

SVENSK TEOLOGISK KVARTALSKRIFTS REDAKTIONSRÅD

MARTIN BERNTSON
Göteborgs universitet

MOHAMMAD FAZLHASHEMI
Uppsala universitet

ANNE KATRINE DE HEMMER GUDME
Universitetet i Oslo

PATRIK HAGMAN
Åbo Akademi

MICHAEL HJÄLM
Enskilda högskolan Stockholm,
Sankt Ignatios Akademi

TONE STANGELAND KAUFMAN
MF vitenskapelig høyskole

STÅLE J. KRISTIANSEN
NLA Høgskolen

ANNI MARIA LAATO
Åbo Akademi

OUTI LEHTIPUU
Helsingfors universitet

KAREN MARIE LETH-NISSEN
København universitet

LINDE LINDKVIST
Enskilda högskolan Stockholm

MARIUS TIMMANN MJAALAND
Oslo universitet

ELSE MARIE WIBERG PEDERSEN
Aarhus universitet

PÉTUR PÉTURSSON
Íslands universitet

PAMELA SLOTTE
Åbo Akademi
Helsingfors universitet

HANNA STENSTRÖM
Enskilda högskolan Stockholm

KIRSI I. STJERNA
California Lutheran University

DAVID THURFJELL
Södertörns högskola

LINN TONSTAD
Yale Divinity School

ERIKA WILLANDER
Uppsala universitet

S|T|K INNEHÅLL 2 2020

Ledare

Samuel Byrskog 117

Fromme trær i tidlig kristendom

Thomas Arentzen 119

Att leva i men inte av världen

Paulus som messiansk tänkare hos Lars Ahlin och Giorgio Agamben

Kari Lövaas. 133

Gud, metafysik och ontoteologi

Jacob Astudillo 159

Kyrkan och kampen för ett bättre samhälle

En alternativ historia

Arne Rasmusson 173

Recensioner 200

Philip Clayton, Religion och naturvetenskap

Lotta Knutsson Bråkenhielm. 200

Ninna Edgardh, Diakonins kyrka: Teologi, kön och omsorgens utmattning

Elinn Leo Sandberg 201

Ola Hössjer, Becoming a Christian: Combining Prior Belief, Evidence, and Will

Bo Krister Ljungberg. 203

Ruth Jackson Ravenscroft, The Veiled God: Friedrich Schleiermacher's Theology of Finitude

Jayne Svenungsson 205

Benny Grey Schuster, Om påskelatteren

Lena Sjöstrand 207

Ledare

SAMUEL BYRSKOG

Årets andra nummer av *Svensk Teologisk Kvartalskrift* innehåller artiklar med olika innehåll och tematisk bredd: en kyrkohistorikers docentföreläsning om trädens betydelse i tidig kristendom, en litteraturvetares analys av hur en svensk författare och en italiensk filosof behandlar paulinsk messianism, en masterstudents problematisering av metafysikens och ontoteologins plats hos Thomas av Aquino (ca 1225–1274) och i 1900-talets filosofi och teologi samt en systematisk teologs alternativa historia om det mycket aktuella ämnet kyrkan och kampen för ett bättre samhälle. Till detta kommer en rik flora av recensioner av böcker från teologins och religionsvetenskapens många fält.

Det är som det bör att vi i dessa turbulenta tider fortsätter vår undervisning och forskning, om än i andra former, för att signalera den livskraft som finns i våra ämnen och sträva mot framtiden. Det är en fascinerande och hoppningivande tanke att vi under denna tid troget arbetat vidare med de teman som bär våra discipliner och vår tidskrift.

Våren 2020 har varit som ingen annan vår och vägen framåt är utmanande. Lika mycket som vi vant oss vid att akademiskt studera olika teologiska dramorna om apokalyptiska och postapokalyptiska tillstånd i historia och nutid, lika lite var vi beredda på covid-19:s globala nedslag i vårt här och nu. Vi famlar och skönjer bara vagt konturerna av det som ibland redan betecknas som post-corona. Vad var det som hände med oss och vårt samhälle, och vart leder våra upplevelser oss framöver?

I det redan påbörjade samarbetet mellan flera europeiska lärosäten om global hälsa (European University Alliance for Global Health) mejslar Lunds universitet nu fram förslag på forskningsprojekt från alla dess nio fakulteter. Covid-19 står i fokus och vår fakultet och institution profilerar projekt om att utifrån det som hänt och händer studera lokala religiösa kommuniteter

i Sverige, religiöst ledarskap, religiösa (döds)riter och religiöst socialt arbete. Vid Centrum för teologi och religionsvetenskap anordnar vi under sommaren 2020 en kurs, "Pestens tid: Historiska och existentiella perspektiv på pandemier", där man utifrån digerdödens apokalyptiska dimensioner under 1300-talet anlägger ett kulturhistoriskt perspektiv på hur pandemier tolkats och diskuterar existentiella frågor om olika etiska dilemman.

Uppgiften att studera effekterna av covid-19 gäller inte bara medicin och samhällsvetenskap utan också våra egna ämnen. Vad händer med religionsvetenskap och teologi när det som uppfattas som ett virusburet hot mot mänsklig existens påverkar och obönhörligt ändrar traditionstyngda sätt att manifesteras de troendes gemenskap i predikan och sakrament? Kan man verkligen fira gudstjänst tillsammans digitalt? Hur skapar vi teologi när kyrka och samtid förändras så radikalt? Kommer vi att återgå till traditionens invanda och genomteologiserade mönster, eller blir det som hänt en katalysator för nya teologiska diskussioner och konstruktioner? Och vad händer med alla våra discipliner när strävan mot internationalisering och interreligiöst samförstånd möter en välmenad nationell slutenhet i såväl etablerade demokratier som andra länder och när röster i vår närhet segregerar invandrarstäta områden utifrån smittostatistik? Kan religioner, med dess olika sociala och kulturella uttryckssätt, åter mötas och hur formas då en teologisk vision där såväl distans som närhet, i alla dess former, kan få varaktiga teoretiska och praktiska uttryckssätt?

Vårt arbete som teologer och religionsvetare och som teologisk tidskrift handlar just nu om att precisera vad vi bör undersöka och skapa möjligheter till hållbara analyser. Låt oss tillsammans axla ansvaret, gärna med andra discipliner vid våra lärosäten och i våra närmiljöer, och genom noggranna undersökningar försöka förstå vad det var som hände, inte så mycket utifrån sjukdomens medicinska effekter utan utifrån vår kompetens och vårt studium av människors och samhällsmedborgares religiositet. Såväl mer historiskt inriktade som samtidsorienterade discipliner behövs. STK vill gärna vara en kanal för denna diskussion. Kanske kan vi nå till ett nytt slags gemensam meningsfullhet med vår verksamhet och på vårt eget sätt hålla fram den akademiska och djupt mänskliga visionen att förstå, förklara och förbättra vår värld och människors villkor. ▲

Fromme trær i tidlig kristendom

THOMAS ARENTZEN

Thomas Arentzen är docent i kyrkohistoria och forskare i grekiska vid Uppsala universitet.

thomas.arentzen@lingfil.uu.se

I boka *Plants as Persons* diskuterer den australske filosofen Matthew Hall kristendom og trær under overskriften “Passive Plants”.¹ Kristen tradisjon, hevder han, skaper en radikal ontologisk kløft mellom på den ene siden levende mennesker og dyr og på den andre siden passive planter. Kanskje er det mange som kjenner seg igjen i dette, at det er sånn det er, der fins et slikt skille. For det kristne mennesket er planter nyttige ressurser gitt av Gud, og mennesket står fritt til å hogge ned og brenne opp. Tre er lik ved. I denne artikkelen vil jeg imidlertid argumentere for at et sånt syn er historisk kontingent og handler mere om hvem vi er som moderne mennesker enn om hva kristendommen har vært i tidligere tider. Poenget er ikke å bortforklare problematiske aspekter ved kristen tradisjon eller kulturhistorien i videre forstand; jeg ønsker snarere å kaste lys over andre måter mennesker har forholdt seg til den levende verden som vi er en del av. I det nye årtusenet kartlegger biologer hvorledes trær kommuniserer via det de kaller en *wood wide*

Artikkelen er basert på forfatterens dosentforelesning ved det teologiske fakultet, Lunds universitet, 12. november 2019. Dosentforelesningen er en akademisk overgangsrite som betinger noen takkens ord. Jeg vil gjerne få dedisere denne artikkelen til mine foreldre; de gav meg et stabilt tuntre å vokse ut i det akademiske livet fra. Dertil er jeg *doktorvater* Samuel Rubenson en stor takk skyldig for hans oppmuntrende engasjement. Min tre-forskning inngår i prosjektet “Beyond the Garden: An Ecocritical Approach to Early Byzantine Christianity” (2018-01130), som finansieres av Vetenskapsrådet.

1. Matthew Hall, *Plants as Persons: A Philosophical Botany*, Albany, NY 2011, 55–72.

web av mikrober, hvordan skogens røtter taler med hverandre.² Forskere fra Umeå har nylig oppdaget Old Tjikko, en gran på Fulufjället i Dalarna; den har et rotsystem som er mellom 9 000 og 10 000 år gammelt. Old Tjikkos alder har fullstendig kullkastet hypotesen at grana er en nykomling i Norden.³ Kanskje kan biologenes historiske oppdagelser også inspirere kirkehistorikere til å plukke opp forlagte tråder og tamper fra det forgangne?⁴

Følgende er et forsøk på å grave i kirkehistoriens megetsigende røtter, blant dens gamle, forbisette trær. Jeg vil særlig utforske sypressers fromhetsliv og oliventrærs adferd på Oljeberget utenfor Jerusalem, men også undersøke hva et par andre trær foretok seg – om vi skal tro kildene – i det østlige middelhavsområdet i det første millenniumet etter Kristus.

Hvordan kan vi se forskjell på mennesker og trær?

La oss starte med et eksegetisk preludium og spørre: Hvordan kan vi se forskjell på mennesker og trær? Til landsbyen Betsaida i nærheten av Gennesaretsjøen kommer Jesus en dag og møter en blind mann, ifølge Markusevangeliet. Den blinde ønsker å få synets gave. Jesus tar mannen i hånda og leier ham henover. Sammen forlater de to mennene mengden og vandrer ut av landsbyen, bortom bebyggelsen. Der ute i grenselandet spytter Jesus i den blindes øyne. Kan du se noe nå? undrer han. Den blinde kikker opp, åpner øynene og svarer litt gåtefullt: “Βλέπω τοὺς ἀνθρώπους ὅτι ὡς δένδρα ὁρῶ περιπατοῦντας.”⁵ Setningen er syntaktisk sett krønglete og ikke helt enkel å oversette, men en forholdsvis ordrett gjengivelse kunne være: “Jeg ser menneskene, for jeg skuer noe som går omkring som trær.”

Man må vel kunne si at den blindes svar skaper flere spørsmål enn det ene det besvarer. Hva i all verden kan det innebære å gå “omkring som trær”? Mener han at mennesker tilsvare vandrende planter? På hvilken måte forklarer dette det menneskelige? Og hvis den blinde ikke vet hvordan

2. Se for eksempel Manuela Giovannetti et al., “At the Root of the Wood Wide Web: Self Recognition and Non-Self Incompatibility in Mycorrhizal Networks”, *Plant Signaling & Behavior* 1 (2006), 1–5.

3. Se for eksempel Lisa Öberg & Leif Kullman, “Ancient Subalpine Clonal Spruces (*Picea abies*): Sources of Postglacial Vegetation History in the Swedish Scandes”, *Arctic* 64 (2011), 183–196.

4. For en studie i tidlig kristendom og økologi mer allment, se Virginia Burrus, *Ancient Christian Eco-poetics: Cosmologies, Saints, Things*, Philadelphia, PA 2019; Douglas E. Christie, *The Blue Sapphire of the Mind: Notes for a Contemplative Ecology*, Oxford 2012. For mer teologiske tilnærminger, se David S. Wallace-Hadrill, *The Greek Patristic View of Nature*, New York 1968; John Chryssavgis & Bruce V. Foltz (red.), *Toward an Ecology of Transfiguration: Orthodox Christian Perspectives on Environment, Nature, and Creation*, New York 2013. For en mer økonomisk studie av miljø og trær i Bysants, se Alexander Olson, *Between the Oak and the Olive: Environment and Society in Byzantium, 650–1150*, upublisert doktorsavhandling ved University of Wisconsin–Madison, 2016.

5. Mark. 8:24.

mennesker ser ut – ettersom han er blind – hvorledes kan han da vite hvordan trær ser ut? Hvorfor gjenkjenner han disse plantene? Det er nesten som om Markus forutsatte at trær tilhører et mer grunnleggende kunnskaps-sjikt enn mennesker i vår bevissthet.⁶

En annen mulig fortolkning – som er lite utforsket og en anelse mer tvilsom – er at den blinde faktisk sammenligner seg selv, som seende, med trær. Oversettelsen måtte da bli: “Jeg ser menneskene, for som trær skuer jeg noe som går omkring.” Jeg skuer som trær. Kan det altså hende at han sammenligner sitt eget delvis ervervede syn med trærnes evne til å se? Det er mulig, men det virker litt pussig, for hvorfor skulle han jevnføre seg med en pluralitet av trær heller enn ett tre? Forklaringen fremstår, skulle jeg si, som svakt urimelig.

Neste spørsmål blir da: Hva er det egentlig den blinde får øye på? Han sier at han skimter mennesker, men den narrative sammenhengen sår visse tvil om hans tolkning. Fortellingen betoner helt uttrykkelig at mannen og Jesus har begitt seg av gårde og lagt det menneskelige fellesskapet bak seg. Folkemengden er igjen inne i landsbyen, mens de to mennene står ensomme der ute i utkanten, hvor folk er få og trærne, kan vi tenke oss, er i et betydelig overtall. Store frodige skoger var der nok ikke, men planter heller enn mennesker. Snart etter, når den blindes syn er fullstendig behandlet, gir Jesus ham en siste oppfordring før han sender ham i vei: Ikke gå inn i landsbyen igjen!⁷ Naboene må ikke få vite hva som har skjedd. Jesus ber ham bære sitt nye syn som en hemmelighet. Forfatteren forutsetter med andre ord at de to mennene er mutters alene der ute i landsbyens utkant. Så man kan spørre seg: Hva er det mannen legger merke til? Er det mennesker som går omkring? Eller er han blitt vår trær som vaier i vinden? Hvilken simile er det forfatteren vil vi skal lese? Han kan jo ikke se mennesker, og han burde ikke kunne sammenligne dem med trær. Det er som om Markus forsøker å inngyte en semantisk svimmelhet i leseren, som om betydninger gynger fram og tilbake, som om selve sammenligningen bryter sammen og imploderer. Hvor trær og mennesker svaier, vaier, forveksles egenskaper, og det lar seg ikke lenger gjøre å avgjøre hvor plante begynner og menneske slutter; den som skimter mennesker får en skimt av trær – eller omvendt.

6. Enkelte kommentarer foreslår at mannen ikke er født blind og at det er derfor han kan gjenkjenne visse saker. Se for eksempel Joachim Gnilka, *Das Evangelium nach Markus: 1. Teilband (Mk 1–8,26)*, Zürich 1978, 314. Dette forklarer imidlertid ikke hvorfor den blinde kjenner igjen trær heller enn mennesker, så andre kommentarer har trukket den motsatte konklusjonen, for eksempel Morna D. Hooker, *A Commentary on the Gospel According to St Mark*, London 1991, 199.

7. Mark. 8:26, for eksempel Nestle–Aland, *Novum Testamentum Graece*. Endel manuskripter har en annen lesning, hvor Jesus forbyr ham å fortelle om helbredelsen til folket i landsbyen. Det forandrer dog ikke det aktuelle poenget.

Markus-teksten kan hverken reduseres til en antropomorf lesning av trær eller en dendromorf lesning av mennesker. Similen dissimilerer seg selv gjennom å plassere de fysiske fenomenene – menneske og tre – ved siden av hverandre i en umulig jevnførelse, og språkets figurasjoner løser seg opp som menneskelig flass på en gammel stubbe. Med metaforenes kontekstuelle projeksjoner avskrevne kan ikke leseren lenger komme utenom den tekstuelle kjensgjerningen – at trær går omkring. Kanskje gynger greiner i vinden; kroner vifter og vakler. Kanskje beveger de seg på mer oppfinnsomme måter. Kanskje later de som de er mennesker. Kanskje kunne Markus si med Platon (ca 428–ca 348 f.Kr.) at mennesket er en plante med rotknollen på toppen, et tre oppned.⁸

Å bøye stammen for Jesus-barnet

La oss nå forlate denne træs og menneskers *perichoresis*, deres forgreininger inn i hverandre, og utforske hvordan tidligkristne og bysantinske trær faktisk betedde seg ifølge skriftlige kilder. Ikke alle planter var gode, og ikke alle gjorde så mye ut av seg. Matteusevangeliet beretter at da Jesus støtte på et fikentre uten frukt i utkanten av Betania, fikk han det til å visne.⁹ Denne fikenveksten har i kristen tradisjon blitt et ufromt tre. Jesus kritiserte dets passivitet, for det hadde unnlatt å bære frukt. I andre trakter vokste imidlertid andre trær. Jeg skal fokusere på de fromme og aktive.

Sozomenos (ca 400–ca 450) var en lærd jurist. Han kom fra Palestina og skrev kirkehistorie. Blant de historiske fenomenene han skildrer, dukker høytragende Persis opp:

At Hermopolis, in the Thebais, is a tree called Persis, of which the branches, the leaves, and the least portion of the bark, are said to drive away diseases, when touched by the sick; for it is related by the Egyptians that when Joseph fled with Christ and Mary, the holy Virgin, from the wrath of Herod, they went to Hermopolis; when they were entering at the gate, this largest tree, as if not enduring the advent of Christ, inclined to the ground and prostrated. I relate precisely what I have heard from many sources concerning this tree.¹⁰

8. Joseph B. Skemp, "Plants in Plato's *Timaeus*", *Classical Quarterly* 41 (1947), 55.

9. Matt. 21:18–20.

10. Chester D. Hartranft, *Socrates and Sozomenus: Ecclesiastical Histories*, Buffalo, NY 1890, 343, med små justeringer. Se forøvrig Glenn Peers, "Object Relations: Theorizing the Late Antique Viewer", i Scott Fitzgerald Johnson (red.), *The Oxford Handbook of Late Antiquity*, New York 2018, 982–983.

Persis er altså et tre som ikke kan holde tilbake og skjule sin ærbødighet overfor Kristus. Så bemerkelsesverdig er det egyptiske løvtreet at Sozomenos vier en hel seksjon av kirkehistorien sin til det. Persis ruver høyreist og skiller seg ut som et unikt individ. Vi får ikke vite hvilket treslag Persis tilhører, for det er ikke artsbestemmelse som opptar historikeren. Persis har imidlertid et personlig navn. Hunkjønnsnavnet ἡ Περσίς avslører at hun er et hunn-tre. Hun står langs veien og overveldes av det guddommelige nærværet som beveger seg forbi – Kristus, sammen med Josef og Maria – og dermed bukker hun i age, bøyer seg hengivent; det velvoksne treet utfører den fromhets-handlingen som ofte kalles prostrasjon, å falle ned innfor guddommen.

Sozomenos må imidlertid innrømme en viss uro – hvorledes er dette mulig? Han bedyrer med sitt kritiske perspektiv at han har hørt dette fra flere ulike kilder. Men nøyaktig hvordan det skal forstås, gir han ikke et entydig svar på. Kanskje bodde der en demon i Persis, foreslår han, og så fikk Kristi ankomst denne demonen til å beve, grøsse og gyse? Kanskje bevirket demonens siste krampetrekninger treet skjelven og voldsomme bevegelse?¹¹ At Sozomenos stiller disse spørsmålene, viser at han tar fortellingen bokstavelig og på største alvor; det han gjengir er ualminnelig men likevel en for ham historisk foreteelse. Vedrørende treet helbredende evner røper han i alle fall ingen usikkerhet; diskusjonen sår aldri tvil om at Persis er et levende, besjelt vesen. Forfatteren virker bare uvant med at trær bøyer seg helt til marka, så han prøver å finne fornuftige forklaringer på de drastiske rørelsene. Overveielser avdekker at for Sozomenos handler det hverken om metaforiske eller symbolske fortolkninger; han diskuterer fysiske greiner og konkrete bukk.

Men Persis' storslagne bevegelser er altså historie – også for Sozomenos. Det som ikke er historie, er at hun fortsetter å helbrede de syke. Visse deler av tre-kroppen hennes – greinene, løvet og barken – driver ut sykdommer. Hun blir med andre ord ved å utføre gode gjerninger, også i forfatterens samtid. Hun handlet for 400 år siden, og hun gjør det fortsatt. Hva enn Sozomenos selv må ha ansett om det som fant sted århundrer tidligere, viser teksten at det var mange senantikke kristne som trodde at Persis hadde knefalt for den hellige familien.¹²

Sypresser som tjener Gud

Persis var ikke alene om å utføre bøyninger og prostrasjoner. Også blant Konstantinopels sypresser kunne en påtreffe hengivne stammer og

11. Hartranft, *Socrates and Sozomenus*, 343.

12. Også i moderne tid fins egyptiske trær som æres av kristne for sin relasjon til den hellige familien. Se for eksempel Constantine P. Charalampidis, *The Dendrites in Pre-Christian and Christian Historical-Literary Tradition and Iconography*, Roma 1995, 26.

kroner. Den hellige Irene av Chrysobalanton var et menneske som skal ha levd i det niende og tidlig i det tiende århundre. Ifølge Jan Olof Rosenqvist er vitaet hennes antageligvis forfattet av en kvinnelig aristokrat mot slutten av det tiende århundre eller noe senere.¹³ Irene var abbedisse for Chrysobalanton-klosteret i Konstantinopel og en populær predikant. Dertil var hun kjent for sin asketiske utholdenhet: i timer, dager, ja, uker i strekk kunne hun stå oppreist i en urørlig bønnestilling. Hun holdt seg så stille at når hun var ferdig med øvelsene, måtte noen av nonnene hjelpe henne løs fra posituren, og folk kunne høre høylytt knirking og knaking i de stive knoklene.¹⁴ Natteetid, mens hun stod slik, ble hun stundom angrepet av demoner. Én av dem gjør narr av henne og sier: “Irene is made of wood (ξύλινην) [...] she is carried by wooden (ξύλινοις) legs.”¹⁵ Du er trevirke, Irene! mobber demonen. Kanskje er det bare ord – spottende ord – men hun deler jo faktisk visse trekk med trær: Stiv som en trestamme, et passivt tre, kneiser hun mens hun ber. Som kvist må armene brekkes opp.

Irene har da også et nært forhold til trær. Litt lenger ute i beretnelsen får leseren høre mer: “During all the forty days of fast before Easter she took neither bread nor any other food save cannabis-seed mixed with honey and a little fruit.”¹⁶ Ikke bare følger hun en vegansk diett; hennes mat-preferanser synes også en anelse hippie-aktige – førti dager på cannabis. Muligens har kosten som en øyeåpnende virkning på henne:

Often she also went out into the forecourt of the church at midnight, and raising eyes and hands towards God offered prayers, gazing at the sphere of the stars and the beauty and greatness of the firmament, delighted and rejoicing and praising Him who stretches it out.¹⁷

I denne lett berusede bønnen under stjernehimmelens uendelige osean er vel allting uansett mulig? Ja, kanskje. Og kanskje er det derfor forfatteren bringer inn en mer edruelig observatør, en annen nonne som smugkikker på Irene:

Once [...] one of the sisters happened to peep out of her cell just to behold Irene hanging in the air about two cubits above the ground and praying with her hands extended towards heaven. Two lofty

13. Jan Olof Rosenqvist, *The Life of St Irene, Abbess of Chrysobalanton: A Critical Edition*, Uppsala 1986, xxviii, xliii.

14. Rosenqvist, *The Life of St Irene*, 77.

15. Rosenqvist, *The Life of St Irene*, 45.

16. Rosenqvist, *The Life of St Irene*, 77.

17. Rosenqvist, *The Life of St Irene*, 77.

cypresses were standing on either side of the forecourt, reaching far up into the air. As Irene bent forward and prostrated herself before God, they trembled gently together and bowed their crowns to the ground along with her, waiting for her to rise. But even when the holy woman stood upright, the trees did not raise their crowns until approaching she made the sign of the cross on each of them; then, as if blessed, they returned to their erect position.¹⁸

Irene, som ifølge demonen var stiv som en stokk, bøyer seg i bønn. Men hva er det som skjer med sypresstrærne? Heller ikke de er stive lenger. De begynner å sitre; de leer forsiktig på seg og tar til å lene seg forover sammen med Irene. Det er åpenbart hun som leder dem i denne gudstjenesten; samtidig oppviser de en fromhet på linje med hennes. Sypresser er jo høye og ranke trær som kan rage opptil tredive meter over bakken. Nå prostrerer de, eller legger seg langflate, framfor Gud i tilbedelse – ikke ulikt Persis nesten tusen år tidligere.

Nonna som har bevitnet det hele, er bestyrtet. I tre timer eller mer har det pågått. Har hun sett syner, mon tro? Er hun lurt av demoner? Hun springer til Irenes celle for å undersøke om abbedissa kan hende tross alt befinner seg der i fred og ro. Det gjør hun ikke. Men så, når nonna går ut i forgården, får hun atter øye på noe sensasjonelt; sypressene er bekledde med silkebånd:

silk bands (ἔγχειρίδια) of woven cloth were seen hanging in the crowns of the cypresses [...] – surely Irene had fastened them with her all-holy hands, as the tree-tops often thus bowed before her. Then the sisters asked one another saying, “Who has been able to climb the insurmountably high trees and attach the woven cloths to them?” Thereafter they asked the holy woman herself, in amazement pointing to the bands as if she were ignorant, and she gave the following answer: “Someone who considered these trees sacred, my children, has suspended the woven cloths to God’s glory.”¹⁹

Nonna hadde altså ikke sett syner; sypresstrærne hadde faktisk tilbedt Gud sammen med Irene. Forfatteren understreker dermed at hendelsen ikke bare var en drøm eller et symbol eller noen form for figurativt språk – trær har bokstavelig talt forrettet sin bønn side om side med den eleverte abbedissa.

Rosenqvist påpeker dessuten at ordet ἔγχειρίδια også anvendes om det orarion bysantinske diakoner og diakonisser bar over skuldra, svarende til

18. Rosenqvist, *The Life of St Irene*, 77.

19. Rosenqvist, *The Life of St Irene*, 79, med små justeringer.

en stola i latinsk ritus.²⁰ Både diakoner og diakonisser ble ordinert av en erkebiskop som la hånda på kandidatenes hode og gjorde korstegn over dem, før han kledde dem i orarier. Under rituallet står initianden og bøyer seg.²¹ Teksten kan altså leses som at Irene “ordinerer” disse bedende trærne til liturgisk tjeneste. I ly av mørket har sypressene blitt innlemmet i diakonatet.

Fromme sypresser dukker opp også tidligere i kirkehistorien. Den gammeltestamentlige patriarken Abraham ble i senantikken (og tidligere) oppfattet som en person med nære bånd til trær. Han var en tre-person. Allerede i Mosebok 13:18 forteller at patriarken slo opp teltene sine ved trærne i Mamre-lunden og bygde et alter der.²² I senantikken fantes en tre-helligdom i Mamre utenfor Hebron, som for jøder og kristne var knyttet til Abrahams liv.²³

Skriftet *Abrahams testament* fra de første århundrene etter Kristus presenterer Abraham som mannen som slo seg ned og bosatte seg ved Mamre-eika. En dag får han besøk av erkeengelen Mikael, og mens de vandrer henover mot Abrahams hus, passerer de en sypress:

And as they went on from the field toward his house, beside that way there stood a cypress tree, and in accordance with the ordinance of God the tree cried out with a human voice and said: “Holy, holy, holy is the Lord God that calls to himself those that love him!” Abraham hid the mystery, thinking that [Michael] had not heard the voice of the tree.²⁴

Atter igjen er der noe ved trær som gjør dem menneskelige, men der er også noe englelikt ved dem. Med en menneskelig stemme utbasunerer treet de himmelske serafenes sang, den sangen som omgir Guddommens trone:

20. Rosenqvist, *The Life of St Irene*, 79, n. 6. Se også Geoffrey Wilhelm Hugo Lampe (red.), *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961, s.v. ἐγγχειρίδιον; Erich Trapp (red.), *Lexikon zur byzantinischen Gräzität besonders des 9.–12. Jahrhunderts*, Wien 2001, s.v. ἐγγχειρίδιος.

21. For en beskrivelse, se for eksempel Valerie A. Karras, “Female Deacons in the Byzantine Church”, *Church History* 73 (2004), 299–301.

22. For en studie, se Kari Zakariassen, “My people consult their tree...”: *Human–Divine Interaction in Arboreal Spaces in the Ancient Levant*, Oslo 2019, 75–79.

23. Hartranft, *Socrates and Sozomenus*, 37. Kristne tre-helligdommer eksisterer fortsatt – også i den gresktalende verden, se for eksempel Peter Warren, “Tree Cult in Contemporary Crete”, i Λοιβή: Εἰς μνήμην του Ανδρέα Γ. Καλοκαιρινού, Iraklio 1994, 261–278; Annemarie Weyl Carr, “Taking Place: The Shrine of the Virgin Veiled by God in Kalopanagiotis, Cyprus”, i Alexei Lidov (red.), *Hierotopy: Creation of Sacred Spaces in Byzantium and Medieval Russia*, Moskva 2006, 388–408.

24. “The Testament of Abraham”, i Arthur Cleveland Coxe (red.), *The Ante-Nicene Fathers, Volume 9: The Gospel of Peter, Apocalypses and Romances, Commentaries of Origen*, New York 1896, 186, med mine justeringer. Se også Zakariassen, “My people consult their tree...”, 115–118.

hellig, hellig, hellig!²⁵ Til en viss grad minner denne episoden om perikopen hvor Moses får høre en guddommelig røst i en brennende busk,²⁶ men engelen i busken viser seg i en flammende skikkelse: “Da viste Herrens engel seg for ham i en flammende ild som slo opp fra en tornebusk.”²⁷ Til Abraham er det udiskutabelt treet selv som taler – på mirakuløst vis. Syressen i nærheten av Abrahams hus deler egenskaper både med mennesker og englevesener. Den er hverken engel eller menneske, men den uttrykker seg til de forbipasserende, en engel og en mann, med engleord og med menneskerøst.

Abraham mistenker at han er den eneste som har enset treet opptraden – at det er ett slags hemmelig åpenbaring. Av sammenhengen fremgår det imidlertid at forfatteren har en annen oppfatning. Syressen talte i virkeligheten slik at det kunne høres av andre også. Syresser hadde ikke bare evne til bønn og liturgisk praksis; de kunne med andre ord juble som engler og kommunisere med folk.

Oliventrær i rørelse på Oljeberget

Oljeberget utenfor Jerusalem er i kristen tradisjon særlig forbundet med Kristi og Marias siste dager på jorda.²⁸ Høyden er dessuten kjent for sine gamle olivenlunder. Jordbruksdepartementet i Israel kaller trærne, som står der den dag i dag, “de mest berømte trærne i verden”.²⁹

Blant de koptiske tekstene som er bevart i de såkalte Hamuli-kodeksene, inngår *Boka om erkeengelen Mikael's innsettelse*, tilskrevet evangelisten Johannes. Hugo Lundhaug anslår at skriftet ble forfattet sent i det femte eller tidlig i det sjette århundre.³⁰ I fortellingen spiller ett av Oljebergets oliventrær en viktig rolle. Jesus hadde samlet sine apostler rundt seg. Mens han talte, heter det, “gikk han til et oliventre sammen med de hellige apostlene. Frelseren beveget på det, og det bøyde seg ned og hilste ham. Frelseren satte seg øverst i dets grener.”³¹ Her møter vi altså en slags klatre-Jesus. Og igjen er det utvilsomt et konkret, materielt tre som bøyer seg i gudhengivenhet. Med treet farer så Frelseren og disiplene av sted i en sky, til et fjell som kalles *Stillhetens sted*. Etter at de har landet, velsigner Jesus treet og sier til det:

25. Jes. 6:3.

26. 2 Mos. 3.

27. 2 Mos. 3:2.

28. For eksempel Matt. 24–25; Apg. 1:6–12. Se de påfølgende eksemplene angående Marias siste dager.

29. “The Ancient Olive Trees on the Mount of Olives”, https://www.moag.gov.il/en/Subjects/hugging_a_tree/Hiking_routes_and_tales_of_trees/Ancient_Trees/ancient_olive/Pages/default.aspx, besøkt 2020-04-30.

30. Hugo Lundhaug, *Koptiske skrifter*, Oslo 2012, 1.

31. Lundhaug, *Koptiske skrifter*, 19.

[Frelseren:] “Reis deg opp og fly av gårde ved hjelp av kraften jeg har gitt deg, for du har blitt funnet verdig til at herlighetens konge har klatret opp i deg sammen med sine disipler. Så, fly nå av gårde og dra til din plass på Oljeberget!” Oliventreet strakte seg opp, fløy av gårde og kom til Oljeberget og dro til stedet hvor det tidligere hadde stått.³²

Skjønt oliventreet adlyder Frelserens autoritet, flyr det av egen kraft. Kraften har riktignok en guddommelig kilde, men dét har til syvende og sist har alle gode krefter, ifølge kristen teologi. I motsetning til fikentreet fra Matteusevangeliet er det flyvende oliventreet åpenbart verdig – ikke bare til å tjene Jesus, men også til å bære ham og hans disipler. Dette er ikke et passivt tre.

Flyvetreet var langt ifra det eneste fromme oliventreet på Oljeberget, denne opphøyde jordplett som omfavner døde legemer. Ei heller var Persis det eneste treet i tidlig kristendom som bøyde seg for Jomfru Maria og hennes Sønn. De senantikke berettelsene om Marias bortgang foreligger i ulike rensjoner på forskjellige språk. Her fortelles det at også Jomfruen besteg Oljeberget da hun innså at hennes siste time nærmer seg. I den eldste greske versjonen bærer hun en palmekvist eller stav (βραβεῖον) i hånda;³³ den har erkeengelen Mikael forært henne. Engelen har i sin tur mottatt kvisten fra “the one who planted Paradise”: “Mary, holding the palm-staff in her hand, went to the Mount of Olives [...] and when she came to the mountain, it rejoiced greatly, along with all of its trees, so that its trees bowed their heads and venerated the palm-staff that was in her hand.”³⁴

Oliventrærne bøyer seg fromt – ikke primært for Maria, men for kvisten med det guddommelige opphavet, kvisten som ved sitt blotte nærvær alluderer til Paradisets have, kvisten som minner de andre trærne, kan hende, om opprinnelsens trær som engang var plantet i Eden.

Marias liv er et annet skrift hvor Jomfruen ender sitt liv ved Oljeberget. Teksten er øyensynlig forfattet av Johannes Geometres (ca 935–ca 1000) i det tiende eller tidlig i det ellevte århundre.³⁵ Liksom Irene, som var omgitt av bukkende sypresser, opplever den bedende Jomfru Maria å befinne seg midt blant trær som bøyer seg. De bøyer seg imidlertid ikke *med* Maria; de faller heller ikke ned for palme-kvisten som hun også her holder i hånda.

32. Lundhaug, *Koptiske skrifter*, 20.

33. Se Stephen J. Shoemaker, *Ancient Traditions of the Virgin Mary's Dormition and Assumption*, Oxford 2002, 351–353, n. 2.

34. Shoemaker, *Ancient Traditions*, 351, 354.

35. Senere oversatte trolig Evthymios Athonitten (ca 955–1028) teksten til georgisk, og det er denne teksten, dels tilskrevet Maximus Bekjenneren (ca 580–662), som har blitt bevart. For denne tekst-historiografien, se Christos Simelidis, “Two *Lives of the Virgin*: Euthymios the Athonite, John Geometres, and Maximos the Confessor”, *Dumbarton Oaks Papers* 74 (2020), under utgivelse.

Der er skjedd en forskyvning; trærne bøyer seg *for* henne: “While she was praying and offering her supplications to the Lord, in veneration all the trees standing there bent to the ground and venerated her.”³⁶

Johannes Geometres’ tekstlige oliventrær tilkjennegir en uforbeholden hengivenhet for Maria.³⁷ De bønnfaller Jomfruen, mens Jomfruen selv ber til Gud. Slik mange kristne gjorde i Bysants på Johannes Geometres’ tid, formidler trærne sin fromhet gjennom å ære Guds Moder.

Trær imellom

Nesten alle disse eksemplene viser trær som uttrykker vørndnad for Guddommen eller spesielt hellige mennesker. Og det er jo fromt. Men trær kan også forholde seg til hverandre, slik oliventrærne gjør når de ærer Marias stav eller kvist. Efraim syrerer (ca 306–373) har en mer kompleks visjon av mellom-vekstelig kommunikasjon. I *Hymnene om paradiset* synger han om livet i Haven. Liksom *Abrahams testament* forbinder han trær med seraffer. Begge gruppene, forteller Efraim, skjuler sine ansikter i Guddommens nærvær – serafene med vinger og trærne med greiner. Og, sier han, både trær og seraffer torde rødme når de skuer den nakne Adam.³⁸ Begge de to ikke-menneskelige klassene anvender sine lange lemmer for å dekke seg til.

Men trærne interagerer også med hverandre:

Kanske är det välsignade livsträdet
med sina strålar paradiset sol.
Dess blad är glättade, i dem speglar sig
lustgårdens andliga skönhet.
De andra träden böjer sig under vinden
som för att tillbedja det,
trädens härförare och konung.³⁹

Liksom så mange andre kristne trær signaliserer Edens store planter sin trofasthet gjennom fromme bøyninger – bøyninger som bare med møye lar seg avgrense fra kroners svaiing i vinden. Hjulpet av brisen bukker de andre

36. Stephen J. Shoemaker, *The Life of the Virgin: Maximus the Confessor*, New Haven, CT 2012, 131.

37. Den lærde forfatteren Johannes Geometres næret selv en særlig interesse eller hengivenhet for trær; blant annet skrev han en lovprisning av en eik.

38. Sten Hidal, *Efraim Syriern: Hymnerna om paradiset*, Skellefteå 1985, 19. For en bredere studie av Efraim og det naturlige miljøet, se Robert Murray, “The Ephremic Tradition and the Theology of the Environment”, *Hugoye: Journal of Syriac Studies* 2 (1999), 67–82; Sebastian Brock, “Humanity and the Natural World in the Syriac Tradition”, *Sobornost* 12 (1990), 131–142.

39. Hidal, *Efraim Syriern*, 16.

stammene for det som glitrer i deres midte. De første linjene kan gi inntrykk av at hymnen presenterer et metaforisk tre, en sol forkledd som vegetasjon, men resten av strofen avslører at det i virkeligheten forholder seg tvert om: fra trærnes greiner springer løv, og det er nettopp de blanke bladene som får Livets tre til å fremstå som strålende og glitrende. Det er ikke egentlig en sol som kan lignedes med et tre, men ett tre som kan ligne en sol.

Efraim stiller seg åpen for at trær lever et sosialt liv. Disse plantene forholder seg til hverandre i en hierarkisk struktur, idet en stor gruppe anonyme trær viser respekt for lederen, Livets tre. Efraims *madrasha* minner om den arboreale diskusjonen i Dommerboken, hvor en krets trær forsøker å avgjøre hvem som skal salves til konge blant dem.⁴⁰ Dette er ikke nødvendigvis litterær realisme; hverken den gammeltestamentlige teksten eller den syriske sangen insisterer som Sozomenos på at tre-hendelsene virkelig har inntruffet i noen form for hverdagslig dimensjon; de beveger seg i en sfære som grenser mot det mytologiske. Ikke desto mindre fører trærne seg med de naturligste gester, og i denne forestillingsverdenen opptrer plantene som alt annet enn isolerte vesener. Syrerens trær kommuniserer med hverandre – ikke gjennom en *wood wide web*, men på vis som utelukker en rent antropomorf lesning. De taler løvets og greinenes språk. Samtidig legger de for dagen en from aktelse for det helligste treet.

Avslutning

Mange tidligkristne og bysantinske kilder antyder et nært slektskap mellom trær og mennesker. Som vi så innledningsvis, kunne det være krevende å avgrense det humane fra det arboreale. Den blinde i Betsaida strevde med å skille mennesker fra trær – ikke fordi han hadde et antropomorfiserende blikk, men fordi han hadde et uhildet blikk. Han så et umiddelbart slektskap, som kanskje er mindre åpenbart for moderne mennesker.

Nå vil kanskje noen spørre: Har ikke dosenten valgt ut de mest obskure tekstene – med enda mer obskure idéer? Er ikke dette unntakstrær? Jo, trærne utmerker seg, men ikke på en annen måte enn hellige mennesker utmerker seg: de gjør det meste ut av sitt potensial. Den latinske kirkefaderen Tertullian (ca 160–ca 225) – mannen som er kjent for å ha skapt det kristne Treenighets-begrepet – viet store deler av bok 19 i sitt verk *Om sjelen* til å fremføre argumenter mot Aristoteles (384–322 f.Kr.) og Platon. Disse filosofene anså nemlig at trær og planter hadde en enkel, vegetativ sjel. Tertullian bestred ikke at planter var besjelede; han mente bare at plantesjelen umulig kunne beskrives som enkel. Med konkrete observasjoner og begrunnelser argumenterer han mot de gamle filosofene og for at planter har en sjel som

40. Dom. 9:8–15.

er både kompleks og intelligent.⁴¹ Sågar i den intellektuelle eliten kunne man altså oppleve seg beslektet med vegetative skapninger.

Tekstene vi har undersøkt, vitner om at mange førmoderne kristne oppfattet de levende vekstene som aktive aktører med en egen agens. Der eksisterte planter som var mindre fromme i sine handlinger, men de var likefullt virksomme, besjelede vesener – for ikke å si åndelige skapninger med en egen intensjon. De fromme stammene, greinene og bladene anskueliggjør på en vital måte hvor levende trærne var for mennesker både i senantikken og senere – og hvor viktig det var å ha trærne på sin side. Det er ikke simpelthen tale om den retoriske figuren *prosopopeia* (en språklig besjeling av døde ting) når trærne agerer, for en retorisk figur kan ikke helbrede de syke. Disse trærne leger og tjener, tilber og bøyer seg, skjuler seg og avslører seg, frakter og forflytter, taler og besynger. Kanskje er de i slekt med mennesker, men ingen av dem oppfører seg fullstendig antropomorft. Selv de gudfryktige trærne ligger ikke under for menneskets makt; de retter sine bukk annenstedshen; de bøyer seg ikke ærbødigst for antroposentrisiteten. Nei, de vender sine knefall mot Guddommen eller Guds Moder, mot et annet tre, eller en hellig kvist. I motsetning til Persis mangler mennesker vanligvis løv, greiner og bark som kan drive ut sykdommer. Bøyingen – den svaiende vaiingen i vinden – skildrer tross alt hvorledes trær, og ikke mennesker, ser ut til å røre seg.

Så kanskje – nå når menneskers påvirkning på den levende planeten er blitt så dramatisk at geologer har gitt vår epoke navnet *antropocen* – kanskje kan vi nå ha noe å lære av historien? Kanskje kan fortidens trær vise oss sider ved oss selv som vi hadde oversett? Kanskje – for å vende på munnhullet – ser vi ikke lenger trærne for bare skog? Kanskje behøver også vi spytt i øynene, så vi kan se trær gå omkring? ▲

SUMMARY

It is often claimed that in Christian tradition trees and plants are reduced to passive material created for human exploitation, that the only important living creatures are Adam and Eve. But could such a view have less to do with Christianity as a religion and more to do with Cartesian notions in Western modernity? Earlier Christians undoubtedly exhibited a fascination with trees that exceeded a mere interest in the wood of the Cross or typologies thereof. According to literature produced by pre-modern Christians, they interacted actively with the arboreal realm, and trees interacted with them. The same body of literature suggests a sense of affinity between human beings and wooden beings. Exploring diverse texts

41. Se Thomas Arentzen, "Early Christian Trees", *Studia Patristica*, under utgivelse.

about trees from the first Christian millennium, the article demonstrates that many Christians ascribed agency to plants. Trees could behave and communicate in various ways, those studied here were pious and acted with devotion in relation to the holy.

Att leva i men inte av världen

Paulus som messiansk tänkare hos Lars Ahlin och Giorgio Agamben

KARI LÖVAAS

Kari Lövaas filosofie doktor i litteraturvetenskap vid Karlstads universitet.

kari.lovaas@kau.se

Inledning

1966 publicerades två artiklar om Paulus av den svenska författaren Lars Ahlin (1915–1997), ”Allt är tillåtet” och ”Världen blott värld”, i *Dagens Nyheter*.¹ Trots det extraordinära i att låta trycka två inte helt lättbegripliga helsidor om Paulus i en dagstidning, ska tidningens dåvarande kulturchef Olof Lagercrantz (1911–2002) avvisande av två påtänkta uppföljningsartiklar ha utlöst en kris i Ahlins författande liv.² Kan det ha varit så att tiden inte var mogen för Ahlins aktualisering av Paulus som messiansk tänkare? Syftet med denna artikel är att låta den Paulus-renässans som ägt rum inom de sista decenniernas politiska teologi, hos tänkare som Alain Badiou, Slavoj Žižek och Giorgio Agamben och med särskilt fokus på sistnämnda, få verka som en sorts framkallningsbad för radikaliteten i Ahlins Paulus-tolkning. Denna framkom inte bara i tidningstexterna från 1960-talet, utan formade hans författarskap från första stund.

1. I denna artikel uppehåller jag mig särskilt vid texten ”Världen blott värld”, men jag refererar även till andra av Ahlins artiklar som belyser problematiken, några daterade så tidigt som 1947. Samtliga artiklar finns samlade i Lars Ahlin, *Sjung för de dömda! Sjung för dem som lever mellan tiderna!*, Stockholm 1995.

2. I sin biografi om Lars Ahlin har hans fru Gunnel Ahlin publicerat korrespondensen med Lagercrantz kring Paulus-artiklarna. Hon berättar också om kontroversen utifrån sina egna minnen och dagboksanteckningar. Här framgår det särskilt hur sårad Lars Ahlin blev över Lagercrantz påstående att han höll sig med ”ett privat språk” och skrev obegripligt. Gunnel Ahlin, *Nu ska vi ta pulsen på världen! Lars Ahlin åren 1946–1997*, Stockholm 2005, 266–273.

Flera av de samtida politiska filosoferna har kritiserats för sitt ointresse för den omfattande forskning som velat situera Paulus i hans konkreta historiska, sociala och retoriska sammanhang.³ En av dessa kritiker, Daniel Boyarin, har emellertid också påpekat att till exempel Alain Badiou i sin epistemologiska läsning fått fram något som andra, teologiska läsningar inte alltid kommit åt: inte så mycket tron på Jesus som frälsare som Paulus absoluta trofasthet mot själva korsfästelsen som händelse.⁴

Denna trohet artikuleras genom ett språk som vänder upp och ner på alla hävdvunna värdeskalor. En helt central passage för Badiou är därför 1 Kor. 1:28, där Paulus skriver att ”det som världen ser ner på, det som ringaktas, ja, som inte finns till, just det utvalde Gud för att göra slut på det som finns till”.⁵ Badiou skriver: ”It is through the intervention of a language wherein folly, scandal and weakness supplant knowing reason, order, and power, and wherein non-being is the only legitimizable affirmation of being, that Christian discourse is articulated.”⁶

I artikeln ”Anstöt och humor hos Paulus – ett Lars Ahlinskt perspektiv” visar Beata Agrell hur just det skandalösa med Kristushändelsen utgör utgångspunkten för den litterära tradition för upp- och nervändning i vilken Ahlin skriver in sig.⁷ Anstötsetetiken hos Ahlin, som Gunnar D. Hansson var den förste att ge en mer ingående diskussion av, är framför allt inspirerad

3. Se exempelvis John D. Caputo & Linda Alcoff (red.), *St. Paul among the Philosophers*, Bloomington, IN 2009. Se också Preben Jordal, ”En torn i kroppen – Paulus i Korint”, i Mazdak Shafieian & Jørn H. Sværen (red.), *Teologi*, Oslo 2012, 247–282.

4. Daniel Boyarin, ”Paul among the Antiphilosophers; or, Saul among the Sophists”, i John D. Caputo & Linda Alcoff (red.), *St. Paul among the Philosophers*, Bloomington, IN 2009, 113.

5. Om inget annat anges är bibelcitaterna hämtade från Bibel 2000.

6. Alain Badiou, *Saint Paul: The Foundation of Universalism*, Stanford, CA 2003, 47.

7. Se Beata Agrell, ”Anstöt och humor hos Paulus – ett Lars Ahlinskt perspektiv”, i Staffan Olofsson (red.), *Den trogne arbetaren i vingården: Festskrift till Bo Claesson*, Göteborg 2015, 165–186. Ahlin har varit en central referens inom Agrells receptionsteoretiska forskning, där hon bland annat använder den ryske formalisten Viktor Šklovskijs (1893–1984) främmandegöringsbegrepp för att belysa Ahlins anstöts- och förstockningsetetik. Agrell öppnar sitt Paulus-kapitel med att retoriskt bemöta det hon anser vara vår tids dominanta Paulus-bild: misogyn, kroppsfientlig, homofob och reaktionär. Denne Paulus är resultatet av en läsart, antyder Agrell, ”som uppmärksammar och tar anstöt av helt andra saker än den dåtida publiken kunde förväntas göra” (s. 179). Ska man komma åt det Agrell kallar ”textens sak”, måste man så att säga undvika att snubbla över småstenar och grus (beroende på en modern läsarts fördomar) för att i stället ta sikte på textens verkliga stötesten – ”den korsfäste Kristus”. Agrell skriver: ”Här öppnar sig då ett stort och i modern tid alldeles oprövat arbetsfält: att främmandegöra de paulinska texterna på nytt, med just den anstöt och humor som ligger i den evangeliska sakens egenart.” Taget i beaktande att Agrells text publicerades så sent som 2015, är det dock anmärkningsvärt att hon inte nämner några av de samtida filosofer som just låtit Kristushändelsen som skandal stå i fokus för sina läsningar av Paulus, emedan de, som Badiou, avisat som *adiafora* det Agrell kallar ”självklara men ovidkommande ting från textens historiska och religiösa synpunkt”, och som hon alltså menar i vår tid ”drar all uppmärksamhet till sig” (s. 180).

av existensteologen Søren Kierkegaard (1813–1855).⁸ Just en Lutherinfluerad existensteologi utgör en avgörande bakgrund för Ahlins Paulus-konception. När jag valt att fokusera på Ahlin – med fara för att inte alltid kunna pricka in vilka teologer han parafraiserar – är det därför att han, retoriskt förtäat och vänd till en allmän publik, på ett egensinnigt och angeläget sätt lyckats framställa sin tolkning av det man med Badiou skulle kunna kalla den paulinska meontologin, detta att leva *i* men inte *av* världen.

”Ständigt har de troende kunnat upprepa att denna eons ände är nära, och att denna kosmos väsende skall förgås. Yxan är redan satt till roten”, skrev Ahlin i artikeln ”Världen blott värld”. Men trots denna världs tillfälliga och försvinnande karaktär, fortsatte han, ”så följde ej ’tag dem bort’ utan ’tag dem inte bort ur världen’ och ’rym ej ur den’”.⁹ Hur leva i en värld dömd till undergång – varför bli kvar i detta intet? Just denna fråga är också drivande i den italienske filosofen Giorgio Agambens analys av det messianska tidsbegreppet hos Paulus, som han särskilt utvecklat i boken *Il tempo che resta* (eng. *The Time that Remains*). Av ovannämnda filosofer är också Agamben den som med störst filologisk och historisk skarpsyn analyserat innebörden av den paulinska uppmaningen till korinthierna att leva i världen *som ej* – som i formuleringen ”gråt som grät du ej”.¹⁰ Eftersom denna så kallade *hōs mē*-struktur också står så centralt i Ahlins framställning av den krympande tiden mellan uppståndelsen och återkomsten, kommer fokus i denna artikel att vara en komparativ läsning av Ahlins och Agambens tolkningar av vad det innebär att leva i men inte av världen.

Den judiske religionsfilosofen Jacob Taubes (1923–1987), som med *The Political Theology of Paul* ville skriva in Paulus i en apokalyptisk eskatologisk tradition med specifikt judiska förtecken,¹¹ hävdade ett tätt samband mellan en gnostisk uppfattning om den historiska verkligheten som helt igenom behärskad av onda makter, och en apokalyptisk vilja att påskynda kampen mot dessa makter. Medan denna revolutionära kamp mot det onda tar sikte på att framskynda Gudsrikets inbrott, kan reformistiska messianska föreställningar, i såväl judiska som kristna sammanhang, snarare förstås som historieteologiska försök att komma till rätta med att Messias ankomst respektive återkomst dröjer.¹² Trots hans insisterande på Paulus

8. Gunnar D. Hansson, *Nådens oordning: Studier i Lars Ahlins roman Fromma mord*, Stockholm 1988, 110–112.

9. Ahlin, *Sjung för de dömda*, 104.

10. Enligt 1917 års översättning, vilken Ahlin citerade.

11. Jacob Taubes, *The Political Theology of Paul*, Stanford, CA 2003.

12. Se exempelvis Jayne Svenungsson, *Den gudomliga historien: Profetism, messianism och andens utveckling*, Göteborg 2014, 211, som visar hur den ofullbordade förlösningen inom båda dessa traditioner fått ett egenvärde. Svenungsson är också en av dem som kritiserat Badiou, Žižek och Agamben för att använda en antinomistisk retorik som kan spåras tillbaka

som icke-apokalyptisk tänkare,¹³ gör Agamben gemensam sak med Taubes när han kritiserar den reformistiska traditionen för sitt ständiga ”uppskjutande” av förlossningen in i framtiden, en tendens han diagnosticerar som en blockerad eller paralyserad messianism.¹⁴ Hur kommer det sig då att de slutsatser Ahlin drar av sin analys av vad det innebär att leva i men inte av världen placerar honom just i den tradition som betonar det ofullbordade i frälsningshistorien? Detta att alla ”ännu ej” är ett i Kristus, blir nämligen avgörande när Ahlin väljer ”reformistens hållning, väljer att sjunga för de dömda”.¹⁵

Hindra eller påskynda förlossningen?

I 2 Tess. 2 skriver Paulus om den bromsande kraften, *katēchon*, som hindrar avslöjandet av ”den laglöse”, han som ”sätter sig i Guds tempel och utger sig för att vara helig”. Den nazistiske rättsteoretikern Carl Schmitt (1888–1985) åberopade just denna ”bromsande kraft” för att legitimera imperiemakt, vars uppgift var att hålla tillbaka ”Antikrist” och sålunda förlänga det historiska intervallet mellan uppståndelsen och återkomsten.¹⁶ Den starka statsmakten skulle enligt Schmitt säkras genom att i lagarna skriva in suveränens rätt att förfoga över undantagstillståndet.¹⁷

Utifrån detta apokalyptiska narrativ identifierar Jacob Taubes ondskan själv med historiens *katēchontiska* eller hindrande krafter, som låter den suveräna makten härska oinskränkt och sålunda håller tillbaka den messianska förlossningen. Det är också denna tankestruktur som tycks ligga till grund för Agambens kritik av den ”blockerade messianismen”, som så att säga gör sig skyldig till handlingsförlamat medlöperi med den suveräna makten. Denna har enligt Agamben nämligen nått sin kulmen med den liberala demokratiska världsordningen, som i den globala kapitalismens tidsålder manifesterar ”undantagstillståndet som blivit permanent”.¹⁸ Detta centrala

till ett antijudiskt kristet arv.

13. Agamben skiljer mellan en messiansk och en apokalyptisk tidsförståelse genom att hävda att den förstnämnda inte är inrättad mot framtiden, men mot nuet, inte mot tidens slut, men mot slutets tid. Se Giorgio Agamben, *The Time That Remains: A Commentary on the Letter to the Romans*, Stanford, CA 2005, 62.

14. Se Agambens kritik av Derrida i Agamben, *The Time That Remains*, 103.

15. Ahlin, *Sjung för de dömda*, 91, skriver detta med referens till Tábbs politiska bildning i romanen *Täbb med manifestet*.

16. Carl Schmitt, *The Nomos of the Earth in the International Law of the Jus Publicum Europaeum*, New York 2006, 245. Se också Michael Hoelzl, ”Before the Anti-Christ is Revealed: On the Katechontic Structure of Messianic Time”, i Arthur Bradley & Paul Fletcher (red.), *The Politics to Come: Power, Modernity and the Messianic*, London 2010, 98–110.

17. Carl Schmitt, *Politische Theologie: Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, 2:a uppl., München 1934, 11–22.

18. Giorgio Agamben, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, Stanford, CA 1998.

begrepp har Agamben hämtat hos Walter Benjamin (1892–1940), som i sin åttonde historiefilosofiska tes, författad en kort tid före hans död, skriver om hur det undantagstillstånd som de förtryckta lever under har blivit regel.¹⁹ Detta skrev han i en situation där gränsen mellan lag och våld blivit fullständigt godtycklig, något som just avslöjar lagens grund i suveränens rätt att förfoga över undantagstillståndet. Enda utvägen går genom att framkalla ett *verkligt* undantagstillstånd, skriver Benjamin i denna tes.²⁰ Men hur ska detta framkallande äga rum?

Agamben motsätter sig inte bara den reformistiska linjen som vill förbättra existerande politiska institutioner, utan också den revolutionära linjen som vill göra sig av med alla institutioner genom en kollektiv akt av folklig suveränitet.²¹ Agamben delar sålunda inte det revolutionära patos som präglar såväl Taubes som Agambens samtida kollegor Badiou och Žižek, även om han delar deras radikala maktkritik. Grunden till detta är att den dialektik i vilken varje revolution ingår, visat att något makt- och tvångsbefriat samhälle knappast låter sig realiseras på historiens scen. Som vi ska se är det utifrån denna tanke Agamben kommer fram till sin antidialektiska messianska trollformel, inte som någon historisk fullbordan, utan som historiens deaktivering.

Vad innebär det att Ahlin för sin del väljer ”reformistens hållning”? Blir han på detta sätt talesman för en ”blockerad” messianism, som genom att skjuta upp återlösningen in i framtiden utvisar ett alltför stort tålmod med samtidens institutionaliserade orättvisor, och sålunda tjänar de demoniska, hindrande krafterna?

I ett brev till Lars Gustafsson (1936–2016) knyter Ahlin den karismatiska ledaren för 1500-talets bondeuppror Thomas Müntzers (ca 1489–1525) idé om ”die recht yetzige Christenheit” till det bibliska tidsordet *kairos* – när tiden är mogen. ”Alltså: *nu kan vi handla*, om de och de kvalifikationerna har inträtt, handla positivt eller negativt. Först när Kairos är fallet är det möjligt.”²² Liksom inkarnationen inträffade i rätt tid, ska också parusin – Kristi återkomst – inträffa i rätt tid, hävdar Ahlin, och tycks sålunda sluta sig till Martin Luthers (1483–1546) dom över Müntzer som irrlärare med den begrundan att han felaktigt bedömde sin egen tid som den yttersta tiden:

19. Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften I*, Frankfurt 1991, 697.

20. För en kritisk diskussion av Agambens tillämpning av en schmittiansk politisk-teologisk optik på Benjamin som paulinsk tänkare, se Brian Britt, ”The Schmittian Messiah in Agamben’s *The Time That Remains*”, *Critical Inquiry* 36 (2010), 262–287. Britt hävdar att Agamben läser in Paulus-citat hos Benjamin där de inte finns, och att Benjamins traditionsbegrepp inte är kompatibelt med Schmitts religionsförståelse.

21. Se exempelvis Sergei Prozorov, *Agamben and Politics: A Critical Introduction*, Edinburgh 2014, 178.

22. Ahlin, *Sjung för de dömda*, 91.

”Nu inträffade varken apokalyps eller parusi, utan ett rått blodbad.”²³ Frågan är om något kairotiskt handlande överhuvudtaget är frälsningshistoriskt relevant för Ahlin, som också följer Luther i det att människan inte med egna krafter kan uppnå frälsning – den är en fråga om nåd allena. Och just i detta tycks Ahlin motsätta sig alla apokalyptiska program som målar upp frälsningshistorien som en polariserad kamp mellan onda och goda krafter.

Vad ska vi med kristendomen, om den inte redan här och nu ”kan lyfta oss ut ur missförhållandets villkor”, frågar Ahlin i den tidiga essän ”Den ringastes like” (1949), och har inget annat svar än att hans tro är en tro på ett hinsides liv.²⁴ Innebär detta att Ahlin skriver in sig i den kristna teologins förändligande och förinnerliggande av frälsningshistorien, som kom att handla om individuella själers upptagande i den gudomliga försynens – från den profana historien fränkopplade – rörelse mot en transcendent fullbordan?²⁵ Knappast, eftersom det hinsidiga liv Ahlin bekänner sin tro på tillhör den absolut okända framtiden, och sålunda inte kan förstås som till exempel själens eviga liv: ”Allt vårt är av inomhistorisk natur. Ingenting höjer sig däröver. Ej heller människan. Också hennes existens är historisk. Någon odödlig själ eller väsens kärna är ej i hennes ägo”, skriver Ahlin i ”Sex punkter om Paulus” (1966).²⁶ Han tolkar sålunda inte Paulus som att ”de heliga” är kallade att höja sig över sin världsliga existens för att leva ett liv i anden.

Men innebär inte Ahlins fokus på nåden en diskvalificering av människans agens, varje möjlighet till rätt handlande baserat på kritisk omdömesförmåga? Här vill jag snarare hävda att han kopplar loss det kairotiska från varje teleologiskt formulerat projekt eller program för att i stället placera det i den etiska situation där jaget utifrån sin historiska positionsbestämning står ansvarig inför nästan.

Den dolde guden

I föredraget ”Den ringastes like” (1949) skriver Ahlin om sin erfarenhet av en djup kränkning, som bottnar i upplevelsen av ”våra olika villkor”, och han skriver om ”värdekorruptionen” och missförhållandet som genomsyrar

23. Ahlin, *Sjung för de dömda*, 89. Ahlin tar inte upp till vilken grad Luther själv tillgrepp en apokalyptisk retorik då han uppmuntrade till den kontrarevolution som utlöste blodbadet. Ahlin tycks lägga vikten vid den existentiella dimensionen i Luthers lära, ”den personligt upplevda kampen för att få en nådig Gud”, snarare än den politisk-teologiska. För en diskussion av det sistnämnda, se Marius Timman Mjaaland, ”Sovereignty and Submission: Luther’s Political Theology and the Violence of Christian Metaphysics”, *Studies in Christian Ethics* 31 (2018), 435–451.

24. Ahlin, *Sjung för de dömda*, 32.

25. Se exempelvis Willem Styfhals, ”Evil in History: Karl Löwith and Jacob Taubes on Modern Eschatology”, *Journal of the History of Ideas* 76 (2015), 191–213.

26. Ahlin, *Sjung för de dömda*, 113.

allt: ”Det slår ut som en förruttnelsens fosforescering från alla våra möjliga attityder.” Ahlin närmar sig här visserligen en gnostisk formulering av det ondas problem: ”Vem var här förtryckaren som kränkte oss och band oss vid det förnedrande?” frågar han sig, och erkänner att han i ”religiös infantilitet” har hoppats att det skulle finnas en Gud, ”så att jag skulle ’få strypa honom’. Den fördolde skaparen blev för mig en djävul och framstår alltjämt som en djävul, denne suveräne och nyckfulle creator, som låter idioter födas likväl som änglar, ’krönta av ljus”.²⁷

Den kristne gnostikern Markion (ca 85–ca 160) framställde det gamla testamentets judiske skapargud som just en sådan suverän och nyckfull *creator*, som inte kunde ha något med det nya testamentets kärleksfulle Gud att göra, uppenbarad som och genom Kristus. Med sin radikaliserings av Paulus förkunnelse av frälsning genom ”tro allena” klippte han sålunda av bandet mellan skapelse och frälsning, mellan det gamla och det nya testamentet.²⁸

Flera av de samtida ateistiska Paulus-uttolkarna har kritiserats för att ha tillägnat sig en inom den historiska bibelforskningen föråldrad tolkning av Paulus, som spelat ut judarnas ”gamla” förbund mot kristendomens ”nya”: kött mot ande, död mot liv, legalism mot kärlek, yttre mot inre och så vidare.²⁹ Simon Critchley kan sägas ansluta sig till denna kritik när han diagnoserar den antinomistiska tendensen hos dessa Paulus-uttolkare och betoningen av det ”nya” på traditionens bekostnad som en form av ”krypto-markionism”. Föreställningen att religion består av endast tro har en stark tjusningskraft, skriver Critchley, med sitt löfte om fullständig nyskapelse och återfödelse.³⁰ Sätillvida som dessa filosofers uppmärksamhet är vänd mot denna värld och inte mot någon annan, metafysisk verklighet, är kopplingen till Markion emellertid inte alldeles träffande. Taubes ger till exempel just Markion skulden för den kristna traditionens spiritualisering och avpolitisering av frälsningsfrågan.

Värdekorruptionen är för Ahlin den historiska verklighetens lag, och hans frälsningsbegrepp är följaktligen även det förknippat med ett krav om

27. Ahlin, *Sjung för de dömda*, 28–29.

28. Se Adolf von Harnack, *Marcion: The Gospel of the Alien God*, Durham 1990.

29. Caputo & Alcott, *St Paul among the Philosophers*. Se också Ole Jakob Løland, *The Reception of Paul the Apostle in the Works of Slavoj Žižek*, London 2018. Løland relaterar Žižeks filosofiska och politiska läsning av Paulus till receptionshistorien, och lyckas både förmedla Žižeks filosofiska ärende och de exegetiska invändningar som framförts mot honom. Løland argumenterar för att det är möjligt att dra mindre revolutionära och apokalyptiska politiska slutsatser ur Paulus lära än vad Žižek gör. Här handlar det framför allt om att lyfta Paulus ur den antijudiska kristna tolkningshistoria som låtit honom representera kristen universalism på bekostnad av judisk partikularism.

30. Simon Critchley, *The Faith of the Faithless: Experiments in Political Theology*, London 2012, 202.

absolut förnyelse: ”För att vi ska bli frälsta fordras det en ny skapelse. Det behövs ingenting mindre än att våra villkor på ett radikalt och absolut sätt blir andra.”³¹ Men gör detta Ahlin till ”kryptomarkionit”?

Även om värdekorruptionen för Ahlin genomsyrar allt, tycks han värja sig mot frestelsen att klippa bandet mellan skapelse och frälsning, hans intention är inte att ”trolla ner allt i en låghetens formel”.³² Om förbindelsen mellan skapelse och frälsning är bruten, blir den kristnes uppgift inte längre att älska skapelsen, utan att separera sig från den. Det nya testamentets Gud tycks i så fall komma in i världen som en främling för att frälsa de utvalda från en ond värld. Ahlin motsätter sig denna kristna fromhetstyp, som han finner gestaltad bland annat i John Bunyans (1628–1688) *Kristens resa*: ”De kristna levde i Fördärvets stad, menade man. Gud kallade på den mänskliga personen. Den var han angelägen om att frälsa, inte den miljö som människan skapat omkring sig. Där trivdes endast de människor som var av denna världen.”³³

Mot denna fromhetstyp ställer Ahlin det paulinska utblottelsemotivet, den omvända resan till fördärvets stad. Vi såg att Ahlin hävdade att ett upphävande av orättvisorna fordrar ”att vi blir skapade till ett helt nytt liv”. Men så tillfogar han att detta utan att kränka vår värdighet inte kan ske ”på annat sätt än att skaparen stiger ner och gör sig till den ringastes like”.³⁴

När den med Ahlin gärna förknippade teologen Gustaf Wingren (1910–2000) sammanfattar Markions teologi i tesen ”Gud har uppenbarat sig i Kristus och blott i honom”, så låter det ”förrädiskt likt” till exempel den antiliberala teologen Karl Barth (1886–1968), skriver Bengt Kristensson Ugglå i sin biografi över Wingren.³⁵ Det låter emellertid också likt kors-teologin som Ahlin utlägger den, utan att varken han eller Barth för den sakens skull skriver in sig i den spiritualiserande kristna tradition som Taubes förknippar med Markion.

I likhet med Taubes tillskriver Ahlin Paulus äran för att ha radikaliserat den judiska profetraditionens historiska synpunkt, som bryter med den ”kosmiska fromhet” som säger att människan är ”omsluten av kosmos och ödesstyrd av dess evigt giltiga lagar”.³⁶ Historiens *dynamis*, ”att allt och alla förtärs och förgår”,³⁷ innebär att människan förr eller senare förkastas ur de värdesystem i vilka hon ingår – också den kosmiska fromheten

31. Ahlin, *Sjung för de dömda*, 31.

32. Ahlin, *Sjung för de dömda*, 30.

33. Ahlin, *Sjung för de dömda*, 15.

34. Ahlin, *Sjung för de dömda*, 34.

35. Bengt Kristensson Ugglå, *Gustaf Wingren: Människan och teologin*, Stockholm 2010, 67.

36. Ahlin, *Sjung för de dömda*, 114.

37. Ahlin, *Sjung för de dömda*, 113.

– just för att de är ”blott” värld. ”Det gäller alltid att lyfta av religionernas ok och att ställa människorna i en värld utan Gud”, skriver Ahlin i ”Sex punkter om Paulus”.³⁸ I den inomhistoriska verkligheten finns nämligen inget ”absolut mål, inga eviga värden, inget centrum där all mening är samlad”. Ahlin bejakar sålunda sekulariseringsprocessen som ett myndiggörande av människorna som historiska varelser. Sekulariseringen slår emellertid över i den ”inomvärldsliga religion” som Ahlin – inspirerad av Friedrich Gogarten (1887–1967) – kallar sekularism, till följd av att människan inte uthärdar insikten i världens grundlöshet, dess provisoriska karaktär: ”I stället för att ställa sig fri och formande i världen, försöker sekularismens människa att bli formad och instängd av den, och detta trots att hon alltjämt är övertygad om att världen blott är värld.”³⁹

I essän ”In Praise of Profanation” tar Agamben utgångspunkt i antik romersk lagstiftning när han förklarar begreppet ”profanering” – som på många sätt motsvarar den sekularisering Ahlin hävdar inte ska förväxlas med ”sekularism”: att tillbakaföra till människors bruk sådana saker som var vigda åt gudarna. Medan till exempel vissa delar av djuroffret var reserverat gudarna, kunde andra konsumeras av människor: ”The participants in the rite need only touch these organs for them to become profane and edible. There is a profane contagion, a touch that disenchant and returns to use what the sacred had separated and petrified.”⁴⁰

Agamben ger här en definition av det heliga som något exklusivt/exkluderat och oberörbart. Denna separerande gest är för honom också en paralyserande eller förtrollande gest, som påminner om det Ahlin ser på som idolatri: att upphöja och dyrka som oföränderliga värden sådant som är underlagt historiens *dynamis*. Den som lever sitt liv endast i ”värdenas dimension”, skriver Ahlin, ”är rädd för döendet i skapelsen, som hon är rädd för födelsen, för den rörelse skapelsen är stadd i”.⁴¹ Den avsakralisering som såväl Ahlin som Agamben ser Paulus som talesman för, är sålunda djupast sätt metafysik-kritik, kritik av stelnade värdehierarkier.

När Agamben föredrar att använda ordet profanering i stället för ”seku-larisering”, är det därför att sekulariseringen enligt honom bara till synes flyttar något från en sakral till en profan sfär. Maktens mekanismer neutraliseras inte, utan tar bara andra former, hävdar Agamben: ”Thus the political

38. Ahlin, *Sjung för de dömda*, 117. Som bland annat Anders Tyrberg gjort reda för, hade Ahlin tagit intryck av Dietrich Bonhoeffers (1906–1945) tankar om den ”religionslösa” människan. Se Dietrich Bonhoeffer, *Motstånd och underkastelse: Brev och anteckningar från fängelset*, Lund 1960, 183.

39. Ahlin, *Sjung för de dömda*, 107.

40. Giorgio Agamben, *Profanations*, New York 2007, 73–74.

41. Ahlin, *Sjung för de dömda*, 45–46.

secularization of theological concepts (the transcendence of God as a paradigm of sovereign power) does nothing but displace the heavenly monarchy onto an earthly monarchy, leaving its power intact.”⁴²

Det är Carl Schmitts sekulariseringsbegrepp som Agamben här aktualiserar. Det var i boken *Politische Theologie* som Schmitt kom med sitt berömda uttalande att alla politiska begrepp är sekulariserade teologiska begrepp. Sålunda är suveränen en sekularisering av den transcendenta kristna skaparguden.⁴³

Till citatet ovan skulle Ahlin kanske invända att ”den himmelska monarkin” redan är en idoliserande föreställning om Gud, som förväxlar den skapare som transcenderar och betingar världen, den dolde guden, med det betingade. En Gud som är så annorlunda att han (*sic*) i denna värld bara kan manifesteras sig i korshändelsens destruktion av varje värde- och makt-hierarki, låter sig emellertid inte sekulariseras på detta sätt. Schmitts suverän framstår snarare som modellerad på den nyckfulle och suveräne *creator* Ahlin säger sig i religiös infantilitet vilja strypa.

Jacob Taubes tycks bejaka en gnostisk läsning av Paulus som en nyckel till att förstå den paulinska meontologin: ”Just as there is nothing of God in the cosmos, so God is the nothing of the world. In the world God is the one who is ‘unknown,’ ‘hidden,’ ‘without a name,’ and ‘other.’”⁴⁴ Ahlin, som vägrade klippa av bandet mellan skapare och skapelse, påpekade att den troendes uppgift inte är att separera sig från världen. Men hur leva i en värld dömd till undergång?

Gråt som grät du ej

Det finns en ambivalens knuten till kallelsetanken hos Paulus som återspeglas i texternas verkningshistoria. Å ena sidan tycks han mana till uppbrott från gällande ordningar: ”Nu är ingen längre jude eller grek, slav eller fri, man eller kvinna. Alla är ni ett i Kristus Jesus.”⁴⁵ Detta skriftställe har inte bara inspirerat kristen befrielse-teologi, utan utgör också en central referens i argumentationen mot olika former av identitetspolitik till förmån för en ny ”universalism” hos filosofer som Badiou och Žižek.⁴⁶ Båda återoppar Paulus

42. Agamben, *Profanations*, 77.

43. Schmitt, *Politische Theologie*, 49.

44. Jacob Taubes, *Occidental Eschatology*, Stanford, CA 2009, 39.

45. Gal. 3:28.

46. Den kritik Wingren riktade mot tendensen i sin samtids teologi att renodla ”det kristna” som metodiskt grepp, har intressant nog många gemensamma drag med kritiken av de politiska filosofernas läsningar av Paulus i dag: den filosofiska optikens bortseende från historisk-hermeneutiska perspektiv; det universalistiska anspråket som förutsätter det judiska och lagen som sitt ”andra”. Se exempelvis Svenungsson, *Den gudomliga historien*, 233; Ole Jakob Løland, ”The Modern Philosophers’ Paul: Reclaiming Pauline Introspection and

som grundare av ett revolutionärt subjekt – i opposition mot Lagen i alla dess former: den judiska (partikularism och identitetspolitik), den romerska (kejserlig makt och förtryck) och den språkligt-symboliska (Lacans ”stora Andra”).⁴⁷

Å andra sidan finns en till synes konserverande tendens hos Paulus. När du blir kallad, så stanna kvar i det kall där du befinner dig (*en tē klēsei he eklētē*) skriver han i en gåtfull passage i Första Korinthierbrevet (7:18–24):

Den som var omskuren när han blev kallad skall inte ändra på det. Den som var oomskuren skall inte låta omskära sig. Omskärelse eller förhud, det är ligkiltigt, vad som betyder något är att man håller Guds bud. Var och en skall förbli vad han var när han blev kallad. Var du slav när du blev kallad, så fäst dig inte vid det. Och även om du kan bli fri, så förbli hellre vad du är. Ty slaven som har kallats att tillhöra Herren är Herrens frigivne. Och likaså är den frie som har blivit kallad Kristi slav. Gud har köpt er och priset är betalt; bli inte slavar under människor. Bröder, var och en skall inför Gud förbli vad han var när han blev kallad.

Agamben tar i sin läsning av Paulus kallelselära avstamp i Max Webers (1864–1920) antagande att Luther med sin översättning av ”kall” eller *klēsis* med ordet *Beruf* förebådar den sekulariserade kallelsetanke som utvecklade sig till ett puritanskt professions- och arbetsethos. På detta sätt missar Luther Paulus avgörande attityd, menade Weber, nämligen det han kallar ”eskatologisk indifferent”. Eftersom tiden är kort kan du lika gärna förbli i det kall – i betydelsen den position (som Luther översätter med *Stand*) – du var i då du blev kallad.⁴⁸ Agamben insisterar emellertid på att ta till vara det i bibliskt sammanhang ovanliga bruket av ordet ”kall” här – gällande såväl samhällelig situation som Guds invitation att ingå i den messianska gemenskapen. Detta, enligt Agamben, därför att vi just i denna repetition av samma ord kan observera en minimal men avgörande förskjutning, en ”anatorisk” gest som innebär en återkallelse av varje kallelse. Med denna figur reserverar han sig å ena sidan mot den konserverande tendens Weber

Reviving Legacies of Anti-Judaism”, *Journal for Cultural and Religious Theory* 18 (2019), 71–84.

47. Se Badiou, *Saint Paul*. Žižek har inte ägnat någon enstaka bok åt Paulus, men återkommer sedan 1999 ständigt till Paulus som inspirationskälla. Žižeks Paulus är på avgörande sätt filtrerad genom hans läsningar av Friedrich Hegel (1770–1831) och Jacques Lacan (1901–1981). Se exempelvis Slavoj Žižek, *The Puppet and the Dwarf: The Perverse Core of Christianity*, Cambridge 2003.

48. För en tolkningshistorisk diskussion kring denna skillnad, som gör eller inte gör hela skillnaden, se Christiane Fey, ”κλήσις/Beruf: Luther, Weber, Agamben”, *New German Critique* 105:3 (2008), 35–56.

finner hos Luther när denne, efter konflikten med ”svärmarna” (däribland den tidigare nämnda Müntzer), hävdar att den objektiva historiska ordningen måste erkännas som en direkt manifestation av den gudomliga viljan.⁴⁹ Men han avvisar å andra sidan att denna gest skulle innebära indifferens:

Once again, *menetō* (“remaining”) does not convey indifference, it signifies the immobile anaphoric gesture of the messianic calling, its being essentially and foremost a *calling of the calling*. For this reason, it may apply to any condition; but for this same reason, it revokes a condition and radically puts it into question in the very act of adhering to it.⁵⁰

Paulus messianska optik, återkallelsen av varje kallelse, finns sammanfattad i det gåtfulla *hōs mē*, ”som ej”, hävdar Agamben, och citerar passagen om den krympande tiden:

Men det säger jag, bröder: tiden krymper. Även de som har en hustru måste nu leva som om de ingen hade, de som gråter som om de inte grät, de som gläder sig som om de inte glädde sig, de som köper något som om de inte fick behålla det och de som lever i världen som om de inte levde av den. Ty den värld som nu är går mot sitt slut, och jag ser helst att ni slipper bekymra er.⁵¹

”Som ej” är en optik som pressar varje sak mot sig själv, en messianism som snarare än att presentera oss för en annan värld leder uppmärksamheten mot denna världs försvinnande, skriver Agamben. Här kan det vara värt att lägga märke till hur Agambens utläggning av *hōs mē*-strukturen står i skuld till den analys Martin Heidegger (1889–1976) utvecklade i sina Paulus-föreläsningar från 1921,⁵² och som på många sätt föregrep den dialektik mellan autentiskt och inautentiskt som han senare fördjupade i *Sein und Zeit*.⁵³ Vad Agamben tycks förbise är i vilken grad Heideggers Paulus var just Luthers Paulus.

Det som möjliggör *hōs mē*-strukturen, påpekar Agamben, är Paulus uppdelande av lagen i en gärnings- och en trosdimension. Luther utvecklade detta uppdelande som en dialektik mellan lag och evangelium, där gärningarna i lagens dimension förbinder människan med världen, medan tron ges

49. Max Weber, *Den protestantiska etiken och kapitalismens anda*, Stockholm 1978, 39.

50. Agamben, *The Time That Remains*, 23.

51. 1 Kor. 7:29–32.

52. Martin Heidegger, *The Phenomenology of Religious Life*, Bloomington, IN 2004, 83–89. Om Heideggers inflytande på Agamben, se Critchley, *The Faith of the Faithless*, 166, 177–182.

53. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 19:e uppl., Tübingen 2006.

som gåva i gudsrelationen. Det är just detta förhållande Heidegger tar fasta på i sina Paulus-föreläsningar, och som föregriper hans teoretiserande kring historicitet som det att vara utkastad i världen, att leva försäkringslöst i en dialektik mellan att vara inbegripen i världens relationer genom praxis och att stå i ett förhållande som omintetgör dessa relationer.

Agamben fäster sig vid att Heidegger inte ser på det autentiska som något som svävar över den vardagliga "fallenheten", utan att det bara är en modifiering av hur vardagen tillägnas. Att leva livet *hōs mē* ("als ob nicht") innebär för Heidegger att något förblir oförändrat även om det förändras radikalt.⁵⁴ Agamben skriver: "This means that the authentic does not have any other content than the inauthentic. It is through his reading of the Pauline *hōs mē* that Heidegger seems to first develop his idea of the appropriation of the improper as the determining trait of human existence."⁵⁵

Autentisk existens handlar sålunda inte om att transcendera sin historiska positionsbestämmdhet eller bli "född på nytt", utan om att gripa den *hōs mē*: "To be authentic is simply to look at the inauthentic under a new Messianic aspect: as if it were not."⁵⁶

Ahlin lägger ut *hōs mē*-strukturen på liknande sätt: människan kan aldrig radikalt skilja sig från sin samtida värld, denna värld som är människors verk och således också blott är värld.⁵⁷ Den metafysikkritik som ryms i tanken om världen som blott värld hos Paulus, är hos Ahlin som hos Heidegger förbunden med en betoning av den faktiska livserfarenheten, där subjektet är utsatt i sin historiska ändlighet.⁵⁸ Denna utsatthet, det försäkringslösa livet, stod som jag varit inne på även centralt inom den existentiella och dialektiska 1900-talsteologin som utgick från Kierkegaard.

När Ahlin citerar Paulus ord om att "allt är ert" ligger accenten inte på juridiska egendomsförhållanden. För som Ahlin antyder blir den som tror sig äga sitt verk lätt sitt eget verks gisslan. Det är detta som präglar "sekularismens" människa – en nära släkting till Heideggers "das Man". I 1 Kor. 7:21 använder Paulus ordet *chrēsis* eller "bruk" på ett för Agamben föredömligt sätt. Den svenska översättningen lyder: "Var du slav när du blev kallad, så fäst dig inte vid det. Och även om du kan bli fri, så förbli hellre vad du är." Agamben hävdar att Paulus här egentligen skriver att även om du kan bli fri, så använd hellre ditt kall eller din *klēsis* i egenskap av slav. Sålunda är

54. Heidegger, *The Phenomenology of Religious Life*, 85.

55. Agamben, *The Time That Remains*, 34.

56. Agamben, *The Time That Remains*, 34.

57. Ahlin, *Sjung för de dömda*, 105.

58. "There is no security for Christian life", skriver Heidegger i sin Paulus-kommentar, och vidare: "the constant insecurity is also characteristic of what is fundamentally significant in factual life." Heidegger, *The Phenomenology of Religious Life*, 74.

det, som hos Ahlin, *hös mē*-strukturen som ger nyckeln till vad det innebär att ”allt är tillåtet”:

Paul contrasts messianic *usus* with *dominium*; thus, to remain in the calling in the form of the *as not* means to not ever make the calling an object of ownership, only of use. [...] The messianic vocation is not a right, nor does it furnish an identity; rather, it is a generic potentiality [*potenza*] that can be used without ever being owned.⁵⁹

Till skillnad från hos Agamben, som förespråkar en ”perfekt nihilism”, tycks hos Ahlin tron på uppståndelsen, inte bara som filosofisk tankefigur, vara en förutsättning för att vinna den inre frihet som gör det möjligt att leva i men inte av världen. I den första Paulus-texten ”Allt är tillåtet” går Ahlin sålunda igenom en rad moderna ”nihilistiska” ansatser för att till slut avvisa dem:

Säger Dostojevskij genom ”Bröderna Karamasov”, säger Nietzsche, säger Sartre, vilket de alla gör och med dem än fler och under löpande accentglidningar, att ”Om Gud är död, är allt tillåtet”, säger Paulus, i mitt sammandrag, så: ”Då Gud lever och vi därför är myndiga söner, fria från trälldom under världens makter, är oss allt tillåtet med fullmyndiga söners rätt.” (Gal. 3:35, 4:1 ff; 1 Kor. 6:12; Rom. 6:9; 2 Kor. 6:16 – alla med par.)⁶⁰

En tid för allt?

När Ahlin talar om den frihet som tillkommer Guds fullmyndiga söner ligger det nära till hands att associera till Luthers lära om den kristna människans frihet, som baserar sig just på dialektiken mellan att vara mottagande inför Gud och verksam gentemot nästan. Gustaf Wingren utlägger denna dialektik på följande sätt: ”Samvetets frihet är en frihet *från* lag, till trons tomma hand, dvs. till bundenhet vid Gud. Friheten i det yttre är en frihet *till* lag, till kallelsearbetets överfyllda händer, dvs. till bundenhet vid nästan.”⁶¹ I den horisontella lagens dimension är människans uppgift att tjäna nästan, medan hon i det vertikala evangeliets dimension är helt

59. Agamben, *The Time That Remains*, 26.

60. Ahlin, *Sjung för de dömda*, 102.

61. Gustaf Wingren, *Luthers lära om kallelsen*, Skellefteå 1993, 98. Se också Anders Tyrberg, *Anrop och ansvar: Berättarkonst och etik hos Lars Ahlin, Göran Tunström, Birgitta Trotzig, Torgny Lindgren*, Stockholm 2002, 84, som uppmärksammar hur Ahlin i sin så kallade ”anropsetetik” tagit intryck av Wingren.

utlämnad åt nåden.⁶² Det är den sistnämnda relationen, där människan mottar sitt liv såsom gåva, som betingar det kristna handlandets frihet till lag, den frihet som utövas genom rätt bruk.⁶³

Ahlin sammanfattar Luthers socialetik eller ”sakralisering av vardagslivet”⁶⁴ på följande sätt i *Täbb med manifestet*: ”Pigan blev helgon fast hon fortfarande utförde pigsyslor.”⁶⁵ Nu kan man förstås fråga sig om inte heligförklarandet av pigsyslorna innebär en anmodan att inte ifrågasätta sin underordnade position i samhällshierarkin. Den konserverande tendensen i Luthers kallelslära, då han till exempel förklarar ständerna som gudagivna institutioner, kan knappast förenas med vad Ahlin identifierar som den ”historiska synpunkten” hos Paulus: insikten i det kontingenta och därför i princip omförhandlingsbara i varje världslig maktordning.

Lika fullt tycks Ahlin just i Wingrens formulering av Luthers kallelslära ha funnit ett sätt att inte klippa av bandet mellan den Gud som skapar och den Gud som frälser. Om det är tron på en levande Gud som förutsätter den kristna människans frihet till lag, måste detta också innebära en tro på en i världen verksam Gud. Men hur ska denna Guds verksamhet i världen förstås? Ahlin övertar den lutherska tanken att medan Gud är den fördolde guden, antar han i denna värld olika masker eller *larvae*. Först med parusins uppfyllnad ska vi få skåda Gud ansikte mot ansikte.

För Wingren blir det avgörande att förklara hur Luther gestaltar förhållandet mellan det världsliga och det andliga regementet på så sätt att människan kan agera *cooperator* i Guds pågående skapelseverk. Detta innebär inte främst trohet mot någon bestämd profession eller identitetsbyggande-projekt. Snarare handlar det om en tolkning av Luthers socialetik som en serie omsorgspraktiker, som också innebär en viss frihet att lämpa lagen efter situationen.

Det bibliska tidsordet *kairos* motsvaras av begreppet *Stundelein* i Luthers kallelslära, som syftar just på den situationsförståelse den kristna människan får tillämpa i sin *cooperator*-roll.⁶⁶ Både billigheten i det dagliga livet, och vad Luther kallar *vir heroici*, de särskilt begåvade samhällsomstörtarna, ”äro genombrottspunkter för Guds skapande kärlek”, skriver Wingren:

62. Wingren, *Luthers lära om kallelsen*, 126, 130.

63. I kapitlet ”En kristen människas frihet” ger Ola Sigurdson en framställning av Luthers frihetslära som är mycket relevant för en förståelse av hur den lutherska teologin inspirerat Ahlins estetiska tänkande. Den kristna människans ”inre frihet” ska inte förväxlas med någon autonom och självdeterminerande subjektivitet, eftersom friheten uppstår i responsivitet till det gudomliga skapar-Ordet och sålunda måste betraktas som gåva. Ola Sigurdson, *Det postsekulära tillståndet*, Göteborg 2009, 153–161.

64. Se exempelvis Charles Taylor, *Autentisitetens etik*, Oslo 1998.

65. Lars Ahlin, *Täbb med manifestet*, Lund 1977.

66. Wingren, *Luthers lära om kallelsen*, 197–213.

Det är Guds kärlek, som via billigheten borrar hål i lagen och nydanande springer upp i hemmet, i verkstaden och på rådhuset där beslut fattas. Det är Guds kärlek, som tvingar in en vir heroicus på banbrytande och djärva företag, genom vilka nya samhällsförhållanden utformas.⁶⁷

Frågan blir emellertid hur vi kan känna igen en sådan den rätta stundens hjälte, hur vi kan veta att det är just Guds pågående skapelseverk som denna tjänar? Enligt Luther har ingen människa tillgång till en måttstock, skriver Wingren, ”efter vilken hon skulle kunna *bedöma* Guds gärningar såsom t.ex. kärleksfulla eller icke kärleksfulla”. Men vilket utrymme lämnas åt människan att vara *cooperator* genom att handla *kairotiskt* i betydelsen ”rätt” om hon fränkänns varje förmåga att bedöma om hennes handlande tjänar Gud eller Satan? Ja, man kan även fråga sig: vill inte varje val eller beslut som förutsätter utövande av omdömesförmåga redan ingå i ett inomvärldsligt (och därför sataniskt) formulerat teleologiskt projekt? Luther tycks visserligen hävda detta, då varje mänskligt handlande baserat på någon sorts kalkylerande förnuft är ett handlande i lagens våld. Den lag som inkräktar på samvetet, på människan där hon skulle stå med trons tomma hand inför Gud, är enligt Luther en demonisk kraft, som gör människan inkrökt i sig själv snarare än lyhörd för Guds befallning. Just här tycks likafullt det voluntaristiska i Luthers gudsbild slå igenom, en voluntarism som egentligen inte lämnar mycket ”frihet” åt den handlande annat än att sluta sig till och underordna sig Guds försyn: ”I ’Stundelein’ finner man den av Gud bestämda och åt människan genom Guds befallning givna handlingen.”⁶⁸

Jag vill här anmärka att det inte är alldeles givet hur tidsordet *kairos* ska förstås. Även om Ahlin tycks definiera det som den rätta tiden att handla, använder han det också om den rätta tiden för inträffandet av de frälsningshistoriska händelser som så att säga griper in i den mänskliga historien utifrån och över vilka vi inget inflytande har. Återkomsten kommer att inträffa när *kairos* är fallet på samma sätt som inkarnationen inträffade när *kairos*

67. Wingren, *Luthers lära om kallelsen*, 152.

68. Wingren, *Luthers lära om kallelsen*, 153–154. Man kan förstås fråga sig om inte Luther själv gör sig skyldig till en förväxling av den dolde guden med denna världssataniska krafter när han förklarar den auktoritära furstemakten som ett legitimt instrument för Guds vrede, genom att härska med svärd i det världsliga regementet, så att säga som en *katēchontisk* kraft, för att hindra kaos. Det är den voluntaristiska gudsbilden som slår igenom så snart Luther tycker sig vara den som kan bedöma Guds gärningar och identifiera vem som tjänar Satan (först påvekyrkan, senare Müntzer) och vem som tjänar Gud (först han själv i sin retoriska kamp mot påvekyrkan, som uppmuntrade bönderna till uppror, sedan åter han själv i sin kontrarevolutionära kamp mot de upproriska bönderna, då han kände sig sviken av sina egna anhängare). Gud uppenbarar sig inte längre i svaghet, utan i våld, när Luther tycker sig kunna översätta hans befallningar till konkret maktpolitik. Se exempelvis Mjaaland, ”Sovereignty and Submission”.

var fallet. Ahlin är emellertid också – som Agamben – starkt influerad av den existentiella traditionen, i vilken *kairos* blev förknippad med den messianska nu-tiden, den krympande tiden mellan dessa händelser. Agamben citerar till exempel teologen Rudolf Bultmann (1884–1976): ”For Paul, this [messianic] kingdom is the present found between resurrection and parusia.”⁶⁹ Hos Bultmann och Heidegger är denna nu-tid kvalitativt annorlunda än den kronologiska tiden, som förvandlas inifrån genom rekapitulation (inkarnationens redan) och föregripande (parusins ännu inte). I denna anda definierar Agamben det paulinska *kairos* som ”operational time pressing within the chronological time, working and transforming it from within”.⁷⁰ Den svåra frågan är emellertid på vilket sätt denna förvandling kan relateras till mänskligt handlande.

I Wingrens Luther-utläggning såg vi hur det att stå med trons tomma hand i Gudsrelationen utgjorde en betingelse för att, med kallelselevets överfyllda händer, handla ”rätt”. Rätt handlande förutsatte lyhördhet för Guds befallning i situationen. I den mån denna befallning läses som uttryck för Guds tvingande vilja, får emellertid den rätta handlingen mer drag av förutbestämd nödvändighet än av fritt medskapande. I Heideggers sekulariserade eller existentialistiska version av Luther går vägen mot det rätta handlandet genom ångesten, det är i mötet med Intet man står med trons tomma hand och blir lyhörd för vad han kallar ”samvetets rop”. Detta är förutsättningen för omslaget från inautentiskt till autentiskt handlande, vilket för Heidegger innebär en viss form av beslutsamhet.

Agamben påpekar hur Heidegger använder termerna ”tillägna” och ”gripa” när han skriver om *Daseins* autentiska förhållningssätt, och kritiserar vissa decisionistiska drag som framkommer i den vara-analys som Heideggers Paulus-föreläsningar utgjorde ett förstudium till. Heidegger sviker då så att säga sin egen upptäckt: att vara autentiskt är, enkelt uttryckt, att betrakta det inautentiska från ett messianskt perspektiv: som ej.⁷¹ För Paulus handlar det inte om ”appropriation, but use”, skriver Agamben.⁷² Det handlar sålunda inte om att lyssna ut någon befallning, varken Guds eller det egna samvetets, som skulle ge handlingen drag av nödvändighet, men om att se varje handlande som genomträngt av kontingen.

Som vi ska se inriktas Agambens *kairos*-tolkning på den deaktivering av lagen och skapelsen som ska göra Paulus *chrēsis*, eller nya bruk, möjligt. Det är emellertid påfallande hur Agamben ger efter för just den retorik som han tar avstånd ifrån hos Heidegger, gripa och fullborda, när han definierar det

69. Citerad i Agamben, *The Time That Remains*, 72.

70. Agamben, *The Time That Remains*, 68.

71. Agamben, *The Time That Remains*, 68.

72. Agamben, *The Time That Remains*, 34.

på samma gång uppfyllande och upphävande av lagen som det paulinska *katargēsis* innebär: "Saturday – messianic time – is not another day, homogeneous to others; rather, it is that innermost disjointedness within time through which one may – by a hairsbreadth – grasp time and accomplish it."⁷³

Agamben spelar här på den messianska tankefigur som uppträder i Walter Benjamins sista historiefilosofiska tes, där han skriver om hur varje sekund för judarna utgjorde den "lilla port genom vilken Messias kunde träda in".⁷⁴ Denna utsaga följer på en reflektion kring hur Toran och bönerna förbjöd judarna att spå om framtiden och i stället instruerade dem i en bestämd form för minnespraktik (*Eingedenken*). Det är genom denna praktik som den form för profana epifanier som Benjamin på andra ställen kallar "Dialektik im Stillstand" kan infinna sig, ögonblick som befriar framtiden från nödvändighetens tvång och öppnar den mot det möjligas horisont. När Benjamin skriver att historiematerialisten inte kan klara sig utan ett begrepp om nutiden – förstätt inte som övergång, men som avbrott – handlar det sålunda om odlandet av en uppmärksamhetens form som river ögonblicket loss från den kronologiska tidens obönhörligt framåtskridande rörelse mot vad Ahlin skulle kalla "inomvärldsligt" definierade teleologiska mål.⁷⁵

När Agamben tänker sig att ögonblickets innersta spricka öppnar en port genom vilken tiden i varje ögonblick kan gripas och fullbordas, kan det läsas som en polemisk gest mot den "paralyserade" messianismens läsning av denna messianska tankefigur, som genom denna ögonblickets smala spricka snarare ser en öppning mot Gud eller det helt andra, som aldrig kan gripas.⁷⁶

Hos såväl Kierkegaard som hos judiska filosofer som Franz Rosenzweig (1886–1929), Emmanuel Lévinas (1906–1995) och Jacques Derrida (1930–2004) finns en tendens att placera religionen inom etikens horisont, då det är i relation till nästan som Gud, som den helt andra, är nära. "Den ringastes like"-motivet motsvaras i judisk messianism av föreställningen om att när Messias kommer, kommer han inkognito. Därmed uppmanas till ständig vaksamhet och gästfrihet. I en kritisk artikel om Agambens messianism återger till exempel Jayne Svenungsson en rabbinsk anekdot där profeten Elia, som svar på frågan om när Messias kommer att komma, svarar: "Idag, om ni hör hans röst". Svenungsson fördjupar: "För den som hör hans röst är

73. Agamben, *The Time That Remains*, 72.

74. Benjamin, *Gesammelte Schriften I*, 704.

75. Benjamin, *Gesammelte Schriften I*, 703.

76. I Romarbrevet 13:11–12 använder Paulus ordet *kairos* också om det akuta modus som sätts när han säger att eftersom Gud är nära, gäller det att vara vaksam. Detta textställe står centralt i Karl Barths reflektioner kring *kairos* i hans romarbröskommentar, där han använder det kierkegaardska uttrycket "Augenblick" om evigheten som bryter in i den kronologiska tiden som något kvalitativt annorlunda. Se Karl Barth, *Der Römerbrief*, Zürich 2010, 669.

förlossningen möjlig i varje ögonblick, men dess fullbordan ligger för alltid i framtiden.”⁷⁷

Med sin idé om ett återkallande av varje kallelse som frikopplar mänsklig praxis från teleologi och identitetspolitik för att i stället göra det till rent bruk eller rent medel, tycks Agamben på samma gång frikoppla människan från den etiska relationen gentemot nästan som hon i sin historiska positionsbestämmdhet befinner sig i, och där inte bara lagen – och med den värdekorrusionen – gör sig gällande, men också kärleksbudet.⁷⁸ Människan måste från sin begynnelse vara verksam, skriver Ahlin, ”i de nät av förbindelser hennes värld dag för dag reellt driver igenom”. Inom dessa nät är dock den enskilde ensam om att stå på sin ”ort”: ”Hans biografi säger vilken värld han har gjort gällande och nu står förbunden med och har ansvar för. Den världen, och han med den, är blott värld. Så är han träffbar av den okända framtid som kommer.”⁷⁹ Det är i förhållande till den okända framtiden som människan skänks trons gåva, en tro riktad mot löftet om en ”ny skapelse”. Ahlin tycks närma sig de judiska filosofernas inplacering av religionen inom etikens horisont, då det är i förhållande till nästan detta löfte förverkligas.

När Agamben och Ahlin drar olika etisk-politiska slutsatser om vad det innebär att leva i men inte av världen, beror det på deras olika tolkningar av det på samma gång upphävande och uppfyllande av lagen som Kristus-händelsen innebär. Agamben projicerar Benjamins ”Dialektik im Stillstand” på det paulinska *katargēsis*. Och precis som han placerar sig i den antidialektiska färan inom Benjamin-receptionen, tolkar Agamben också Paulus antidialektisk. Som jag kommer tillbaka till tycks Ahlin å sin sida radikaliserat dialektiken.

Upphäver vi då lagen genom tron?

Agamben avser med sin ”perfekta nihilism” en destruktion även av den negativa teologins gåtfulla Intet, som han menar hypnotiserar de troende med sin tomma giltighet.⁸⁰ Här tycks Agamben instämma med Žižek, även om han inte som sistnämnda tillämpar lacaniansk psykoanalytisk teori i sin argumentation. Den profanering som den kristna *kenosis*-tanken innebär,

77. Jayne Svenungsson, ”Den förlösande tiden: Mesianska motiv i Agambens politiska filosofi”, i Victoria Fareld & Hans Ruin (red.), *Historiens bemänt*, Stockholm 2016, 139.

78. För en krass kritik av Agambens begrepp om deaktivering som inkompatibelt med det judiska messianska idiomets hopp om ”mer liv”, se Agata Bielik-Robson, ”A Broken Constellation: Agamben’s Theology between Tragedy and Messianism”, *Telos* 152 (2010), 103–126.

79. Ahlin, *Sjung för de dömda*, 105–106.

80. Giorgio Agamben, *Potentialities: Collected Essays in Philosophy*, Stanford, CA 2000, 171.

hävdar Žižek, blir inte komplett med mindre än att Gud faktiskt dör med Kristus på korset – vad han kallar en dubbel *kenosis*.⁸¹ Det enda som tänks uppstå är då gemenskapens heliga ande – som ersätter Faderns perversa lag: ”When Christ dies, what dies with him is the secret hope discernible in ‘Father, why hast thou forsaken me?’: the hope that there is a father who has abandoned me. The ‘Holy Spirit’ is the community deprived of its support in the big Other.”⁸²

Den ”stora Andra” blir i Žižeks tänkande själva garanten för den perversa dialektik mellan lag och synd som han finner diagnosticerad hos Paulus: ”Vad innebär nu detta? Att lagen är synd? Visst inte, men först genom lagen har jag lärt känna synden. Jag hade inte vetat vad begäret var, om inte lagen hade sagt: Du skall inte ha begär” (Rom. 7:7). Agamben hävdar likaledes att lagen här inte är något annat än skuldmedvetande, ”a trial in the Kafkaesque sense of the term, a perpetual self-accusation without a precept”.⁸³

Agamben knyter implicit subjektets underkastelse under lagens dynamik hos Paulus till Walter Benjamins idé om ”mytisk skuld”, som särskilt utvecklats i den kontroversiella essän ”Försök till en kritik av våldet” från 1921. Medan det mytiska våldet, som är lagstiftande och lagupprätthållande, pålägger människan ett skuldmedvetande av Franz Kafkas (1883–1924) typ, är det gudomliga våldet ”renande”, då det, med Benjamins ord, ”‘expiates’ the guilt of mere life – and doubtless also purifies the guilty, not of guilt, however, but of law. For with mere life, the rule of law over the living ceases”.⁸⁴ Om Agamben har rätt i att Paulus utgör en ständig hemlig intertext hos Benjamin skulle det gudomliga våldet kunde motsvara det korsteologiska vredesmotivet som Ahlin formulerar det: ”Som Gud i Kristus ställde sig under sin egen vrede och dom, så ställer sig också den människa som ikläts Kristus under Guds vrede och dom.”⁸⁵ Med Žižeks psykoanalytiska optik är uppståndelsens förutsättning den symboliska död som subjektet genomgår genom identifikationen med Kristi död, då det dör för den lag som inte bara ger individen sin sociala identitet, men också underordnar individen den symboliska ordningens ”stora Andra”, den instans som inflammerar köttet och utpekar syndare. Här närmar vi oss dock en tautologi hos Žižek: varifrån kommer det gudomliga våldet om han inte tror på någon Gud som transcenderar lagen? Är det Gud i kraft av att vara lagens garanti, den stora

81. Se exempelvis Ola Sigurdson, *Theology and Marxism in Eagleton and Žižek: A Conspiracy of Hope*, New York 2012.

82. Žižek, *The Puppet and the Dwarf*, 171.

83. Agamben, *The Time That Remains*, 108.

84. Walter Benjamin, *Selected Writings: Volume I, 1913–1926*, Cambridge, MA 1996, 217.

85. Ahlin, *Sjung för de dömda*, 47.

Andra, som underkastas sin "egen" vrede och dom? Heller inte Agamben tycks erkänna möjligheten av att kunna föreställa sig en "Gud" som inte redan förväxlat med den suveräna makten, som enligt Agamben härskar genom undantagslogikens uteslutande inneslutning av naket liv.⁸⁶ Agamben läser därför Benjamins gudomliga våld inte som gudomligt, men som en form för immanent "avförtrollning" av sådant bannlyst liv som kan dräpas men inte offras – och sålunda underordnas lagens makt utan att omslutas av lagens beskydd.

Som jag varit inne på förknippar Agamben undantagstillståndet som blivit permanent med den hindrande kraften som Paulus skriver om i Andra Thessalonikerbrevet. Agamben ger emellertid en något överraskande tolkning av den passage där det sägs att Herren ska komma för att, med andedräkten ur sin mun, destruera "den laglöse". Den laglöse har inget att göra med Uppenbarelsebokens Antikrist, hävdar Agamben, men måste förstås som Paulus själv, såsom en som säger sig vara *hos anomos*, "utanför lagen". Agamben skriver:

The *katēchon* is therefore the force – the Roman Empire as well as every constituted authority – that clashes with and hides *katargēsis*, the state of tendential lawlessness that characterizes the messianic, and in this sense delays unveiling the "mystery of lawlessness." The unveiling of this mystery entails bringing to light the inoperativity of the law and the substantial illegitimacy of each and every power in messianic time.⁸⁷

Här är det åter Benjamin som Agamben använder som tolkningsprisma. Agamben föreställer sig det gudomliga våldets upphävande av lagens makt över livet som själva den messianska händelse som förvandlar undantagstillståndet som blivit permanent till ett "verkligt" undantagstillstånd. Urtypen för detta verkliga undantagstillstånd är, enligt Agamben, Paulus *katargēsis*. Hos Paulus hittar Agamben trollformeln för den messianska vändningen i just *hōs mē*-strukturens "återkallelse av varje kallelse", en vitaliserande profanering som avförtrollar all mytisk makt.

I Agambens tänkande blir förhållandet mellan *katēchon* och *anomos* en variant av förhållandet mellan suveränen och det nakna livet. Agamben understryker att Paulus *katargēsis* inte innebär en destruktion av lagen som sådan. Det handlar om att lagen flyttas från ett tillstånd av aktualitet till

86. Agamben, *Homo Sacer*, 107.

87. Agamben, *The Time That Remains*, III.

ett tillstånd av ”ren” potentialitet.⁸⁸ Denna deaktivering möjliggörs enligt Agamben genom Paulus omtalade uppdelande av lagen i en gärnings- och en trosdimension:

Once he divides the law into a law of works and a law of faith, a law of sin and a law of God (Rom. 7: 22–23) – and thus renders it inoperative and unobservable – Paul can then fulfill and recapitulate the law in the figure of love. The messianic *pleroma* of the law is an *Aufhebung* of the state of exception, an absolutizing of *katargēsis*.⁸⁹

Det förbluffande är inte bara hur lagen i det verkliga undantagstillståndet förlorar sin makt över livet, utan också att livet samtidigt blir helt och hållet oskiljbart från lag: ”Law that becomes indistinguishable from life in a real state of exception is confronted by life that, in a symmetrical but inverse gesture, is entirely transformed into law.”⁹⁰

Vad är det då som skiljer Agambens idé om det ”verkliga undantagstillståndet”, där livet och lagen i positiv bemärkelse inte kan skiljas åt, från Luthers lära om den kristna människans frihet till lag? Hos Gud är lag och evangelium samma sak, hävdar Luther, men för människan kan de inte bli samma sak förrän den gamla människan är förintad, vilket inte fullbordas förrän med döden. I detta livet är människan sålunda hela tiden dömd att falla tillbaka i den av lagen inflammerade kroppen, syndens kropp. Agamben tycks å sin sida skymta möjligheten att redan här och nu vrida människolivet ut ur sitt fallna tillstånd.

Ahlin knyter som sagt vredesbilden till korsteologin på ett sätt som får den att påminna om Walter Benjamins gudomliga våld, som en destruktion av den mytiska lagens makt över människorna, den lag som Ahlin förknippar med de makt- och värdehierarkier som uppkom som en följd av syndafallet.⁹¹ Det gudomliga våldet kan i sådana fall tänkas som förutsättningen för upphävandet av den av Ahlin förhatliga subordinationen, den subordination som reducerar vissa liv till naket liv, liv utan existensberättigande, liv utan legitimitet. Just detta liv – som i världens ögon inte är något – det väljer Gud, säger Paulus.

Frågan är emellertid om vi kan räkna med någon Guds kärleks hand som plockar upp förkastat och trasigt liv, eller om det är just vi som måste upptäcka Gud i det trasiga, och genom kärlekens reformatoriska arbete

88. Agamben tar utgångspunkt i Aristoteles (384–322 f.Kr.) förståelse av potentialitet (*energeia*) som möjlighet (att vara eller inte vara).

89. Agamben, *The Time That Remains*, 108.

90. Agamben, *Homo Sacer*, 55.

91. Ahlin, *Sjung för de dömda*, 61.

omgestalta våra språk och lagar, destruera såväl som konstruera, för att kunna ”rädda” det förkastade in i den mänskliga gemenskapen igen? Lars Andersson skriver att språken hos Ahlin inte uppträder ”som ormar i en lustgård. De är våra enda ingångar till något som helst slags kommunion, till att dela nånting annat än världens ämnesomsättning. Men de hotar döma ut oss genom att deras värdeformer tränger in i och definierar våra innersta upplevelser”.⁹² Och om kärleken, eller vad Ahlin med Luther kanske skulle ge namnet ”kristen frihet”, skriver Andersson: ”Den måste, mitt i sitt tillstånd av ’nåd’, stamma sig fram i ord och symboliska manipulationer för att göra sig synlig. När den inte kan nå bekräftelse i yttre tecken går den under.”⁹³

Sjung för de dömda

Eftersom såväl Ahlin som Agamben lägger vikt vid Paulus som icke-apokalyptisk tänkare, något de båda förankrar i hans uppmaning att stanna kvar i en värld dömd till undergång, har jag i denna artikel valt att fokusera analysen på varför Ahlin och Agamben lika fullt drar olika slutsatser av sina besläktade tolkningar av detta att leva i men inte av världen hos Paulus. Nyckeln till dessa olika slutsatser har jag funnit i hur de tolkar det på samma gång upphävande och uppfyllande av lagen som Kristushändelsen innebär. Även om Agamben inte läser Paulus messianism apokalyptiskt, hävdar jag att hans argument följer en apokalyptisk dramaturgi.

Agamben projicerar som nämnt Benjamins ”Dialektik im Stillstand” på det paulinska *katargēsis*, som Luther översatte med ordet *Aufhebung*, och som Agamben hävdar just inte ska förstås som övergång men som brott och sålunda som en suspension av den hegelianska dialektiken.⁹⁴ Agamben använder det benjaminska begreppet ”profanering” om denna deaktivering av lagen som instrument för å ena sidan den suveräna makten, å andra sidan historien förstådd som teleologiskt framåtskridande kamp och arbete.⁹⁵

Om Agamben läser *katargēsis* antidialektiskt, vill jag hävda att Ahlins förhållningssätt är att radikaliserar dialektiken, att tillämpa vad man kunde kalla en dialektik utan teleologi, om vi med teleologi menar upphöjandet av ett inomvärldsligt formulerat värde till högsta värde. Ahlin avvisar nämligen det han kallar ”innehållsdialektik”, som låser sig vid ett mönster och sålunda

92. Lars Andersson, *Försöksgrupp*, Stockholm 1980, 140.

93. Andersson, *Försöksgrupp*, 141.

94. Se exempelvis kapitlet ”The Time of the End: Inoperative History” i Prozorov, *Agamben and Politics*, 126–149.

95. Om Benjamins inflytande på Agambens tänkande, se Leland de la Durantaye, *Giorgio Agamben: A Critical Introduction*, Stanford, CA 2009. Denna bok är också en utmärkt introduktion till Agambens tänkande.

står hjälplös när det oväntade inträffar.⁹⁶ Hur ska vi då förstå det *chrēsis* som *hōs mē*-strukturen möjliggör, detta att bruka världen ”som brukade han den inte”? Medan Agamben tänker sig att den messianska deaktiveringen gör varje dag till vilodag, är det för Ahlin växlingen mellan skapelse och vilodag, eller den ömsesidiga modifikationerna, som gäller – mellan att i vardagen vara bunden till människan med kallelsesarbetets ”överfyllda händer”, och på sabbaten stå inför Gud eller Nästan med ”trons tomma hand”: ”Inställningen är dialektisk, ingenting bör få makt, och det som har makt måste avväpnas.”⁹⁷ På detta sätt tyder alltså Ahlin Paulus djärva yttrande – ”Allt är ert!” Ett ”allt” som Ahlin fördjupar med orden ”all världen med dess mångfald: liv och död, det förflutna, närvarande, samtida”.⁹⁸

Inledningsvis uppmärksammade jag en skapelsesteologisk spänning hos Ahlin som också kan formuleras som en spänning mellan restaurativa och apokalyptiska tendenser inom de messianska traditionerna. Faran med förstnämnda är en för stark betoning av kontinuitet, som tenderar att bli nostalgisk och konservativ, medan faran med sistnämnda är att barnet så att säga kastas ut med badvattnet: vad eller vem är det som ska frälsas om världen är så genomkorrupt att vi inte kan föreställa oss annat än en fullständig kataklysm som följs av en total nyskapelse?

Jag vill hävda att det är det apokalyptiska narrativets polariserande struktur som får Agamben att identifiera den framtidsorienterade messianismens ”ännu inte” med den *katēchontiska* maktpolitikens strategiska uppskjutande av förlossningen. På det sätt som Ahlin tänker sig detta ”ännu inte” handlar det emellertid inte om någon maktmystisk förtrollning under den stora Andra som håller subjektet kvar i sin paralyserade position framför lagen, men om en radikal öppenhet inför den okända framtiden – och sålunda också om en viss form av messiansk vaksamhet.

Heidegger intog en alltmer dystopisk syn på en samtid präglad av teknologisk nihilism, kapitalism och ränkspel. Genom den radikala händelse som han tycktes välkomna som enda utväg ur detta genomkorrumperade dödsläge slog just en form av apokalyptisk messianism igenom hos Heidegger. De decisionistiska dragen i Heideggers tänkande blir explicita i hans ökända rektorstal från 1933, då han ”valde sin hjälte”, sin *vir heroicus*, när han gav sitt stöd åt nazismen. Det är värt att märka hur Rudolf Bultmann kritiserade

96. Ahlin, *Sjung för de dömda*, 90. Här kan påpekas att det i Benjamin-receptionen finns en tydlig skiljelinje mellan dialektiska och antidialektiska tolkningar av hans messianska historiefilosofi.

97. Ahlin, *Sjung för de dömda*, 121.

98. Ahlin, *Sjung för de dömda*, 104.

sin vän Heidegger för att med sitt stöd åt nazismen ha svikit sin egen insikt om människans ändlighet.⁹⁹

Även om Agamben tar avstånd från den apokalyptiska messianismen och Heideggers decisionism tycks han likafullt tillgripa en apokalyptiskt färgad retorik då han tänker sig ett slags omslag, inte från sämre till bättre, men från det värsta till det bästa. Omslaget från den totala ofriheten i de suveräna, hindrande makternas våld, i undantagstillståndet som blivit permanent, till det verkliga undantagstillståndets lyckliga liv, ska dock inte ses som resultatet av någon form av aktivism. Men vad skiljer då Agambens ”återkallelse av varje kallelse” från den paralyserade messianism han förknippar med uppskjutandet av förlossningen inom de restaurativa messianska traditionerna?

Det har framförts invändningar mot Agambens icke-dialektiska renodlande av ”rena” begrepp därför att det fjärmar hans filosofiska kritik från en pragmatisk politisk verklighet.¹⁰⁰ När han har så lite att säga om vilka ordningar som ska bära upp rättvisan i ett post-demokratiskt och post-legalistiskt samhälle, är det förmodligen därför att människan i ”det verkliga undantagstillståndet” tycks ha vridit sig ur sitt predikament som fallen, och därmed historisk, varelse.

Eftersom vi inte kan förändra vår tillvaro i grunden, menar Ahlin, kan vi lägga fram vår sak som låg sämre till på ett sätt så att den ligger bättre till. Reformismen tycks för Ahlin vara en omsorgspraktik som ständigt måste skapa nya språk för att rädda dem som de gamla språken förkastat, in i den mänskliga gemenskapen, som trots allt inte har något annat sätt att organisera sina bytesförhållanden än genom lag och kärlek.

Paradoxen hos Agamben är att han inte kan annat än formulera sin vision om deaktivering av varje intention, teleologi, kall, arbete, inte bara som ett gripande och ett fullbordande, utan också som en messiansk händelse. Hur ska då denna fullbordande händelse förstås? Agamben lägger stor filologisk möda på att tolka Paulus *katargēsis* som en anaforisk struktur, som den knappast märkbara messianska gest som på en och samma gång avsakraliserar makten och resakraliserar vardagslivet. Det är emellertid den apokalyptiska dramaturgin som lagt premisserna för denna filologiska möda, där Agamben själv blir den som bibringar sin förlösande gnosis när han avslöjar själva laglöshetens mysterium. Personligen föredrar jag Ahlins mindre anspråksfulla formulering av sin uppgift: att sjunga för de dömda. ▲

99. Se Hans Ruin, ”Om å tenke den hebraiske arven (Heidegger, Bultmann, Jonas)”, *Vinduet* 2017:1, 64–83.

100. Se exempelvis Vivian Liska, *Giorgio Agambens leerer Messianismus*, Wien 2008, 6.

SUMMARY

What does it mean to live in the world, albeit not of the world? This Pauline dictum plays a decisive role in several texts published by the Swedish author Lars Ahlin during the 1960s. It also structures the Italian philosopher Giorgio Agamben's analysis of messianic time in his book on Paul, *The Time That Remains* (2000). By way of comparing Ahlin's and Agamben's readings of Paul's "now-time", this article on the one hand shows the relevance of Ahlin's thoughts to post-secular theory. On the other hand, it problematizes some of the conclusions Agamben draws from his analysis. Ahlin and Agamben seem to converge in seeing Paul as a spokesman of the radical transience of worldly affairs, which implies rejecting the existence of eternal values. Whereas Ahlin, however, seems to believe in a truly living God transcending the created world and human systems of value, Agamben on his part rejects every notion of transcendence. In his conceptualization of messianic time as a "happy life", Agamben seems to promote the possibility to repeal the fallen state of man already here and now. Ahlin on his side insists on the unfulfilled aspect of the history of redemption, which implies a turn to ethics, as well as a reformist political stance.

Gud, metafysik och ontoteologi

JACOB ASTUDILLO

Jacob Astudillo är masterstudent i religionsfilosofi vid Lunds universitet.

jacob.astudillo@gmail.com

”Ge mig en fast punkt och jag ska rubba jorden.” Dessa ord, som har tillskrivits Arkimedes (287–212 f.Kr.), har gått från att ha handlat om hävstångsprincipen till att beskriva vikten av att ha en objektiv kunskap om verkligheten. René Descartes (1596–1650) hänvisade till denna arkimediska punkt när han i sitt filosoferande ville söka sig fram till en kunskap som var ”säker och orubblig”.¹ Det ter sig värdefullt, åtminstone rent praktiskt sett, med primära principer mot vilka vi kan mäta våra kunskaper, för-santhållanden och värderingar. Hos Aristoteles (384–322 f.Kr.) – såväl som hos efterföljande skolastiska filosofer – har sökandet efter sådana principer präglats av sökandet av varats mest grundläggande beståndsdelar, och denna verksamhet kallas metafysik. Denna filosofiska disciplin är dock inte högt ansedd i våra dagar,² och en mycket inflytelserik kritiker av den aristoteliska varafilosofin har varit Martin Heidegger (1889–1976). För honom har den västerländska metafysikens stora misstag varit att glömma skillnaden av varat och varandet. Varat är vad som gör tingen närvarande för oss, det varande är de närvarande tingen. Enligt Heidegger har metafysiken misstagit varat för det varande, och han menar att sökandet efter varat är

1. René Descartes, ”Ur *Betraktelser över den första filosofin*”, i Konrad Marc-Wogau (red.), *Filosofin genom tiderna: Texter. 1600-talet, 1700-talet*, Stockholm 1992, 56.

2. Jean Grondin, *Introduction to Metaphysics: From Parmenides to Levinas*, New York 2012, xviii, försöker dock ge den en viss äreräddning genom att hävda att metafysik bör ses som ett sätt att förstå världen och ens upplevelser snarare än en bestämd lära.

kontextbundet.³ Detta innebär att sökandet efter varat som sådant alltid är ofullständigt och att de som vill fastställa fasta metafysiska principer en gång för alla alltid kommer att missta varat för varandet, eftersom varat som sådant inte låter sig fångas i fasta kategorier.

Vidare menar Heidegger att det var skolastiken som förde in detta tänkande kring det varande (fast presenterad som varat), vilket föranleder honom att tala om metafysiken som ontoteologi. I och med att skolastikerna benämnde Gud med ett metafysiskt begrepp, gjorde Gud inträde i filosofin och teologin kopplades samman med ontologin som det som ”grundar det varande som sådant”, därav namnet ontoteologi.⁴ Kritiken mot metafysiken handlar generellt om att det är lönlöst att försöka transcendera vår egen kontext för att nå ett universellt perspektiv. Detta skulle inte endast innebära att försöken att nå ett sådant perspektiv är hopplöst illusoriska, men att teologins tillämpning av detta på Gud förminskar det gudomliga mysteriet genom att reducera det till metafysiska kategorier, till vilka man, enligt Heidegger, inte kan knäböja i vördnad eller dansa och musicera.⁵

I denna artikel ämnar jag visa på en metafysik som undviker ontoteologins fälla. Jag ska diskutera kritik mot Thomas av Aquinos (ca 1225–1274) analogilära som beskyllts för att vara en ontoteologi av John Caputo och Jean-Luc Marion, samt presentera försvar mot denna anklagelse av John Knasas och, lustigt nog, Jean-Luc Marion. I samband med detta diskuterar jag även Johannes Duns Scotus (ca 1266–1308) univocitetslära för att skilja den från Thomas lära och förtydliga Marions försvar av Thomas. Sedan kommer jag att undersöka Erich Przywaras (1889–1972) metafysik, som är en version av Thomas analogilära, och se om den undviker att vara onto-teologisk och inte läser in det gudomliga mysteriet i mänskliga kategorier, men kanske ändå uppvisar en grad av säkerhet som tillåter oss att tala om en objektiv verklighet.

Det som Heidegger och andra ”anti-metafysiker” har ägnat sig åt är att dra implikationerna av ett kantianskt perspektivskifte, vilket också kallas den kopernikanska revolutionen. För om det inte finns något utanför eller något som är otillgängligt för det mänskliga förnuftet, vad kan det finnas för universalitet för förnuftet som Immanuel Kant (1724–1804) ändå tillskrev det? För Heidegger är vi ”inkastade” i en partikulär kontext där även våra begreppsliga kategorier är färgade av vår specifika livssituation som Heidegger kallade *dasein*.⁶ Den västerländska filosofins övergivande av det universella förnuftet och dess funktion som en överstruktur för all vår för-

3. Heidegger, *Identitet och differens*, Stockholm 1996, 36.

4. Heidegger, *Identitet och differens*, 39–40, 44–45.

5. Heidegger, *Identitet och differens*, 56.

6. Martin Heidegger, *Varat och tiden*, Lund 1981, 36.

ståelse, även kallad metaberättelse,⁷ har ofta benämnts som postmodernism, men kan mycket väl ses som en förlängning av den rationalistiska kritiken mot den traditionella metafysiken, fast nu riktad till de ursprungliga kritikerna.⁸

1900-talet visade sig vara ett ödesdigert århundrade för metafysiken. Om Kants kopernikanska revolution innebar slutet för metafysiken (åtminstone i dess traditionella form) – vilket är den konventionella uppfattningen bland fackfilosofer – så har dess upprättelse inte kommit med den postmoderna vågen som i ljuset av Friedrich Nietzsche (1844–1900) och Heidegger snarare söker ett ”postmetafysiskt” sätt att närma sig verkligheten, där modernitetens ontoteologiska struktur ger vika åt ett skådande präglad av *eigentlichkeit*, det vill säga en genuin syn på världen. Ett sådant förfaringsätt har fått starkt fotfäste på flera teologiska institutioner, och de teologiska verken skrivna utifrån denna position är legio. George Pattisons bok *The End of Theology and the Task of Thinking about God* hör definitivt till den kategorin,⁹ men ett mer monumentalt försök till en postmetafysisk teologi kom redan 1982 med Jean-Luc Marions verk *Dieu sans l'être*, på engelska *God Without Being*.¹⁰

I detta verk ägnar sig Marion åt begrepp som kan sägas ha blivit några av hans käpphästar, bland annat ”avgud” och ”ikon”. Avguden är ett ting som fixeras av blicken och det är så idolen kommer till,¹¹ och därmed kommer blicken inte bortom det synliga. Problemet är inte att idolen är synlig utan att den blir uttömd av blicken tills inget annat finns kvar, man lämnar inget utrymme för det osynliga. Tinget blir till en avgud för att den determineras helt och hållet av blicken. På så sätt blir avguden även en reflektion av blicken, eller snarare det som blicken eftersträvar när den fixerar sig vid det synliga. Marion beskriver det som en sändare vars vågor sänds tillbaka till den när de stöter på ett hinder. Detta står i bjärt kontrast till ikonerna – den är också synlig förstås, men den determineras inte utifrån dess synlighet utan leder snarare till mysteriet som inte syns.¹² Ikoner i ett religiöst sammanhang brukar kallas för ”fönster mot himlen”, och det är precis detta som Marion tar vara på i det här (filosofiska) sammanhanget. Det som kännetecknar en ikon (till skillnad från en avgud) är dess genomskinlighet, att man kan

7. Jayne Svenungsson, *Guds återkomst: En studie av gudsbegreppet inom postmodern filosofi*, Göteborg 2004, 16.

8. Svenungsson, *Guds återkomst*, 29.

9. George Pattison, *The End of Theology and the Task of Thinking about God*, London 1998.

10. Jean-Luc Marion, *Dieu sans l'être: Hors-texte*, Paris 1982; Jean-Luc Marion, *God Without Being: Hors-texte*, 2:a uppl., Chicago 2012.

11. Marion, *God Without Being*, 10.

12. Marion, *God Without Being*, 12, 17.

se igenom en ikon, mot en annan verklighet. Eftersom det är blicken som skapar avguden så kan ett ting potentiellt vara både en avgud och en ikon.

Hur är detta relevant för vår diskussion om metafysiken? Jo, för Marion kan det förutom fysiska avgudar även finnas metafysiska avgudar, något han kallar "begreppslig avgud".¹³ Detta är vad Heideggers tal om ontoteologi handlar om, att Guds mysterium reduceras till att bli en metafysisk princip, vare sig den kallas "det största varat" eller "alltings orsak" och så vidare. Problemet med detta ligger i att även ett sådant upphöjt vara måste föreställas utifrån de ontologiska instanser som vi uppfattar med vårt begränsade intellekt. Som Marion skriver, vad vi uppfattar är aldrig ett rent vara, utan en entitet, det vill säga ett ting.¹⁴ Gud som metafysisk princip är därför en avgud, eftersom vi har att göra med ett varabegrepp som kommer från vår omvärld och används för att förklara omvärlden. Ett sådant begrepp visar inte på en annan verklighet utan är en återspeglning av vår egen. Här är det viktigt att vara exakt: på vilket sätt används varabegreppet på skapelsen respektive på Gud? Duns Scotus är den som kanske är mest känd för att förespråka att varabegreppet ska appliceras på samma sätt mellan Gud och skapade ting, det univoka språkbruket. Detta kommer nu att förklaras närmare, för att förstå både Marions kritik och försvar av Thomas analogilära.

När ett begrepp är univokt så appliceras samma begrepp på enskilda entiteter i syfte att identifiera gemensamma egenskaper som finns i dessa entiteter. Begreppet "djur" kan appliceras både på en människa och en ko eftersom båda instanser innehar de egenskaper som faller under kategorin "djur". I fall där man applicerar begrepp på Gud och skapelsen så förespråkar Duns Scotus inte univocitet enligt exemplet jag har givit här ovan. Om vi tar Duns Scotus eget exempel med varat så är det uppenbart för honom att skapelsens vara inte är detsamma som Guds vara, då skapelsen är begränsad och Gud är oändlig. Men om vi talar om skapelsens begränsade vara och Guds oändliga vara så menar Duns Scotus att om det överhuvudtaget ska vara möjligt att jämföra de två så måste "varat" både i den begränsade och oändliga instansen vara univokt. Båda varabegreppen, begränsad och oändlig, har en komponent (även kallad *common core*) som är identisk i båda instanserna.¹⁵

Eftersom Duns Scotus utgår ifrån att vi formar våra begrepp och kunskap utifrån våra sinnen och den skapade världen så är det uppenbart att hans varabegrepp är en avgud. Visserligen menade Duns Scotus att Guds

13. Marion, *God Without Being*, 16.

14. Marion, *God Without Being*, 200.

15. John Duns Scotus, *Philosophical Writings: A Selection*, Indianapolis, IN 1987, 5.

varabegrepp endast är menat som ett logiskt verktyg och inte att beskriva hur Gud verkligen är,¹⁶ men detta understryker endast Marions poäng.

Det finns dock andra alternativ till det univoka språkbruket, och här kommer vi till det analoga språkbruket som Thomas av Aquino förespråkade. Ett analogt begrepp uttrycker inte gemensamma egenskaper mellan två instanser utan egenskaper som är olika men som i vissa avseenden har en del likheter. Marions ursprungliga anklagelse var att även Thomas analoga varabegrepp var en metafysisk avgud och därmed en ontoteologi. Nu är hans position, tillsammans med andra, att univocitetsdraget inom thomismen är något som smugit sig in från Duns Scotus i den efterföljande skolastiska traditionen,¹⁷ i synnerhet hos barockskolastikern Francisco Suárez,¹⁸ men att den inte var Thomas egen position.

Men låt oss börja med den ursprungliga anklagelsen. För Marion var Thomas fatala misstag att han hade ändrat ordningen på Pseudo-Dionysios hierarki över gudomliga attribut, och prioriterat varat över godheten. Därmed hade han då börjat vända sig från den kristna uppenbarelsens Gud som är kärlek till en konstruktion av en metafysisk idol,¹⁹ och eftersom ett sådant varabegrepp endast kan vara univokt accepterar Thomas därmed ett (mänskligt konstruerat) koncept som Gud,²⁰ något som Brian Shanley påpekar i sin artikel. En dialog startade mellan Marion och franska thomister och snart började Marion att revidera sin syn på Thomas.²¹ I Marions förord till 1991 års utgåva av hans bok står det att Thomas varabegrepp för Gud (gudomligt *esse*) skiljer sig från varabegreppet inom metafysiken (*ens commune*),²² vilket öppnar för att Thomas varabegrepp inte är en ontoteologi. Men den stora vändningen kom 1994, då Marion höll ett föredrag på en konferens om Thomas, vilket året därpå publicerades i *Revue thomiste* och som sedan har inkluderats i senare upplagor av *God Without Being*. Jag ska

16. Forskarna är dock oense om huruvida Duns Scotus endast såg univocitet som verkbar inom logiken. Se Domenic D’Ettore, *Analogy after Aquinas: Logical Problems, Thomistic Answers*, Washington, DC 2019, 26–29.

17. Brian Shanley, ”St. Thomas Aquinas, Onto-Theology, and Marion”, *The Thomist: A Speculative Quarterly Review* 60 (1996), 619. För en historisk överblick av tolkningen av Thomas analogilära, se Hampus Lyttkens, *The Analogy between God and the World: An Investigation of Its Background and Interpretation of Its Use by Thomas of Aquino*, Uppsala 1952, 205–243; Joshua P. Hochschild, *The Semantics of Analogy: Rereading Cajetan’s De Nominum Analogia*, Notre Dame, IN 2010, 17–22.

18. Marion, *God Without Being*, 209.

19. Till exempel menar Marion, *God Without Being*, 32–33, att Thomas identifierar Gud med ett koncept i slutet av alla hans gudsbevis i *Summa Theologiae* I, q.2, a.3.

20. Marion, *God Without Being*, 80.

21. Shanley, ”St. Thomas Aquinas, Onto-Theology, and Marion”, 617–618.

22. Marion, *God Without Being*, xxv.

ta upp några punkter därifrån som är viktiga, men först vill jag introducera John Caputos heideggerianska kritik.

Flera thomister, bland annat Étienne Gilson (1884–1978), har varit angelägna om att fria Thomas från anklagelsen om ontoteologi. Caputo är inte en av dessa och argumenterar för sin sak i boken *Heidegger and Aquinas: An Essay on Overcoming Metaphysics*, där han kritiserar Thomas tänkande utifrån ett heideggerianskt perspektiv. För Caputo hjälper det föga att man skiljer Guds *esse* från skapelsens *ens commune*, eftersom Thomas förståelse av *esse* är en akt av varat som skiljer sig från den grekiska förståelsen av akt som närvaro, det som får tingen att skina och som uppenbarar dem. Caputo hävdar dock att Thomas förståelse av akt (*actus*) endast är att det betecknar det verkliga och beskriver något som har en (tyst) objektiv närvaro, något som endast ”finns där”.²³ Thomas förväxlar därför ”Varat” med den ontiska verkligheten och hans metafysik undgår därför inte anklagelsen om att vara en ontoteologi. John Knasas kritiserar denna uppfattning och menar att varat som närvaro är något som framträder i Thomas epistemologi.²⁴ Vi får förståelse om andra ting genom att deras form blir närvarande i vårt intellekt. Det som intellektet uppfattar genom abstraktion och får oss att lära känna ett tings essens, vad som kallas form, blir i dess immateriella och förståeliga skepnad närvarande i vårt intellekt, eller som Thomas uttrycker det: ”nam species cogniti est in cognoscente”.²⁵ Här kan man inflika att W. Norris Clarke (1915–2008), en annan amerikansk thomist, menar att för Thomas är *actus* inte blott något oengagerande som ”finns där” och som intellektet registrerar som sådant, utan ett varande i akt är just något som interagerar med vårt intellekt och som med sitt handlande manifesterar sin närvaro.²⁶ Detta synes vara ett mer effektivt vederläggande av Heideggers kritik av Thomas påstådda försummelse av varat som närvaro än Knasas påvisande av intellektets kognitiva mekanism eftersom *actus* innefattar ett tings (eller mer optimalt, en persons) verklighet i dess helhet och inte bara dess form i dess abstrakta skepnad som endast har en mental verklighet.

Det är emellertid viktigt att komma ihåg att det finns andra karaktärsdrag som kännetecknar en ontoteologi, och här får vi återvända till Marion. Shanley är tacksam för att Marion anger tre tydliga kriterier för vad som gör en metafysisk teologi till en ontoteologi (tydligen har det varit oklart vad

23. John D. Caputo, *Heidegger and Aquinas: An Essay on Overcoming Metaphysics*, New York 1982, 199.

24. John F.X. Knasas, ”A Heideggerian Critique of Aquinas and a Gilsonian Reply”, i Roman T. Ciapalo (red.), *Postmodernism and Christian Philosophy*, Mishawaka, IN 1997, 129.

25. *Summa Theologiae* I, q.14, a.1c: ”Ty det som blir känt finns i det som känner det.” Min översättning.

26. W. Norris Clarke, *The One and the Many: A Contemporary Thomistic Metaphysics*, Notre Dame, IN 2001, 34.

ontoteologi är för något).²⁷ För det första så måste Gud vara en specifik del av metafysik som ämne, att man genom en analys av historiska instanser av Varat och genom ett univokt koncept når fram till Gud. För det andra måste Gud vara en verkande orsak. För det tredje måste Gud vara dess grund i egenskap av *causa sui*, det vill säga att Gud är den ultimata grunden just i egenskap av att vara grundad i sig själv.²⁸

Vad gäller det första kriteriet gör Marion det klart att för Thomas är Gud inte ett subjekt inom metafysiken, utan det som behandlas där är *ens commune*, som inte på något sätt kan identifieras med ett gudomligt *esse*, utan det enda sättet som det är kopplat till metafysiken är som dess princip. Således hör Gud endast till metafysiken på ett indirekt sätt.²⁹ Anledningen till att Marion ser en åtskillnad här är just på grund av hans omvärdering av Thomas analogilära.³⁰ Dominikanen Bernard Montagnes (1924–2018) har på ett övertygande sätt visat att Thomas Cajetanus (1469–1534) framställning av denna lära, som länge har debatterats bland thomister, inte är korrekt. Cajetanus menade att det var en proportionalitet genom vilken Guds och skapelsens vara kunde jämföras och på så sätt skapa ett *tertium quid* som rymmer både Gud och skapelsen.³¹ I stället har Montagnes visat att analogin i Thomas tänkande består i att det är ett primärt vara som både transcenderar och ger upphov till de varanden som vi utgår ifrån när vi talar analogt om Gud.³²

Gällande det andra kriteriet måste vi konstatera att Thomas faktiskt ser Gud som skapelsens orsak, både verkande och tillräcklig orsak. Dock säger Marion att Guds kausalitet är så pass mångsidig att den inte möjligen kan förväxlas med kausalitet i någon inomvärldslig mening.³³ Enligt Shanley är en av Marions mest djupträngande insikter den att skapelsen implicerar ett unikt och transcendent ursprung som inte kan lokaliseras inom något

27. Shanley, "St. Thomas Aquinas, Onto-Theology, and Marion", 618.

28. Marion, *God Without Being*, 205.

29. Marion, *God Without Being*, 206–210.

30. Shanley, "St. Thomas Aquinas, Onto-Theology, and Marion", 619.

31. Proportionalitetsanalogi, där två olika ting relateras till varandra utifrån tingens inbördes relationer till sig själva, presenterades av Cajetanus som den enda genuina formen av analogi och efterföljande thomister såg den därför som den primära formen av analogi hos Thomas. Lyttkens, *Analogy between God and the World*, 205–215, går närmare in på denna tolkning.

32. Bernard Montagnes, *The Doctrine of the Analogy of Being According to Thomas Aquinas*, Milwaukee, MN 2004, 65–111. Montagnes argumenterar för att Thomas föredrog den så kallade attributionsanalogin, i likhet med Lyttkens, *Analogy between God and the World*, 246–266, som även kritiserar Cajetanus syn på denna typ av analogi. Se dock Steven A. Long, *Analogue Entis: On the Analogy of Being, Metaphysics, and the Act of Faith*, Notre Dame, IN 2011, för en avvikande ståndpunkt. Han hävdar nämligen att Cajetanus gör den mest autentiska tolkningen av Thomas lära.

33. Marion, *God Without Being*, 217.

univokt begreppsligt ramverk.³⁴ Marion talar om en unilateral grund, från vilken man kan gå från det orsakade till orsaken, men inte omvänt. En sådan unilateral grund implicerar en radikal skillnad mellan Gud och skapelsen.³⁵ Man kan också tillägga att det blir missvisande att visa på Guds kausalitet som ett tecken på en ontoteologi i Thomas metafysik. Att Gud orsakar är inte en beskrivning av gudomlig essens utan av gudomlig effekt. Vi kan inte utifrån Guds verk utsäga hur Gud är, vi kan som mest säga att det hos Gud måste finnas de egenskaper (eller snarare den egenskap) som gör att skapelsen kan uppkomma, men det säger oss inte särskilt mycket. Guds *esse* kan inte sägas vara orsak, för det skulle innebära att Gud orsakade skapelsen av nödvändighet, att Gud på något sätt skulle ha varit determinerad att skapa, en tanke som verkligen inte stöds av Thomas.

Det tredje kriteriet, det om Gud som *causa sui*, menar Marion inte heller gäller Thomas eftersom han inte kopplar Guds *esse* till orsak,³⁶ inte ens självorsak. Idén om *causa sui* låter mycket som ett svar på invändningen ”om allting har en orsak, vem har då orsakat Gud?” Tanken att Gud orsakar sig själv ska då vara ett svar på den invändningen. Detta är dock inte en beskrivning av Thomas position, han hävdar aldrig att allting har en orsak utan att allting som inte har en oberoende existens måste ha en orsak. Detta är uppenbart fallet med *ens commune*, men det är inte fallet med Guds *esse*. Det bakomliggande motivet till Marions ”helomvändning” gällande Thomas metafysik ligger i hans insikt att *esse* bara är ett namn för Gud, och inte någon uttömmande beskrivning av det gudomliga.³⁷ Enligt Thomas princip om *modus significandi* och *res significata* – det vill säga att det kan finnas en skillnad mellan hur man betecknar något och det som betecknas – kan inte namnet tas för Guds natur. I detta fall är det så att Guds *esse*, *res significata* benämns genom skapelsens *ens commune*, som är *modus significandi*.³⁸ Skillnaden mellan dessa två är oändlig, och således är det inte alls så att varabegreppet tas för Guds natur. Visserligen finns det en likhet mellan Guds vara och skapelsens vara i och med att effekten måste ha en viss likhet med sin orsak,³⁹ men eftersom det inte kan finnas någon proportion mellan det ändliga och det oändliga kan man inte nå fram till Guds essens genom varabegreppet, utan det utmynnar snarare i Guds oändliga mysterium. Här kommer Marion till en idé som är viktig i Erich Przywaras utvecklande av analogiläran, som vi nu ska titta närmare på.

34. Shanley, ”St. Thomas Aquinas, Onto-Theology, and Marion”, 620.

35. Marion, *God Without Being*, 218.

36. Marion, *God Without Being*, 222–225.

37. Marion, *God Without Being*, 216.

38. *Summa Theologiae* I, q.13, a.1c.

39. *Summa Theologiae* I, q.4, a.3c.

Erich Przywara var en polsk-tysk jesuit som föddes 1889 i Katowice. Han hade aldrig någon professur eller annan akademisk position, men föreläste ofta och publicerade artiklar i jesuiternas tidskrift *Stimmen der Zeit*. Han rörde sig både inom teologin och filosofin och influerade så pass skilda tänkare som Hans Urs von Balthasar (1905–1988), Karl Rahner (1904–1984) och Edith Stein (1891–1942). Hans störste rival, som Przywara betraktade som en vän, var den protestantiske teologen Karl Barth (1886–1968). Barth var en stark motståndare till analogi utifrån varabegreppet, och en stor debatt utbröt mellan dem angående detta, en debatt som har fortsatt in på våra dagar mellan romersk-katolska och protestantiska teologer.⁴⁰ Przywara skrev på ett mycket invecklat sätt och hans analogilära har flera komplexa komponenter. Jag kan inte här ge någon introduktion som gör rättvisa åt bredden och stringensen i hans tänkande. Jag tänker därför enbart ta upp de punkter jag finner relevanta för denna artikel.

1932 gav Przywara ut verket *Analogia Entis* som lade ut fundamenten för hans analogilära. För Przywara, i likhet med Thomas och Marion, är skillnaden mellan Guds oändlighet och skapelsens ändlighet avgörande för analogin, och han hänvisar till en formulering från Fjärde Laterankonciliet: ”Inter Creatorem et creaturam non potest similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo.”⁴¹ Detta är den principiella punkten som Przywara framhöll mot dem som likt Barth (och även Marion, innan han ändrade uppfattning) såg varats analogi applicerad på Gud som en begreppslog av-gudadyrkan.

Men Przywara tar avstamp i filosofins problematik, som han menar utgörs av polariteter. Dessa polariteter – vare sig det handlar om en filosofi som absolutiserar varat (metaontik) mot en som absolutiserar medvetandet (metanoetik) eller en *a priori*-filosofi (som söker en ahistorisk sanning) mot en *a posteriori*-filosofi (i vilken sanningen reduceras till historia) – visar på en spänning inom filosofin som inte kan lösas genom att den ena polen reduceras till den andra eller att de olika polerna görs självständiga från varandra (poängen är just att de två förutsätter varandra). Denna spänning är i stället en del av verklighetens fundamentala struktur som filosofin behandlar. Spänningen är för Przywara en spegling av det mänskliga tillståndet som självt präglas av en inneboende spänning i människans ontologiska konstitution. Det är vid denna punkt som vi kommer till Przywaras analogilära.

40. Se exempelvis Thomas Joseph White (red.), *The Analogy of Being: Invention of the Antichrist or the Wisdom of God?*, Grand Rapids, MI 2011.

41. Heinrich Denzinger & Adolf Schönmetzer (red.), *Enchiridion symbolorum: Definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Freiburg 1965, 806: ”Mellan Skaparen och skapelsen kan det inte märkas någon likhet som inte har grund i en större olikhet mellan dem.” Min översättning.

Formuleringen som är central för den här läran är *essence in-and-beyond existence*. Termerna är hämtade från Thomas reella distinktion mellan ett tings essens och dess existens. Om ett ting i sig självt inte har de nödvändiga förutsättningarna för att orsaka och upprätta sin egen existens så är den i behov av något annat som får den att bli aktualiserad, det vill säga bli verklig. Existens är alltså inte något som *a priori* ingår i ett tings essens utan något den måste få utifrån sig självt. Endast hos Gud ingår existensen i essensen. Przywara vänder emellertid på det hela och menar snarare att det är vår essens som ständigt ges till oss i vårt nuvarande existerande tillstånd. För Przywara blir det här ett sätt att säga att vår identitet (eller essens) är inkomplett, för den behöver alltid aktualiseras av något annat. Essensen är därför något som håller på att bli till, som inte kan sägas finnas fullt ut, utan väntar på sin fulla aktualisering. Dock är det essensen som ger vår identitet dess karaktär, på så sätt finns essensen *i* oss. Men eftersom vi är på väg mot vår fulla identitet finns vår essens även *bortom* oss, därav formuleringen ”essens i och bortom existens”. Dynamiken som beskrivs som både i och bortom är något som Przywara ser avspelas i filosofins polariteter, och vi kan ta exemplet med *a priori*- och *a posteriori*-filosofi för att illustrera detta. Sanningen är något som behöver uttryckas utifrån de historiska omständigheter som vi har passerat. Mycket av den postmoderna teoribildningen har handlat om att kritisera idén om en ahistorisk sanning. Samtidigt, om sanningen är menad att vara en måttstock utifrån vilken vi mäter vår kunskap och våra påståenden, är det uppenbart att sanningen inte kan identifieras med det historiska skeendet, och att sanningen därmed är något mer än det som vi kan uppfatta i historien. Således ser Przywara att essensens dynamik i och bortom existensen även kan återfinnas i denna instans, och uttrycker därmed att sanningen finns både i och bortom historien.

Intressant nog menar Przywara att denna dynamik i skapelsens *ens commune* har sin grund i Aristoteles icke-motsägelseprincip. Denna princip kan annars ses som något som står för stabilitet, en grund för det oföränderliga. Men eftersom Przywara ser skapelsens vara som principiellt inkomplett blir icke-motsägelseprincipen för honom en ”negativ reduktiv formalitet”,⁴² som innebär en slags minimumgräns för vad man kan säga om vårt vara. Den är ett sätt att säga att vårt vara inte är ett icke-vara, men detta ”icke icke-vara” utmärks även av att dess ontologiska tillstånd är ofullständigt och således inte av samma karaktär som ett fullständigt vara.⁴³ Detta minimum av vara som icke-motsägelseprincipen ger oss är, verkar det som, vad som

42. Erich Przywara, *Analogia Entis: Metaphysics. Original Structure and Universal Rhythm*, Grand Rapids, MI 2014, 199.

43. John R. Betz, ”Translator’s Introduction”, i Erich Przywara, *Analogia Entis: Metaphysics. Original Structure and Universal Rhythm*, Grand Rapids, MI 2014, 71.

gör det möjligt för oss att överhuvudtaget befinna oss i den process där vi successivt mottar vår essens som finns i och bortom vår existens, för denna process förändrar vår existens successivt, men varje förändring förutsätter att något förblir sig likt. I detta fall är det vårt minimum av vara (ett "icke icke-vara") som på så sätt kan få dynamiken i skapelsen att sätta igång. Dock är icke-motsägelseprincipen inte någon grund i betydelsen att den har alla nödvändiga förutsättningar för vår fulla essens, utan den är helt enkelt startpunkten från vilken den processen kan börja. Analogin i denna metafysik består i att essensen som vi besitter är beroende av essensen som finns bortom, och därmed (enligt principen om att en effekt liknar sin orsak) finns det ett band mellan dem som kan beskrivas som en analog likhet.

En metafysik som har sin utgångspunkt i den spänning som finns mellan skapelsens essens och existens kommer att präglas av en ofullständighet, och öppnar därmed för det gudomliga mysteriet. Vad som är viktigt att komma ihåg är att det gudomliga i Przywaras tänkande inte kan conceptualiseras med hjälp av den metafysik som har sin grund i våra intellektuella koncept, en "filosofisk metafysik", utan vår kunskap om Gud kommer från uppenbarelserna, vad Przywara kallar för "teologisk metafysik".⁴⁴ Dock är det här ingen fråga om en dialektisk teologi (såsom Karl Barths *analogia relationis*), utan den teologiska metafysik som kommer med den gudomliga uppenbarelserna tar hänsyn till den dynamik som finns i skapelsen och vill bringa den fulländning, enligt principen "theologia non destruit sed supponit et perficit philosophiam".⁴⁵ Inte heller kan det vi får veta om Gud genom uppenbarelserna sägas vara en uttömmande beskrivning, utan här håller sig Przywara till formuleringen från Fjärde Laterankonciliet. Således går Przywaras tänkande från filosofin och teologin till ett ogripbart mysterium, och därmed slår han an en liknande ton som Marion och Caputo.

Vad som emellertid är viktigt att påpeka är att för Przywara är metafysiken en viktig förberedelse för ett närmande till detta mysterium,⁴⁶ för Marion och Caputo däremot är det väsentligt att komma bort från metafysiken inom teologin till förmån för mystiken.⁴⁷ Dock så måste även mystik teologi, i den mån en sådan kan uttryckas i ord, göras begriplig för intellektet, hur ska vi annars ta till oss den och på ett effektivt sätt förmedla

44. Przywara, *Analogia Entis*, 155.

45. Przywara, *Analogia Entis*, 178: "Teologin förstör inte, utan förutsätter och fullkomnar filosofin."

46. Se till exempel diskussionen om det profana och mysteriet i Przywara, *Analogia Entis*, 182–183.

47. Caputo, *Heidegger and Aquinas*, 211, 247–248, föreslår en "dekonstruktion" av Thomas teologi där de mystiska elementen lyfts fram, vilket skulle vara en mer sann dimension. Marion, *God Without Being*, 236, föreslår att Thomas användning av *esse* på Gud inte är ett metafysiskt begrepp utan ett namn som betonar gudomlighetens "lysande mörker".

den till andra? Så när exempelvis Marion kritiserar Thomas för att ha vänt prioriteringen i Pseudo-Dionysios gudomliga attribut och satt varat över godheten med motiveringen att Gud ytterst uppenbarar sig som kärlek och inte vara,⁴⁸ så kan man visserligen diskutera vilket av de attributen som är viktigast (vara eller kärlek), men att det skulle vara möjligt att föreställa sig Gud som kärlek men utan vara är svårt att se. Kanske är det så att Thomas prioriterade varat över godheten för att det är varat som intellektet primärt sysselsätter sig med och att han var mån om att teologin som vetenskap ska närma sig Gud på ett sätt som är intellektuellt genomarbetat.

Utifrån analysen i denna artikel verkar det stå klart att Erich Przywaras metafysik undviker ontoteologins fallgrop. Däremot är det mindre klart hur den tillgodoser en objektiv standard mot vilken vi kan mäta vår kunskap och våra påståenden. Icke-motsägelseprincipen för Przywara erbjuder bara ett minimum av ontologisk densitet för att skapelsen ska kunna genomgå processen av successivt essensmottagande som Przywaras analogilära beskriver. Här finns i stället möjligheten till ett konstruktivt projekt, där man med Przywaras idéer som utgångspunkt kan mejsla ut en metafysik som förmår balansera mellan objektiv verklighet och öppenhet för det gudomliga, utan att hänfälla till en ontoteologi. ▲

SUMMARY

This article analyzes the use of metaphysics to speak of God within theology. More specifically, the charge of ontotheology levelled against Thomas Aquinas, in particular by Jean-Luc Marion and John Caputo, are being analyzed and criticized, not only with the help of thinkers like John Knasas and W. Norris Clarke, but also Marion himself. Because this article also examines the change of heart that Marion had about Aquinas's metaphysics during the 1990s, his position now being that Aquinas was not a producer of ontotheology. However, the article also asks a specific question of whether there can be a metaphysics that safeguards an objective standard for our knowledge and assertions, but that does not reduce the divine mystery to the categories of human reason, something that ontotheology allegedly does. With this question in mind, I examine Erich Przywara's version of the doctrine of the analogy of being, that he derived from Aquinas, and which he developed, at least in part, to answer Karl Barth's criticism against this doctrine. I look specifically at his idea of essence in-and-beyond existence, which describes a dynamic in our ontological constitution that Przywara sees as fundamental for all contingent existence. Other parts of his doctrine that are mentioned are the

48. Marion, *God Without Being*, 81–83.

difference between "philosophical metaphysics" and "theological metaphysics" and the idea of the principle of non-contradiction as "negative reductive formality". My conclusion is that although Przywara's doctrine avoids the charge of ontotheology, it does not suffice as a metaphysic that offers an objective standard.

Kyrkan och kampen för ett bättre samhälle

En alternativ historia

ARNE RASMUSSEN

Arne Rasmusson är professor i tros- och livsåskådningsvetenskap vid Göteborgs universitet och extraordinär professor i systematisk teologi och ecklesiologi vid Stellenbosch University.

arne.rasmusson@lir.gu.se

Oberlin

Sommaren 1832 får den presbyterianske pastorn i Elyria, Ohio, John Jay Shipherd (1802–1844), då 30 år gammal, besök av sin studiekamrat, indianmissionären Philo P. Stewart (1798–1868).¹ De börjar diskutera möjligheten att starta en kommunitet och ett college någonstans i Ohio. De är båda barn av vad som brukar kallas den andra stora väckelsen, vars viktigaste ledare är Charles Finney (1792–1875). Knappt två år tidigare har Shipherd flyttat från östkusten till Elyria för att sprida väckelsen. Nu säger han upp sig från sin tjänst och letar tillsammans med Stewart upp en plats där de kan bygga sin kommunitet. Det nya samhället ska vara självstyrande och grundas på ett gemensamt förbund. Förbundets första mening säger att man önskar bringa både kyrka och värld ”under inflytande av det välsignade evangeliet om fred”.²

En del av den forskning som denna artikel bygger på gjordes under en fem månader lång forskningsvistelse 2019 vid Stellenbosch Institute of Advanced Study i Sydafrika.

1. Det följande bygger på J. Brent Morris, *Oberlin, Hotbed of Abolitionism: College, Community, and the Fight for Freedom and Equality in Antebellum America*, Chapel Hill, NC 2014.

2. ”Covenant of the Oberlin Colony”, https://isis2.cc.oberlin.edu/external/EOG/Documents/Oberlin_Covenant.html, besökt 2020-06-12. Här och i fortsättningen är översättningarna av citat mina egna.

1833 grundas samhället, som ges namnet Oberlin, och ett antal familjer flyttar dit. Namnet Oberlin kommer från den berömde franske lutherske pastorn Jean-Frédéric Oberlin (1740–1826) som skapade företag, bibliotek, skolor och banker i ett fattigt område i Alsace, samtidigt som han försökte hjälpa människor i deras andliga utveckling. Han har beskrivits som den franska sociala kristendomens förelöpare.³

Som en del av det nya samhället Oberlin försöker man också starta ett college. Shiphers och Stewarts tanke är att det ska vara öppet för både svarta och vita och för både män och kvinnor. Vid denna tid finns ingen högre utbildningsinstitution där män och kvinnor studerar tillsammans. Det är dock motstånd bland en del av medlemmarna mot att skolan ska ta emot både vita och svarta. Dessutom har man ekonomiska problem. Shiphers åker på en längre resa till östkusten för att få ekonomiskt stöd. Dessutom försöker han övertyga Charles Finney att bli rektor och lärare. Finney är vid denna tid pastor i New York. Han säger nej till att bli rektor (han blir det senare), men ja till att arbeta som lärare en del av året. Efter ett par år flyttar han till Oberlin på heltid och lever resten av sitt liv där. Ett absolut villkor han ställer är att svarta och vita ska studera tillsammans på lika villkor.⁴

I samhällsförbundet accepteras privat ägande, men det ska förvaltas i allas intresse och man förväntas inte behålla mer egendom än man kan förvalta på ett meningsfullt sätt. Man lovar att ta gemensamt ansvar för hela gemenskapen, inklusive utbildning, stöd till änkor, föräldralösa, sjuka och andra med olika behov. De som studerar på colleget måste alla arbeta manuellt, oberoende av om man kommer från en rik eller fattig familj. Detta är ett sätt att på skolan och i samhället övervinna klasskillnader.

Oberlin är en del av väckelsen. Omvändelse och helgelse, både av individen och samhället, står i centrum. För Finney är kampen mot slaveriet en konsekvens av evangeliet. Tillsammans med behandlingen av indianerna är slaveriet, enligt Finney, landets största synd. Han vägrar ge nattvard åt slavägare och talar om det oerhörda hyckleriet i självständighetsdeklarationens tal om att alla är skapade lika, samtidigt som författarna till denna deklARATION själva ägde slavar och fördrev indianer. Han är också mycket kritisk mot försvaret för slaveri inom kyrkorna och att de oftast varit tysta

3. John W. Kurtz, *John Frederic Oberlin*, London 2018. Oberlin var en ekumenisk lutheran, starkt influerad av pietism och herrnhutism. Om hur den franska sociala kristendomen växte fram och formades inom väckelserörelserna, se Christophe Chalamet, *Revivalism and Social Christianity: The Prophetic Faith of Henri Nick and André Trocmé*, Eugene, OR 2013.

4. Om Finney, se Charles E. Hambrick-Stowe, *Charles G. Finney and the Spirit of American Evangelicalism*, Grand Rapids, MI 1996. För en av få teologiska analyser av Finney och rörelsen kring honom, se Ted A. Smith, *The New Measures: A Theological History of Democratic Practice*, New York 2007.

mot förtrycket av indianerna. Skulle kyrkorna ena sig mot slaveriet skulle det omedelbart försvinna.⁵

Oberlin blir dessutom en viktig knutpunkt i den så kallade underjordiska järnvägen. Man hjälper slavar som flytt från söderns slaveri att komma till Kanada. 1839 blir det ett lagbrott i Ohio att hjälpa slavar som flytt från sina ägare. Finney svarar med att skriva om rätten till civil olydnad.

Protesterna mot Oberlin är stora och de politiska försöken att stänga skolan är återkommande. Det demokratiska partiet, som är det parti som starkast försvarar slaveriet, driver intensiva kampanjer mot skolan. Men de lyckas inte vinna. Under en period då antislaverirörelserna har stora svårigheter i landet som helhet, både på grund av växande politiskt motstånd och inre splittring, blir Oberlin och Oberlinrelaterade institutioner och rörelser avgörande centra för kampen, framför allt på basplanet.

Oberlin är också, som nämnts ovan, det första college som tar in både män och kvinnor. Flera senare prominenta ledare inom kvinnorörelsen studerar där. Den mest berömda är Lucy Stone (1818–1893), som är en av de första kvinnorna i USA som tar en filosofie kandidatexamen och sedan blir en av de fyra ikoniska ledarna i den vanliga berättelsen om den tidiga kvinnorörelsen. Hennes närmaste vän på skolan är Antoinette Brown (1825–1921), som efter sina collegestudier också läser teologiprogrammet på Oberlin. 1853 blir hon den första kvinnan i USA att formellt ordineras till pastor av sitt samfund. 1908 promoveras hon till hedersdoktor av Oberlin College. Lucy Stone är också nära studiementor och sedan livslång vän med John Mercer Langston (1829–1897), en svart student som tar både college- och teologiexamen. Han blir senare jurist, universitetspresident, ambassadör och kongressledamot.⁶

Så här skulle jag kunna fortsätta. Detta är bara ett par exempel från det tidiga 1840-talet. Stone och Brown var ofta kritiska mot den konservatism de mötte på Oberlin och de tånjde och sprängde gränser, men det var Oberlin som gav dem möjligheten.

Väckelserörelserna skapade många andra liknande college, ofta med inspiration från Oberlin, och inte sällan av tidigare studenter på Oberlin. Efter slaveriets upphävande flyttade många tidigare Oberlinstudenter, vita och svarta, till sydstaterna för att bygga upp ett utbildningssystem för de forna slavarna. Andra blev missionärer, inte minst kvinnor. Man tog också emot studenter från andra delar av världen. 1888 började John Langalibalele Dube (1871–1946) studera på Oberlin. Dube kom från Natal i Sydafrika och hade

5. Se till exempel Charles G. Finney, *Andliga väckelser*, vol. 2, Stockholm 1921, 179–181, 193–201; Charles G. Finney, *The Oberlin Sermons: Volume I. 1839–1842*, Kindle Edition 2013, Lecture XXXIV: VII (Kindle Loc. 12458–12646).

6. Sally G. McMillen, *Lucy Stone: An Unapologetic Life*, New York 2014.

vuxit upp på en kongregationalistisk missionsstation. Det fanns ingen möjlighet för en svart sydafrikan att studera i Cambridge eller Oxford, men Dubes dröm var att få studera på Oberlin, som en av hans äldre vänner gjort. Dube var sedan med om att grunda African National Congress (ANC) och blev dess förste president.⁷ Och detta är ingen tillfällighet. En stor del av det tidiga ledarskapet i ANC hade denna typ av bakgrund. Albert Luthuli (1898–1967), ANC:s ledare från 1952 till 1967 och mottagare av Nobels fredspris 1960, var också en hängiven kongregationalist. Nelson Mandela (1918–2013) var metodist, mycket aktiv i ungdomsarbete och formad av missionens skolor.⁸

En dold historia

Jag har börjat med att berätta om Oberlin som ett slags lins där den verklighet som denna artikel handlar om strålar samman på ett tydligt sätt: kyrkans och församlingars roll för moralisk fostran och den stora, men oftast dolda, roll som icke-konformistisk eller dissenterprotestantism och väckelserörelser haft för formandet av den moderna världen.⁹ Min ingång i detta var ett projekt om kyrklig moralisk fostran där jag använder redskap från moralpsykologi, neuro- och kognitionsvetenskap och sociologi. Jag tänkte illustrera mina teoretiska resonemang med några historiska exempel. En del av denna historia har jag undervisat och skrivit om i decennier. Men nu började jag upptäcka många fler exempel, och inte bara exempel utan en sammanhållen historia och gemensamma mönster och strukturer. Den teoretiska apparat jag börjat utveckla blev ett instrument för att förstå historien, och inte bara historien utan vår samtid. När jag föreläser och diskuterar med kollegor (historiker, samhällsvetare, antropologer och ekonomer) på olika platser i världen så börjar de också se samma mönster och ger mig nya exempel.

De vanliga historierna handlar om upplysningen och den franska revolutionens seger över kyrkan och religionen, en seger som leder till demokrati och mänskliga rättigheter. En mer protestantisk variant beskriver 1500-talets reformation som början på en process som leder till upplysningen och den moderna sekulära liberala demokratin.¹⁰ Det finns också inflytelserika

7. Heather Hughes, *First President: A Life of John Dube, Founding President of the ANC*, Auckland Park 2011.

8. Scott Couper, *Albert Luthuli: Bound by Faith*, Scottsville 2010; Dennis Cruywagen, *The Spiritual Mandela: Faith and Religion in the Life of South Africa's Great Statesman*, Cape Town 2016.

9. Det finns ingen riktigt bra terminologi för att beskriva dessa rörelser. När man diskuterar den amerikanska historien är det viktigt att undvika att anakronistiskt projicera dagens uppdelning mellan evangelikala och liberala protestantiska kyrkor på den tidigare historien. Båda traditionerna har till stor del sina rötter i samma historia.

10. Trutz Rendtorff, *Christentum zwischen Revolution und Restauration: Politische Wirkungen*

alternativa romersk-katolska berättelser om reformationen och upplysningen som har karaktären av ett slags förfallshistorier.¹¹ Men Oberlin är en symbol för en annan berättelse, en berättelse som på olika sätt kan vävas samman med de andra berättelserna. Den har inte haft så många företrädare bland dem som kontrollerar utbildnings- och forskningsinstitutioner. Snarast har denna typ av kyrkor och rörelser, då som nu, varit illa omtyckta, inte minst av de samhälleliga och kyrkliga eliterna. Även många akademiker med någon form av bakgrund i dessa rörelser tenderar att vara skeptiska. Därför har viktiga delar av deras historia sällan berättats, eller har gjorts till ”det andra” som man själv definierat sig emot. För Oberlin är inget unikum; det är bara ett uttryck för och en del av skeenden som pågått i sekler. I fortsättningen ska jag kort göra några skissartade nedslag i denna historia. Jag ska sedan, likaså bara antydningssvis, visa hur denna historia dyker upp i nutida kvantitativa samhällsvetenskapliga studier. Därefter skissar jag på en teoretisk ram som delvis förklarar denna historia. Jag avslutar med några korta teologiska reflektioner.

Dissenterprotestantism, väckelserörelser och social och politisk förändring

Jag ska börja med 1600-talets England och framväxten av den moderna dissenterprotestantismen eller icke-konformismen, vad vi i Sverige kallar frikyrklighet.¹² Detta är samfund som betonar självständighet från den politiska överheten och i varierande grad från den dominerande kulturen. De byggde upp oberoende församlingar och blev därmed också början på ett oberoende civilt samhälle. I botten låg en teologi som betonar Guds handlande i människors liv, kallelsen till gemensam efterföljelse och helgelse och därför åtskillnad från världen. Teologiskt har de mycket gemensamt med Martin Luther (1483–1546) och Jean Calvin (1509–1564), men också med romersk-katolsk teologi. Den medeltida traditionen från sådana som Thomas à Kempis (ca 1380–1471), Johann Tauler (ca 1300–1361) och *Theologia Germanica* är viktig. En av flera avgörande faktorer här är relationen till staten. I England på 1600-talet går en gränslinje mellan presbyterianer, som vill ersätta den anglikanska statskyrkan med en presbyteriansk statskyrka, och så kallade independenter (senare kallade kongregationalister), baptister, kväkare och andra som ville skapa kyrkor skilda från staten.

neuzeitlicher Theologie, München 1970.

11. Brad S. Gregory, *The Unintended Reformation: How a Religious Revolution Secularized Society*, Cambridge, MA 2012.

12. Andrew Bradstock, *Radical Religion in Cromwell's England: A Concise History from the English Civil War to the End of the Commonwealth*, London 2010; Roland Spjuth, *Kristen moralhistoria: Sökandet efter det goda livet*, Örebro 2006, 121–159.

En av baptismens pionjärer i England, Thomas Helwys (ca 1575–ca 1616), skrev 1612 en bok om behovet av religionsfrihet, som han menade skulle gälla inte bara kristna (protestanter och katoliker) utan också judar och muslimer. Han fängslades nästan direkt och dog i fängelse fyra år senare. Han fick många efterföljare – nästan alla som arbetar för och skriver om religionsfrihet och yttrandefrihet har denna typ av kristen bakgrund.¹³

Detta inkluderar flera inflytelserika kvinnor. Ett exempel är Katherine Chidley (ca 1590–ca 1653) som 1641 publicerade boken *The Justification of the Independent Churches of Christ*, som inte bara argumenterar för kyrkornas självständighet utan också för tolerans och samvets- och religionsfrihet.¹⁴

Detta är bakgrunden till filosofen John Lockes (1632–1704) mindre radikala försvar för tanke- och religionsfrihet. I dag har de andra försvunnit ur historien och enbart Locke är kvar. Han är dock begriplig bara utifrån denna historia, som var hans egen historia. Han växte upp i ett puritanskt hem och levde mitt i dessa konflikter i England och på kontinenten. Han utformade i filosofisk terminologi idéer som först formulerats i teologiska termer av andra kristna tänkare, både i hans samtid och genom den kristna historien.¹⁵

I de amerikanska kolonierna var det också baptister och kväkare som drev kampen för en allmän religionsfrihet och de spelade sedan en avgörande roll för att religionsfriheten skrevs in i den amerikanska konstitutionen.

Baptister, independenter och kväkare skapade alla starka gemenskaper, karaktäriserade av en intensiv religiös trospraktik, och utvecklade alternativa institutioner och praktiker. Deras interna demokratiska praktiker – en person, en röst – blev också en modell för de så kallade Levellers försök att på 1600-talet politiskt reformera England genom sina förslag om allmän manlig rösträtt, likhet under lagen och samvetsfrihet. Levellers hade mycket av sin sociala bas i baptistförsamlingar.¹⁶

I Tyskland fanns herrnhutare och olika pietistiska rörelser. De var ofta mindre radikala i förhållande till den politiska överheten, men de hade många likheter med dissenterprotestantismen i fråga om församlings-

13. Thomas Helwys, "A Short Declaration of the Mystery of Iniquity", i Joe Early Jr. (red.), *The Life and Writings of Thomas Helwys*, Macon, GA 2009, 155–310. Om religionsfrihet och tolerans, se Perez Zagorin, *How the Idea of Religious Toleration Came to the West*, Princeton, NJ 2003; Benjamin J. Kaplan, *Divided by Faith: Religious Conflict and the Practice of Toleration in Early Modern Europe*, Cambridge, MA 2007; Robert Louis Wilken, *Liberty in the Things of God: The Christian Origins of Religious Freedom*, New Haven, CT 2019.

14. Katherine Chidley, "The Justification of the Independant Churches of Christ (1641)", i Curtis W. Freeman (red.), *A Company of Women Preachers: Baptist Prophetesses in Seventeenth-Century England*, Waco, TX 2011, 43–145.

15. Wilken, *Liberty in the Things of God*, 169–179.

16. Bradstock, *Radical Religion in Cromwell's England*, 27–50.

struktur, fromhetsmönster och praktiker. Hallepietismen utvecklades mer i riktning mot ett slags stats- och etablissemangsvänlig form av pietism medan herrnhutismen tenderade att skapa mer oberoende institutioner. Båda rörelserna skapade många välfärds- och utbildningsinstitutioner och bedrev världsvid mission på ett sätt som inte förekommit tidigare i den protestantiska världen. Kvinnor fick inte sällan en viktig roll i dessa rörelser. Nikolaus Ludwig von Zinzendorf (1700–1760) och herrnhutarna, inspirerade av kväkarna, ordinerade kvinnor till olika officiella roller, även om en del av detta försvann efter Zinzendorfs död. Både pietismen i allmänhet och herrnhutismen kom att ha stor betydelse i Sverige. Herrnhutismen har ju också indirekt ett stort världsvitt inflytande genom metodismen.¹⁷

Metodismen och baptismen kom till Sverige under 1800-talet. 1848 bildades den första baptistförsamlingen i Vällersvik söder om Göteborg. Alla medlemmar, män och kvinnor, hade en röst och man tränades i demokratiska vanor. Man mötte svåra trakasserier från Svenska kyrkan och sekulära myndigheter och baptisternas förste ledare landsförvisades.¹⁸

Det var också denna typ av kyrkor som till stor del drev kampen mot slavhandel och slaveri i England och sedan i USA.¹⁹ Kampen mot slavhandeln i England mot slutet av 1700-talet och början av 1800-talet är den första moderna sociala rörelsen och byggde på de församlingsnätverk som kväkare, metodister och evangelikala anglikaner hade byggt upp.

Kampen mot slaveriet i USA hade en stor del av sin sociala bas i väckelse-rörelserna. Det handlade om kyrkor som kongregationalister, New Divinity-presbyterianer, kväkare, metodister, baptister och andra. En av de viktigaste ledarna var Theodore Dwight Weld (1803–1895), som blev omvänd i ett Finneymöte och en tid arbetade som Finneys assistent. Han överförde väckelsearbetets metoder till kampen mot slaveriet. Weld lyckades rekrytera

17. Douglas H. Shantz, *An Introduction to German Pietism: Protestant Renewal at the Dawn of Modern Europe*, Baltimore, MD 2013; Roger E. Olson & Christian T. Collins Winn, *Reclaiming Pietism: Retrieving an Evangelical Tradition*, Grand Rapids, MI 2015.

18. Se till exempel Gunnar Westin, *I den svenska frikyrklighetens genombrottstid: Svensk baptism till 1880-talets slut*, Stockholm 1963; Sune Fahlgren, *Vatten är tjockare än blod: En baptistisk kulturhistoria*, Stockholm 2015, 195–240; Gunnar Hallingberg, *Läsarna: 1800-talets folkväckelse och det moderna genombrottet*, Stockholm 2010; Sven Lundkvist, *Folkrörelserna i det svenska samhället 1850–1920*, Stockholm 1977.

19. Christopher Leslie Brown, *Moral Capital: Foundations of British Abolitionism*, Chapel Hill, NC 2006; Robert William Fogel, *Without Consent or Contract: The Rise and Fall of American Slavery*, New York 1989; Seymour Drescher, *Abolition: A History of Slavery and Antislavery*, New York 2009; Rodney Stark, *For the Glory of God: How Monotheism Led to Reformations, Science, Witch-Hunts, and the End of Slavery*, Princeton, NJ 2003, 291–365; Donald W. Dayton & Douglas M. Strong, *Rediscovering an Evangelical Heritage: A Tradition and Trajectory of Integrating Piety and Justice*, 2nd ed., Grand Rapids, MI 2014.

en stor grupp heltidsarbetande abolitionister. Oberlin var en del av denna rörelse.²⁰

Den framstående kyrkohistorikern Mark Noll har hävdad att Charles Finney var en av de fyra mest betydelsefulla personerna i USA under 1800-talet tillsammans med Andrew Jackson (1767–1845), det demokratiska partiets grundare, Abraham Lincoln (1809–1865), det republikanska partiets förste president och den som upphävde slaveriet, och Andrew Carnegie (1835–1919), ledande företagare och finansman. Av dessa är Finney den som är klart minst känd. Men hans inflytande är lika stort.²¹

Ur antislaverikampen växer också kvinnorörelsen fram. Lucy Stone, som alltså studerade på Oberlin, är ett exempel på detta. Det är ingen tillfällighet. Kvinnliga förkunnare var vanliga i delar av dessa rörelser, även om de också mötte intensivt motstånd både inifrån väckelserörelserna och utifrån. Att Finney tillät kvinnor att tala på sina möten verkar ha varit en större skandal än hans slaverimotstånd och hans emotionella väckelsemöten. Kvinnliga förkunnare var dock betydligt mer accepterade inom väckelserörelserna än inom mer etablerade kyrkor. De två mest kända politiskt aktiva kvinnorna på 1830-talet var systrarna Sarah Moore Grimké (1792–1893) och Angelina Grimké Weld (1805–1879). De kom från en mycket välbeställd och inflytelserik slavägarfamilj i Charleston, South Carolina. Familjen var anglikaner. Men först Sarah och sedan Angelina blev omvända till presbyterianism och efter några år blev de kväkare. De är bland de första kvinnor som talar inför könsblandade grupper utanför väckelsemötenas ram. De börjar som anti-slaveriagitatorer, men kommer snart också att föreläsa och skriva om kvinnors rättigheter.²² Gerda Lerner skriver att Sarah Grimkés feminism, som var grundad i hennes kristna tro och läsning av Bibeln, redan på 1830-talet utvecklade distinktionen kön/genus, diskuterade intersektionen kön, klass och ras, utvecklade sociala teorier om orsakerna till männens maktdominans, betonade vikten av feministiskt medvetande och lade en grund för feministisk politisk aktivism.²³ Senare mer kända feminister som Lucretia

20. Robert H. Abzug, *Passionate Liberator: Theodore Dwight Weld and the Dilemma of Reform*, New York 1980; Owen W. Muelder, *Theodore Dwight Weld and the American Anti-Slavery Society*, Jefferson, NC 2011.

21. Mark A. Noll, *A History of Christianity in the United States and Canada*, Grand Rapids, MI 1992, 176–177.

22. Sarah Moore Grimké & Angelina Emily Grimké, *On Slavery and Abolitionism*, New York 2014; Sarah Moore Grimké, *Letters on the Equality of the Sexes and the Condition of Woman*, New York 1970; Sarah Moore Grimké & Gerda Lerner, *The Feminist Thought of Sarah Grimké*, New York 1998; Gerda Lerner, *The Grimké Sisters from South Carolina: Pioneers for Women's Rights and Abolition*, Chapel Hill, NC 2004.

23. Grimké & Lerner, *The Feminist Thought of Sarah Grimké*, 40.

Mott (1793–1880), Elisabeth Cady Stanton (1815–1902) och Lucy Stone var alla starkt influerade av henne.

Angelina Grimké var den första kvinnan som höll ett politiskt tal, mot slaveri, inför en delstatskongress (i Massachusetts). Andra hade predikat. Först var Dorothy Ripley (1767–1831), som 1806 predikade i kongressen i Washington med president Thomas Jefferson (1743–1826) närvarande. Hon var en engelsk metodist som länge var verksam i USA som kringresande väckelsepredikant, ofta i samarbete med kväkare. Hon var motståndare till slaveriet, arbetade ofta tillsammans med svarta kyrkor, startade skolor för före detta slavar och skrev fem böcker. När upplysningsmannen Jefferson bjöd in henne till Vita huset kritiserade hon honom för att han ägde slavar, för att han menade att svarta inte hade samma intellektuella förmågor som vita och för hans uppfattningar om kvinnor och utbildning för kvinnor.²⁴

Ripley, systrarna Grimké och Antoinette Brown var bara en del av en lång historia av kvinnliga förkunnare och ledare inom denna typ av rörelser. Jag har redan nämnt herrnhutarna. Anabaptisterna hade kvinnliga förkunnare på 1500-talet, baptisterna och kväkarna på 1600-talet,²⁵ metodisterna från 1700-talet. Enbart kväkarna och vissa metodister gjorde det dock till en bestående praktik. I USA fanns kvinnliga förkunnare och ledare sedan 1600-talet, men ett första stort genomslag kom under den första stora väckelsen vid mitten av 1700-talet.²⁶ Under den mer upplysningsorienterade andra halvan av 1700-talet tenderade kvinnorna att försvinna igen, för att komma tillbaka under den andra stora väckelsen under första halvan av 1800-talet. Det finns också i samma väckelse viktiga kvinnliga svarta ledare såsom Jarena Lee (1783–1864) och Sojourner Truth (ca 1797–1883).²⁷ Återigen, detta sker inte i den anglikanska kyrkan och sällan i kyrkor utanför väckelserörelserna.²⁸

24. Elisa Ann Everson, "A Little Labour of Love": *The Extraordinary Career of Dorothy Ripley, Female Evangelist in Early America*, opublicerad doktorsavhandling vid Georgia State University, 2007.

25. Se exempelvis Margaret Fell, *Womens Speaking Justified, Proved and Allowed by the Scriptures (1667)*, Los Angeles 1979.

26. En av de mestremarkabla var Sarah Osborn (1714–1796), som både ledde väckelser från sitt hem och var en extremt flitig skribent. Hon kom också att bli motståndare till slaveriet. Se Sarah Osborn, *Sarah Osborn's Collected Writings*, New Haven, CT 2017; Catherine A. Brekus, *Sarah Osborn's World: The Rise of Evangelical Christianity in Early America*, New Haven, CT 2013.

27. Sojourner Truth, *Narrative of Sojourner Truth*, New York 1998; Nell Irvin Painter, *Sojourner Truth: A Life, a Symbol*, New York 1996.

28. David Willgren, "Women, Power, and the Bible in Early Anabaptist History", *Scandinavian Journal for Leadership & Theology* 4 (2017), 1–25; C. Arnold Snyder & Linda A. Huebert Hecht, *Profiles of Anabaptist Women: Sixteenth-Century Reforming Pioneers*, Waterloo, ON 2010; Bradstock, *Radical Religion in Cromwell's England*; Curtis W. Freeman, *A Company of Women Preachers: Baptist Prophetesses in Seventeenth-Century England: A Reader*, Waco,

Detsamma händer i Sverige. Mest känd är Hanna Ouchterlony (1838–1924), som startade Frälsningsarmén i Sverige. Men man kan också nämna Nelly Hall (1848–1916), inre missionens sekreterare i Helgelseförbundet, som hade stora väckelsekampanjer inte bara i Sverige utan också i andra nordiska länder och i Tyskland.²⁹

Även om jag har känt till detta i decennier tenderade jag att ta för givet att det inte spelade så stor roll för den bredare kvinnorörelsen. Det var en amerikansk ekonom, Robert Nelson, som skrev om Finland, som fick mig att undersöka detta närmare.³⁰ Det krävdes inte mer än fem minuters forskning för att upptäcka att de som brukar beskrivas som pionjärerna för den amerikanska kvinnorörelsen alla hade denna bakgrund på ett eller annat sätt. Lucretia Mott var kväkare, Elizabeth Cady Stanton blev omvänd på ett Finneymöte, Susan B. Anthony (1820–1906) hade också kväkarbakgrund och Lucy Stone var utbildad på Oberlin. Vissa av dessa tog senare avstånd från organiserad religion på grund av det motstånd de mötte. Man kan ju också, som kvinnohistorikern Lisa Tetrault gör, fråga sig varför man i konventionell historieskrivning börjar med just dessa fyra, och inte till exempel med systrarna Grimké eller med tidigare kvinnor i väckelserörelserna. Tetraults svar är att det var Stanton och Anthony som först skrev den amerikanska kvinnorörelsens historia och de skrev sin egen historia.³¹

Än mer viktiga än dessa individer var de sociala rörelser som gjorde kampen för kvinnans rättigheter möjlig och som i stor utsträckning bestod av kvinnor formade i församlingar, särskilt i väckelserörelserna. Speciellt betydelsefull var Woman's Christian Temperance Union (WCTU), som under en lång tid leddes av metodisten Frances Willard (1839–1898). Hennes föräldrar studerade i Oberlin och hon bodde därför där som barn. Hon arbetade sedan med Dwight L. Moody (1837–1899), den mest berömde väckelsepredikanten efter inbördeskriget. Dessa rörelser har inte passat in i senare feministiska rörelserns självförståelse och har ofta beskrivits som alltför konservativa och kristna. Att de var en del av nykterhetsrörelsen har inte heller

TX 2011; Catherine A. Brekus, *Strangers & Pilgrims: Female Preaching in America, 1740–1845*, Chapel Hill, NC 1998; Rosemary Skinner Keller & Rosemary Radford Ruether, *In Our Own Voices: Four Centuries of American Women's Religious Writing*, San Francisco, CA 1995; Dayton & Strong, *Rediscovering an Evangelical Heritage*, 135–149.

29. Gunilla Gunner, *Nelly Hall: Uppburen och ifrågasatt. Predikant och missionär i Europa och USA 1882–1901*, Uppsala 2003. Se också Mats Larsson, "Vi kristna unga kvinnor": *Askers jungfruförening 1865–1903 – Identitet och intersektionalitet*, Uppsala 2015.

30. Robert H. Nelson, *Lutheranism and the Nordic Spirit of Social Democracy: A Different Protestant Ethic*, Aarhus 2017.

31. Lisa Tetrault, *The Myth of Seneca Falls: Memory and the Women's Suffrage Movement, 1848–1898*, Chapel Hill, NC 2014.

hjälp. Men man kan i dag notera att en av de centrala frågorna för dem var den stora roll som alkoholen då som nu spelade för våldet mot kvinnor.³²

Nya Zeeland var det första landet i världen att införa kvinnlig rösträtt 1893. Också där var WCTU den viktigaste organisationen i arbetet för rösträtt. Dess mest synliga ledare var kongregationalisten Kate Sheppard (1848–1934).³³

Finland var 1906 det första landet i Europa att ge kvinnor rösträtt. Den finska versionen av WCTU var avgörande. Irma Sulkunen har hävdats att det var väckelserörelser inom och utom den lutherska finska kyrkan som underminerade rådande sociala strukturer och skapade villkor som möjliggjorde ett oberoende civilt samhälle och arbetet för kvinnlig rösträtt.³⁴

Hur är det då med Sverige? Jag är en svensk forskare, intresserad av historia, inklusive väckelserörelsernas historia, men jag har aldrig hört något liknande om Sverige. Denna utveckling beskrivs alltid i sekulära termer och i konflikt med religionen. Men jag upptäckte snabbt genom en avhandling från 2011 av Åsa Bengtsson med titeln *Nyktra kvinnor* att samma sak gäller Sverige. Den största och viktigaste kvinnorörelsen som arbetade för kvinnlig rösträtt var Vita bandet, den svenska versionen av WCTU, ledd av Emilie Rathou (1862–1948). Vita bandet var till stor del formad av kvinnor från frikyrkor och lågkyrkliga rörelser i Svenska kyrkan. Många av medlemmarna var fostrade i kyrkorna, där de utövade rösträtt. Många var söndagsskollärare. De tog enligt Åsa Bengtsson det sociala och moraliska kapital de förvärvat i kyrkorna till kampen för rösträtt och kvinnors vidare rättigheter.³⁵

Och innan dem fanns exempelvis Fredrika Bremer (1801–1865), som ju har blivit en ikon för den svenska kvinnorörelsen. Hon är välkänd, men inte det faktum att hon var starkt motiverad av sin kristna tro. Experterna vet det, men det behandlas ofta som enbart en tillfällighet. Alla var religiösa på den tiden. Men hon var inte bara allmänt religiös, utan formad av pietism och speciellt herrnhutism. Hon blev dessutom mycket påverkad av en Amerikaresa kring 1850, då hon bland mycket annat mötte kväkargemenskaper, lyssnade på Lucretia Mott och skrev om Oberlin College. Senare

32. Ian R. Tyrrell, *Woman's World/Woman's Empire: The Woman's Christian Temperance Union in International Perspective, 1880–1930*, Chapel Hill, NC 1991; Ruth Bordin, *Frances Willard: A Biography*, Chapel Hill, NC 1986.

33. Charlotte MacDonald, "Suffrage, Gender and Sovereignty in New Zealand", i Irma Sulkunen, Seija-Leena Nevala-Nurmi & Pirjo Markkola (red.), *Suffrage, Gender and Citizenship: International Perspectives on Parliamentary Reforms*, Newcastle 2009, 14–33.

34. Irma Sulkunen, "Suffrage, Nation and Political Mobilisation: The Finnish Case in an International Context", i Irma Sulkunen, Seija-Leena Nevala-Nurmi & Pirjo Markkola (red.), *Suffrage, Gender and Citizenship: International Perspectives on Parliamentary Reforms*, Newcastle 2009, 83–105.

35. Åsa Bengtsson, *Nyktra kvinnor: Folkbildare, företagare och politiska aktörer. Vita Bandet 1900–1930*, Göteborg 2011.

studerade hon under sina resor i Europa både frikyrklig kalvinism i Schweiz och valdensarna i Italien.³⁶

Detta är inte svårt att upptäcka, och specialister har skrivit om det, men ändå slår det inte igenom. Inger Hammar skriver i sin intressanta och viktiga avhandling *Emancipation och religion* om religionsblindhet. Segrarna skriver historien. I Sverige kom sekulära perspektiv och rörelser att dominera under 1900-talet och de skrev sin egen sekulära ursprungsmyt som gjorde religionens roll i kvinnorörelsen osynlig. I denna berättelse är kyrkan enbart en tillbakahållande och förtryckande faktor. Detta är en sann historia, men partiell. Det är också sant att 1800-talets och det tidiga 1900-talets kvinnorörelse till stor del var motiverad av kristendom, och speciellt de olika väckelserörelserna, och det är till stor del därifrån idéerna om demokrati och kvinnors rättigheter kommer.³⁷

Men det handlar inte bara om England, USA, Norden och Nya Zeeland. Vi finner, på mycket olika sätt, samma mönster i andra delar av Europa och i andra delar av världen, såsom Afrika och Asien. Jag har inte här utrymme att beskriva det, men jag är förstas inte den förste som sett det. Redan rättshistorikern Georg Jellinek (1851–1911) skrev om det på sent 1800-tal och Ernst Troeltsch (1865–1923) vid sekelskiftet 1900. I vår tid har ekonomhistorikern och Nobelpristagaren Robert Fogel (1926–2013) och sociologen Hans Joas skrivit om det på olika sätt. Men det är ingen historia som fått stort genomslag.³⁸ Och redan 1847 noterade den svenske historikern Erik Gustaf Geijer (1783–1847) samma sak, speciellt fokuserande på kampen mot slaveriet som han själv arbetade mot i Sveriges riksdag, trots att han stod mitt i processen i ett internationellt perspektiv och i Sverige i dess början.³⁹

Detta är en extremt komplex, motsägelsefull och mångsidig historia. En sida jag inte har utrymme att gå in på är att det ibland finns processer i dessa rörelser som inifrån underminerar dem. De är ofta starkt egalitära, auktoritets- och institutionskritiska, vilket ibland leder till en stark individualism. En del kritiska aktivister hamnar lätt i marginalen av rörelserna, bland annat på grund av det motstånd de möter. På 1800-talet blev somliga starkt

36. Fredrika Bremer, *Hemmen i den nya världen: En dagbok i bref, skrifna under tvenne års resor i norra Amerika och på Cuba*, Stockholm 1853; Olle Bergquist, *Om "frälsarens dyra blod" och tidningsläsning hos Gud: Studier i Fredrika Bremers religiositet och författarskap*, Skellefteå 1995.

37. Inger Hammar, *Emancipation och religion: Den svenska kvinnorörelsens pionjärer i debatt om kvinnans kallelse ca 1860–1900*, Stockholm 1999. Se också Inger Hammar, *Religionsblindhet*, Stockholm 2006.

38. Georg Jellinek, *The Declaration of the Rights of Man and of Citizens*, New York 1901; Ernst Troeltsch, *Protestantism and Progress: A Historical Study of the Relation of Protestantism to the Modern World*, London 1912; Robert William Fogel, *The Fourth Great Awakening and the Future of Egalitarianism*, Chicago 2000; Hans Joas, *The Sacredness of the Person: A New Genealogy of Human Rights*, Washington, DC 2013.

39. Erik Gustaf Geijer, *Också ett ord öfver tidens religiösa fråga*, Stockholm 1847, 51–52.

influerade av spiritism och apokalyptiska spekulationer, som de kombinerade med sin väckelsekristendom. Men när de blev mindre engagerade i kyrkornas institutioner försvagades kontakten med kyrkornas bredare kontaktnät och de fick svårare att föra vidare sin tro och praktik till nästa generation.⁴⁰

En vanlig invändning är att alla på denna tid var religiösa och därför uttryckte man sig i ett religiöst språkbruk. Denna invändning bortser från det faktum att stora grupper av både samhällseliten och de bredare folklagren inte var speciellt religiösa och ibland relativt sekulära. Men än mer betydelsefullt är att denna typ av religiösa aktivister inte var religiösa i allmänhet, utan den stora majoriteten kom från icke-konformistisk protestantism och väckelserörelser.

En annan invändning är att dessa rörelser också kunde stödja slaveriet och motarbeta kvinnors frigörelse, ofta med bibliska och teologiska argument. George Whitefield (1714–1770), en centralfigur i 1700-talets stora väckelserörelser både i England och i USA, försvarade slaveriet och bidrog aktivt till att det infördes i delstaten Georgia.⁴¹ När baptister och metodister i allt större utsträckning migrerade till sydstaterna kom de snart i dessa delar av USA att acceptera slaveriet. Detta ledde till att båda samfundet delades över slaverifrågan. Efter inbördeskriget blev dessa samfund i sydstaterna starka försvarare av segregering och vit överhet.⁴²

Starkt motstånd mot abolitionism fanns även i nordstaterna, vilket syns i det motstånd Finney, Weld och systrarna Grimké mötte. Till och med på Oberlin infördes segregation mot slutet av 1800-talet, när de första två väckelsegenerationerna hade lämnat ledarskapet och skolans mål framför allt var att bli en integrerad del av det amerikanska utbildningssystemet, inte en del av väckelserörelserna.⁴³

Detsamma kan sägas om kvinnors roll. Tanken på kvinnor som ledare motarbetades också inom väckelserörelserna och många samfund. Sydstatsbaptisterna har så sent som 1984 gjort nej till kvinnliga pastorer och en egalitär äktenskapssyn till kyrkolära. Man kan alltså lätt skriva en historia

40. Nathan O. Hatch, *The Democratization of American Christianity*, New Haven, CT 1989; David Hempton, *Evangelical Disenchantment: Nine Portraits of Faith and Doubt*, New Haven, CT 2008.

41. Thomas S. Kidd, *George Whitefield: America's Spiritual Founding Father*, New Haven, CT 2014.

42. Mark A. Noll, *The Civil War as a Theological Crisis*, Chapel Hill, NC 2006; Christine Leigh Heyrman, *Southern Cross: The Beginnings of the Bible Belt*, New York 1997; Charles Reagan Wilson, *Baptized in Blood: The Religion of the Lost Cause, 1865–1920*, Athens, GA 1980. För en bred framställning av hur sammanflätningen av ras, religion och politik format och formar USA:s historia och nutid, se Mark A. Noll, *God and Race in American Politics: A Short History*, Princeton, NJ 2010.

43. Morris, *Oberlin*, 241–244.

om hur kyrkor och religiösa organisationer, även den typ av väckelserörelser jag beskrivit, motarbetade religions- och yttrandefrihet, försvarade slaveri och bekämpade kvinnors rättigheter. Och den historien har ju ofta skrivits. Ju starkare religionen blir som samhällsfaktor, desto mer interagerar den med faktorer som till exempel nationalism, etnicitet, politik och social klass. Och Bibeln är inte entydig och kan läsas på mycket olika sätt.

Men mitt argument är inte att denna typ av väckelserörelser och samfund, i egenskap av samfund, automatiskt stödde exempelvis kampen mot slaveriet. Det handlar snarare om att motståndet mot slaveriet hade sin bas i minoriteter inom just väckelserörelserna. Det kom inte från den anglikanska kyrkan i USA, inte heller från den amerikanska romersk-katolska kyrkan. Båda stödde i stort slaveriet. Motståndet kom inte heller primärt från mer upplysningsorienterade kretsar, som politiskt var betydligt mäktigare än väckelserörelserna. Harvard University, då som nu det mest prestigefyllda universitetet i USA och välintegrerat i den samhälleliga eliten, som när Oberlin skapas tagits över av unitarier och andra upplysningsformade riktningar, spelade en obetydlig roll i motståndet mot slaveriet. Harvard skapade ingen rörelse och inga nya institutioner, vilket däremot de skolor som väckelserörelserna dominerade gjorde, såsom Oberlin, Yale och Wheaton. Harvard var också betydligt senare med att anta både afroamerikanska studenter och kvinnor.

Det är dessutom inte en tillfällighet att de största svarta kyrkorna är metodistiska och baptistiska. Och många av de svarta ledarna, både män och kvinnor, kommer från just denna typ av kristen bakgrund. Varför denna bakgrund och inte någon annan? Medborgarrättsrörelsen i USA på 1950- och 1960-talen hade sin primära sociala bas i just svarta baptist- och metodistkyrkor och är ytterligare ett viktigt exempel på den historia jag beskriver.⁴⁴

Här ser man en tydlig skillnad mellan historiska och ekonomiska eller sociologiska analyser. Historiker lägger tonvikten på att, säg, metodister och baptister både kunde försvara och kritisera slaveri. Den stora majoriteten av kritiker i norr var inte heller några aktivister. Slutsatsen blir att metodism och baptism inte leder till motstånd mot slaveri. Ekonomer och sociologer är mer intresserade av jämförelser. Inom vilka grupper finns det största aktiva motståndet mot slaveriet? Även om graden är låg i alla grupper, är den högre i vissa än i andra. I detta fall var det aktiva motståndet mot slaveri betydligt större i den typ av kristendom jag här har beskrivit än i andra typer,

44. David L. Chappell, *A Stone of Hope: Prophetic Religion and the Death of Jim Crow*, Chapel Hill, NC 2004; Charles Marsh, *God's Long Summer: Stories of Faith and Civil Rights*, Princeton, NJ 1997.

även om de flesta också i dessa rörelser inte var aktiva, och somliga var aktiva i försvaret av slaveri.

Samhällsvetenskapliga studier

Om detta är sant kan man ju fråga om vi fortfarande kan se spår av denna historia. Denna historieskrivning skulle ju kunna generera hypoteser som man med samhällsvetenskapliga metoder kan testa. Ett problem är att de flesta inte ställer denna typ av frågor och inte gör de uppdelningar och distinktioner som är nödvändiga. Speciellt bristfälligt är det i Sverige. Men trots detta finns det ett massivt material som teologer och religionsvetare sällan läser. Jag har gått igenom olika områden, alltifrån studier om demokrati, ekonomisk utveckling, social tillit och korruption till studier om kvinnlig utbildning och könsbaserat våld. Att presentera detta kräver en egen artikel. Jag kan här bara ge några exempel.⁴⁵

Det är ju svårt att veta hur man ska mäta denna typ av inflytande. Sociologen Robert Woodberry har jämfört olika typer av missionsnärvaro i olika länder med graden av demokrati, och testat det mot en lång rad andra faktorer som brukar hänvisas till som stöd eller hinder för demokratisk utveckling. Han redovisade resultaten i en briljant och mångfaldigt prisbelönad artikel i *Political Science Review*.⁴⁶ Närvaron av vad han kallar ”conversionary Protestantism” förklarar enligt denna studie nästan hälften av skillnaden som man finner i internationella demokratiindex. De faktorer som förmedlar denna roll för ”conversionary Protestantism” är arbete med massutbildning, tidningar och bokförlag, skapandet av ett civilt samhälle, stöd för religionsfrihet och arbete med att förändra den koloniala politiken. Kyrkor nära kopplade till den politiska makten, speciellt i kolonialländer, såsom romersk-katolska kyrkan, anglikanska kyrkan eller den holländskt reformerta kyrkan, hade inte denna roll. Icke-konformistiska kyrkor både skapade ett oberoende civilt samhälle och var mycket mer kritiska mot kolonialismen, även om relationen var komplex och tvetydig och även icke-konformistisk mission var inbäddad i koloniala strukturer och rasistiska föreställningar.⁴⁷ Kinesiska ekonomer gjorde sedan en likande studie där man jämförde

45. Jag ger fler exempel i Arne Rasmusson, ”Radical Orthodoxy on Catholicism, Protestantism and Liberalism/Liberality: On the Use of Historical Narratives and Quantitative Methods in Political Theology”, *Modern Theology*, under publicering, tillgänglig digitalt via <https://doi.org/10.1111/moth.12596>.

46. Robert D. Woodberry, ”The Missionary Roots of Liberal Democracy”, *American Political Science Review* 106 (2012), 244–274. Se också Robert Woodberry & Timothy Shah, ”Christianity and Democracy: The Pioneering Protestants”, *Journal of Democracy* 15:2 (2004), 47–61.

47. För en briljant diskussion av sådana frågor vad gäller Sydafrika, se Richard Elphick, *The Equality of Believers: Protestant Missionaries and the Racial Politics of South Africa*, Charlottesville 2012.

antalet missionärer 1920 inom olika provinser med ekonomisk, hälsomässig och utbildningsmässig situation i samma provinser i dag, och de fann liknande samband.⁴⁸

En rad studier visar samband mellan kyrklig aktivitet och social tillit. Även i Sverige finner forskare ett positivt samband mellan kyrksamhet och medborgaranda i kommuner.⁴⁹ Det finns också en rad studier om religion, nationalism och immigration. I studier som gäller hela Europa sägs att kyrkligt engagemang leder till mer negativa attityder till invandring i de fall där kyrkor är nära kopplade till den nationella identiteten och majoritetskulturen. Men i den grad kyrkor är minoriteter och har en viss distans till majoritetssamhället är det tvärtom.⁵⁰ Enligt en studie av Magnus Hagevi är religiöst aktiva i Sverige betydligt positivare till invandring och byggande av moskéer än icke aktiva, och frikyrkliga är mer positiva än aktiva i Svenska kyrkan.⁵¹ Samtidigt finns det mindre grupper av frikyrkliga radikala kristna nationalister. I delar av den amerikanska södern, karaktäriserad av en närmast ”folkkyrklig” frikyrklighet, är ett slags kristen nationalism mycket stark.⁵² Detta påverkar också väljarbeteende. Enligt en ännu opublicerad studie av Magnus Hagevi röstade mindre än fem procent av regelbundna gudstjänstbesökare med kristen identitet på Sverigedemokraterna i valet 2018 mot sjutton procent bland alla röstande.⁵³

Om sociala gemenskapers inflytande: Teoretiska perspektiv

Vilka slutsatser kan vi dra av den historia jag har berättat och hur kan vi förklara den?⁵⁴ Varför har den typ av icke-konformistisk protestantism och

48. Yuyu Chen, Hui Wang & Se Yan, ”The Long-Term Effects of Protestant Activities in China” (2014), tillgänglig digitalt via <https://dx.doi.org/10.2139/ssrn.2186818>.

49. Jan Delhey & Kenneth Newton, ”Predicting Cross-National Levels of Social Trust: Global Pattern or Nordic Exceptionalism?”, *European Sociological Review* 21 (2005), 311–327; Richard Traunmüller, ”Moral Communities? Religion as a Source of Social Trust in a Multilevel Analysis of 97 German Regions”, *European Sociological Review* 27 (2011), 346–363; Robert D. Putnam & David E. Campbell, *American Grace: How Religion Divides and Unites Us*, New York 2010, 458–461, 468–471; Thorleif Pettersson & Susanne Lundåsen, ”Tillit, medborgaranda och kommunpolitik”, i Lars Trägårdh (red.) *Tillit i det moderna Sverige: Den dumme svensken och andra mysterier*, Stockholm 2009, 147–192.

50. Andrea Bohman & Mikael Hjerm, ”How the Religious Context Affects the Relationship between Religiosity and Attitudes Towards Immigration”, *Ethnic and Racial Studies* 37 (2014), 937–957.

51. Magnus Hagevi, ”Samhällsförändringarna bakom radikala högerpopulistiska partier”, i Kjell-Åke Nordquist (red.), *Sverige, Sverige fosterland: En antologi om nationalismen, kyrkan och samhället*, Stockholm 2015, 37–53.

52. Andrew L. Whitehead & Samuel L. Perry, *Taking America Back for God: Christian Nationalism in the United States*, New York 2020.

53. E-post från Magnus Hagevi 2019-09-20.

54. I detta avsnitt kommer jag framför allt att använda teorier utvecklade inom sociologi, moralpsykologi och beteendekonometri, men jag kommer att göra det utan en teknisk apparat.

väckelserörelser jag beskrivit haft ett så stort relativt inflytande trots sin begränsade storlek och relativa distans till majoritetskulturen och den politiska och kulturella makten? Mitt svar är att det handlar om en komplex kombination av teologi, praktiker och institutioner tillsammans med specifika historiska omständigheter. Man måste också analytiskt skilja på ”vardaglig moralisk praktik” (såsom grad av tillit och generositet), ”extraordinär vardaglig moralisk praktik” (såsom Oberlinkommuniteten eller religiösa ordnar) och ”arbete för radikal förändring av moraliska, sociala och politiska strukturer” (såsom kampen mot slaveri). Vardaglig generositet, om än förvrängd, kan inom en gemenskap existera tillsammans med acceptering av eller blindhet för stora och ofta strukturella orättvisor och förtryck. På samma sätt kan rörelser som arbetar för social rättvisa inom ett område vara blinda för andra områden. Historien är full av sådana exempel, både inom och utom kyrkorna.

De traditioner jag beskrivit har ingen unik teologi. De bygger på en allmänkristen tradition. Också de praktiker de utvecklar har rötter i tidigare traditioner. Och likt allt annat mänskligt handlande bygger de på allmänmänskliga processer, praktiker och institutionsformer. Sociologen Christian Smith skriver:

att religion utövar kausal påverkan i, på och genom människor och socialt liv genom i huvudsak samma processer som andra sociala praktiker, institutioner och typer av kulturer gör, men att religion ibland gör så på speciella sätt på grund av det unika innehållet i de övertygelser och praktiker som definierar religionens ontologi. [...] Religionens unika sociala ontologi involverar därför speciella särdrag som under bestämda omständigheter kan skänka mänsklig överlåtelse och handling ett djup, en intensitet och en uthållighet som man normalt inte finner i icke-religiösa kontexter.⁵⁵

Så frågan blir vilka praktiker och processer som har varit centrala i den historia jag har beskrivit. De rörelser som det här handlar om har utvecklat specifika kombinationer av teologi, praktiker och institutioner som under vissa omständigheter har fått stor betydelse. De roller dessa rörelser har spelat är inte entydiga. En viss konstellation av teologi och praktiker kan få olika konsekvenser inom olika områden. De övertygelser, praktiker och institutioner som jag här beskriver kan korrumpas och vanställa människor och gemenskaper och leda till destruktivitet och ondska.⁵⁶ Det finns många

55. Christian Smith, *Religion: What It Is, How It Works, and Why It Matters*, Princeton, NJ 2017, 93, 97.

56. Detta är ett tema som i alla tider sysselsatt teologin. För en sociologisk analys av

exempel på det också inom dissenterprotestantism och väckelserörelser. De traditioner som betonar individuell och social helgelse tenderar dock att ha en mer positiv syn på förändringsmöjlighet än traditioner som starkare betonar hur synden genomsyrar allt. Båda synsätten har stora risker, men utan de förras större hoppfullhet på Guds handlande skulle man inte ha arbetat så intensivt för sociala förändringar. Dessa skillnader har också gått rakt igenom dessa rörelser. Mer ortodoxa kalvinister var exempelvis av teologiska skäl djupt kritiska mot metodisternas och Finneys tro på helgelsens möjlighet på ett individuellt och ett samhälleligt plan.

Ett teologiskt karaktärsdrag i dessa traditioner är just betoningen på efterföljelse av Jesus och helgelse. Detta är ett allmänkristet tema, och när dessa rörelser växte fram byggde man inte bara på Nya testamentet utan också, som vi sett, på starka medeltida traditioner. En sådan betoning leder naturligt till varierande grad av uppbrott och distansering från omgivande kulturer och sociala praktiker. Kyrkor som till stor del är inbäddade i majoritetskulturen betonar i stället mer att moralen grundar sig på en naturlig lag eller är inbyggd i de krav som finns i det skapelsegivna livet, i vardagslivet. Betoningen ligger mer på förlåtelse än på helgelse. Man har en skeptisk attityd till möjligheten av moralisk förvandling. De mer radikala kraven i en kristen etik riktas antingen till särskilda grupper, som de monastiska ordnarna, eller ses som lagens krav som väcker insikt om den egna synden, som inom viss lutherdom. Men för anabaptister, puritaner, pietister och herrnhutare liksom för metodister stod helgelsen i centrum, vilket också gjorde dem mycket kritiserade av andra. Utifrån ser man religiös fanatism och moralism. Under kampen mot slaveri kritiserades de för att blanda samman politik och religion och därmed förstöra politiken.

Dessa traditioner var och är därför ofta kritiserade för att hävda en individualistisk eller sekteristisk kristendom i relation till kyrkor som är inbäddade i en kulturs eller nations dominerande sociala eller kulturella liv. Men de skapar också starka sociala gemenskaper. Forskning visar att vänskapsband och sociala gemenskaper har en mycket stor roll för hur individer och gemenskaper formas moraliskt. Och ingen gemenskap verkar ha så stor formande roll som religiösa gemenskaper. Statsvetarna Robert Putnam och David Campbell skriver: ”Att ha nära vänner i kyrkan, ofta diskutera religion med familj och vänner, att delta i smågrupper i kyrkan är extremt kraftfulla prediktorer för hela skalan av generositet, grannsämja och medborgerligt engagemang.”⁵⁷ Ingen annan typ av organisation eller faktor

misslyckande, destruktivitet och ondska, se Christian Smith, *To Flourish or Destruct: A Personalist Theory of Human Goods, Motivations, Failure, and Evil*, Chicago 2015, 223–265.

57. Putnam & Campbell, *American Grace*, 472. Se vidare s. 443–493 och Valerie A. Lewis, Carol Ann MacGregor & Robert D. Putnam, ”Religion, Networks, and Neighborliness: The

(inklusive kön, ålder, utbildning, politisk uppfattning och inkomst) kommer nära. Individuella religiösa övertygelser har inte denna effekt, inte heller gudstjänstdeltagande som en individuell handling. I studier kan dock gudstjänstdeltagande fungera som en proxy för ett djupare religiöst engagemang.

Richard Sosis har jämfört livslängden på 200 religiösa och sekulära (oftast socialistiska) kommuniteter i 1800-talets USA. Han ser det som ett slags naturligt experiment på förmågan att handskas med problemet med kollektivt handlande. De religiösa komuniteterna överlevde i genomsnitt fyra gånger längre än de sekulära. Och då hade han plockat bort de allra mest framgångsrika religiösa komuniteterna, hutteriterna, från studien. Genom en ökad överlåtelse, lojalitet och tillit till komunitetsmedlemmarna "lyckas de religiösa grupperna undvika eller minimera kostsamma övervaknings- och bestraffningssystem som annars är nödvändiga för att övervinna det fripassagerareproblem som normalt plågar gemensamma förehavanden".⁵⁸

De traditioner jag beskriver skapade mer sällan denna typ av komuniteter, men det är samma mekanismer bakom styrkan i sådana församlingsgemenskaper som denna artikel beskriver. Om vänskapsband och täta sociala nätverk är en faktor, så är den relativa distans dessa gemenskaper skapar i förhållande till dominerande kultur och sociala och politiska strukturer en annan. Social förändring kommer inte sällan från kreativa minoriteter.⁵⁹ Just minoritetspositionen hjälper till att skapa de fria rum som krävs för att föreställa sig och praktisera nya möjligheter, utan att hela tiden vara sedd och kontrollerad av dominerande eliter och grupper.⁶⁰ Det är därför ingen tillfällighet att det var i denna typ av kyrkor som kvinnor ibland kunde få ledande roller och tala i offentliga sammanhang. Ett annat exempel är de svarta kyrkornas roll under medborgarrättsrörelsen.

Relaterat till detta är att dessa traditioner skapade egenorganiserade och självstyrande organisationer och ofta internationella nätverk. Så skedde

Impact of Religious Social Networks on Civic Engagement", *Social Science Research* 42 (2013), 331–346. Från moralpsykologiskt håll, se Jonathan Haidt, *The Righteous Mind: Why Good People Are Divided by Politics and Religion*, New York 2012, 285–318; Christian B. Miller, *The Character Gap: How Good Are We?*, New York 2018, 229–241.

58. Richard Sosis, "Religion and Intragroup Cooperation: Preliminary Results of a Comparative Analysis of Utopian Communities", *Cross-Cultural Research* 34 (2000), 72. Se även Richard Sosis & Eric R. Bressler, "Cooperation and Commune Longevity: A Test of the Costly Signaling Theory of Religion", *Cross-Cultural Research* 37 (2003), 211–239.

59. Arne Rasmusson, "The Church as a 'Creative Minority': On Being Church in Today's Europe", i János Wildmann (red.), *Religions and Churches in a Common Europe*, Bremen 2012, 72–88. Jämför Cass R. Sunstein, *How Change Happens*, Cambridge, MA 2019.

60. Francesca Polletta & Kelsy Kretschmer, "Free Spaces", i David A. Snow et al. (red.), *The Wiley-Blackwell Encyclopedia of Social and Political Movements*, Oxford 2013; Allison Calhoun-Brown, "Upon This Rock: The Black Church, Nonviolence, and the Civil Rights Movement", *PS: Political Science & Politics* 33 (2000), 169–174.

också i Sverige. Det är i självstyrande församlingar demokratiska praktiker och vanor börjar utvecklas. Det är också inledningen till skapandet av ett oberoende civilt samhälle.⁶¹ Dessa kyrkor hade ofta ingen stor plan om att förändra samhället. Skapandet av ett civilt samhälle är snarare en effekt av den typ av församlingar och andra typer av institutioner de skapade. Kampen för yttrande- och religionsfrihet och kampen mot slaveri är däremot direkt politiska i sin motivation. Och under mitten av 1600-talet växte det i England fram politiska rörelser, såsom Levellers, som ofta överlappade med vissa kyrkor.

För det omgivande samhället är det just de religiösa gemenskapernas starka interna gemenskap och relativa självständighet som ses som hotande. Det kan lätt leda till slutenhet, vilket ofta har skett. ”Fria rum” som inte är kontrollerade av samhället ses som farliga. Samtidigt är dessa ”fria rum” en förutsättning för social förändring. Samhällsordningen hotas, såsom skedde i 1600-talets England när baptister och kväkare krävde rätten att organisera sig själva eller när systrarna Grimké höll offentliga tal mot slaveriet i könsblandade grupper. I både England och USA ledde konflikterna till inbördeskrig, trots att kväkare och andra var pacifister. Det krävde en hög grad av hängivenhet – religiös fanatism skulle motståndarna säga – för att trotsa enhetssamhället eller bekämpa slaveriet. Det personliga priset var högt.

Ytterligare en betydelsefull faktor är den relativa egalitarism eller ”milda hierarki”⁶² grundad i kristna övertygelser som ofta karaktäriserar dessa rörelser, speciellt i deras inledningsskeenden. Detta är ett tema som finns i all kristen teologi, men det kan balanseras med andra praktiker och det kan utvecklas på mycket olika sätt. Både den romersk-katolska kyrkan och lutherska nationalkyrkor har karaktäriserats av en betydligt starkare hierarkisk struktur. ”Mild hierarki” kan lätt leda till splittring och individualisering. Men det möjliggjorde också utvecklingen av demokratiska praktiker, en större roll för kvinnor och kamp mot slaveri.

Ytterligare en faktor som bidrar till de religiösa gemenskapernas starka formande kraft är deras förmåga att förena människans resonerande och affektiva system, kognition och känsla, teori med metaforer och berättelser. Vi vet att moralisk kunskap i sig själv har liten handlingsmotiverande effekt. När man studerat professorer i moralfilosofi har man inte sett någon positiv effekt av den moraliska kunskapen. Snarast tvärtom. De har en högre uppfattning om sin egen moraliska insikt, en lägre uppfattning om andras

61. Alexander Dunlop Lindsay, *The Essentials of Democracy*, 2nd ed., London 1935; Bradstock, *Radical Religion in Cromwell's England*; Smith, *The New Measures*; Lundkvist, *Folkrörelserna i det svenska samhället*; Woodberry & Shah, ”Christianity and Democracy”.

62. Nicholas A. Christakis, *Blueprint: The Evolutionary Origins of a Good Society*, New York 2019.

moraliska tänkande och handlande, och en bättre förmåga att rationalisera sitt eget handlande. Sålunda en ganska giftig kombination.⁶³ Det handlar inte bara om att kunna resonera väl utan också om att bli motiverad att handla, och då krävs att känslor och tänkande fungerar ihop. Och vi blir mycket mer motiverade av exempel och berättelser än av moraliska teorier. Exempel, berättelser och metaforer talar till hela personen, inte bara till ett abstrakt tänkande.⁶⁴

Filosofen Linda Zagzebski har i sin bok *Exemplarist Moral Theory*, i vilken hon använder neuro- och kognitionsvetenskap och moralpsykologi, utvecklat en hel moralisk teori utifrån känslan av beundran.⁶⁵ Goda personer är sådana som vi beundrar efter kritisk reflektion, och vi lär oss vad vi ska göra av dem vi beundrar. Beundran har både kognitiva och affektiva aspekter och har därför en mycket starkare motiverande effekt än teoretiska moralresonemang. Flera moralpsykologiska experiment stöder denna teori.⁶⁶ Den passar ju också med den klassiska kristna tanken på efterföljelse och *imitatio Christi* som förmedlas genom andra moraliska exempel.⁶⁷

En stor del av forskningen om moral fokuserar på bristerna i vår förmåga att tänka och handla moraliskt. Psykologerna William Damon och Anne Colby har i stället försökt studera moralisk godhet och moraliska exempel. Det har resulterat i två böcker, *Some Do Care* och *The Power of Ideals*, som studerar utvalda personer som uppfattas som moraliska exempel.⁶⁸ Damon och Colby skriver i den första boken att de blev mycket överraskade av resultaten. Inget i moralutvecklingslitteraturen kunde få dem att förutse de

63. Eric Schwitzgebel & Joshua Rust, "The Moral Behavior of Ethics Professors: Relationships among Self-Reported Behavior, Expressed Normative Attitude, and Directly Observed Behavior", *Philosophical Psychology* 27 (2014), 293–327; Eric Schwitzgebel & Jonathan Ellis, "Rationalization in Moral and Philosophical Thought", i Jean-Francois Bonnefon & Bastien Trémolière (red.), *Moral Inferences*, London 2017, 170–182; Philipp Schönegger & Johannes Wagner, "The Moral Behavior of Ethics Professors: A Replication-Extension in German-Speaking Countries", *Philosophical Psychology* 32 (2019), 532–559.

64. Jonathan Haidt & Selin Kesebir, "Morality", i Susan T. Fiske, Daniel T. Gilbert & Gardner Lindzey (red.), *Handbook of Social Psychology*, Hoboken, NJ 2010, 797–832; Peter Railton, "The Affective Dog and Its Rational Tale: Intuition and Attunement", *Ethics* 124 (2014), 813–859; Smith, *To Flourish or Destruct*. För en teologisk reflekterad användning av denna typ av teorier, se James K.A. Smith, *Imagining the Kingdom: How Worship Works*, Grand Rapids, MI 2013.

65. Linda Trinkaus Zagzebski, *Exemplarist Moral Theory*, New York 2017.

66. Utöver Zagzebski, se även Sara B. Algoe & Jonathan Haidt, "Witnessing Excellence in Action: The 'Other-Praising' Emotions of Elevation, Gratitude, and Admiration", *The Journal of Positive Psychology* 4 (2009), 105–127; Christian B. Miller, *Moral Character: An Empirical Theory*, Oxford 2015, 77–101.

67. Linda Trinkaus Zagzebski, *Divine Motivation Theory*, Cambridge 2004.

68. Anne Colby & William Damon, *Some Do Care: Contemporary Lives of Moral Commitment*, New York 1992; William Damon & Anne Colby, *The Power of Ideals: The Real Story of Moral Choice*, Oxford 2015.

undersökta personernas känsla av övertygelse, deras mod, deras positiva attityder till svårigheter och utmaningar, deras mottaglighet för nya idéer och målsättningar och den stora roll som tro och andlighet spelade i deras liv. Speciellt det sista, betydelsen av tro och andlighet, överraskade dem stort. De hade låtit andra experter välja ut exempelpersonerna. I kriterierna fanns inget om religion och de hade heller inga frågor om religion i sitt frågebatteri. Som typiska sekulära psykologer tog de för givet att religion inte spelar någon som helst roll. Men deras exempel berättade själva om trons stora roll och det visade sig att nästan nittio procent var starkt motiverade av sin religiösa tro och praktik. Alla talade om att de var överlätna till något som var större än de själva. De var hoppfulla utan att vara naiva. Svårigheter kan övervinnas. De talade också mycket om tacksamhet, vikten av humor och ödmjukhet och förlåtelse.

En sista faktor jag ska ta upp är den roll strukturer, institutioner och praktiker har. Moralisk träning handlar om att växa in i, lära sig och kritiskt kunna använda historiskt utvecklade sociala praktiker, traditioner och berättelser och ibland att skapa nya. Att följa dessa praktiker skapar vanor – en sorts beteende-autopilot, att leva utan att ständigt styras av sitt tänkande. Man börjar inte från noll, man försöker inte lyfta sig över historien. Det är ju detta som också gör förändringar så svåra. Vårt sätt att leva, tänka och se världen är inbyggt i den vardagliga praktiken.⁶⁹

Det var väldigt svårt att i ett slavsamhälle se det förkastliga i det. Det var naturaliserat, självklart. Kristna praktiker, såsom daglig personlig bön, kunde för slavägare införlivas i det dagliga livet med slavar och legitimera det egna handlandet.⁷⁰ Det var också mycket svårt att bryta med slavsamhället. Priset var högt. Systrarna Grimké fick lämna South Carolina. Precis som det är svårt för oss att på ett individuellt plan handskas med klimatförändringen. Och det är svårt för det kollektiva systemet, för institutioner och praktiker finns där och är inte lätta att ändra.⁷¹

Men praktiker och traditioner är också resurser. Människor som levde i Oberlin kunde gå in i ett nätverk av institutioner och praktiker som formade deras liv. Svarta och vita kunde studera, bo och äta tillsammans. Bara det faktum att man satte sig vid samma bord vid middagen var en revolution

69. Christian Smith, *What Is a Person? Rethinking Humanity, Social Life, and the Moral Good from the Person Up*, Chicago 2010, 317–383.

70. Lauren F. Winner, *The Dangers of Christian Practice: On Wayward Gifts, Characteristic Damage, and Sin*, New Haven, CT 2018.

71. Jag har inte skrivit om det i denna artikel, men även naturtänkandet var utvecklat i de amerikanska väckelserörelserna. Se Brett Grainger, *Church in the Wild: Evangelicals in Antebellum America*, Cambridge, MA 2019.

för många och förändrade ens känslor och inställning som en rent teoretisk kunskap om allas likhet inte gjorde.

Beteendekonomen Richard Thaler, som fick ekonomipriset till Alfred Nobels minne 2017, och hans kollega Cass Sunstein talar om *nudging*, om sätt att forma rutinbeteenden eller förenkla val, såsom att tillhandahålla källsorteringskärl.⁷² Lever man med dem ett tag blir de närmast en del av kroppen. När min fru och jag våren 2019 levde ett halvår i Sydafrika och inte kunde källsortera kändes det i hela kroppen när vi slängde allt i samma kärl. Men har man slängt allt i ett kärl ett tag anpassar man sig och känner allt mindre. *Nudging* som politiskt projekt kan vara problematiskt, men de mekanismer teorin bygger på är giltiga oberoende av hur man ser på den politiska användningen av dem.

När den stora flyktingvågen kom 2015 fanns redan sedan lång tid i många kyrkor ett arbete med och bland flyktingar och invandrare, som kunde utvecklas och fler kunde gå in i. Det handlade inte om tillfällig entusiasm utan om arbete som pågått länge och som har fortsatt långt efter att flyktingvågen stoppats, politiken ändrats och medieintresset förändrats. Man var delar av samma församlingar. Detta skapar också andra attityder.

Återigen ser vi hur alla dessa faktorer hänger samman: teologi, täta sociala gemenskaper, samspelet mellan resonering och affekter, exemplens och berättelsernas roll, hur vi lever genom institutioner och praktiker. Därav följer också vikten av församlingar med en viss distans till den dominerande samhällskulturen.

Detta gäller allmänt, men vi har sett att det utvecklas på speciella sätt i de traditioner jag har beskrivit. Med resultatet, som Robert Woodberry skriver, att sådant som demokrati, religions- och yttrandefrihet, kvinnors rättigheter och avskaffandet av slaveri ”inte var ett oundvikligt resultat av ekonomisk utveckling, urbanisering, industrialisering, sekularisering eller upplysningen, utan en mycket mer kontingent process djupt formad av aktivistisk religion”.⁷³

Ett teologiskt postscriptum

Det är svårt att passa in den historia jag beskrivit i entydiga teologiska och ecklesiologiska mallar och modeller. Många teologer och kyrkoföreträdare är kritiska mot de rörelser jag beskrivit, mot deras teologi, ecklesiologi och praktik. Men vad gäller de frågeställningar jag diskuterat bejakar nu de flesta kyrkotraditioner vad dessa rörelser, eller minoriteter inom dem, en gång var pionjärer för, även om detta bejakande kom efter initialt och ibland

⁷². Richard H. Thaler & Cass R. Sunstein, *Nudge: Improving Decisions About Health, Wealth, and Happiness*, New York 2009.

⁷³. Woodberry, ”Missionary Roots”, 270.

långvarigt motstånd. Ingen försvarar nu slaveri, de flesta (även anti- och postliberaler från vänster till höger) bejaktar demokrati och religionsfrihet, och nästan alla bejaktar kvinnlig myndighet och rösträtt, även om många kyrkor, inklusive de som en gång accepterade det, inte utsträcker detta till ledarpositioner inom samfundet.⁷⁴ Samtidigt har man ofta, och inte sällan av förståeliga skäl, fortsatt att vara kritisk mot den ecklesiala praktik som bidrog till att skapa denna nya verklighet. När tidigare samhällsligt etablerade kyrkor alltmer har förlorat sin etablerade roll har dock delar av den församlingspraktik som pietister och dissenterprotestanter en gång utvecklade blivit mer attraktiv, samtidigt som de senare rörelserna, bland annat i sitt sökande efter respektabilitet, utvecklats i riktning mot de traditionellt dominerande kyrkorna.

Det är dessutom omöjligt att förstå modern protestantisk teologi utan att se hur dissenterprotestantism, väckelserörelser och pietism direkt format många av den moderna teologins skapare, även när dessa själva har varit starkt kritiska mot detta arv. Man kan som exempel nämna Friedrich Schleiermacher (1768–1834), Søren Kierkegaard (1813–1855), Walter Rauschenbusch (1861–1918) och Karl Barth (1886–1968).⁷⁵ Med undantag för Kierkegaard var de alla i varierande grad djupt kritiska mot det som inte bara delvis formade deras egen teologi utan även låg bakom mycket av det i samhället som de bejaktade. Att nämna dessa fyra namn illustrerar också hur mångfaldigt och motsägelsefullt arvet från dessa traditioner är. Eller ta en teolog som snarast gick åt andra hållet, Dietrich Bonhoeffer (1906–1945), vars liv och teologi förvandlades under hans studietid i New York i mötet med en svart baptistkyrka, vilket bidrog till att han senare skrev böcker som *Efterföljelse* och *Liv i gemenskap*.⁷⁶ Och genom att den romersk-katolska kyrkan alltmer har förlorat sin etablerade roll, och genom dess möte med protestantiska rörelser, har liknande typer av teologi och kyrkopraktik – som alltid funnits inom den romersk-katolska traditionen – fått en alltmer växande roll också där. Både Karl Rahner (1904–1984) och Hans Urs von Balthasar (1905–1988), två av giganterna i det senare 1900-talets romersk-katolska teologi, kunde beskriva diaspora som kyrkans normala tillstånd.⁷⁷

74. Jag diskuterar detta i Rasmusson, "Radical Orthodoxy".

75. Justin A. Davis, *Schleiermacher and Palmer: The Father and Mother of the Modern Protestant Mindset*, Eugene, OR 2019; Christopher B. Barnett, *Kierkegaard, Pietism, and Holiness*, Farnham 2011; Christopher Hodge Evans, *The Kingdom Is Always But Coming: A Life of Walter Rauschenbusch*, Grand Rapids, MI 2004; Christian T. Collins Winn, "Jesus Is Victor!": *The Significance of the Blumhardts for the Theology of Karl Barth*, Eugene, OR 2009.

76. Charles Marsh, *Strange Glory: A Life of Dietrich Bonhoeffer*, London 2014, 114–121.

77. Karl Rahner, *A Rahner Reader*, London 1975, 305–309; Hans Urs von Balthasar, *Spirit and Institution (Explorations in Theology, Vol. 4)*, San Francisco, CA 1995, 67. Gerhard Lohfink, *Does God Need the Church? Toward a Theology of the People of God*, Collegeville, MN 1999,

Min analys skulle, från ett teologiskt perspektiv, kunna läsas och missförstås som en ren instrumentalisering av kyrkans liv. Kyrkans ordningar och handlingar definieras och bedöms då utifrån dess bidrag till moderniteten, den liberala demokratin eller kampen för rättvisa. Samhälls- och beteendevetenskap ger redskap för att mäta olika praktikers effekter.⁷⁸ Eftersom dissenterprotestantism och pietism växte fram i kritik av och ibland djup konflikt med vad man uppfattade som en prästcentrerad ecklesiologi och sakramentsteologi, hade man svårt att formulera egna alternativ.⁷⁹ Vissa rörelser, som kväkarna, tenderade att avskaffa en sakramental förståelse av Guds handlande. Men också romersk-katolsk och luthersk teologi har från sitt håll självkritiskt försökt göra upp med en förståelse av sakramenten som en separat sakramental ekonomi skild från det övriga livet. Den romersk-katolske teologen och kardinalen Walter Kasper har i Andra Vatikan-konciliets efterföljd beskrivit Jesus Kristus som det primära sakramentet och kyrkan som Kristi kropp som Jesu universella sakrament. De handlingar vi normalt kallar sakrament blir då de sociala praktiker som förmedlar Kristi sakramental närvaro i världen.⁸⁰ Roland Spjuth och Jürgen Moltmann har utvecklat detta på ett sätt som inkluderar de erfarenheter och praktiker vi finner i de traditioner denna artikel handlar om.⁸¹ Spjuth skriver: "Det är 'i och genom' sociala processer som Anden verkar för att forma och utrusta dem som deltar."⁸² En sådan förståelse begränsar inte sakramentsbegreppet

utvecklar systematiskt ett sådant perspektiv från romersk-katolskt håll.

78. Detta är Darryl Harts kritik av Finney, men också av pietism och väckelserörelser i allmänhet. De förvandlade kristendomen från en kyrkocentrerad praktik som fokuserade på bekännelse, ämbete och liturgi och som var inbäddad i det sociala livets rutiner till en starkt personlig och erfarenhetsorienterad tro inriktad på det personliga och samhälleliga livets förvandling. Både religion och politik moraliseras och blandas, vilket skadar båda sfärerna. Också Hart har sålunda svårt att undvika att argumentera utifrån effekterna av de olika typerna av kristendom. På Finneys tid tenderade dessutom de kyrkoformer och den teologi som Hart försvarar nästan konsekvent att antingen direkt stödja eller passivt acceptera slaveriet både inom sina egna kyrkor och i samhället som helhet och var därför kritiska mot abolitionistiska rörelser. Se Darryl G. Hart, *The Lost Soul of American Protestantism*, Lanham, MD 2004.

79. Roland Spjuth, *Om Gud och allt annat: Grunddrag i kristen tro*, Malmö 2020, 259: "Det paradoxala i den frikyrkliga traditionen är att den alltid betonat kyrkan som en konkret och lokal gemenskap men samtidigt haft svårt att formulera en teologi om Andens verk i det kroppsliga." Jämför min analys av Frank Mangs (1897–1994) teologi i Arne Rasmusson, "Utan församlingen ingen frälsning", i Tomas Sjödin (red.), *Den fallna manteln: Frank Mangs – En röst i sin tid, en utmaning i vår tid*, Örebro 1995, 178–192.

80. Walter Kasper, *Theology and Church*, London 1989, III–128.

81. Spjuth, *Om Gud och allt annat*, 241–273; Jürgen Moltmann, *Kirche in der Kraft des Geistes: Ein Beitrag zum messianischen Ekklesiologie*, München 1975, 224–231. Se också Fahlgren, *Vatten är tjockare än blod*, III–194.

82. Spjuth, *Om Gud och allt annat*, 261. En liknande diskussion finns i moralteologin om förhållandet mellan nåd och natur, mellan Guds handlande och psykologiska och sociala processer. Jennifer Herdt kan säga att Guds nåd inte går förbi utan verkar genom människan

till några få avgränsade handlingar. Kyrkans liv i världen är Guds sakrament och det inkluderar inte bara predikan, dopet och nattvarden, utan också sådant som vänskap, församlingsmötet och diakonin. Den viktiga frågan blir därmed inte om Gud förmedlar sin nåd genom kyrkans handlingar, utan hur de genomförs och vilka handlingar som faktiskt har potential att utmana och omforma livet.⁸³ Och inte sällan har romersk-katolsk och traditionell protestantisk teologi bättre intellektuella resurser att teologiskt beskriva den praktik som dominerat inom dissenterprotestantism och väckelserörelser än vad man finner inom dessa traditioner själva. Kanske finns det därför i det ekumeniska mötet mellan olika traditioner potential att teologiskt både upptäcka och beskriva denna praktiska verklighet på teologiskt mer adekvata sätt. ▲

SUMMARY

Dissenter Protestantism and Pietist and revivalist movements have played an important, but seldom recognized, role in the emergence and development of an independent civil society, democracy, religious freedom and freedom of expression, the struggle against slavery, and the feminist movement. The article begins with the example of the Oberlin community and College in Ohio and then focusses on the emergence of dissenter Protestantism in seventeenth-century England, its continuation in the US, and similar developments in places like Germany, Sweden, and South Africa. The article also shows how effects of this history are reflected in quantitative studies undertaken within the social sciences. Using theories from sociology, moral psychology, and other behavioural sciences, it is argued that this social role of dissenter Protestantism is an effect of a complex combination of theology, practices, and institutions together with specific historical circumstances. The theology is not unique, but the emphasis on following Jesus Christ and sanctification is important. Other factors include the role of friendship and thick social networks, a relative egalitarianism, a certain distance and independence from dominant institutions and cultures, and the creation of self-organized and relatively autonomous organisations. The combination of these theological and social elements leads to the opening of free spaces that make the development of different or new practices possible. Also important is the ability

som agent. Guds nåd förmedlas därför genom psykologiska processer och sociala relationer, praktiker och institutioner. Se Jennifer A. Herdt, *Putting on Virtue: The Legacy of the Splendid Vices*, Chicago 2008.

83. Det finns till exempel inom den "vändning mot praktiken" vi finner inom nutida teologi ett sätt att tala isolerat om nattvarens roll för kyrkans moraliska, sociala och politiska liv som inte motsvarar någon verklighet.

to unite reasoning and affective powers and the specific practices and institutions one can enter and grow into. The article ends with a short theological reflection on sacramentality.

Philip Clayton. *Religion och naturvetenskap*. Stockholm: Dialogos. 2017. 272 s.

”Ju mer vetenskapen framskrider, desto svårare blir det att tro på Gud”, anser hälften av svenska folket. Här antyds en oundviklig motsättning mellan en vetenskaplig hållning och en religiös tro. En annan vanlig uppfattning är att religion och vetenskap är väsensskilda verksamheter och därför inte ens i princip kan komma i konflikt. ”Att ’tro’ har för mig ingenting med försanthållanden att göra. Men livet vore outhärdligt om jag inte får ’tro’ att den här världen är en god plats trots allt”, säger en präst i Svenska kyrkan. Ett tredje synsätt är dock möjligt. Religion och vetenskap är visserligen olika verksamheter men de berör varandra. Vetenskapen har relevans för vad som är rationellt att tro. Den kanske inte kan visa att det inte finns någon gud, men den begränsar vilket slags gud som är rimlig att tro på.

”Vetenskap och religion är två av de mest betydelsefulla samhällskrafterna i vår värld, och huruvida dessa är indragna i ett oförsonligt krig eller samarbetar för samhällets och planetens bästa är en fråga med stor betydelse för oss alla.” Så skriver den amerikanske filosofen Philip Clayton i förordet till sin *Religion och naturvetenskap*. Mig veterligen är detta den första längre sammanhängande översikt av problemkomplexet som finns på svenska. Två böcker med ett likartat innehåll är Carl Reinhold Bråkenhielms och Torbjörn Fagerströms *Gud & Darwin – känner de varandra?* samt Kjell Jonssons *Harmoni eller konflikt?*, båda från 2005. Dessa har dock ett annat upplägg: den förstnämnda är ett ”bioteologiskt samtal” mellan en teolog och en evolutionsbiolog, den andra en idéhistorisk översikt av förhållandet mellan religion och vetenskap i västvärlden.

I första kapitlet av Claytons bok kastas läsaren direkt in i en fiktiv debatt mellan en naturalist och en teist. Det författaren vill illustrera med denna är dels att naturvetenskap inte är detsamma som metafysisk naturalism,

vilken är ett filosofiskt ställningstagande som går utöver vetenskapen, dels att gudstro inte nödvändigtvis implicerar en vetenskapsfientlig attityd.

Dock finns exempel på gudstroende som är avvisande gentemot åtminstone vissa vetenskapliga teorier och resultat, nämligen dem som inte stämmer med de religiösa trosföreställningar de omfattar. Det finns också forskare som med hänvisning till enbart sin vetenskapliga verksamhet avvisar all form av religiös tro. Som exempel på de förstnämnda granskas kritiskt intelligent design och dess kritik av evolutionsteorin, och på de sistnämnda Richard Dawkins och nyateismen.

Ett särskilt kapitel handlar om naturvetenskap och världens religioner. Detta är också en av förtjänsterna i boken: att perspektiv från alla de stora världsreligionerna tas upp, inte endast västerländskt kristna vilket vanligtvis brukar vara fallet. Hos judiska rabbiner och tänkare har alltid funnits en beredvillighet att tolka den hebreiska bibeln symboliskt, och en öppenhet för nya vetenskapliga rön. Inom islam finns däremot en starkare bundenhet till de heliga skrifterna, i synnerhet Koranen som av ”i princip alla muslimer” anses vara ett direkt meddelande från Gud. Inom de österländska tankesystemen hinduism och buddhism är konflikterna med vetenskapen ofta mindre framträdande, och av dessa betraktas buddhismen allmänt som den av världsreligionerna som är lättast att förena med modern naturvetenskap.

Clayton väjer inte för de potentiella utmaningar mot religiös tro som vetenskapen har, men han betonar också starkt möjligheten av samstämmighet. Man måste vara medveten om skillnaden mellan att ”gå bortom naturvetenskapen” och att ”gå emot naturvetenskapen”, påpekar han. De beröringspunkter som finns, och där såväl konflikt som harmoni kan råda, kan vara av olika karaktär. För det första kan det handla om specifika vetenskapliga teorier och forskningsresultat. Författaren behandlar i tur och ordning kosmologi och fysik, de biologiska

vetenskaperna samt neurovetenskaperna, och dessa forskningsområdens betydelse för religiösa föreställningar. Sådana föreställningar kan vara: världen som Guds skapelse (kosmologi), människans särställning (evolutionsbiologi) samt existensen av en odödlig själ (neurovetenskapen).

För det andra kan vetenskapen komma i konflikt med religiösa synsätt som gäller etiska frågor, dels när det gäller själva forskningsprocessen, dels tillämpningarna av dess resultat. Ett exempel på det förstnämnda är stamcellsforskningen. Här kan olika inställningar hos religiösa tänkare urskiljas, menar Clayton: från att Gud inplanterat en odödlig själ i varje befruktat ägg, vilket utgör ett argument mot sådan forskning, till en mer liberal hållning som fäster större vikt vid att lidande bör undvikas och att forskningen därför bör välkomnas. Av betydelse är också när man anser att livet uppstår, och här kan man urskilja olika uppfattningar inom olika religiösa traditioner.

I det avslutande kapitlet diskuterar Clayton framtida möjligheter för vetenskapliga och religiösa perspektiv att förhålla sig till varandra, och han pekar på en rad områden i vilka dessa båda tankesystem kan berika, komplettera och ”ingå partnerskap” med varandra. Det viktigaste av dessa är utan tvekan att komma tillrätta med världens miljöproblem, menar Clayton. Här kan miljöforskningen presentera ovärderliga fakta medan religiösa ledare och tänkare utifrån sina traditioner kan motivera människor att aktivt värna om den värld som man ser som en gudomlig skapelse.

Boken är lättläst, rikt försedd med konkreta exempel och delvis personligt skrivna. Författaren är tydlig med sitt avståndstagande från såväl dem som av religiösa skäl avvisar väl underbyggda vetenskapliga resultat, som dem som menar att en vetenskaplig hållning utesluter all form av tro på något bortom-världsligt. Boken kan med fördel läsas som en introduktion till ämnet ”religion och vetenskap” och används även som kursbok på

akademisk nivå. Varje kapitel avslutas med en rad diskussions- och reflektionsfrågor.

*Lotta Knutsson Bråkenhielm
TD, Stockholm*

Ninna Edgardh. *Diakonins kyrka: Teologi, kön och omsorgens utmattning*. Stockholm: Verbum. 2019. 302 s.

Ninna Edgardhs bok är högaktuell. I tider där välfärd och omsorg utmanas av pandemi blir vår mänskliga sårbarhet än tydligare. När kyrkan ställer om sitt arbete blir Edgardhs frågor om diakonins kyrka och hur vi tar hand om varandra och skapelsen ytterst centrala.

Boken, som placeras inom det kyrkovetenskapliga fältet, underbyggs av gedigen forskning. Detta skulle kunna innebära en risk för en något torrare bok, men författaren vitaliserar den både med ett lättillgängligt språk och med olika infallsvinklar, vilket bidrar till att vidmakthålla läsintresset. Det ambitiösa innehållet är förlagt till tre övergripande områden: diakoni och välfärd i Europa, Svenska kyrkan som en diakonal kyrka samt utmaningar i mötet mellan kön, teologi och diakoni. Utöver dessa tre områden ges förtjänstfulla instick, som till exempel beskrivningen av diakonin som en livboj för kyrkan. Boken bidrar även med kunskap om hur forskningsområdet diakonal teologi kan utvecklas med inspiration från den liturgiska forskningen. Fokus för framställningen i boken är Svenska kyrkan, men såväl diakonins kyrka, teologi, kön och omsorgens utmattning sträcker sig långt bortom ett specifikt trossamfund.

Edgardhs övergripande syfte är att utröna hur företeelsen ”diakonins kyrka” kan motiveras och utvecklas teologiskt. Att välja en obestämd form av ordet diakoni är klokt. I bokens titel betonas redan olika förhållningsätt, snarare än konkreta diakonala verksamheter. Den diakonins kyrka som Edgardh redogör för bygger på en strävan att förena och likställa de två typer av kyrkor

som framkommer i en omfattande europeisk forskning. En kyrka med ett manligt ansikte och en kyrka med ett kvinnligt ansikte. Det manliga står för ett dominerande ledarskap som med auktoritet tolkar och representerar traditionen. Det kvinnliga tillskrivs ett diakonalt omsorgsarbete och har en underordnad roll i kyrkan. Diakonins kyrka är således begreppet för den kvinnliga typen av kyrka som innehar det breda förtroendet bland folk. Uppdelningen i de två kyrkliga ansiktena är relevant, men försvåras av benämningen manligt respektive kvinnligt. Visserligen betonar författaren att kön inte syftar på specifika karaktärsdrag knutna till kön, men om det är sociala dimensioner som avses bör andra benämningar kunna användas.

Det går även att kritisera författaren för att anlägga ett ovanifrånperspektiv, vilket kan bidra till att förstärka bilden av diakoni som något problematiskt. Samtidigt lyckas Edgardh övertyga mig om värdet av det något gammalmodigt klingande ordet omsorg. Detta då författaren gör en kritisk analys av kyrkornas, välfärdens och vår samtids syn på omsorg som nedvärderad, trots att den är basal för mänsklig överlevnad. Könsperspektivet blir således centralt, då det till stor del är kvinnor som bär ett osynligt omsorgsansvar. När resurserna för omsorgsarbete minskar och behoven ökar, ser vi en ökad utmattning i samhället. En underliggande fråga är hur Svenska kyrkan hanterar denna utmattning.

En diakonins kyrka vilar enligt författaren ytterst på förståelsen av Guds omsorg om sin skapelse och att mänsklig omsorg därmed är ett grundläggande och universellt ansvar till vilket både människan och kyrkan är kallade. Edgardh argumenterar väl för olika underordningsmönster som en orsak till att diakonin är perifer i Svenska kyrkan. Likväl framhåller hon att Jesus Kristus som centrum och livskälla, såsom formulerat i kyrkoordningen, stundtals har osynliggjorts till förmån för gudstjänsten i centrum. Att beskriva gudstjänsten som ett centrum när det inte alltid upplevs så i praktiken blir enligt författaren problematiskt. Samtidigt

betonas att diakoni och gudstjänst inte bör vara något som kontrasteras eller spelas ut mot varandra, utan i stället ska ses som likvärdiga uttryck för kyrkan. Detta skapar olika möjligheter att om- och uppvärdera diakonin så att en diakonins kyrka får fäste. Identitetsfrågan blir således underliggande i boken, och Svenska kyrkan står inför en korsväg av olika teologiska traditioner. En modifikation av Svenska kyrkans självförståelse där gudstjänst och diakoni blir lika centrala och berikande skulle kunna leda till att evangelium i kropp och handling blir lika fundamentalt som ett evangelium i ord och lära. Det kräver dock att präster och diakoner tillsammans tar sig an den gemensamma uppgiften att tolka, leva och vitalisera de båda sammanhangen. Enligt författaren skulle det intressant nog även kunna bidra med lösningar till det gudstjänstproblem som många församlingar upplever, nämligen för få gudstjänstbesökare eller en svag koppling mellan söndagens gudstjänster och veckans församlingsverksamheter.

Till sist lyfter författaren vikten av en kyrka som solidariserar sig med samhällets marginaliserade som ett led i att bli en teologiskt motiverad omsorgs kyrka. På några få sidor fångar Edgardh både en teologiskt och ursprungligt viktig ståndpunkt för kyrkan, samtidigt som dess risker berörs. Vad händer egentligen med en kyrka som aktivt representerar värden som människor generellt solidariserar sig med, men som de kanske själva inte är beredda att stå upp för? Kommer verkligen missbrukaren, småbarnsföräldern, den papperslösa flyktingen och pensionären att dela kyrkbänk i diakonins kyrka?

En bok som denna har länge saknats på den europeiska marknaden. Kanske är det därför som teologen Stephanie Dietrich nästan samtidigt publicerat en snarlik bok med titeln *The Diaconal Church?* Edgardhs förtjänstfulla bok borde redan vara ett obligatorium på teologiska grundutbildningar. Dels för att den på ett överskådligt sätt sammanfattar forskning om kyrkans diakoni och relation till välfärdens och dels för att den

på ett konstruktivt och argumenterande sätt utreder om Svenska kyrkan verkligen kan kallas för en diakonal kyrka. Men det stora bidraget som ger boken dess tyngd är att den utmanar kyrkan och dess struktur genom att lägga en maktanalys på kön, teologi och diakoni. Innehållet blir därmed svårt att ducka för, eftersom underordningens mönster inom kyrkan belyses på ett sätt som jag aldrig tidigare skådat.

Elinn Leo Sandberg
FM, Lund

Ola Hössjer. *Becoming a Christian: Combining Prior Belief, Evidence, and Will.* Eugene, OR: Wipf & Stock. 2018. 314 s.

Hur ska man positionsbestämma apologetiken visavi andra teologiska discipliner? Medan exegetiken primärt är analys och den systematiska teologin syntes, och båda kan bedrivas med en något tillbakalutad hållning, så rymmer apologetiken (av grek. *apologeō*, ”försvara”) i sig en överlåtelse till vad den försvarar, befäster och söker övertyga andra om. (Jag syftar här på apologetik *per se* och bortser från rent deskriptiva eller historiska framställningar, det vill säga apologetik objektivt betraktad utifrån.)

Apologetiken finns i dag i ett annat sammanhang än under högmedeltiden, då stat och kyrka var ett och kultur och religion ingått absolut förening. När Thomas av Aquino (ca 1225–1274) skriver om de ontologiska och teleologiska gudsbevisen är det inte för att få människor att tro, utan som en sorts övergripande bekräftelse på att enhetssamhällets verklighetsuppfattning var sann. Att använda hans gudsbevis så som ofta skett i en pluralistisk och naturalistisk miljö av ateister och agnostiker fungerar bara inte. ”Bevisen” bevisar ingenting för den som inte vill tro. Kanske de än mer fjärrar en sådan från gudstron eftersom en sådan argumentation inte respekterar den icke troendes förutsättningar.

En annan parameter gäller den apologetiska metoden som sådan, och oftast då om teismen först måste hävdas och naturalismen avvisas. Först om man kan ge skäl för att det finns en gud överhuvudtaget kan man, på grundval av ett bejakande, gå vidare och undersöka skälen för mer specifikt kristna uppfattningar, och då vanligen Jesus uppståndelse från de döda. Detta är väl det mest klassiska sättet att bedriva apologetik, även praktiserat av till exempel Thomas av Aquino.

I *Becoming a Christian* går Ola Hössjer inte riktigt så tillväga, utan närmar sig mera direkt det för kristendomen specifika. Dessutom tilltalar han läsaren med respekt och riktar sig på ett vuxet sätt till en tänkande människa i en sekulär kultur. Vidare ger den inte statistiska argument för kristendomens teoretiska sanning, utan söker – med utgångspunkt i den franske matematikern, filosofen och fysikern Blaise Pascals (1623–1662) ”vadslagning” – lägga fram skäl för läsaren att vilja bli kristen.

Pascal är även känd för sina tankar om kristendomen (*Pensées sur la religion*, postumt utgiven 1669). Hans trossats applicerar spelteori på hur man bör förhålla sig till kristendomen, något som kommit att aktualiseras genom modern beslutsteori och sannolikhetslära. Hössjer, som är professor i matematisk statistik vid Stockholms universitet sedan 2002, utvecklar Pascals sats med den brittiske matematikern Thomas Bayes (ca 1702–1761) sats (teorem) i riktning mot aposteriora sannolikheter, alltså hur grader av tro (*a priori* sannolikheter) modifieras då nya evidenser (”fakta som ger slutledningar”) tillkommer. Hössjer argumenterar att inte endast givna förutsättningar (*a priori*) är subjektiva, utan även tolkningen av evidenser, varför även sannolikheter blir subjektiva. Detta ligger i linje med Pascals sats, eftersom denna handlade om ett tänkande subjekts sätt att förhålla sig till sanningen om kristendomen. Hössjers bok handlar vidare om beslutet att bli kristen snarare än en argumentation för att vara det, varför villighet (snarare

än ”vilja”), formulerat som ”willingness assignment” (snarast ”villighetsprofiler”), blir en tredje komponent vid sidan om givna förutsättningar och tillkommande fakta.

En människas beslut att omfatta kristendom eller naturalism är dock inte endast en intellektuell övning:

Det är först och främst mer än en rationell övertygelse (*belief*) att den kristna läran är sann. Startpunkten är att Gud kallar oss genom den helige Ande genom en personlig inbjudan att komma till honom. Om vi besvarar denna kallelse genom att öppna våra hjärtan kan den helige Ande överbevisa oss om att vi har syndat. Det blir då möjligt för oss att ge ett genuint och ångerfullt gensvar till evangeliet. Men om vi inte ger ett sådant gensvar kommer vi inte att bli kristna. (s. 28, min översättning)

Boken innehåller en rik bibliografi (tolv sidor) såväl som förteckningar över personer och bibelställen, detaljerat sakregister och illustrationer. I sju separata bilagor ges den detaljerade vetenskapliga redovisningen, som författaren, vist nog, inte belastat den löpande texten med: A. *Bayesian Decision Theory* (i vilken det har insmugit sig ett tryckfel på s. 251. I ekvationen (A.2) nederst på sidan ska under strecket inte stå ”P(N/C)” utan ”P(E/N)”, vilket framgår av den löpande texten tre rader innan), B. *Reward Table and Strength of Will*, C. *The Bayesian Decision Rule*, D. *Many Alternatives* (där andra alternativ till kristendom än naturalismen diskuteras), E. *Accumulation of Evidence*, F. *A Numerical Example* och G. *Approaches Other than Bayesian Decision Theory*. Detta är värt att separerat nämnas, eftersom författaren inte – som tyvärr ofta är fallet – hänvisar till sin akademiska status när han eller hon behandlar ett helt orelaterat ämne. Hössjer ger alla, som förmår uppskatta det, ordentligt med kött på benen i frågan om hur hans egen expertis påverkar hans behandling av ämnet – dessutom inte bara för att bevisa sin tes utan

med utblickar mot andra möjliga hållningar och tillvägagångssätt. Detta är välgörande vederhäftigt och samtidigt förtroendeingivande.

Boken är indelad i tre delar. I mellandelen går författaren igenom fem kategorier av argument för eller emot kristendom eller teism (Guds existens): historiska och kulturella, förnufts-, samvets- och moralrelaterade, vetenskapliga, teologiska samt personliga. Vad som gör denna genomgång fräsch och intressant, är att Hössjer inte skulle översätta ”evidence” till svenska som (vetenskapliga) ”bevis” utan som ”fakta som ger slutledningar”. Här finns en ödmjuk respekt för att data kan tolkas olika, parad med ett vidhållande av människans intellektuella förmåga att tro. Varje argumentationskategori rymmer många detaljerade separata ”evidenser”, inklusive behandling av de ”klassiska” gudsbevisen (teleologi, kausalitet, kosmologi, ontologi), inalles 23 stycken (tabell s. 19). Dessa argument (”evidenser”) för och emot Gud presenteras med stor tydlighet och på ett lättbegripligt språk.

Behandlingen av ”Bibeln och naturvetenskap” (s. 136–146) diskuterar ett flertal historiskt betydelsefulla vetenskapsteoretiker. I ljuset av författarens profession är förstas behandlingen av evidens 16, ”Matematikens effektivitet, skönhet och dess begränsningar” (s. 176–182), av särskilt intresse. Med referens till Kurt Gödels (1906–1978) två ofullständighetsteorem, vilka omkullkastade Alfred North Whiteheads (1861–1947), Bertrand Russells (1872–1970) och Erwin N. Hieberts (1919–2012) teser att alla matematiska resultat kunde bevisas eller motbevisas med en begränsad uppsättning axiom, skriver Hössjer: ”Vi kommer aldrig att kunna bemästra eller kontrollera den [matematiken] fullständigt, precis som skapelsen ständigt uppenbarar nya aspekter av sig själv. Vi må beundra och hysa vördnad och respekt för den, men i slutändan tillbedja dess Skapare” (s. 182).

Ska man vidare positionsbestämma Hössjers bok, som välfunnet presenteras som

en akademisk traktat, finns det flera parametrar att ta hänsyn till. En är hållning, det vill säga om apologetiken bedrivs defensivt, mest för att undanröja missuppfattningar, eller offensivt, syftande till omvändelser. Hössjers framställning är av det offensiva slaget, och det är därför J.P. Moreland i förordet föreslår att den är speciellt väl lämpad för evangelisation i akademiska sammanhang, i universitetscampusmiljöer.

Hössjers bok är väl värd att läsa. För den troende fungerar den som en seriös uppmuntran för kristendomens sannolikhet. För den icke troende framstår den som en vänlig och trovärdig inbjudan att radikalt omvärdera motståndet mot att bli kristen.

*Bo Krister Ljungberg
TD, Knivsta*

Ruth Jackson Ravenscroft. *The Veiled God: Friedrich Schleiermacher's Theology of Finitude*. Leiden: Brill. 2019. 293 s.

Det finns en sedan länge traderad bild av Friedrich Schleiermacher (1768–1834) som liberalteologins fader och som förelöpare till den senare kulturprotestantismen. Schleiermacher ställs därmed i en kantiansk tradition som betonar religionens moraliska värde och förskjuter fokus mot den enskilda människans inre. Fastän flera 1900-talsteologer – däribland Edward Farley (f. 1929) och John Macquarrie (1919–2007) – gjorde betydande insatser för att problematisera denna bild, så har den fortsatt att reproduceras i läroböcker och översiktsverk generation efter generation.

Själv fostrades jag in i denna bild då jag i mitten av 1990-talet skrev min c-uppsats om George Lindbeck (1923–2018). I Lindbecks klassiker *Nature of Doctrine* (1984) framställs Schleiermacher som den främste representanten för en ”experientell-expressivistisk” syn som förlägger religionens väsen till det egna självet djup och tömmer teologins lärosatser på innehåll. Först när jag flera år senare gav mig in i

romantikforskningen blev jag varse bristerna i denna bild. Så har inte minst Manfred Frank skrivit fram Schleiermacher som en stark och originell röst i den tidigromantiska filosofin. I likhet med tänkare som Novalis (1772–1801) och Friedrich Schlegel (1772–1829) – och i kontrast till Johann Gottlieb Fichte (1764–1814) och den framväxande idealismen – drevs Schleiermacher av övertygelsen att det mänskliga medvetandet inte kunde utgöra sin egen grund. Det är i detta ljus vi ska se hans upptagenhet med oändlighetsidéen, återspeglad inte minst i hans berömda ord om att religion handlar om ”sinne och smak för det oändliga”.

Under de senaste decennierna har intressanta nyläsningar av Schleiermacher börjat förekomma även inom teologin. Dessa är delvis inspirerade av den banbrytande romantikforskning som Manfred Frank, Andrew Bowie och andra har initierat. Samtidigt förmår dessa teologiska nyläsningar ännu bättre än den filosofiska romantikforskningen att göra rättvisa åt Schleiermacher, inte minst som den senare haft en tendens att tona ned den teologiska vision som utgjorde prisma för hans tankevärld. Ruth Jackson Ravenscrofts avhandling *The Veiled God: Friedrich Schleiermacher's Theology of Finitude*, framlagd i Cambridge för ett par år sedan, är här ett utmärkt exempel.

Den vackra titeln spelar an på Schleiermachers namn, men också på hans sätt att förstå förhållandet mellan mänskligt och gudomligt. Precis som en slöja låter ana ett ansikte utan att vi fullt ut kan fånga dess drag, så är människans kunskap om Gud begränsad av hennes ändliga villkor. Därmed har Jackson Ravenscroft redan antytt att hon avser utmana den nedärvda bilden av Schleiermacher som en individualistisk teolog som reducerar religionen till en funktion i det mänskliga medvetandet. Tvärtom är det hennes uttalade syfte att skriva fram Schleiermachers tänkande som buret av en explicit kristen vision av det mänskliga livet och av kunskapens natur. En sådan vision

tillåter inte att det inre livet skiljs från det yttre, än mindre att det mänskliga frikopplas från det gudomliga.

Till de många styrkorna i denna välskrivna avhandling hör dess väl genomtänkta disposition. Studien inleds med en gedigen forskningsöversikt som även inbegriper en kort presentation av den problematiska receptionshistoria som berörts ovan. Nyckelnamn här är förstas Karl Barth (1886–1968) och Emil Brunner (1889–1966), som långt innan Lindbeck etablerade föreställningen att Schleiermacher ägnade sig åt antropologi snarare än teologi. Men som Jackson Ravenscroft visar kan kritiken mot Schleiermacher i själva verket spåras ännu längre tillbaka – redan Friedrich Hegel (1770–1831) formulerade en liknande invändning mot vad han uppfattade som en utpräglat protestantisk tendens att förlägga religionen till människans inre.

På inledningen följer tre delar. Den första delen ägnas åt ett urval av Schleiermachers tidiga etiska texter. Precis som hela den tidigromantiska generationen var Schleiermacher vid den här tiden upptagen av Immanuel Kants (1724–1804) filosofi. Hans ungdomsalster är intressanta inte minst för att de visar att han redan från sina tidigaste år var kritisk till Kants moralfilosofi (en kritik som stärktes med åren). I kontrast till Kants postulat om transcendental frihet betonade Schleiermacher att etiska val alltid är grundade i tidigare omdömen och intryck, en hållning som snarast kan karaktäriseras som dygdetisk.

I del två fördjupar Jackson Ravenscroft analysen genom att vända sig till några texter som Schleiermacher skrev runt sekelskiftet och som belyser hans engagemang i en rad samhällreliga frågor, såsom de preussiska judarnas medborgerliga rättigheter, kvinnors status i den bildade eliten och aktiviteterna i de brittiska kolonierna (inklusive frågan om slaveriet). Här får Schleiermachers syn på människan och det mänskliga varat ytterligare konturer. Utan att gå in på hans ställningstaganden i nämnda frågor – vilka

var allt annat än entydiga – blir det här tydligt hur Schleiermacher betonade individens unicitet, samtidigt som han förstod människan som en djupt social varelse vars inre liv blir till i och genom engagemang med andra människor.

I del tre, slutligen, visar Jackson Ravenscroft hur en fördjupning i Schleiermachers tidiga etiska och politiska texter möjliggör en förnyad läsning av hans teologiska texter. I fokus för diskussionen står första utgåvan av *Tal över religionen* från 1799 samt den lilla skriften *Die Weihnachtsfeier: Ein Gespräch* från 1806. Valet betingas inte bara av att texterna härrör från ungefär samma tid som de redan omskrivna etiska texterna, utan också av att just dessa texter utgjorde måltavla för Barths återkommande kritiska utfall mot Schleiermacher.

Därmed är vi framme vid den verkliga höjdpunkten i denna rakt igenom givande studie. I sober ton går Jackson Ravenscroft till grunden med Barths missvisande läsningar av *Tal över religionen* och *Die Weihnachtsfeier* genom att pröva dessa läsningar mot texterna själva – betraktade i ljuset av de parallellt författade etiska texterna. Därmed förmår hon på ett elegant och trovärdigt sätt att göra upp med den misrepresentation av Schleiermacher som Barth mer än någon annan bidrar till att etablera. Detta gäller inte minst förebråelsen att Schleiermacher reducerar religionen till en inre angelägenhet för den enskilda människan. Även om Schleiermacher hävdar att människans sinne för religion springer ur den inre källa han omtalar som åskådning (*Anschauung*), så vittnar såväl hans etiska som teologiska texter om att han förstod detta inre skådande som alltid redan inflätat i historia, språk och kultur. Denna grundhållning återspeglas också i hans uttalade försvar av det kristna livet som något som delas och praktiseras i konkreta gemenskaper.

Ett annat återkommande drag i Barths kritik går ut på att Schleiermacher tummar på Guds transcendens till förmån för en antropocentrisk teologi som banar vägen för

idén att tro och religion till sist är en fabricering av det mänskliga medvetandet. Problemet är att Barth här missar hela den filosofiska fonden för Schleiermachers teologi. Likt flera av sina romantiska generationskamrater var Schleiermacher djupt fascinerad av Platon (ca 428–ca 348 f.Kr.), vars verk han flitigt översatte, och såg sig själv som del av en augustinsk tradition av tro som söker vetande. När han brukar termer som ”sinne”, ”känsla” eller ”åskådning” för att beskriva trons epicentrum hos människan är det därför givet att dessa alltid står i relation till en källa som är djupare än det mänskliga medvetandet – nämligen Gud som alltings ovillkorliga grund.

Men lika lite som Schleiermacher tummade på övertygelsen om Guds oändliga väsen, lika lite tummade han på övertygelsen om människans ändliga vara. Att betona vår ändlighet handlar emellertid inte om att fastna i ett dystert begrundande av våra brister och oförmågor. Snarare handlar det om att erkänna den ofullständiga och provisoriska naturen i allt mänskligt kunnande och skapande. Denna hållning gick igen i Schleiermachers livslånga benägenhet att aldrig avsluta sina verk, att i stället skriva om, skriva till och ge ut i nya utgåvor. Kanske är det bästa sättet att vara hans arv troget därför att erkänna att vi aldrig blir färdiga med hans verk – vilket även Barth rörande nog medgav att han aldrig blev.

Jayne Suenungsson
Professor, Lund

Benny Grey Schuster. *Om påskelatteren*. Köpenhamn: Forlaget Vandkunsten. 2019. 493 s.

Att läsa *Om påskelatteren* av Benny Grey Schuster är som att sjunka ned i en väl insutten skinnfåtölj i ett rum med bokhyllor från golv till tak och läppja på ett glas portvin. Författaren själv är värd. En lärd, associativ och generös värd. Då och då under samtalet hoppar han upp ur stolen och går fram till

någon av bokhyllorna och tar ner en volym. ”Här, jag måste få visa dig. En fantastisk text från 1700-talet som tar upp just det du pratar om nu.” En annan gång letar han fram en tidningsartikel ur någon av högarna på golvet eller reciterar en dikt med precision. Han rör sig genom genre och tider.

Benny Grey Schuster är teolog från Århus. Sedan 1997 har han varit lektor och studieledare vid Folkekirkens Uddannelse- og Videnscenter i Løgumkloster. Han har ägnat sig åt religionsfilosofi, skrivit om teater och kyrka och intresserar sig för konst och kyrkoarkitektur. Redan tidigt påbörjade Schuster ett forskningsprojekt om komedi- och trageditraditioner och om förhållandet mellan teater och kyrka. 1999 fick projektet en annan inriktning och resultatet blev boken som här recenseras. Schuster hade nämligen i sina studier återkommande stött på begreppet påskskrattet med hänvisningar till en latinsk källskrift från 1518, ett brev av Johannes Oecolampadius (1482–1531), verksam i Basel och delaktig i reformationen där. Schuster undrade över varför texten, om den nu var så central som det verkade i litteraturen, aldrig blivit översatt. Sagt och gjort. Med hjälp av Martin Sander Harbsmeier fick han brevet från Oecolampadius till Wolfgang Capito (ca 1478–1541) översatt. Brevet, med förord av Capito, ingår i Schusters bok. Den latinska grundtexten återges parallellt med den danska översättningen. Här känner vi igen den generöse värden. Den som vill och kan ska självklart kunna jämföra texterna och måhända våga sig på att själv översätta några rader.

Efter en inledning presenteras Oecolampadius text. Därefter är boken indelad i fem kapitel: ”Hvad var påskelatter?”, ”Påskelatterens virkningshistorie”, ”Påskelatteren i Danmark”, ”Argumenter for og imod påskelatteren”. Det avslutande femte kapitlet, ”Lo Jesus?”, fungerar lite som en fristående essä och utgör intressant läsning även om man inte studerar de andra delarna av boken.

Vad är då påskskrattet? Företeelsen har rötter i en gammal kyrklig tradition där

prästen på påskdagen skulle få församlingen att skratta och därför berättade anekdoter eller roliga i historier i predikan. Dessa historier kunde tydligtvis röra sig över ett brett register från mer oskyldiga skämt till ekivoka skrönor. Under medeltiden var det inte ovanligt med dramatiska gestaltningar och upptåg, främst utanför kyrkorummet. Schuster framhåller att det unika med påskskrattet är att det är knutet till kyrkorummet och att prästen är aktör, vilket oftast inte var fallet i andra spel och spektakel. De som förespråkade påskskrattet måste också ha menat, skriver Schuster, att det inte fanns någon motsättning mellan uppståndelse tron och gapskrattet. När skrattet tillämpades på det sättet kunde det ju inte sägas representera den onde. Snarare tvärtom.

Vad säger då Oecolampadius? Han är den förste som kommenterar skrattet men han är inte den som uppfann företeelsen. Möjligen var det han som myntade begreppet ”risus paschalis”, påskskrattet. Han försvarar inte fenomenet utan tar avstånd från det. Han anklagas av prästkollegor för att vara tråkig när han inte underhåller med roliga historier. Samtidigt tycker de att han inte är tillräckligt allvarlig eftersom han inte skrämmer församlingen med drastiska beskrivningar av domen. I ett brev till Oecolampadius berättar studiekamraten från Heidelberg, Wolfgang Capito, nu dekan och predikant i domkyrkan i Basel, om klagomålen. Oecolampadius går i svaromål. Det finns fler än de som uppskattar skämten, betonar han. Allvarligt menade gudstjänstbesökare har setts lämna kyrkan för att undslippa historierna. Särskilt stötande tycker Oecolampadius det är att skämtandet sker från predikstolen och att det sker på den heligaste av dagar. I Oecolampadius beskrivning av det han tar avstånd från och genom hans sätt att försvara sig mot sina antagonister växer en bild av påskskrattet fram.

Schuster visar hur det genom hela kyrkohistorien har funnits både motståndare till och förespråkare för skämtets plats i gudstjänsten. Det finns en rörelse där skämten

från gycklarnas spel utanför kyrkan flyttar in i kyrkorummet. I en motsatt strömning rör sig predikan ut på torgen. För att kunna konkurrera med andra som uppträder där har predikanten använt skämtet som retorisk modell.

Går det då att hitta bibliska belägg för det ena eller det andra? Schuster fastslår hur evangelierna aldrig uttryckligen skriver att Jesus skrattar. Att han gråter omnämns däremot. Däremot ser Schuster hur man inom teologin på senare tid genom att läsa mellan raderna kunnat upptäcka sammanhang där det inte alls är långsökt att tänka sig att Jesus skrattar. Som gäst vid bröllopet i Kana till exempel. Flera av liknelserna han berättar har förvisso också humoristiska poänger. Genom att uppöva en känslighet för språkets nyanser och det som inte uttrycks direkt i ord kan bilden av Jesus fördjupas.

Schuster ställer samtidigt kritiska frågor till det fenomen han tycker sig se, nämligen att de underhållande dragen fått starkare ställning i vår tid. Är predikanterna offer för en tidsanda som vill att allt ska vara underhållande och som skyr allvaret? Måste allt vara roligt?

Styrkan i Schusters bok är att den ger oss möjlighet att läsa Oecolampadius tidiga beskrivning av påskskrattet. Att det sker genom en brevväxling gör materialet särskilt levande. Vi möter en människa som brottas med frågan. Schuster själv är också genom hela boken mycket närvarande som skribent. Han är både värd och ciceron. Associationsrikedomen, de många litteraturhänvisningarna och de stundtals omfattande noterna skänker läsaren rika möjligheter till utvidgad bildning och ger uppslag till fortsatt läsning längs några av de vindlande vägar författaren föreslår.

I någon mån kan man också säga att just det samma är bokens svaghet. Materialet är så överväldigande och associationerna så rikhaltiga att det kan vara svårt att omfatta helheten. Det finns en viss risk att man går vilse bland tankespåren.

En absolut styrka är Schusters förmåga att ur ett historiskt material ställa frågor till vår samtid. Predikanten får möjlighet att reflektera över hur han eller hon ska förhålla sig till evenemangskulturen i vår tid och fundera på vilka retoriska modeller som kan behöva utvecklas för att nå fram och beröra. Hur ge plats för stort allvar och djup glädje i predikokonsten?

Det är dags att resa sig ur skinnfåtöljen och lämna biblioteket och samtalet med den generöse värden. När vi just sagt adjö ropar Schuster efter oss, "Vet ni förresten vad som skulle kunna sägas vara världshistoriens äldsta hermeneutiska regel? Jo, som man ropar i skogen får man svar!"

*Lena Sjöstrand
TD, Lund*

Ernils Larsson. *Rituals of a Secular Nation: Shinto Normativity and the Separation of Religion and State in Postwar Japan*. Uppsala: Uppsala University. 2020. 481 pp.

Johan Nilsson. *As a Fire Beneath the Ashes: The Quest for Chinese Wisdom within Occultism, 1850–1949*. Lund: Lund University. 2020. 302 pp.

Mathias Sånglöf. *The Spirit in Paul and John: A Comparative Analysis*. Uppsala: Uppsala University. 2020. 215 pp.

Karin Tillberg. *The Outsider in Our Midst: A Study of Language and Norms Concerning the "Outsider" in Persian Period Yehud*. Uppsala: Uppsala University. 2020. 259 pp.