experience and live the world precisely as two. This phenomenon of difference and not identity "produces" the truth: love is a "scene of two".

Birger Gerhardsson In Memoriam

SAMUEL BYRSKOG

Professor Birger Gerhardsson dog i sitt hem i Lund natten till juldagen 2013. Han blev 87 år gammal. Han var professor i Exegetisk teologi vid teologiska fakulteten i Lund mellan 1965-1992.

Gerhardsson föddes 26 september 1926 i Vännfors, Väannes socken, utanför Umeå. Föräldrarna var hemmansägare och lantbrukare. Han växte upp i ett jordnära sammanhang och blev tidigt fångad av den västerbottniska lågkyrkligheten. Uppväxten kom på många sätt att prägla hans forskning och hans livslånga kyrkliga engagemang.

I unga år, 1942, begav sig Gerhardsson till Uppsala för läroverksstudier på Fjellstedtska skolan. Han avlade studentexamen 1947. Efter militärtjänst och teologistudier prästvigdes han för Luleå stift 1953. Forskningen lockade. Redan våren 1952 hade Anton Fridrichsen, professor i Nya testamentet i Uppsala, övertygat honom om att gå vidare med studierna. Efter Fridrichsens död 1953 fortsatte han under den nye professorn Harald Riesenfeld. Sensommaren 1956 blev han teologie licentiat på ett arbete om Jakobsbrevet och 1961 teologie doktor och docent i Nya testamentets exegetik på avhandlingen *Memory and Manuscript. Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity*. Han hade däremellan hunnit med en originell liten studie om den gode samaritanen och publicerat den på engelska, *The Good Samaritan – The Good Shepherd?* (1958).

Avhandlingen var Gerhardssons största och viktigaste arbete. Den var inspirerad av forskningen i Gamla testamentet, inte minst av professor Ivan Engnells arbeten om den muntliga traditionens betydelse. Gerhardsson följde Engnells forskarseminarium i Uppsala under åtta år och frågade sig hur det gick till, mer konkret, när man överlämnade muntlig tradition till andra. I sin opublicerade licentiatavhandling hade han noterat att den paraenetiska användningen av Jesus-traditioner var en aktivitet som skiljde sig från själva traderandet och misstänkte att det fanns speciella sammanhang bland de tidig-

kristna där man medvetet bevarade och bearbetade traditionerna. Dessa tankar utvecklade han i sin avhandling. Där kompletterade han det formkritiska paradigmet som hade utvecklats sedan början av 1900-talet i Tyskland och som under efterkrigstiden fått vida internationellt genomslag, dock inte i Uppsala. I stället för att med de nytestamentliga formkritikerna betrakta tradering av traditioner om det som Jesus sa och gjorde, och om det som hände med honom, enbart som utslag av de kristna församlingarnas olika gemensamma aktiviteter fokuserade Gerhardsson på det speciella sammanhang där några av de mest lärda bland de kristustroende medvetet sökte bevara traditioner – väl medveten om att det också fanns tillfällen då traditionerna bearbetades och användes aktivt – och fann att det mest näraliggande jämförelsematerialet var den rabbiniska litteraturen med dess beskrivningar av hur läraren inpräntade skriftlig och muntlig tradition, av hur tradering innefattade ordgrann memorering av lärarens undervisning och noggrann iakttagelse och efterliknelse av lärarens sätt att handla. Han såg tydliga skillnader mellan det tidigkristna och det rabbiniska, men menade också att vi i den tidiga kristna miljön bör räkna med särskilda tillfällen och sammanhang där kristustroende skriftlärda medvetet bevarade traditionen från och om Jesus.

Kritiken lät inte vänta på sig. Flera av de ledande exegeterna ryckte ut till formkritikens försvar, Werner Kümmel och Ernst Käsemann var de mest framstående. Några exegeter, också de inflytelserika, såg med positiva ögon på hans avhandling. Den kände Joseph Fitzmyer, sedermera hedersdoktor vid teologiska fakulteten i Lund var en av dem. En annan var W. D. Davies, och hans lovande student Ed Sanders byggde i sin avhandling från 1969 ut Gerhardssons kritik i en undersökning av formkritikernas tes att muntlig tradition alltid utvecklades enligt vissa tendenser. Men kraften i det internationella formkritiska paradigmet slog hårt mot den unge docenten. Till dels var den saklig, dock oftast med teologiska övertoner från kontinental ke-

rygmatiske teologi, till dels var den polemisk och osaklig, särskilt den från amerikanen Morton Smith. Det mesta av kritiken gällde den nytestetliga delen. Den del i avhandlingen som handlade om den rabbiniska litteraturen hade Gerhardsson ägnat större omsorg. Han försvarade sig, först i en liten skrift *Tradition and Transmission in Early Christianity* (1964), även den numera en klassiker. 1998 samlades hans avhandling och hans försvarsskrift i en volym och gavs ut i serien ”The Biblical Resource Series”. Jacob Neusner, student till Morton Smith och en av Gerhardssons argaste kritiker under 1960- och 1970-talen, hade då ändrat sig och skrev ett förord till boken där han bad om ursäkt för sina tidigare uttalanden och lovprisade Gerhardssons insats.

Trots det kritiska mottagandet av avhandlingen fanns ett flertal positiva röster och 1965 kunde Gerhardsson tillträda lärostolen i Lund. På den tiden hette den Exegetisk teologi med undervisnings- och examinationsskyldighet i Nya testamentets exegetik. Det var hård konkurrens och de tre sakkunniga var oense, var och en hade sin favorit. Gerhardsson hade en liten produktion. Ansökningshandlingarna skulle lämnas in redan 31 mars 1963, bara två år efter disputationen. Kvaliteten på hans produktion var emellertid av yppersta klass. Det hade Niels Alstrup Dahl sett och förordade Gerhardsson. Fakulteten ville, efter diskussioner, också ha honom. Och så blev det.

Den internationella vändpunkten för hans forskning kom i slutet av 1970-talet och början på 1980-talet. I Tübingen hade Peter Stuhlmacher – så småningom även han hedersdoktor vid teologiska fakulteten i Lund – övertagit Käsemanns lärostol och förordade Gerhardssons syn på traditionsproblematiken. Käsemann hade ju bryskt avfärdat Gerhardsson synsätt. Stuhlmacher bjöd 1982 in Gerhardsson att delta i ett symposium om evangelium och evangelier. Gerhardsson föreläste om sitt avhandlingsämne, med kompletterande synpunkter på bakgrunden i hans licentiatarbete och på formkritikens svagheter. Det blev en konferensvolym – *Das Evangelium und die Evangelien* (1983) – som fick genomslag. Lite tidigare hade han vid en konferens i Tyskland, i Holzhausen 1976, inspirerat några unga forskare att utveckla hans arbeten.

Serien av föreläsningarna publicerade Gerhardsson på svenska i boken *Evangeliernas förhistoria* (1977). Den blev populär och översattes snart till tyska, danska, franska, engelska, italienska och spanska.

Avhandlingarna och artiklarna från andra forskare började komma. I Tübingen försvarade Rainer Riesner sin avhandling *Jesus als Lehrer* (1981) och i Bern Alfred Zimmermann arbetet *Die urchristlichen Lehrer* (1984). Båda hade lyssnat till Gerhardsson i Holzhausen. Nu skrevs artiklar om hans synsätt som visade på den betydelse man tillmätte hans avhandling. Peter H. Davids gav sin artikel titeln ”Twenty Years after Gerhardsson” (1980). I sin inflytelserika bok *The Oral and the Written Gospel* (1983) såg tyska-amerikanen Werner Kelber tydligt, trots sin kritik, att det egentligen bara fanns två huvudalternativ i synen på evangelietraditionen, det som Rudolf Bultmann stod för och det som Gerhardsson stod för. Gerhardssons rykte och erkännande växte. 1990 var han president vid den stora årliga konferensen – denna gång i Milano – anordnad av det ledande internationella sällskapet för nytestetliga exegeter, *Studiorum Novi Testamenti Societas*. Nu anordnade man också konferenser för att diskutera hans synsätt. Ben F. Meyer ger sitt konferensbidrag den karakteristiska titeln ”Some Consequences of Birger Gerhardsson’s Account of the Origins of the Gospel Tradition” (1991). Om Gerhardsson har rätt, menar Meyer, får det avgörande konsekvenser för förståelsen av den tidiga kyrkans utveckling. Gerhardsson hade fått sitt internationella genombrott, cirka 30 år efter det att han försvarat sin avhandling.

Den senaste forskningen har tagit starka intryck av Gerhardssons drygt halvsekelgamla avhandling och övergett och modifierat den gamla formkritiken. Den värderar i stället minnet – framför allt det sociala och kollektiva minnet – som den avgörande traditionsbärande faktorn och söker litterära former som gör rättvisa åt minnets funktioner. Gerhardssons fokus var på memorering, inte socialt och kollektivt minne. Inte desto mindre ser man i hans avhandling ett pionjärarbete som beredde vägen för den forskning som pågår idag och säkerligen ett tag framöver. Det är karakteristiskt att Kelber, som själv var en av portalfigurerna i forskningen om muntlighet och socialt och kollektivt minne, för några

år sedan tog initiativet till boken *Jesus in Memory* (2009). Jag var medredaktör och det var inte svårt att hitta bidragsgivare. De diskuterar där Gerhardssons synsätt i ljuset av dagens forskning. Kelber själv skriver en uppskattande redogörelse för den betydelse Gerhardssons arbete har haft och har. Kelber inser och erkänner det. Likaså visar urvalet av personer som idag får egna lexikonartiklar om sin forskning på Gerhardssons särställning. Så ger man för tillfället ut ett uppslagsverk i USA med titeln *The Dictionary of the Bible in Ancient Media*. En artikel om Birger Gerhardsson är självklar. Bondsonen från Vännfors, prästen, docenten och professorn, har skrivit in sig i de exegetiska handböckerna som en av de mest tongivande i forskningen om tradition och tradering.

Gerhardsson forskade och skrev om mycket annat. I arbetet med boken om Jesu prövning – den så kallade frestelseberättelsen – i Matteusevangeliet, *The Testing of God's Son* (1966), gjorde han under vårvintern 1963 en upptäckt som skulle följa honom genom livet. Han insåg att den judiska bekännelsen Shema hade varit ett avgörande styrelement för hur man bearbetat Jesustraditionen bland de tidigaste kristna, i alla fall i Matteusevangeliet. Han var senare förvånad över att den internationella forskningen inte tagit detta på allvar, trots att han hade vidareutvecklat idén och samlat sina artiklar om den i boken *The Shema in the New Testament* (1996). Det var nog, i Gerhardssons ögon, den viktigaste iakttagelsen om tradition och tradering efter avhandlingen.

Intresset för Matteusevangeliet fortsatte. Han skrev om dess användning av Shema, om underberättelser – kraftgärningar, var hans uttryck – och om liknelser – narrativa meshalimer, kallade han dem. Det var meningen att det skulle bli en kommentar till evangeliet. Anders Nygren hade bett honom skriva en sådan vid ett telefonsamtal en vårkväll 1965. Det hann han inte med, men många av hans kollegor ute i världen ser honom inte bara som en ledande expert på tradition och tradering utan också som en nydanande Matteusforskare.

Gerhardsson ville skriva om teologiskt centrala saker, sådant som var till nytta för kyrkan. Han ville ta på allvar att han hade en professur i Exegetisk teologi. Ämnena blev många: biblisk

etik, bönen Vår Fader, uppståndelsen, judiska och kristna bekännelser, kristen människosyn, och mycket mer. Han lade vikt vid att skriva begripligt och var en mästare i behandlingen av det svenska språket. Det var friskt och bildrikt, samtidigt väl avvägt. Den som kunde hans ämnen märkte att varje ord var noga valt och varje mening omsorgsfullt bearbetad.

Som teolog var Gerhardsson lutheran och historiker, övertygad om att vetenskapligt historiskt arbete med bibliska texter är omistligt för kyrkan. Den grundsynen var vanlig bland bibelforskare och andra under den tid då han fick sin skolning. Han insåg så småningom att den i Uppsala omhuldade realistiska bibelutläggningen – den hade Fridrichsen förmedlat till honom – var teologiska halvfabrikat, som han uttryckte det, och drog av den anledningen bland annat slutsatsen – då inte självklar – att kvinnoprästrifågan behandlats anakronistiskt. Med denna insikt höll han fast vid att det var teologiskt viktigt att rekonstruera historien, språkligt, kulturellt och religiöst, och att historien var startpunkten och korrektivet för kyrkans teologi. Här har synsätten förändrats och flera exegeter menar idag att historien är i sig tillgänglig som en relation till vår egen existens. Men med sin försiktigt öppna hållning till sambandet mellan historicitetsfrågor och teologi, och sin insikt att exegeter inte har hela den teologiska sanningen i sin hand, gav han kyrkan i Sverige bättre kännedom om de historiska förutsättningarna för teologiskt skapande.

Under åren i Lund fick Gerhardsson förfrågningar från andra lärosäten. Han avböjde. Man gjorde honom till hedersdoktor i Edinburgh redan 1976 och hans internationella ryktbarhet växte. Han förblev den teologiska fakulteten i Lund trogen fram till sin emeritering 1992 och blev då den förste att i Lund motta Anders Nygren priset. Efter 27 år vid fakulteten var han en av dess mest framstående och internationellt välrenommerade professorer. Avskedsföreläsningen höll han 1 juni 1992 i universitetshuset i Lund. Den publicerades samma år i *STK*. Han var tacksam över sin långa tid vid vår teologiska fakultet. ”Det har varit en förmån, jag har inte önskat mig någon annan befattning”, sa han till slut.

TILL REDAKTIONEN INSÄND LITTERATUR

ARTOS

Aronson, Torbjörn: *Högkyrklighet och kyrkopolitik: Kretsen kring svensk lutersk kyrkotidning fram till ca 1895*. 344 sid. 2014.

ARTOS

Ambrosiani Per, Löfstrand Elisabeth och Ewa Teodorowicz-Hellman: *Med blicken österut: Hyllningsskrift till Per-Arne Bodin*. 405 sid. 2014.

ARTOS

Evertsson, Magnus, *Liknelser och läsningar: Reception av liknelseberättelser ur Lukasevangeliet, kapitel 10-15, i predikoutkast för Svenska kyrkan 1985-2013*. 308 sid. 2014.

LUNDS UNIVERSITET

Ahlgren, Jennie, *Personaliserad nutrition och etik: En empirisk studie av svenska konsumenters inställning till gentester för hälsans skull*. 212 sid. 2014.

VERBUM

Jonson, Jonas, *"Jag är bara Nathan Söderblom satt till tjänst": En biografi*. 476 sid. 2014.

Redaktörer: Johanna Gustafsson Lundberg (tel. 046-222 43 40, e-mail <johanna.gustafsson-lundberg@teol.lu.se>), Lund
Roland Spjuth (tel. 046 222 90 54, e-mail <roland.spjuth@teol.lu.se>), Lund

Redaktionens arbetsutskott: Redaktören samt Stephan Borgehammar, Samuel Byrskog, Blazenska Scheuer (ansvarig för recensensavdelning, tel. 046-222 9060, e-mail <blazenska.scheuer@teol.lu.se>), Martin Lembke, Lund.

Ansvarig utgivare: Fredrik Lindström, Lund

Red. förutom ovan nämnda: 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 Bråkenhielm och Göran Möller, Uppsala; Tage Kurtén och Hans-Olof Kvist, Åbo.

Sekreterare: Per Lind (046-222 4339), e-mail <stk.red@teol.lu.se>

Redaktionens adress: Centrum för teologi och religionsvetenskap, Allhelgona kyrkogata 8, SE – 223 62 LUND, fax 046-222 44 26, INT +46 46 222 44 26.

Prenumerationsärenden: Sekreterare Per Lind, Lund.

Prenumerationspris för 2014: 250 kr. (140 kr. för studerande), insättes på STK:s plusgirokonto 254 27-6.

Hemsida: 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 Vetenskapsrådet, 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