

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 2021

Ledare

Jayne Svenungsson 103

In memoriam James M. Gustafson (1925–2021)

Carl-Reinhold Bråkenhielm 105

In memoriam Hans Küng (1928–2021)

Mårten Björk 109

"In That Water You Could Rinse Things Clean" Blood, Shame, and Baptism in Marilynne Robinson's *Lila*

Elina Takala 115

Gudar och människor bland texter och paratexter Om varför Gamla testamentet inte har några författare

David Davage 133

The Artificial Paradise A Snapshot of Secular Eschatology in Post-War Sweden

Johan Eddebo 155

Den kristna etikens dubbla utmaning Kristen specificitet och sökandet efter ett gemensamt liv i Carl-Henric Grenholms trinitariska etik

Samuel Åsberg 171

Recensioner 190

Jan-Olof Aggedal, *Mer livsform än yrke: Människan och biskopen Per-Olov Ahrén*

Alexander Maurits 190

Christian Braw, *Und wir sahen seine Herrlichkeit: Ausgewählte Aufsätze und Ansprachen*

Sten Hidal 192

Andreas Holmberg, <i>Kyrka i nytt landskap: En studie av levd ecklesiologi i Svenska kyrkan</i> Judith Fagrell.	192
Gunnar Hyltén-Cavallius, <i>Rännil blev till flod: Nätverket kring 68-kyrkan och tidskriften Inter Nos i Lund</i> Oscar Söderholm.	195
Carl-Johan Palmqvist, <i>Beyond Belief: On the Nature and Rationality of Agnostic Religion</i> Lotta Knutsson Bråkenhielm.	196
Hannah M. Strømmen & Ulrich Schmiedel, <i>Claims to Christianity: Responding to the Far Right</i> Elisabeth Gerle.	197

Ledare

JAYNE SVENUNGSSON

Vad händer när en stor tänkare tystnar? Jacques Derrida (1930–2004) ställde frågan i ett tal vid Emmanuel Levinas (1906–1995) begravning för många år sedan och svarade att det för hans egen del var en erfarenhet som skulle förbli lika outtömlig som det rika arv av tankar och texter som Levinas lämnade efter sig. Och nog är det så det förhåller sig med varje stor tänkare som går ur tiden. En tystnad och saknad, men också en tacksamhet över det intellektuella livsverk som består. Under detta års första månader har två betydande teologiska röster tystnat: James M. Gustafson (1925–2021) och Hans Küng (1928–2021). I och med detta nummer inleder vi en ny tradition av att mer regelbundet uppmärksamma när tongivande teologer och religionsvetare går ur tiden. Det är sålunda en glädje att få publicera Carl Reinhold Bråkenhielms och Mårten Björks fina minnesporträtt över Gustafson och Küng.

En glädje är det också att få kungöra resultatet av en annan ny tradition i tidskriftens regi. I fjol utlyste *Svensk Teologisk Kvartalskrift* en pristävling för bästa vetenskapliga artikel, riktad till nydisputerade forskare i teologi och humaniora. Bland de många välskrivna bidrag som inkom beslutade redaktionen i mars att låta kyrkohistorikern Katarina Pålsson (Lunds universitet) och idéhistorikern Anton Jansson (Göteborgs universitet) dela på priset. Artiklarna kommer att publiceras i nästa nummer, men redan här vill vi rikta ett stort grattis till båda pristagarna!

Att svensk teologi och religionsvetenskap i dag har många spännande yngre röster vittnar också flera av föreliggande nummers artiklar om. Johan Eddebos religionsfilosofiska reflektion över de sekulära eskatologiska föreställningar som bar upp inflytelserika populärhistoriska verk i Sverige från 1970-tal till 1990-tal är här ett utmärkt exempel. Givande är det också när yngre forskare går i dialog med etablerade forskare, såsom i Samuel Åsbergs

ansats att bryta upp några av läsningarna inom nutida kristen social etik genom en konstruktiv-kritisk läsning av Carl-Henric Grenholms trinitariskt grundade lutherska etik.

2016 blev den amerikanska författarinnan Marilynne Robinson hedersdoktor vid teologiska fakulteten i Lund och vi hade senare förmånen att publicera den tankeväckande föreläsning hon höll vid Centrum för teologi och religionsvetenskap under rubriken ”Theology for this Moment” (nummer 3–4, 2016). Mot denna bakgrund är det roligt att konstatera att forskningen kring Robinsons verk slagit rot i Norden. I sin artikel om dopets betydelse i Robinsons roman *Lila* visar Elina Takala på ett fascinerande sätt hur läsningen av verket kan fördjupas med ett teologiskt prisma. Den tematiska spridningen i detta nummer kröns till sist av den föreläsning David Davage höll hösten 2020 med anledning av att han blivit docent i Gamla testamentets exegetik vid teologiska fakulteten i Lund. Davage reflekterar här över det dilemma som ligger i att de flesta av Gamla testamentets texter är anonyma och diskuterar dilemmat i relation till olika författarförståelser.

I och med detta nummer av *Svensk Teologisk Kvartalskrift* sker ett par skiften i redaktionen. Sara Järlemyr, doktorand i Gamla testamentets exegetik vid Centrum för teologi och religionsvetenskap, blir ny recensionsredaktör efter Elisabet Nord, och undertecknad tar över redaktörskapet från Samuel Byrskog. Tillsammans med redaktionssekreterare Martin Nykvist och den övriga redaktionen ser vi fram emot att förvalta tidningens arv vidare in i 2020-talet. Vi vill också passa på att rikta vårt varma tack till Elisabet och Samuel för deras goda insatser under åren som gått. ▲

In memoriam James M. Gustafson (1925–2021)

CARL-REINHOLD BRÅKENHIELM

Professor James M. Gustafson avled den 15 januari 2021 i Albuquerque, New Mexico. Han var en av västvärldens mest bemärkta teologiska etiker och verksam vid framträdande amerikanska lärosäten fram till sin pensionering 1998. Han hade också ett flertal kontakter med svenska teologer och var till exempel gästforskare i Lund under början av 1960-talet och blev 1985 hedersdoktor vid teologiska fakulteten i Uppsala.

Gustafsons föräldrar var immigranter från Sverige och han växte upp i norra Michigan, där fadern var pastor i Evangelical Covenant Church. Under andra världskriget tjänstgjorde han i de amerikanska ingenjörstrupperna i Burma och Indien. Hans akademiska bana påbörjades vid Northwestern University och fortsatte sedan vid Chicago Theological Seminary och Chicago University 1951. Han ordinerades till pastor i United Church of Christ och tjänstgjorde några år i Northford, Connecticut. Gustafson var tidigt inriktad på relationen mellan kyrka och samhälle och disputerade 1955 vid Yale University, där han också blev professor i kristen etik fram till 1972, då han blev professor vid Chicago University. Från 1988 var han verksam vid Emory University, där hans främsta uppgift under många år var att leda seminarier för fakultetsmedlemmar från olika institutioner. Han pensionerades 1998 och levde sedan fram till sin bortgång i Albuquerque.

James Gustafson författade tolv böcker, var medförfattare i eller redaktör för flera andra och skrev ett flertal artiklar, främst i amerikanska tidskrifter med inriktning på teologisk etik. Ett tidigt arbete är *Treasure in Earthen Vessels*, där han utvecklar en kyrkosyn med utgångspunkt i en sociologisk analys.¹ Tyngdpunkten i hans tänkande därefter ligger på kristen etik med

1. James M. Gustafson, *Treasure in Earthen Vessels: The Church as a Human Community*, New York 1961.

bland andra tre inflytelserika arbeten: *Christ and the Moral Life, Can Ethics Be Christian?* och *Protestant and Roman Catholic Ethics*.² En vändpunkt i hans tänkande kommer till uttryck i hans systematiska huvudarbete i två volymer, *Ethics from a Theocentric Perspective*.³ En utpräglat teocentrisk livstolkning präglar också hans produktion efter pensioneringen, till exempel i *Intersections*.⁴

Utmärkande för Gustafsons tänkande är hans strävan att ställa in både etik och teologi i ett mer omfattande vetenskapligt sammanhang. I denna strävan mottog han starka impulser från bröderna Reinhold (1892–1971) och H. Richard Niebuhr (1894–1962). Framför allt eftersträvade han i alla sina analyser att utgå från en detaljerad och jordnära beskrivning av sakförhållanden och omständigheter. Ett exempel är *Can Ethics be Christian?*, vilken använts som lärobok vid många universitet. Bokens utgångspunkt är en historia om en berusad amerikansk soldat som blir lurad på en bar och tas om hand av Gustafson och en god vän. Mot den konkreta bakgrunden reser Gustafson sedan en rad mer generella frågor om den kristna trons betydelse i liknande situationer, hur kristen tro bidrar till beskrivning av en moralisk situation och hur kristen tro kan bidra till urskillningen av olika handlingsalternativ.

Gustafson motsatte sig alltför stark koncentration på metodfrågor. Ändå hade han en metod. En kollega sökte sammanfatta den i tre axiom: (1) Var ödmjuk! ”Säg inget förhastat inför Gud – han är i himlen och du är på jorden!” (Pred. 2:5). Gustafson berättade om en av Talcott Parsons (1902–1979) doktorander – Renée Fox (1928–2020) – som en gång fick uppmaningen ”Renée, överdriv inte!” Vid en föreläsning i Uppsala 2002 riktade Gustafson samma uppmaning till politiker, teologer och präster: ”Överdriv inte!” (2) Tänk stort! Gör den vidast tänkbara utblicken över ditt material. Sätt in ditt ämne i ett större sammanhang, lär från allt som finns utanför din begränsade värld. (3) Var konkret! Ett återkommande ord i en av hans senare böcker, *Intersections*, var ”finkornig”. Om en teolog ger sig i kast med ett moraliskt problem, måste hen vara beredd att med grundlighet och engagemang tränga in i sakfrågorna – vare sig det gäller livets slutskede, företagsekonomi, krig och fred eller mänsklig samlevnad. Ingenting annat bidrar till moralisk klarhet och inte heller till någon teologisk insikt.

2. James M. Gustafson, *Christ and the Moral Life*, New York 1968; James M. Gustafson, *Can Ethics Be Christian?*, Chicago 1975; James M. Gustafson, *Protestant and Roman Catholic Ethics: Prospects and Rapprochement*, Chicago 1978.

3. James M. Gustafson, *Ethics from a Theocentric Perspective: 1. Theology and Ethics*, Chicago 1981; James M. Gustafson, *Ethics from a Theocentric Perspective: 2. Ethics and Theology*, Chicago 1984.

4. James M. Gustafson, *Intersections: Science, Theology, and Ethics*, Cleveland, OH 1996.

James Gustafson blev en betydelsefull handledare, rådgivare och förebild för en hel generation av amerikanska teologiska etiker. Amerikanska teologer i min egen generation hade alltid någon beröringspunkt med Jim. När jag träffade hans elever och hans person kom på tal vid konferenser och symposier, fick jag alltid känslan av att han ägnat just deras utbildning en alldeles särskild omsorg. Hans metod betydde nog mer än hans teologi och många teologer som han formade valde helt andra vägar. Det gäller till exempel Stanley Hauerwas, John Howard Yoder (1927–1997), Lisa Sowle Cahill och William Schweiker.

Gustafsons krävande metod gav honom kritiska perspektiv på många andra former av kristen etik och medförde efterhand en radikal omprövning av den klassiska kyrkoläran. Det kommer också till uttryck i en föreläsning som han höll under Söderblom-jubiléet vid Uppsala universitet 2002. Föreläsningens rubrik lånade några ord från Abraham Lincolns (1809–1865) andra installationstal från 1865: ”The Almighty Has His Own Purposes.” I stället för att gå från teologi till politik, ville Gustafson gå från politik till teologi. Därmed motsatte han sig den teologiska tolkningsiver som utmärker både den kristna högern och den politiska teologin. Gustafson kallade det också en kristen stoicism. Denna stoicism grundlades i hans ungdomsår vid fronten i Burma under andra världskriget, fördjupades under hans yrkesverksamma period och trädde återigen i förgrunden när han blev äldre. Han skyggade inte för svåra utmaningar och var hänsynslöst ärlig mot sin tro och sitt tvivel. Vi minns honom som en stor teolog, originell tänkare och levande personlighet. ▲

In memoriam Hans Küng (1928–2021)

MÅRTEN BJÖRK

Den 6 april i år gick den schweiziske teologen Hans Küng bort, 93 år gammal. Född 1928 i Sursee i en välbärgad, romersk-katolsk familj drömde den unge pojken tidigt om att bli präst. Han vigdes vid 26 års ålder och blev professor i Tübingen när han var 32, där han säkerställde att hans vän och senare trätobroder Joseph Ratzinger skulle få en tjänst.

Küng studerade vid Gregoriana i Rom och försvarade 1957 sin avhandling om Karl Barths rättfärdiggörelselära som blev avgörande för den ekumeniska dialogen.

Karl Barth (1886–1968) skrev ett entusiastiskt brev till den unge katoliken och underströk att han inte bara sammanfattat Barths lära på ett uttömmande sätt utan också blottlagt överensstämmelser med den romersk-katolska synen på frågan om handlingar och tro. Hoppas nu bara, skrev den reformerte teologen, att folk inte kommer anklaga mig för att vara krypto-katolik och dig för att vara krypto-protestant.

Ett protesterande, reformerande om inte revolterande drag fanns obestridligen hos Küng, vilken präglades av den anda inom den romersk-katolska kyrkan som efter andra världskriget sökte en teologi för en kyrka som ”om vi ska vara ärliga mot oss själva [...] varken är helig eller katolsk”. Dessa ord, som Ratzinger yppade under en kurs som Küng tilldelat honom i Tübingen, hade lika gärna kunnat vara den schweiziske teologens.

Kyrkan var emellertid för Küng både helig och allmän. Men den var inte ofelbar – eller snarare, den var ofelbar som gemenskap tillhörig Kristus. Den var inte, enligt honom, ofelbar i den mening som Första Vatikankonciliet ofelbarhetsdogm innebar.

Om Ratzinger under 1950-talet hade sökt sig tillbaka till den franciskansk-augustiniska traditionen för att finna ett alternativ till vad han beskrev

som Optatus av Milevis (d. ca 400) statskyrkoideal, sökte Küng också nya vägar i den romersk-katolska traditionens långa och inte sällan konfliktfyllda historia.

Stilig, intelligent, kunnig i flera moderna språk och bevandrad i många antika, rättfram och modig, var han älskad av många. Men teologer runtom honom bekymrade sig tidigt över hans humör och, vad man menade, hetsiga läggning.

Küng omfamnade ett element som är axiomatisk i en gemenskap som säger sig bygga på omvändelse och lovar ”en ny himmel och en ny jord”, nämligen förändring, och 1960 publicerades hans skrift *Konzil und Wiedervereinigung*,¹ vilken i någon mån lade kursen för hans teologiska gärning. Kyrkan är en förnyande kraft eller ingenting.

Präglad av Barths kristologiska teologi betonade Küng att förnyelsen inte är en mänsklig angelägenhet utan ett krav som kommer från ”Jesus Kristus själv, kyrkans Herre, som, i alla sekel genom sitt evangelium, talar till och kräver saker av henne [kyrkan]”.² Detta är det nya: omvändelse av människor, förnyelse av tingen, genom trohet.

Trohet till Jesus kräver trohet till den kyrka som förmedlar Jesu budskap och denna kyrka var, för Küng, först och främst den romersk-katolska kyrkan. Men frågan är fortfarande vad en sådan trohet innebär. Vid denna tidpunkt var Franciskus av Assisi (ca 1181–1226) idealet för någon som förnyar kyrkan, medan Martin Luther (1483–1546) var någon som bröt med den. Men, betonade Küng, trots detta brott finns det redan gemenskap – *koinonía* – mellan de olika kyrkorna genom dopet, den gemensamma tron och den kärlek som de kristna kyrkorna säger sig representera.

Inte bara de prostituerade och publikanerna var indragna i frälsningsgemenskapen utan också de sinsemellan stridande kyrkorna.

Kyrkans läroämbete var ännu inte ifrågasatt och i de två böcker som Küng skrev under Andra Vatikankonciliet, *Strukturen der Kirche* och *Kirche im Konzil*, fortsatte undersökningen som påbörjats med diskussionen om ekklesiologisk enhet och teologisk förnyelse.³ Böcker som mottogs mycket positivt bland teologer och historiker.

Den framstående spanske teologen och Augustinuskännaren Argimiro Turrado (1926–2002) avslutade exempelvis en lång recension av *Strukturen der Kirche* med följande entusiastiska ord: ”Hela verket lyser av objektivitet och ödmjukhet [Toda la obra brilla por su objetividad y humildad], värdigt

1. Hans Küng, *Konzil und Wiedervereinigung: Erneuerung als Ruf in die Einheit*, Freiburg 1960.

2. Küng, *Konzil und Wiedervereinigung*, 74.

3. Hans Küng, *Strukturen der Kirche*, Freiburg 1962; Hans Küng, *Kirche im Konzil*, Freiburg 1963.

dem som försöker finna lösningar på bestridda och svåra problem, vilka i dag mer än någonsin behöver ett definitivt klargörande från det heliga läroämbetet [Sagrado Magisterio].” En av dessa frågor, betonar Turrado, är frågan om ofelbarhetens gränser och, som de flesta som läser denna text vet, var det denna konflikt som skulle leda till att Küng förvisso inte blev en ny Luther men väl hamnade i konflikt med läroämbetet.

Efter konciliet fortsatte Küng sitt arbete med ecklesiologiska frågor och skrev en rad verk där *Die Kirche* från 1967 särskilt förtjänar att uppmärksammas.⁴ Detta försök att beskriva kyrkans liv utifrån kategorier som Guds folk (*Gottes Volk*), andenskapelse (*Geistgeschöpf*) och Kristi kropp (*Christleib*) samt utifrån dimensioner som enhet, helighet, katolicitet och apostolicitet, fångar en viktig nerv i Küngs verk. Den sökta enheten gäller emellertid inte blott kyrkans inre liv, utan är en soteriologisk gåva som måste slösas på den omgivande världen så att den förändras och enas. Här kan man ana att om kyrkan inte lyckas åstadkomma den fred som den söker *extra muros* kommer den inte att kunna producera någon endräkt *intra muros*.

Gränserna mellan det egna och det främmande är för en soteriologisk gemenskap som väntar på något kommande således i ständig omförhandling. Kyrkans uppgift är att inbegripa det som är i den förnyelse och omvändelse som de bibliska texterna vittnat om sedan Abrams uttåg från Ur.

Men samtidigt, som Küng betonade redan i *Konzil und Wiedervereinigung*, behöver denna pilgrimsvandring vägvisare och teckentydare och här har kyrkan och även läroämbetet sin givna roll. Frågan uppstår emellertid: vad händer när den kristna gemenskapen pekar åt fel håll? Så som exempelvis skedde i Tyskland under nazi-regimen, vilket det tyska romersk-katolska biskopsmötet nyligen underströk i en 23-sidig skrivelse, eller som med encyklikan *Humanae vitae* enligt Küng i sin kanske mest omskrivna bok, *Unfehlbar?* från 1970.⁵

Küng argumenterade nu för att påvens ofelbarhet inte kan accepteras som en dogm. Boken blev något av en bestseller och såldes, bara i Tyskland, i tiotusentals exemplar. På den romersk-katolska sidan provocerades många, medan en reformert teolog som Willem Visser 't Hooft (1900–1985) sade att att han hade ”en atombomb i sina händer. För om dessa idéer accepteras av katoliker kommer en helt ny situation uppstå. Då skulle protestantismen inte ha någon verkligen mening med sin protest”.

Även Küngs romersk-katolska allierade, som Karl Rahner (1904–1984), Walter Kasper och Karl Lehmann (1936–2018), reagerade negativt på boken men uppmanade de tyska biskoparna att inte fördöma den.

4. Hans Küng, *Die Kirche*, Freiburg 1967.

5. Hans Küng, *Unfehlbar? Eine Anfrage*, Zürich 1970.

Küng hävdade för sin del med emfas att han ”är och fortsätter trots all kritik att vara en övertygad katolsk teolog”, men i en flersidig intervju i *Der Spiegel* uttryckte Rahner frustration över sin yngre kollega och sade att ”Küng hävdar att det är möjligt [rechnet mit der Möglichkeit] att en påve gör ett misstag även med ’*ex-cathedra*’-definitioner. Därmed överger Küng, enligt min mening, den inomkatolska teologiska traditionen, då dess förutsättning [...] är att det finns odiskutabla gemensamma åsikter”.⁶

Küings svar på denna kritik var att han utan att tveka accepterar att det finns odiskutabla gemensamma åsikter som möjliggör en inomkatolsk dialog. Men för honom hörde inte påvens ofelbarhet till dessa. Rahner menade, å sin sida, att läran om ofelbarhet *ex cathedra* möjliggör att även påvar och biskopar underkastas kyrkans lära och därmed förhindras ett slags teologisk godtycklighet. Katolicismen kan på detta sätt bli ett universum, ett eget tankesystem med vissa utfästa gränser.

Küng hade dock enligt Rahner rätt i att skriften är den normernas norm som inte är normerad (*norma normans non normata*), och därmed att Jesu ord är normerande i absolut mening för den kristnes liv och således även för kyrkans lära. Men Küng gjorde fel i att underminera en av betingelserna för den gemenskap som hävdar att Kristi ord är och bör vara normerande för såväl kyrkan som mänskligheten. Detta eftersom skriften inte kan begrippliggöras utan den tradition som traderar, och således även förnyar, evangeliernas mening i nya sammanhang och epoker. Accepterar man inte detta, hävdade Rahner, är den inomkatolska dialogen bruten och man har undergrävt den gemenskap som så att säga kan göra Bibeln giltig som en trosregel.

Küings svar var bedrövat. Han betonade att det var av Rahner som han lärde sig att förstå kyrkans dogmatik historiskt och han hävdade återigen att trosregeln inte behöver ofelbarhetsdogmen för att kunna konstituera en gemenskap. Kyrkans ofelbarhet fanns mer i förkunnelsen än i tolkningen av läran då bara Gud är ofelbar. Diskussionen pågick åtminstone till 1979, då troskongregationen frantog Küng rätten att undervisa i fundamentalteologi vid universitetet i Tübingen. Det ledde till ännu mer ramaskri och protester världen över men han tilldelades snart en annan professur. Denna gång i ekumenisk teologi, vid samma universitet.

Nu påbörjades en ny period i Küings liv då han ägnade sig åt dialog med världsreligionerna och skrev verk om islam och judendomen. Den ekumeniska ansatsen vidgades till en fråga om den mänskliga artens enhet. Men han fortsatte också att skriva verk i romersk-katolsk teologi samt populärvetenskapliga skrifter.

6. ”Jesus hätte davon nichts verstanden”, *Der Spiegel* 9/1972, 112.

Av sina motståndare, och även forna vänner, beskrevs Küng allt oftare som en kändisteolog villig att byta ut seminarierummets seriösa diskussioner mot offentlighetens brist på nyans och förenklingar. Problemet var emellertid knappast att han försökte nå ut, eller ens försökte få till stånd en skarp dialog om ödesfrågor inom kyrkan, utan att han blev indragen i den härlighetsindustri som så enkelt tunnar ut tänkandet och försvårar ambivalens och exakthet. Detta samtidigt som han själv predikade att sanningen finns i det perifera. I Betlehem snarare än i Rom. Denna *vana gloria* som inte minst den romersk-katolska traditionen varnar för påverkar rimligtvis synen på hans verk, vilket är olyckligt då flera av hans böcker håller hög klass. Medan andra, såsom exempelvis *Ewiges Leben?* från 1982,⁷ är av mer blandad kvalitet.

Det bör här betonas att även Küngs motståndare i efterhand understrukt hur hans kritik av kyrkan, som han själv menade att han var en lojal son till, bidrog till en nödvändig förnyelse. Hans förhoppning att påven skulle vara tjänare mer än monark är det nog få som i dag skulle ifrågasätta och kritiken av kyrkan som en *communitas perfecta* var han på inget sätt ensam om.

Den som vill veta mer om hans liv rekommenderas memoarerna i tre band och den personligt skrivna boken *Was ich glaube*, som salufördes som en slags sammanfattning av hans liv och teologi.⁸ Mest avtryck bland teologer tycks emellertid de tidigare ecklesiologiska verken ha gjort samt, förstås, boken om ofelbarhet.

Küngs publikationslista blev lång. Ett av hans mer filosofiska och kristologiska verk som förtjänar att uppmärksammas är den väldiga studien av Georg Wilhelm Friedrich Hegels (1770–1831) kristologi, *Menschwerdung Gottes*.⁹ I den hävdar Küng att Hegel inte försökte kritisera den levande religionen utan den döda, avsomnade tron. För Hegel, skriver Küng, är det ”de kristna [som] är argumentet mot kristendomen!” Och vad kan egentligen vara mer kristet än att erkänna den egna skulden och därmed anklaga sig själv och de egna? Frågan för såväl Küngs motståndare som forna vänner var dock om han var lika kritisk mot sina egna tankegångar som han var kritisk mot andras. ▲

7. Hans Küng, *Ewiges Leben?*, Freiburg 1982.

8. Hans Küng, *Erlebte Menschlichkeit*, München 2013; Hans Küng, *Was ich glaube*, München 2009.

9. Hans Küng, *Menschwerdung Gottes: Eine Einführung in Hegels theologisches Denken als Prolegomena zu einer künftigen Christologie*, Freiburg 1970.

“In That Water You Could Rinse Things Clean”

Blood, Shame, and Baptism in Marilynne Robinson’s Lila

ELINA TAKALA

Elina Takala is a doctoral student in Systematic Theology at Åbo Akademi University.

elina.takala@abo.fi

Introduction

Depicting baptism as central in the narrative arc of a novel is quite unusual in contemporary literature. In Marilynne Robinson’s novel *Lila*, baptism is set boldly against the stark stuff of life. Violence, shame, and orphanhood challenge the meaning of the sacrament for a traumatized woman.¹ Lila, the protagonist, seeks in baptism a relief of her shame, as well as the assurance of being loved. As Lila later learns about the doctrine of predestination, she loses the fragile peace she gained in her baptism. Lila is, however, able to find a way out of the theological impasse in which she finds herself: she creatively constructs her own theology of baptism and salvation, a theology that holds love at its core. Robinson depicts the sacrament in *Lila* in a way that underscores both the theological and psychological aspects of becoming baptized.

Sacramental imagination has been a recurrent feature in Robinson’s fiction, starting with her first novel *Housekeeping*.² In the novels preceding *Lila* – *Housekeeping*, *Gilead* and *Home* – there are passages depicting sacramental imagery and, in the case of *Gilead*, scenes where baptism and the Eucharist actually take place.³ The depiction of sacraments in Robinson’s

1. Marilynne Robinson, *Lila*, New York 2014.

2. Marilynne Robinson, *Housekeeping*, London 2005.

3. Marilynne Robinson, *Gilead*, London 2004. *Gilead* is an epistolary novel whose protagonist is Pastor John Ames. Lila depicts the events that take place prior to *Gilead*, telling

fiction varies from novel to novel. Whereas in *Housekeeping* sacramental theology lies, for the most part, between the lines, requiring attentiveness of the reader to notice it, in Robinson's *Gilead* quartet it is more explicit. In *Gilead* the depictions of baptism highlight the otherworldly numinousness of the sacrament with glistening water and babies with soft brows. Meditations on baptism in *Gilead* introduce a theological content for baptism that enhances its aesthetic qualities.⁴ In *Lila* the dogmatic content of baptism is problematized in a way that differs from the manner in which baptism is depicted in Robinson's previous novels.⁵ The focus in *Lila* lies explicitly in baptism and the theology it imbues, not in the imagery pointing to it (as in *Housekeeping*) or in Pastor Ames's meditations on the significance of water and his memories of baptizing (*Gilead*).

Sacramental theology in Robinson's fiction has been explored in previous research. Matthew Potts observes that in *Housekeeping* Robinson not only writes prose that is permeated by imagery pointing to baptism. In intertwining love and loss with baptismal imagery in this novel Robinson, according

the story of Pastor Ames's wife, Lila. The other novels of the *Gilead* quartet are Marilynne Robinson, *Home*, London 2009 and, most recently, Marilynne Robinson, *Jack*, New York 2020. In *Gilead*, sacraments are depicted in several scenes: Pastor Ames and his siblings (following the footsteps of their father, a pastor in the Congregationalist church) baptize a litter of kittens (p. 26) and Ames's father gives his son a piece of ashen biscuit in a burnt-down church – a scene resembling the Eucharist in Pastor Ames' memory (pp. 108–109). There are also several scenes that point to baptism in *Gilead*: for example, an often quoted passage with a couple walking down a street after the rain. The young man takes a hold of a branch in a tree, pouring water on himself and the woman. Robinson adds a theological reflection: "It is easy to believe in such moments that water was made primarily for blessing" (pp. 31–32). And in an especially poignant scene, Pastor Ames observes his son playing with a water sprinkler with another little boy. Ames reminisces watching Baptists baptizing people in the river, pointing out that it looked like "a birth and a resurrection" (p. 72). Also in the fourth novel of the *Gilead* quartet, *Jack*, we find water imagery pointing to baptism, such as in this scene: "The West Nishnabotna was the river that circled Eden. He [Jack] thought sometime he might get off the bus a stop early and walk to it, and kneel and wash his face in it, and then he would feel ready to go home" (p. 256). It is as if Jack Boughton, Pastor Boughton's prodigal son and John Ames's godson, has to perform this ritual-like cleansing before he can face his father after being absent for twenty years. But unlike Lila's protagonist, Jack, who has been baptized as a child, does not bring up baptism as something that could help him in any way in overcoming his constantly nagging despair about the doctrine of election.

4. In *Gilead* the focus is often on the aesthetic dimension of water in baptizing: "The water just heightens the touch of the pastor's hand on the sweet bones of the head, sort of like making an electrical connection." Robinson, *Gilead*, 72.

5. Andrew C. Stout: "A Little Willingness to See": Sacramental Vision in Marilynne Robinson's *Housekeeping* and *Gilead*", *Religion and the Arts* 18 (2014), 571–590, <https://doi.org/10.1163/15685292-01804005>. Stout suggests that "the nature of created elements, water in particular, take on a more explicitly sacramental significance in *Gilead* in contrast to the more elusive quality of *Housekeeping*" (p. 584). In *Lila* we find yet another angle from which Robinson approaches sacramental theology, one incorporating the protagonist's psychological trauma.

to Potts, proposes “a novel sacramental theology”.⁶ Andrew Stout suggests that in depicting sacraments in her fiction Robinson assimilates several influences: John Calvin (1509–1564) the Reformer, the New England Puritans, and also the American transcendentalist writers, as well as her own participation in the sacraments and doctrinal reflection.⁷

The interest in sacramental theology in Robinson’s fiction can be seen as an example of a larger phenomenon in literary studies. Sarah Beckwith observes a “resurgence of interest in something called ‘the sacramental text’” and charts several dimensions of this in different kinds of texts – from medieval plays to contemporary literature.⁸ One of these dimensions Beckwith mentions provides a particularly suitable motivation for exploring the sacraments in Robinson’s novels. Beckwith speaks of a sacramental text as offering up the opportunity of “redemption through reading” – an idea implying that literature can have a transformative effect on the reader.⁹ Beckwith understands the very idea of a sacramental text as residing in “its resistance to the doxic mode of critique that is still the default model of reading in literary studies”.¹⁰ Thus, she places sacramental reading against

6. Matthew Potts, “‘The World Will Be Made Whole’: Love, Loss, and the Sacramental Imagination in Marilynne Robinson’s *Housekeeping*”, *Christianity and Literature* 66 (2017), 482–499, <https://doi.org/10.1177/0148333117708263>. In his persuasive theological analysis of *Housekeeping*, Potts reminds us that it is generations of both Roman Catholic and Protestant thinkers who insist that the sacraments uniquely realize God’s work in the material world. He argues that Robinson’s fiction reflects this very idea and shares with it the conviction that sacramental signs effect and occasion “God’s ontologically foundational and self-effacing love” (p. 484). However, according to Potts, in her fiction Robinson not only reinforces Reformed sacramental theology, she also develops constructive theology. Whereas much discussion in the history of sacramental theology has been about the Eucharist, Robinson not only chooses to write about baptism but she also, to use Potts’s expression, “read[s] and render[s] baptism as a sign of utter loss and estrangement, thus excavating and articulating deeper sacramental and theological issues [such as longing, loss, and love]” that are also inherent in the sacraments (p. 496). Furthermore, Stout, “A Little Willingness”, 572, suggests that Robinson has in *Housekeeping* and *Gilead* developed a vision of the world that is both sacramental and distinctly Protestant.

7. Stout, “A Little Willingness”, 588.

8. Sarah Beckwith, “The Sacramental Text Reconsidered”, *Christianity and Literature* 66 (2017), 534–540, <https://doi.org/10.1177/0148333117708265>.

9. For an example of Robinson’s thoughts on the transformative effect of literature, see “A Conversation between Marilynne Robinson and Rowan Williams”, in Timothy Larsen & Keith L. Johnson (eds.), *Balm in Gilead: A Theological Dialogue with Marilynne Robinson*, Downers Grove, IL 2019, 183. Robinson argues here that in the strict etymological sense much literature is subversive: “It [literature] wants very much for you to think about something in a way that you would not otherwise.”

10. Beckwith, “The Sacramental Text”, 535–537. Besides being sympathetic to the idea of the sacramental text as offering up to us “some sense of the hopeful conversions literature offers”, Beckwith also suggests other motivations for the interest in texts which can be read as “sacramental”. She observes, first, that the sacrament can be seen as a historical trajectory of the so-called secularization thesis, and second, that the concept of the sacrament points to questions of presence and representation, of sign and thing, of symbol and reality. Lastly,

“the hermeneutics of suspicion”. It is “a process of finding and discovering grace, and sometimes in the most unexpected of places”.¹¹ I will show in this article that the sacrament of baptism in *Lila* elicits precisely these possibilities for unexpected encounters with grace – not only for the protagonist of the novel, but also for the reader.¹²

Andrew Latz observes that “Robinson’s novels are a form of sophisticated and subtle theological reflection, even a model for doing theology, precisely *qua* novels”. In *Lila* Robinson “does theology” by problematizing the meaning of baptism for its recipient. Latz concludes that theological ideas are tested in Robinson’s novels when she imagines how they affect human life, “and this is an extremely important contribution given theology’s tendency to slip away from the concrete and towards the abstract”.¹³ I suggest that this is precisely the case in *Lila*: baptism is *lived out* by the protagonist. There is nothing abstract in Lila’s relentless attempt to become clean and acceptable by getting baptized, and her disappointment when her baptism does not make herself feel thoroughly cleansed. In the novel Robinson invites her reader to pay close attention to subtle clues that gradually come together, forming a multi-faceted picture of both theological, psychological, and even aesthetic aspects of baptism. Thus, *Lila* testifies to Robinson’s goal in her writing: she poses herself fundamental existential questions and tests her thinking.¹⁴

Beckwith suggests that the history of the sacraments is a story about language, and the conditions under which it can be efficacious.

11. Beckwith, “The Sacramental Text”, 537. For the critique of the hermeneutics of suspicion in literary studies, see Rita Felski, *Uses of Literature*, Oxford 2008, 1–22, <https://doi.org/10.1002/9781444302790>.

12. Curiously enough, these unexpected encounters are not always welcomed by readers. In discussing what he calls Lila’s conversion and “a transforming recognition” of the protagonist on the last pages of *Lila*, Rowan Williams suggests that some Christians have experienced difficulty with the ending of the novel. It is “a conversion to a God who’s actually a good deal more risk-taking than they would like their God to be, and a God who is far too like Lila for comfort in some people’s eyes”. Rowan Williams & Greg Garrett, *Rowan Williams in Conversation with Greg Garrett*, London 2020, 53.

13. Andrew Brower Latz, “Creation in the Fiction of Marilynne Robinson”, *Literature and Theology* 25 (2011), 294, <https://doi.org/10.1093/litthe/fr017>. In his article on the doctrine of creation in Robinson’s fiction, Latz suggests that Robinson is “an important theological voice *qua* novelist”. Doctrine is depicted in Robinson’s novels in a manner that puts “some flesh on the formal bones”, to use Latz’s expression. Latz understands this way of entwining doctrine with a lived experience as “almost certain[ly]” intentional on Robinson’s part (p. 283–284).

14. Robinson describes her process of writing: “I believe that faith in God is a liberation of thought, because *thought is an ongoing instruction in things that pertain to God. To test this belief is my fictional practice, the basis for the style and substance of my two novels* and the motive behind my nonfiction.” Marilynne Robinson, “Credo”, *Harvard Divinity Bulletin*, Spring 2008, 26–27. My italics. In an interview Robinson explains: “I am exploring and inquiring in my novels, putting questions to myself that are real for me.” Rebecca M. Painter, “Further Thoughts on a Prodigal Son Who Cannot Come Home, on Loneliness and Grace: An

Robinson explores a theology of baptism in her fiction within the Calvinist tradition. Reformed Christianity maintains that baptism and Eucharist represent the promises of God, mediated through objects in the everyday world, such as water or bread and wine.¹⁵ Lila reflects on this formulation. Robinson is fond of water as a subject of literary imagination.¹⁶ In *Lila* water in many forms, such as rain, snow, and ice, comprises a steady undertow. It is my aim to deepen the understanding of Marilynne Robinson's sacramental theology by exploring the theological meaning of baptism in *Lila*. I will focus on both imagery pointing to baptism and actual baptisms. I agree with previous research that in her fiction Robinson emerges as a theologian, but I also aim to show that in *Lila* Robinson contributes further to our understanding that fiction offers an important venue for discussing and developing theological ideas.¹⁷ Hence, my analysis does more than merely contribute to existing research on sacramental theology in Robinson's fiction.

As far as the depiction of baptism in *Lila* is concerned, my motivation for exploring it is twofold. I am interested in sacramental theology pertaining to baptism in *Lila*, but also how the protagonist grapples with her baptism psychologically. Thus, I will explore how the protagonist of *Lila* understands baptism. How does she creatively strive to weave the different meanings of the sacrament into a theology of her own that allows her to imagine herself a future? I tackle my questions from two perspectives that I consider side by side, as they permeate each other. The first aspect pertains to the psychological underpinnings of the hopes and fears the protagonist experiences when she tries to grapple with the meaning of baptism in her life. The second is a theological perspective, pointing to the theological content of the sacrament of baptism in the novel.

Interview with Marilynne Robinson", *Christianity and Literature* 58 (2009), 488, <https://doi.org/10.1177/014833310905800312>.

15. Alister McGrath, *On Christian Theology: An Introduction*, Hoboken, NJ 2017, 51.

16. O'Connell points out that "for Robinson, water is more than just a metaphor for God. It is itself a divine presence, a form of immanence that creates and sustains life, and sometimes destroys it, and remains mysterious no matter how familiar it might seem to us". Mark O'Connell, "The First Church of Marilynne Robinson", *The New Yorker*, 30 May 2012, <https://www.newyorker.com/books/page-turner/the-first-church-of-marilynne-robinson>, accessed 2021-04-17.

17. I should also point out that in her six books of nonfiction Robinson writes extensively about her theological ideas. In previous research, Robinson's essays have been read side by side with her novels in an attempt to analyze her theology as a whole. For a recent study of this kind, see Andrew Cuning, *Marilynne Robinson: Theologian of the Ordinary*, London 2020.

"I Was Bad at Whoring" – Lila's Life

The protagonist of *Lila*, Lila Dahl, later Lila Ames, is in the present time of the novel a middle-aged woman in the Midwestern town of Gilead in the 1950s. The reader learns that Lila's parents abandoned her when she was a young child. She then lived with an obscure and abusive group of people until she was rescued by a drifter called Doll. This drifter became Lila's surrogate mother. With a group of migrant workers the two roamed the Midwest of the 1920s, eking out a meager living through the years of the Wall Street Crash and the Dust Bowl.¹⁸ When work became scarce, Lila, already grown-up, was hired as a clerk. She had only been fortunate enough to go to school for a few months.

There would have been enough cause for Lila's chronic shame, a central theme in *Lila*, in being rejected by her parents. But then a violent murder takes place, sealing Lila's fate. From early on in the novel Robinson has introduced a knife that Doll meticulously sharpens, and there is a premonition that this knife will not be used just for paring apples. Later Doll stabs a man to death, allegedly protecting Lila from a possibly dangerous meeting with her relatives. After running away from the murder scene, Doll seeks help from Lila:

That night or morning when she was trying to clean away all the blood, and Doll, who probably wasn't in her right mind, saying, "He wasn't your pa. I'm pretty sure. Maybe a cousin or something. An uncle, maybe." And here was his blood all over Lila's hands and her clothes, some in her hair. She had brushed a strand away from her eyes, and it fell back, wet and heavy. So much blood she knew he was dead, whoever he was.¹⁹

Doll is now a murderer and the thug she killed could have been Lila's father. Lila has the blood of this man all over her, compelling her to buy another garment from a secondhand store. Adding to Lila's shame, this new red dress is decorated with cheerful ruffles and pockets in the shape of hearts.²⁰ Afraid of being connected to Doll's crime, Lila leaves the town, while Doll herself has already run away. Lila is forced to work in a whorehouse, but "I was bad at whoring",²¹ she later observes.

18. For an exploration of the plight of migrant workers in America in the 1920s, see Nancy Isenberg, *White Trash: The 400-Year Untold History of Class in America*, London 2017.

19. Robinson, *Lila*, 172–173.

20. Robinson, *Lila*, 181.

21. Robinson, *Lila*, 217.

After leaving the brothel, Lila works as a cleaner. In a final attempt to change the course of her life, she leaves her job and arrives in Gilead. Escaping the rain, she steps into Reverend Ames's church and witnesses the old pastor baptizing two infants, preaching the Calvinist theology on baptism. Lila begins to long for the purity the sacrament promises to give to its recipient. She also yearns for the touch of the handsome pastor: "There was no reason to let an old man dip his hand in water and touch it to your forehead, as if he loved you the way people do who would touch your face and your hair."²²

Witnessing the baptisms awakens in Lila a wild hope of being loved. When Ames preaches about baptism, he also mentions marriage. From now on, baptism and love belong together for Lila.²³ She begins to entertain an idea of her shame being washed away in baptism, and perhaps the pastor could love her. Lila, completely uneducated theologically as she is, now dedicates much of her energy to understanding the meaning of baptism – especially after she eventually does marry Pastor Ames and begins to discuss theology with him on a daily basis.

"A Few Waterskeeters Won't Do Any Harm" – Lila's Baptism

In her fiction, Robinson places her sacramental imagery and theological meditation firmly within the domestic sphere of everyday life.²⁴ The scene where Lila does her laundry contains all the central ideas of baptism that Robinson introduces in *Lila*: shame, dirt, baptism as a form of washing or purification, and the difficulty of living within one's new identity:

She [Lila] liked to do her wash. The smell of the soap was a little sharp, like the smell of the river. In that water you could rinse things clean. It might be a little brown after a good rain, soil from the fields, but the silt washed away or settled out. Her shirts and her dress looked to her like creatures that never wanted to be born, the way they wilted into themselves, sinking under the water as if they only wanted to be left there, maybe to find some deeper, darker pool. And when she lifted them out, held them up by their shoulders, they looked like pure

22. Robinson, *Lila*, 76.

23. Robinson, *Lila*, 222. Lila later (p. 222) reminisces on this day: "He [Ames] was going on about baptism. A birth and a death and a marriage, he said."

24. See Kathleen Norris, *The Quotidian Mysteries: Laundry, Liturgy, and "Women's Work"*, New York 1998. In this book (whose title points to household chores as "women's work", albeit in quotation marks) Norris suggests that our daily tasks "have a considerable spiritual import, and their significance for Christian theology, the way they come together in the fabric of faith, is not often appreciated". Christianity is "inescapably down-to-earth and incarnational" (pp. 76–78).

weariness and regret. Like her own flayed skin. But when she hung them they began to seem like things that could live.²⁵

The stains Lila struggles to remove represent her shame. She is delighted to see how water and soap eventually renew her clothes. In lifting up her dresses and checking if they are clean, she sees that her clothes are “creatures” who never wanted to exist; they seem to want to sink to the bottom of the river. When Lila observes the “pure weariness and regret” of her dresses, the fabric speaks of “her own flayed skin”. Could there be an effective washing, a cleansing for her too? After *Lila* has rinsed her dresses, sunlight and summer wind breathe their warmth into them on the clothesline. Perhaps they could live. And she, too; as the river water cleans the laundry, the baptismal water could transform her as well. Theologically speaking, this transformation is complete,²⁶ although inherent in this scene is the idea that baptism is not a quick fix for Lila’s emotional and psychological problems.

Lila wonders if baptism could help her to overcome her anxiety: “She began to think about getting herself baptized. She thought there might be something about that water on her forehead that would cool her mind. She had to get through her life one way or another.”²⁷

Lila asks Pastor Ames to baptize her, and he gladly obliges. Fetching water, Ames notices some insects in the baptismal water. “A few waterskeeters won’t do any harm”, he contends gracefully. The river water is good enough for the sacrament, because God’s word will sanctify it. The waterskeeters, known as “Jesus bugs” for their ability to glide on the surface of water, offer yet another example of how Robinson entwines the mundane and the sacred together. Accompanied by a choir of buzzing bees, Ames preaches: The sacrament is an outward and visible sign of an inward and spiritual grace. Dying in Christ we raise in Him, rejoicing in the sweetness of our hope.²⁸ With these words, Ames declares he has washed Lila “in the waters of regeneration” and she is now “a newborn babe”. The biblical picture of an abandoned child, picked up into someone’s arms and washed clean, looms in the background. In her baptism, Lila is effectively washed and adopted into God’s family, as Calvin teaches. However, even this tranquil moment is

25. Robinson, *Lila*, 78.

26. John Calvin, *Institutes of The Christian Religion*, Grand Rapids, MI 2001, 513. Calvin maintains: “When once administered, it [baptism] seems to have passed, it is not abolished by subsequent sins. For the purity of Christ was therein offered to us, always is in force, and is not destroyed by any stain: it wipes and washes away all our defilements.”

27. Robinson, *Lila*, 34.

28. Robinson, *Lila*, 86–88.

marred by a memory of blood. After the baptism, Lila and Ames pick brambles in a handkerchief, and “fragrance and purple bled through the cloth”.²⁹

"Then Washed I Thee with Water" – The Theology of Baptism

What one receives in baptism becomes a burning question for Lila. The natural source for an answer is Calvinist theology, because the Ameses are members of a Congregational church. For Calvin, baptism is first and foremost “the initiatory sign by which we are admitted to the fellowship of the Church”, “a sign and evidence of our purification” of our sins.³⁰ According to Calvin, “the only purification which baptism promises is by means of sprinkling of the blood of Christ, who is figured by water from the resemblance to cleansing and washing”.³¹ The Reformer emphasizes the role of faith in receiving the sacrament.³² As to the manner of baptism, Calvin eloquently warns against “all theatrical pomp, which dazzles the eyes of the simple, and dulls their minds”.³³ Brian Albert Gerrish succinctly summarizes Calvin’s theology: “The way in which Calvin describes the gospel: it is, quite simply, the good news of adoption.”³⁴

Lila reads the Bible that she has stolen from Ames’s church. Especially one verse in the Book of Ezekiel gives her a theological interpretation of her shame: “On the day you were born your cord was not cut, nor were you washed with water to make you clean, nor were you rubbed with salt or wrapped in cloths” (Ez. 16:4, New International Version).³⁵

Lila has been rejected by her parents and she can relate to the imagery of blood. The verse from Ezekiel sets the ominous, almost archaic tone for Lila’s quest for purity and love:

29. Robinson, *Lila*, 88–90.

30. Calvin, *Institutes*, 513. “[Baptism is] a kind of sealed instrument by which he [God] assures us that all our sins are so deleted, covered, and effaced, that they will never come into his sight, never be mentioned, never imputed.”

31. Calvin, *Institutes*, 513.

32. Calvin, *Institutes*, 522: “That promise was offered to us in baptism, let us therefore embrace it in faith. In regard to us, indeed, it was long buried on account of unbelief; now, therefore, let us with faith receive it.”

33. Calvin, *Institutes*, 524.

34. Brian Albert Gerrish, *Grace and Gratitude: The Eucharistic Theology of John Calvin*, Edinburgh 1993, 89.

35. See Craig A. Evans & Jeremiah J. Johnston, “Intertestamental Background of the Christian Sacraments”, in Hans Boersma & Matthew Levering (eds.), *The Oxford Handbook of Sacramental Theology*, Oxford 2015, 38, <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199659067.013.37>. Evans and Johnston point out that the laws of washing and cleansing in the Old Testament were often employed as metaphors: “The Psalmist petitions God that he might be washed and cleansed from sin (Ps 51:2, 7). Similarly, an angry Isaiah enjoins Israel to wash themselves and make themselves clean (Isa 1:16).” Evans and Johnston mention precisely the same verses from Ezekiel which have such a strong impact on Lila.

She was still thinking about Ezekiel, as much as anything. The man takes up the baby that's been thrown out in the field. Then washed I thee with water; yea, I thoroughly washed away thy blood from thee, and I anointed thee with oil. The blood is just the shame of having no one who takes any care of you.³⁶

The verse from Ezekiel serves as an illustration of Calvin's theology on baptism, and especially the notion of adoption.³⁷ God is full of grace towards a suffering human being who is adopted into his family and his kingdom. Pastor Ames has washed all blood away in baptism. In loving Lila he has given her a concrete expression for the theological idea of adoption. For Lila, baptism and a loving touch belong together. "But if she ever had prayed in all the years of her old life, it might have been for just that, that gentleness", she later reminisces.³⁸ Again, the theological and psychological aspect of baptism are entwined. Thus, after Lila has confessed to Ames that she used to work as a prostitute, he still wants to marry her. This points to one of the central tropes in the Old Testament, depicting God's steadfast love to Israel, who repeatedly sins. Later Ames attempts, rather unsuccessfully, to convince Lila that the child in Ezekiel represents Israel,³⁹ but Lila refuses this alternative interpretation: for her, the prophet speaks about her.⁴⁰

Lila, however, still questions whether she can construct her new identity: "I am baptized, I am married, I am Lila Dahl, and Lila Ames." In declaring the constituents of her identity, she points to being both baptized and married. But soon after her baptism Lila complains: "I don't know what else I should want. Except for the shame to be gone, and it ain't."⁴¹ Now she also runs into a theological stumbling block: the doctrine of predestination. She is a Christian now, but she fears that Doll and the rest of her long-lost loved

36. Robinson, *Lila*, 135.

37. See also Stout, "A Little Willingness", 588. Stout argues that Robinson introduces "the corrective lens of Scripture" in *Housekeeping* and *Gilead* into an understanding of the sacraments. In *Lila* the protagonist's diligent reading of the Bible, especially the Old Testament, guides and enriches her understanding of the meaning of baptism.

38. Robinson, *Lila*, 253.

39. Robinson, *Lila*, 128–129.

40. See also June Hadden Hobbs, "Burial, Baptism, and Baseball: Typology and Memorialization in Marilynne Robinson's *Gilead*", *Christianity and Literature* 59 (2010), 241–262, <https://doi.org/10.1177/014833311005900207>. Hadden Hobbs suggests that Robinson uses biblical and secular typology in *Gilead*, implementing this literary tool in analyzing for example scenes pointing to baptism in the novel. This method could also be useful in an analysis of *Lila*. Before even considering getting baptized, Lila reads the Book of Ezekiel and finds a scene of an abandoned baby in need of washing. This passage affects Lila's interpretation of events in her life, giving ordinary, everyday moments such as washing a child, giving her clean clothes, and combing her hair, a theological or even sacralized meaning.

41. Robinson, *Lila*, 94.

ones will not be saved. Lila does not wish to commit herself to a religion that separates her from them. She returns to the river and washes herself three times to rid herself of her baptism. The river is back to its ordinary self, it teems with vicious creatures, reminding Lila of her past: “The river smelled like any river, fishy and mossy and shadowy, and the smell seemed stronger in the dark, with the chink and plosh of all the small life. The river was like the old life, just itself. Nothing more to it.”⁴²

It is as if Lila’s baptized soul sinks to the bottom of the river. But she is satisfied. Now Doll will recognize her if they ever meet again, for “she still felt a little more like who she was”.⁴³ In her baptism an ontological change has occurred, a change she hopes she has undone by unbaptizing herself. Before her debaptism Lila removes her wedding ring, but she nevertheless returns to the parsonage, puts on a new dress, and tells her husband that she is expecting a child. Lila stays, but is tormented by thoughts of leaving Ames. She still does not know who she is.⁴⁴

"To Just Purely Hate My Life" – Lila's Shame

After arriving in Gilead, Lila interprets her past life through the lens of Calvinist theology and the Bible. It is obvious she knows she is a sinner – even though Robinson portrays Lila as a good person: “She had never taken a dime that wasn’t hers or hurt a living soul, to speak of.”⁴⁵ Lila defends herself, as well as “the heathens” with whom she used to “tramp around” by pointing out that they are just “as good as anybody” and that they “don’t deserve no hellfire”.⁴⁶ Psychologically speaking, Lila suffers from chronic shame: “How else did I know to come here to just purely hate my life, hate everything about it, my damn body, my damn face, the damn misery in my heart because I got nothing to care about.”⁴⁷ This corporeal shame calls for a healing that touches her body, not just her mind.

Stephen Pattison explores chronic shame within Christian theology. He observes that “shame pertains to a metaphorical world in which persons are excluded, found to be ‘dirty’ or polluted, and stand in need of cleansing and acceptance in order to be reintegrated into society”.⁴⁸ Pattison suggests it

42. Robinson, *Lila*, 21–22.

43. Robinson, *Lila*, 22. “She thought, It [the river] has washed the baptism off me. So that’s done with. That must be what I wanted. Now, if I ever found Doll out there lost and wondering, at least she would recognize me.”

44. Robinson, *Lila*, 17. Lila had hoped that getting baptized might help her to overcome what she calls her “strange thoughts”, but with no success.

45. Robinson, *Lila*, 254.

46. Robinson, *Lila*, 225.

47. Robinson, *Lila*, 197–198.

48. Stephen Pattison, *Shame: Theory, Therapy, Theology*, Cambridge 2000, 88,

can be easier to handle guilt than feelings of shame. Confession and atonement are formal mechanisms for dealing with guilt. No such remedies exist to heal shame.⁴⁹ Lila hopes that baptism will wash away her shame, but Pattison would not give her much hope. He contends: “Rituals do not invariably reduce or alleviate shame”,⁵⁰ and certainly, at his point in the novel Lila’s shame is not yet healed. To resolve her theological and psychological dilemmas Lila will need to return to the church where she first fixed her hopes in being baptized.

"The Reverend Couldn't Bear to Be Without Her" – Back to the Altar

After Lila gives birth to Pastor Ames’s baby, the frail Pastor Boughton – Ames’s best friend – tries to baptize the child. Holding the bowl in his trembling hands, Boughton spills water on the floor, only some of it falling on the baby’s head, leading the men to debate whether the child’s baptism is valid. Out of kindness to his friend, Ames agrees to baptize his son again in the church.

After baptizing the newborn child, Ames touches Lila’s forehead three times with the water. This can be interpreted to mean that both Lila and the newborn child have received baptism twice. This scene is puzzling. Ames most certainly knows of Calvin’s teaching that once baptized, one does not need to be baptized again.⁵¹ Why does Ames sprinkle water on Lila, too? Is he trying to assure himself that Lila will not leave him? Does Ames intend to undo “the unbaptism”, even though he has told Lila baptism cannot be washed away?⁵² Does this second baptism imply primarily a blessing?⁵³ All answers are possible, as some readers have concluded.⁵⁴ However, I propose the key to understanding Ames’s intention is the very words he utters while

<https://doi.org/10.1017/CBO9780511612411>.

49. Pattison, *Shame*, 43.

50. Pattison, *Shame*, 160.

51. Calvin, *Institutes*, 514: “We ought to consider that at whatever time we are baptized, we are washed and purified once for the whole of life.”

52. Robinson, *Lila*, 237.

53. Rebecca M. Painter, “Loyalty Meets Prodigality: The Reality of Grace in Marilynne Robinson’s Fiction”, *Christianity and Literature* 59 (2010), 331, <https://doi.org/10.1177/014833311005900216>. According to Painter, Pastor Ames also performs a second baptism in *Gilead* in blessing Jack Boughton, whom he has already baptized. Painter argues: “Rev. Ames has, in effect, re-baptized his namesake as he sets out in abject sorrow and hopeless bravery for a life without those he cherishes.”

54. Amy Frykholm et al., “Lila in Community”, *The Christian Century*, 5 January 2015, <https://www.christiancentury.org/blogs/archive/2015-01/lilanbspin-community>, accessed 2021-04-17. In the article Rachel Marie Stone suggests: “There is the practical matter of not wanting Lila to run away. Then there is his gratitude that Lila did not die in childbirth like his first wife. And maybe ‘keeping’ Lila with ‘us’ has something to do with Ames’s conception of salvation. – But it also has to be about belonging to life and to existence.”

touching Lila's forehead: "But I wanted you to know that we couldn't bear – we have to keep you with us. Please God." For Lila, these words become a token of Ames's love. She later returns twice to these words, as if in awe: "The Reverend couldn't bear to be without her." Lila wonders: "In that eternity of his, where everybody will be happy, how could he feel the lack of her, the loss of her? She had to think about that."⁵⁵ It is clear that Lila interprets Ames's words as referring to a life after death.⁵⁶

Consequently, these words are instrumental in healing Lila's shame. They speak of Ames's love loud and clear, bringing together the theological notion of adoption and marriage. But I also have to ask if Ames the theologian is at odds with Calvin's theology on baptism. According to Calvin, baptism is not necessary for salvation.⁵⁷ Lila has faith. That would be enough.⁵⁸ The answer lies, again, in Calvin's theology of adoption. I suggest that both Ames and Lila need this concrete rite in front of the congregation, showing that Lila is adopted into God's family, just as she has been taken into Ames's family in marriage. The biblical imagery of God and his unrelenting love for the unfaithful Israel is implied in front of the God-fearing people of Gilead when Ames affirms his love for his "unseemly" wife.⁵⁹ Marilynne Robinson has described the sacraments as "an utterance above language, the kindest

55. Robinson, *Lila*, 257–260.

56. Ames is of course right in implying that baptism, death, and resurrection belong together. "Or don't you know that all of us who were baptized into Christ Jesus were baptized into his death? We were therefore buried with him through baptism into death in order that, just as Christ was raised from the dead through the glory of the Father, we too may live a new life. For if we have been united with him in a death like his, we will certainly also be united with him in a resurrection like his" (Rom. 6:3–5, NIV). In an interview Robinson makes the biblical connection of death and baptism explicit, intertwining also blessing and mortality: "One of the things that's very striking about baptism as an idea, in terms of the language in which it is dealt with biblically, is that it's a baptism into death. The meaning of it being that in a certain sense you take on mortality by identification. So that the idea of blessing and the acknowledgement of the fact of mortality are very implicit together." Jill Owens, "The Epistolary Marilynne Robinson", *Powells*, 19 January 2008, <https://www.powells.com/post/interviews/the-epistolary-marilynne-robinson>, accessed 2021-04-17.

57. Calvin, *Institutes*, 525: "How much evil has been caused by the dogma, ill expounded, that baptism is necessary to salvation, few perceive, and therefore think caution the less necessary. For when the opinion prevails that all are lost who happen not to be dipped in water, our condition becomes worse than that of God's ancient people, as if his grace were more restrained than under the Law."

58. As concrete signs of Lila's faith, she is often depicted as praying, she goes to church every Sunday and is adamant about raising her son a Christian.

59. In *Gilead* Ames also suggests that in baptism a person's sacredness is acknowledged. Robinson, *Gilead*, 104. He adheres to Calvin's teaching: "For Paul connects together the word of life and baptism of water, as if he had said, by the gospel the message of our ablation and sanctification is announced; by baptism this message is sealed." Calvin, *Institutes*, 513.

deed ever done, the purest gesture of love ever made”.⁶⁰ Reflecting this idea, Lila experiences baptism as an act of love.⁶¹

When Lila holds her baby after the baptisms, she remembers Mellie, Doane, Doll, and other people from her past. She still fears for their eternal fate: “It couldn’t be fair to punish scoundrels who happened to be orphans, or whose mothers didn’t even like them, and who would probably have better excuses for the harm they did than the ones who had somebody caring about them.” A mystical experience ensues. Lila imagines being in heaven and asks: “Can a soul in bliss feel a weight lift off his heart? She couldn’t help imagining – Oh, here you are! Your dear weariness and ugliness as beautiful as light!”⁶² Lila imagines seeing Doll again, transformed.⁶³ She wonders: “If Ames thinks he can bring me to heaven with him, will I be able to bring Doll to eternity, and maybe even the rest of the migrant workers? Will she carry to heaven that teenager who killed his father?”⁶⁴ And “wicked old Mack”, the man she used to love in the whorehouse?⁶⁵ Lila answers her questions by imagining Mack “wondering what the catch was, what the joke was, somehow knowing that she had brought him there. And his child. She couldn’t bear to be without them”, Lila thinks. In this meditation it is

60. Anthony Domestico, “Blessings in Disguise: The Unfashionable Genius of Marilynne Robinson”, *Commonweal* 141:18 (2014), <https://www.commonwealmagazine.org/blessings-disguise>, accessed 2021-04-17.

61. We are reminded here of Potts’s analysis of *Housekeeping*, where he argues that what is “real” about the sacraments is the love that stirs them; a love that is also necessarily accompanied by loss and absence. Potts, “The World Will Be Made Whole”, 493. I have already referred to Potts’s argument stating that Robinson proposes a novel sacramental theology in *Housekeeping*. I suggest that the altar scene makes a strong case for a similar argument about *Lila*. Here love and loss are also entwined with the sacrament, and in a more explicit way than in *Housekeeping*.

62. Robinson, *Lila*, 258–259.

63. A recurring theme in Robinson’s essays is the injustice towards the poor. Their suffering calls for a final redemption by God’s grace. This idea is reflected in Doll’s heavenly transformation. See Marilynne Robinson, *The Givenness of Things*, New York 2015, 238. Robinson asks how the dead, “motley and cantankerous” as they have been, can live again. She answers: “Imagine that we find ourselves restored, and our friends, and our enemies, and those so blighted and neglected that all their beauty had been only God’s to enjoy. Souls. A heaven of souls.”

64. Robinson, *Lila*, 259.

65. Rowan Williams suggests “a theologically complex agenda” in *Lila* that he refers to as “implicatedness”: we are “tangled and embedded in relations we have not chosen”. He asks: If Lila is redeemed, will those who made Lila to be who she is, be redeemed “in her, with her, through her”? Williams cites a saying of his Russian Orthodox friend that matches the idea of heavenly restoration in *Lila*: “We all go to heaven in each other’s pockets.” Rowan Williams, “Beyond Goodness: Gilead and the Discovery of the Connections of Grace”, in Timothy Larsen & Keith L. Johnson (eds.), *Balm in Gilead: A Theological Dialogue with Marilynne Robinson*, Downers Grove, IL 2019, 158–159, 162. See also Amy Plantinga Pauw, *Church in Ordinary Time: A Wisdom Ecclesiology*, Grand Rapids, MI 2017, 99. Plantinga Pauw maintains that Lila expresses solidarity with those “who are strangers to the covenants of promise”.

implied that Lila's shame has finally been alleviated: "It was eternity that let her think like that without a bit of shame."⁶⁶ Lila has managed to bring this ragtag bunch of misfits to heaven. There is no more shame in being associated with these poor stragglers. Theologically, Lila's revelation of heaven reflects Karl Barth's (1886–1968) theology of salvation, enhanced with the idea of human love. This universalist notion that all will be saved is based on Barth's theology of election, reinterpreting the Calvinist doctrine of predestination.⁶⁷ Robinson ends *Lila* on the same note as all her previous novels: the idea of restoration.⁶⁸

Consequently, it is Lila's imagery of heavenly restoration that ties together the theological and psychological meanings of baptism in *Lila*.⁶⁹ Although her shame has probably not gone completely, Lila can now live with it: Ames has declared his love for her in front of his congregation. Does she need more proof? In this theological resolution Robinson rewrites Calvinist theology. Heavenly adoption is offered to any scoundrel who has done his best to survive in life.⁷⁰ It is as simple as this: "She [Lila] couldn't bear to be without them."⁷¹ In *Lila* love determines who finds the final restoration in heaven. The ties between those who love each other cannot be severed.

66. Robinson, *Lila*, 260.

67. Bruce McCormack, "Grace and Being: The Role of God's Gracious Election in Karl Barth's Theological Ontology", in John Webster (ed.), *The Cambridge Companion to Karl Barth*, Cambridge 2000, 93, <https://doi.org/10.1017/CCOLO521584760.006>. According to McCormack, "the revolution which Barth effected in the Reformed understanding of predestination was to replace Calvin's version of double predestination with a universal election". The influence of Barth's theology on Robinson's novels has been established in previous research. For a convincing example of this, see Alison Jack, "Barth's Reading of the Parable of The Prodigal Son in Marilynne Robinson's *Gilead*: Exploring Christlikeness and Homecoming in the Novel", *Literature and Theology* 32 (2018), 100–116, <https://doi.org/10.1093/litthe/frx018>. Robinson herself maintains that "the great modern Calvinist was Karl Barth". "Marilynne Robinson: Prevenient Courage", *Faith and Leadership*, 24 October 2011, <https://faithandleadership.com/marilynne-robinson-prevenient-courage>, accessed 2021-04-17.

68. James Wood, *The Fun Stuff and Other Essays*, New York 2012, 169. Wood suggests that "behind all of Robinson's works is an abiding interest in the question of heavenly restoration".

69. As to the theological concept of restoration, Alister McGrath, *On Christian Theology*, 246, explains that the life, death, and resurrection of Jesus Christ "changed things" for the created order, above all humanity, which have fallen into disorder. "The doctrine of salvation deals with the restoration of the created order, and above all humanity, to its proper relationship to God." I suggest that also in her emphasis on grace Robinson follows Karl Barth. On Barth and the doctrine of predestination, McGrath argues: "Despite all appearances to the contrary, humanity cannot be condemned. In the end, *grace will triumph, even over unbelief*" (p. 349, my italics).

70. Calvin, *Institutes*, 273, maintains that Scripture "sets forth the resurrection as intended, along with celestial glory, for the children of God only". In *Lila* Robinson opens the door of heaven, to use Calvin's word, to the "ungodly", too – but with the exception of the mean-spirited "Mrs" of the whorehouse, who Lila does not mention in her vision of heaven.

71. Robinson, *Lila*, 260.

In her important essay “Grace”, where Robinson explores grace in William Shakespeare’s (1564–1616) plays, she contends: “The great acts of grace at the end of many of his plays are the restoration of lost loved ones. Human love in the purest forms we can know it, wife and husband, parent and child, has the aura and the immutability of the sacred.”⁷² To be sure, Robinson offers a Shakespearean ending in *Lila*, incorporating the idea of restoration, grace, and human love into the theology of baptism: Ames and Lila love each other, and this second baptism affirms and acknowledges this love – and, if we borrow from the sacramental theology found in *Gilead*, they also mutually bless each other at the altar.⁷³

Robinson has written that she observes “a law of completion” in her writing.⁷⁴ In *Housekeeping* this law, “that everything must finally be made comprehensible”, is made visible in the powerful imagery of ascension.⁷⁵ Theologically, baptism gives us what it promises, but our lives will always be marred by incomprehension, disappointment, and doubt. But there is a hope for restoration, a restoration where we will finally comprehend everything.⁷⁶ In these passages Robinson explicitly builds upon Calvin’s theology, where God is at the centre, not the individual Christian. In her essays Robinson often directs harsh critique towards her fellow Christians who “feel they have crossed a line into assured salvation”.⁷⁷ In *Lila* Robinson gives literary expression to a theology where God is *extra nos*, and the sacrament cannot be earned by our “free choice” or “decision for Christ”.⁷⁸

72. Robinson, *The Givenness of Things*, 48–49. Robinson – who wrote her doctoral dissertation on Shakespeare’s *Henry VI* – connects longing for an eternal life with one’s loved ones, expressed by Shakespeare’s characters, with “the unquestionable power of human love”. Robinson suggests: “Shakespeare, my theologian, never asserts but often proposes that we participate in grace, in the largest sense of the word, as we experience love, in the largest sense of that word.” In loving and forgiving, even after their deaths, Shakespeare’s characters are “at last fully themselves, purely the souls God gave them”. *Lila*’s ending ties together restoration, eternal life, love, and God’s unfathomable grace.

73. Latz, “Creation in the Fiction of Marilynne Robinson”, 284, observes a literary or novelistic theology in *Gilead*. What is at play in the altar scene in *Lila* is precisely this novelistic theology, offering new interpretations for Calvinist theology.

74. Marilynne Robinson, *What Are We Doing Here?*, New York 2018, 106–107.

75. Robinson, *Housekeeping*, 92.

76. Robinson, *Housekeeping*, 92: “There will be a garden where all of us as one child will sleep in our mother Eve, hooped in her ribs and staved by her spine.” This image could be from *Lila*, Lila dreaming of once again sleeping beside Doll. This is also a literary image of adoption – effective in our mundane life and beyond, pointing also to the feminine attributes given to God in the Bible.

77. Robinson, *What Are We Doing Here?*, 304.

78. Maxwell E. Johnson, *The Rites of Christian Initiation: Their Evolution and Interpretation*, Collegeville, MN 2009, 464. Johnson argues that “a clear baptismal spirituality places the theological emphasis where it should be: on God, the great author and initiator of salvation”.

Finally, I suggest that Robinson purposefully lets Lila blossom as a theologian. Throughout the novel Lila challenges Ames's theology.⁷⁹ She actively interprets her life experiences in the light of both the Bible and Calvinist theology. She courageously engages herself in the process of creating her own theology, being given the final word in the last sentence of the novel: "Someday she would tell him [Ames] what she knew."⁸⁰ What did Lila know? Ames is still unsure whether he has succeeded in bringing Lila to heaven. But Lila has already had a mystical vision of heaven after her second baptism. She *knows* that in a final restoration all those who love each other will be together. It is this comfort she will one day offer her husband.

"Can a Person Be Rinsed Clean?" – Conclusion

In her fiction Marilynne Robinson does not simply transfer Calvinist theology into prose. Lila is not content with preordained ideas of Calvinist theology. When predestination bothers her, she tries to escape the throes of the doctrine by washing away her baptism. On the last pages of the novel Lila is granted a revelation of heaven, offering her a theological solution with which she can live. Robinson knits shame, baptism, adoption, marriage, and restoration together creatively in a way that is effective both as literary imagination and as theology.

I have explored *Lila* for theological and psychological aspects of baptism. I paraphrase the quote "In that water you could rinse things clean" from the laundry scene and ask: Can a person be rinsed clean of sin and shame in baptism? The answer Robinson proposes in *Lila* is affirmative. Theologically, what baptism objectively gives a person is absolute and unwavering, as expressed in, for example, Calvin's *Institutes*. But as Lila shows, human emotions and theological scruples can make it difficult to believe that, in Lila's words, one "could live". Our mistakes and sins haunt us. Baptism even brings up fear, as in Lila's case: will her baptism separate her from those she has loved? Is it possible, according to *Lila*, for baptized Christians to bask in God's good sunlight – just like Lila's dresses do on laundry day – and enjoy divine grace, regardless of the theological and psychological obstacles life throws in their way?

Robinson's answer is yes. Lila will surely still be tormented by her past. But instead of perfect peace of mind Robinson offers Lila *grace*, grace that

79. In an interview Robinson speaks of Lila as a theologian: "I consider Lila to be, in her way, as much a theologian as John Ames [Lila's husband] is. She's just a *natural theologian*, as they would say." "A Conversation With Marilynne Robinson", *The Nation*, 7 January 2015, <https://www.thenation.com/article/archive/conversation-marilynne-robinson/>, accessed 2021-04-17. My italics.

80. Robinson, *Lila*, 261.

has to fall over “all the tangles and knots of bitterness and desperation and fear”.⁸¹ Grace bestows Lila with a hope that is theologically outrageous: she will be able to bring her unchristian loved ones into heaven. Those poor “scoundrels” will finally receive justice. In my reading of *Lila* Robinson can be understood as suggesting that the ultimate goal of being baptized into God’s family is to become a vessel of grace, to be someone like Lila, who extends her hand to all those she used to love, and mysteriously leads them to heaven. ▲

SUMMARY

The aim of this article is to explore the depiction of baptism in Marilynne Robinson's *Lila*. In a way that is unique for contemporary fiction, the protagonist, Lila, seeks in baptism a relief of her chronic feelings of shame and a confirmation that she is loved. However, after her baptism the Calvinist doctrine of election drives Lila to emotional and theological despair. I suggest that the Calvinist notion of adoption in baptism is a unifying thread in Lila's theological and psychological dilemma, emphasized by her reading of the Book of Ezekiel. From a theological point of view, in baptism one changes ontologically for once and for all. But Lila's story shows that grappling with this transformation can be an emotionally painful process. Robinson depicts her protagonist as a theologian in her own right. This is significant in a novel in which the theological authority lies with male pastors and theologians, regardless of whether they are present in theological books or in religious communities in the 1950s Midwest. Lila understands in a mystical experience of heaven that she will be able to bring her non-Christian loved ones with her into heaven. This unusual rewriting of sacramental theology signifies how Lila constructs her own theology; a rewriting that connects baptism with Barth's universalism and his idea of restoring all humanity. Thus, I argue in this article that in *Lila* Robinson incorporates a recurring idea of sacramental theology into her fiction, a final restoration in which grace mends the relationships severed in and by life.

81. Robinson, *Lila*, 260.

Gudar och människor bland texter och paratexter

Om varför Gamla testamentet inte har några författare

DAVID DAVAGE

David Davage är docent i Gamla testamentets exegetik vid Lunds universitet och lektor i bibelvetenskap vid Høyskolen for ledelse og teologi i Oslo och Akademi för ledarskap och teologi i Umeå.

david.davage@altutbildning.se

”Död åt författaren!” Skulle huvudbudskapet i Roland Barthes (1915–1980) betydelsefulla och kärnfullt formulerade artikel ”The Death of the Author” sammanfattas i ett slagord kan ett sådant imperativ tänkas ligga nära till hands.¹ Barthes, den franske litteraturkritikern som verkade under 1900-talet, skrev förutom ”The Death of the Author”, som först kom ut 1967 på engelska,² och sedan året därefter på franska,³ en rad texter som vidareutvecklade hans litteraturkritik i relation till samtida filosofiska strömningar,

Denna artikel är en varsamt bearbetad version av den docentföreläsning jag höll vid teologiska fakulteten, Lunds universitet den 22 september 2020. Jag har valt att behålla framställningens muntliga karaktär och hoppas att läsbarheten ändå ska vara god. Till sitt innehåll är artikeln också en sammanfattning av en längre argumentation som utgör den teoretiska bakgrunden till ett forskningsprojekt vid Umeå universitet där jag studerar utvecklingen av en jesajansk diskurs under andra templets tid (David Davage, *How Isaiah Became an Author*, under utgivning). Jag vill särskilt tacka professorerna Samuel Byrskog och Fredrik Lindström för hedrande inledande anföranden i samband med min föreläsning samt redaktionen på *Svensk Teologisk Kvartalskrift* för inbjudan till publicering. För den som vill höra föreläsningen i sin helhet finns den publicerad i podden *Religion och Teologi* den 24 september 2020, <https://religionochteologi.podbean.com/e/david-davage-gudar-manniskor-bland-texter-paratexter/>, besökt 2021-05-03.

1. I denna artikel kommer citaten från Roland Barthes, ”The Death of the Author”, i Stephen Heath (red.), *Image – Music – Text*, London 1977, 142–148.

2. Roland Barthes, ”The Death of the Author”, *Aspen* 5–6 (1967), <https://www.ubu.com/aspens/aspensand6/threeEssays.html#barthes>, besökt 2021-05-12.

3. Roland Barthes, ”La mort de l’auteur”, *Manteia* 5 (1968), 12–17.

och vid sin tragiska död 1980 hade han etablerat sig som en tongivande och internationellt ansedd forskare.

Som en inledning till denna artikel, där jag vill fundera över författarens funktion i relation till Gamla testamentets texter, är den kortfattade och något generiska presentationen av Barthes tänkt att illustrera en tydlig spänning i vår samtids sätt att förhålla sig till författare. Å ena sidan kan vi hålla med Barthes om att en författare inte enkelt kan nås genom studiet av dennes verk. Inte heller är biografiska levnadsskildringar tillräckliga för att komma åt författarens intentioner, och visst är det så att en text alltid är summan av flertalet influenser som kan härledas till en mångfald av kulturer, genrer och tankeströmningar. Ingen text, eller författare, kan hävda originalitet i någon absolut mening. Att Barthes därför vill lossa texter ur deras författarens grepp, eller närmare bestämt göra sig av med författaren i textstudiet, verkar rimligt. Romantikens idealbild – det kreativa geniet – är en chimär.

Samtidigt visar min inledning att Barthes nog inte lyckades ändå. För visst är det så att när vi läser Barthes texter är det just *hans* idéer vi försöker förstå, och till vår hjälp tar vi därför andra texter han författat, placerar honom i ett historiskt sammanhang och relaterar honom till dominerande vetenskapliga paradigmer – strukturalism, poststrukturalism, romantikens författarideal eller marxism, för att nämna några. Kort sagt placerar vi författaren och hans intentioner i centrum för vårt studium av Barthes teorier om författarens död, det vill säga precis det som Barthes polemiserar emot:

To give a text an Author is *to impose a limit on that text*, to furnish it with a final signified, to close the writing. Such a conception suits criticism very well, the latter then allotting itself the important task of discovering the Author [...] beneath the work: when the Author has been found, the text is "explained" – *victory to the critic*. Hence there is no surprise in the fact that, historically, the reign of the Author has also been that of the Critic, nor again in the fact that criticism (be it new) is today undermined along with the Author.⁴

Nu skulle man kunna invända med att det egentligen inte är *människan* Barthes som är viktig för vårt resonemang. Vi försöker inte tränga in i Barthes inre för att nå ett kreativt genis intentioner. Namnet Barthes fyller i stället ett slags "författarfunktion" som avgränsar en specifik diskurs och hjälper klassificeringen av texter. Ett sådant resonemang, som kan härledas till Michel Foucault (1926–1984), ger viktiga pusselbitar till ett svar på

4. Barthes, "The Death of the Author", 147. Mina kursiveringar.

frågan om varför författarens livskraft tycks ha varit stark nog att bestå Barthes attack.⁵ Så som den förstås av Foucault liknar författarfunktionen nämligen den för tolkningen tvingande närvaro som Barthes vill göra sig av med. Författaren *begränsar* tolkningsalternativen. Vi skulle därför kunna tala om en *tämjande* funktion, eller med Gérard Genettes (1930–2018) begreppsapparat: en paratext.⁶ Som paratext skapar författarhänvisningen koherens. Den håller samman texten så att motsägelser tonas ned, ger den legitimitet och auktoritet, samtidigt som den för den samman med andra texter. Författardiskurserna är vidare inte statiska, konstanta eller universella, utan kan förändras över tid. Det innebär alltså att vår förståelse av Barthes, Foucault eller Genette alltid potentiellt kan ställas helt på ända om nya texter upptäcks som står i kontrast till etablerade tolkningar:

The "author-function" is tied to the legal and institutional systems that circumscribe, determine, and articulate the realm of discourses; it does not operate in a uniform manner in all discourses, at all times, and in any given culture; it is not defined by the spontaneous attribution of a text to its creator, but through a series of precise and complex procedures; it does not refer, purely and simply, to *an actual individual* insofar as it simultaneously gives rise to a *variety of egos* and to a *series of subjective positions* that individuals of any class may come to occupy.⁷

Foucault flyttar alltså i flera avseenden fram Barthes positioner. Samtidigt måste vi konstatera att de "tröttsamma upprepningar"⁸ som också Foucault vill komma ifrån – frågor som "who is the real author?", "have we proof of his authenticity and originality?" eller "what has he revealed of his most profound self in his language?" – ändå lever kvar, både i populärkulturen, litteraturvetenskapen och exegetiken, även om många kritiker i dag också ställer mer diskursorienterade frågor: "What are the modes of existence of this discourse?", "where does it come from; how is it circulated; who controls it?", "what placements are determined for possible subjects?" eller "who can fulfill these diverse functions of the subject?"

Som antytts ovan identifierar ett vanligt forskningshistoriskt narrativ ofta ursprunget till den seglivade fascinationen över författaren och dess betydelse för texten med romantikens idéer om *det kreativa geniet*. När Johann

5. Michel Foucault, "What Is an Author?", i Theresa Enos & Stuart C. Brown (red.), *Professing the New Rhetorics: A Sourcebook*, Englewood Cliffs, NJ 1969, 178–193.

6. För en introduktion, se Gérard Genette, *Paratexts: Thresholds of Interpretation*, Cambridge 1997, <https://doi.org/10.1017/CBO9780511549373>.

7. Foucault, "What Is an Author?", 309. Mina kursiveringar.

8. Foucault, "What Is an Author?", 314.

Wolfgang von Goethe (1749–1832) skriver att författarskap innebär ”the reproduction of the world around me by means of the internal world which takes hold of, combines, creates anew, kneads everything and puts it down again in its own form, manner”,⁹ sammanfattar han på ett koncist sätt ett slags ideal om en kreativ process som växer fram under romantiken där en tydligt värdeladdad dikotomi mellan originalitet och imitation är ständigt återkommande. Edward Young (1683–1765) uttrycker det enligt följande:

Originals are, and ought to be, great favorites, for they are great benefactors; they extend the republic of letters; And at a new province to its dominion: imitators only give us a sort of duplicates of what we had, possibly much better, before; increasing the mere drug of books, while all that makes them valuable, knowledge and genius, are at a stand. The pen of an original writer [...] out of a barren waste calls a blooming spring: out of that blooming spring an imitator is a transplanter of laurels, which sometimes die on removal, always languish in a foreign soil.¹⁰

Bakom denna idé om kreativa genier och originalitet ligger naturligtvis en komplicerad process där författarskap förhandlats över tid. I sammanhanget har copyrightlagar såsom ”Statute of Anne”, som gav författare en förnybar fjortonårig rätt till sina verk,¹¹ samt samtida debatter om piratkopiering som följde sannolikt haft avgörande betydelse.¹² Samtidigt måste vi akta oss för att beteckna en specifik tidsperiod som unik. Faktum är att det finns tydliga kontinuiteter som riskerar att marginaliseras med en sådan ingång, och jag kommer i denna artikel försöka visa att det romantiska idealet har tydliga rötter i grekisk poetik, och då särskilt i den utveckling som författarbegreppet kom att genomgå under hellenistisk tid.

Det är också här som kopplingen till Gamla testamentets exegetik kommer att bli uppenbar. För visst är det så att en omistlig kärna i det exegetiska arbetet sedan disciplinens födelse har varit att kulturellt, historiskt och geografiskt kontextualisera en text för att på så sätt begränsa antalet möjliga tolkningar? För att komma så nära som möjligt en ursprunglig text och

9. Översatt i Martha Woodmansee, ”The Genius and the Copyright: Economic and Legal Conditions of the Emergence of the ’Author’”, *Eighteenth-Century Studies* 17 (1984), 447.

10. Edward Young, *Conjectures on Original Composition in a Letter to the Author of Sir Charles Grandison*, London 1975, 339.

11. Se till exempel Betty A. Schellenberg, ”The Eighteenth Century: Print, Professionalization, and Defining the Author”, i Ingo Berensmeyer, Gert Buelens & Barysa Demoor (red.), *The Cambridge Handbook of Literary Authorship*, Cambridge 2019, 133–146, <https://doi.org/10.1017/9781316717516.009>.

12. För det senare, se till exempel Woodmansee, ”The Genius and the Copyright”.

avtäckta dess betydelse? Och visst är det väl så att även om den tidiga historisk-kritiska forskningen gjorde upp med de författare som identifierats av traditionen – Mose för Moseböckerna, Jesaja för Jesajaboken, David för Psaltaren och Salomo för Predikaren, för att ta några exempel – blev inte steget vidare längre än att de i stället kom att ersättas av flera, anonyma författare eller tradenter (jämför tyskans *Trägerkreise*)? Befriade från traditionens tolkning av många av Gamla testamentets böckers inledande paratexter som författarangivelser förblev texterna anonyma. På goda grunder sågs de bibliska förgrundsfigurerna inte längre som de kreativa genier som gett upphov till innehållet i böckerna. Mycket – om inte det mesta – visade sig i stället vara skrivet långt senare, men kritikernas metoder gjorde att behovet av identifierbara upphovsmän bestod. I boken *Ecclesiastes and the Riddle of Authorship* formulerar Thomas M. Bolin paradoxen så här i relation till Predikaren och Salomo:

Once the author is no longer understood to be Solomon, the text becomes a series of clues, or enigmas, whose decipherment is supposed to reveal the author's time and identity. [...] Scholars now rely on linguistic, literary, and historical information to try and place the author of Ecclesiastes instead of traditions and texts connected with an assumed author. But the contexts derived from this historical data are just as much constructed as the biography of Solomon that readers built out of ancient textual traditions. It is also, like the constructed Solomonic biography, used to interpret the text.¹³

Hur ska vi då förstå de paratexter som verkar identifiera en viss bibelbok med en person? Hur ska vi förstå de texter som talar om nedskrivande? Om inte paratexterna är författarangivelser, vad är de då? Och varför har i sådana fall Gamla testamentet inte några författare? För att svara på dessa frågor vill jag nu ge en översikt över vad jag menar är två tongivande och i många avseenden kontrasterande författarbegrepp som format både tillkomst och tolkning av Gamla testamentets texter och paratexter: ett grekiskt, som i vissa, men långt ifrån alla delar överlappar med romantikens ideal, och ett mesopotamiskt, som har vissa likheter med Barthes och Foucault, även om det också här finns avgörande skillnader.

En sådan ingång bör då genast kvalificeras: den är av nödvändighet heuristisk och vi ska inte förledas till att relatera endast *ett* författarbegrepp till en viss tid, någonting som vår egen tid med all önskvärd tydlighet påminner oss om. För är det inte så att det i vår tid finns ett starkt intresse

13. Thomas M. Bolin, *Ecclesiastes and the Riddle of Authorship*, New York 2017, 36.

för författares livshistoria och de kreativa processer som gett upphov till välkända romaner samtidigt som författarbegreppet omförhandlas, både i relation till poststrukturalister som Barthes och Foucault, och i relation till det som ibland går under namnet Web 2.0, där vi ser en ökning av anonyma, samförfattade texter som till exempel Wikipediaartiklar, där det i stället för ”writer” och ”reader” eller ”producer” och ”consumer” blivit aktuellt att tala om ”wreader” och ”prosumer” (möjliga svenska motsvarigheter som ”skräsare” och ”pronsument” låter inte riktigt lika bra)?¹⁴

Mesopotamien

Vi beger oss först till Mesopotamien. I sin artikel noterar Foucault att man utan svårighet borde kunna föreställa sig en kultur där en diskurs cirkulerar *utan* någon författare,¹⁵ och här, i det antika Mesopotamien, är detta ett slående faktum. Under tusentals år cirkulerade texter helt utan författarangivelser. I biblioteks- och skolkataloger från Ur III, gammalbabylonisk och nyassyrisk tid listas till exempel en rad litterära verk. Referenspunkten är uteslutande *incipiter*, det vill säga de första orden i kompositionen, och sorteringen är inte sällan genrebaserad.¹⁶ Någonting som skulle kunna liknas vid ”författare” lyser helt med sin frånvaro. Betyder detta att de inte hade något författarkoncept? Inte nödvändigtvis. Snarare är det så att ett sådant koncept sannolikt skiljer sig från de modeller vi noterat hittills. För att komma åt detta ska vi titta på hur de själva formulerar sig.

När vävaren dör

Vi börjar i en antologi med tempelhymner som efter den 42:a och sista hymnen har en intressant kolofon: ”The compiler of the tablet (is) Enheduanna. My lord, that which has been created (here) no one has created (before).”¹⁷

Omnämmandet av Enheduanna har lett till att hon har omtalats som världshistoriens första författare,¹⁸ vilket naturligtvis har föranlett en mängd

14. Se till exempel Adriaan van der Weel, ”Literary Authorship in the Digital Age”, i Ingo Berensmeyer, Gert Buelens & Barysa Demoer (red.), *The Cambridge Handbook of Literary Authorship*, Cambridge 2019, 218–234, <https://doi.org/10.1017/9781316717516.014>.

15. Foucault, ”What Is an Author?”, 314.

16. För en samlad översikt och diskussion av dessa kataloger, se David Willgren, *The Formation of the ”Book” of Psalms: Reconsidering the Transmission and Canonization of Psalmody in Light of Material Culture and the Poetics of Anthologies*, Tübingen 2016, 395–403.

17. Åke W. Sjöberg & Eugen Bergmann (red.), *The Collection of the Sumerian Temple Hymns*, Locust Valley, NY 1969, 49. Kolofoner, det vill säga skrivarnotiser angående en lertavla eller skriftrulles innehåll, är väl studerade och en god översikt finns i Hermann Hunger, *Babylonische und Assyrische Kolophone*, Neukirchen-Vluyn 1968.

18. Se till exempel William W. Hallo, *Origins: The Ancient Near Eastern Background of Some Modern Western Institutions*, Leiden 1996, 266; William W. Hallo & Johannes J.A. Van Dijk, *Exaltation of Inanna*, New Haven, CT 1968. Jämför Sophus Helle, ”Enheduanna and the

frågor. Vem var hon? När levde hon? Har hon verkligen författat dessa hymner? Man har till exempel noterat att några hymner verkar komma från en tid senare än Enheduannas.¹⁹ Hur ska vi då tänka? Det första vi får observera är att det bakom ordet som översatts med ”compiler” gömmer sig en viktig metafor. Ordet skulle nämligen hellre kunna översättas med ”vävare”.²⁰ Den som *vävt* denna samling är Enheduanna. Samtidigt sägs det att det som skapats är *helt nytt*. Bli inte detta en självmotsägelse? Nyckeln ligger i metaforen: en väv vävs alltid av *redan existerande trådar*, och denna handling kan samtidigt resultera i mönster *som inte förut existerat*. Här implicerar alltså den sumeriska kolofonen en författarförståelse som överlappar med Barthes resonemang på en viktig punkt: innehållet i tempelhymnssamlingen har inte uppstått ”ur intet”. Väven är ur det avseendet inte ett kreativt genis innovation. Romantikens dikotomi mellan originalitet och imitation faller samman. Samtidigt ska också noteras att även om Enheduanna förekommer här, är hon inte omnämnd i katalogerna som listar tempelhymnerna. I en katalog från Nippur från cirka 2000 f.v.t. är antologin i stället upptecknad under dess incipit *é-u₆-nir*.²¹ Hur kan vi förstå detta? En nyckel finns i en annan av de texter som förknippats med henne, dikten *The Exaltation of Inanna*. Här besjungs nämligen textens tillkomst:

”This filled me, this overflowed from me, Exalted Lady, as I gave birth for you. What I confided to you in the dark of night, a singer shall perform for you in the bright of day! Because of your assaulted wife, because of your assaulted child, Great was your fury, remorseless your heart.” The almighty queen, who presides over the priestly congregation, She accepted her prayer.²²

Texten är fascinerande, inte minst utifrån födelsemetaforen. Tidigare i dikten har det berättats om en stad vars sköte är ur funktion och det beskrivs hur kvinnorna på natten inte längre söker råd eller avslöjar sina hjärtans rena tankar för sina makar. Likheter med den avslutande skildringen är

Invention of Authorship”, *Authorship* 8 (2019), 1–20, <https://doi.org/10.21825/aj.v8i1.11486>.

19. Se Willgren, *The Formation of the "Book" of Psalms*, 47.

20. För liknande observationer, se också Sophus Helle, ”What Is an Author? Old Answers to a New Question”, *Modern Language Quarterly* 80 (2019), 123–128, <https://doi.org/10.1215/00267929-7368183>, som också ger en kort historisk översikt över metaforen, som naturligtvis också finns inbakad i ordet ”text” (lat. *textus* = ”väv[nad]”).

21. Se Samuel N. Kramer, ”The Oldest Literary Catalogue: A Sumerian List of Literary Compositions Compiled about 2000 B.C.”, *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 88 (1942), 16 med n. 21, <https://doi.org/10.2307/1355474>.

22. Översättning från Benjamin R. Foster, *The Age of Agade: Inventing Empire in Ancient Mesopotamia*, London 2016, 335.

slående. Resultatet av Enheduanna och Inannas framgångsrika dialog nat-tetid – en dialog med möjliga sexuella undertoner – är en metaforisk födel-se: dikten. I sin studie av mesopotamiskt författarskap pekar assyriologen Sophus Helle också på en konsekvens av detta: födelsen innebär att barnet separeras från sin moder.²³ I detta fall syns detta både genom att dikten framförs av en sångare och i det att dikten byter från första till tredje person. Enheduanna – som i dikten vänt sig till Inanna efter att ha blivit förvisad från sin prästtjänst av en man vid namn Lugalanne – upprättas, men försvinner samtidigt ut ur bilden. Författarskap innebär i denna text alltså inte att Enheduanna sätts i främsta rummet, vare sig som kreativ upphovskvin-na (jämför romantiken) eller författarfunktionell diskursmarkör (jämför Foucault). I stället förstås författarskap som en samverkan mellan flera ak-törer:

In order for authors to become authors, they must recruit a communi-ty of performers, copyists, and readers who are willing to continue the circulation of the text and thereby carry it beyond its original context. This kind of cooperation both constitutes the authors, as it allows their text to circulate as a work of literature, and removes the authors from their own work, as the text is handed over to others. [...] After the lines "what I have told you in the dead of night, / a *gala* shall repeat for you at midday," the *gala* becomes the new speaker of the text, and so the "I" disappears.²⁴

Efter Enheduanna följer århundraden av tystnad, men att denna författar-förståelse inte ska ses som världshistoriskt unik kan anas om vi förflyttar oss framåt i tiden, till en period då personer mer systematiskt börjar förknippas med texter, nämligen den nyassyriska tiden där inte minst Assurbanipals omfattande samlande av litteratur till sina bibliotek kom att markera nå-got av en milstolpe i mesopotamisk litteraturhistoria.²⁵ Här återfinns bland annat en katalog i tre kopior som av Wilfred G. Lambert (1926–2011) fått namnet "A Catalogue of Texts and Authors".²⁶ Men att dessa "författare" inte kan anses motsvara vare sig romantikens författarideal eller Foucaults författarfunktion blir snart tydligt. Katalogen omnämner nämligen inte

23. Sophus Helle, "The Birth of the Author", *Orbis Litterarum* 75 (2020), 64, <https://doi.org/10.1111/oli.12250>.

24. Helle, "The Birth of the Author", 65.

25. För en översikt, se till exempel Jeanette C. Fincke, "The Babylonian Texts of Nineveh: Report on the British Museum's Ashurbanipal Library Project", *Archiv für Orientforschung* 50 (2003), 111–149.

26. Wilfred G. Lambert, "A Catalogue of Texts and Authors", *Journal of Cuneiform Studies* 16 (1962), 59–77, <https://doi.org/10.2307/1359154>.

bara människor, utan också gudar och legendariska kungar som personer som ”talat” texter. På ett ställe är ”författaren” till och med en häst(!). Listan är ändå viktig, eftersom den tillsammans med andra texter målar en bild av en mesopotamisk förståelse av författare. Tre exempel kan få illustrera detta.

Sammanflätad agens

Det första exemplet är att katalogen nämner Erraeposets incipit, ”[King of All Habitations, Creator of] the World Region”, följt av ”[This is what] was revealed to [Kabti-ilāni-Marduk, son of Dābibi], and which he spoke”.²⁷ Här talas alltså om en *uppenbarelse*, och intressant är att Erraeposet självt avslutas med en liknande formulering: ”The compiler of his tablets was Kabti-ilāni-Marduk, son of Dābibu: he (guden Ishum[?]) revealed it to him in a nocturnal vision and, just as he (Kabti-ilāni-Marduk[?]) declaimed it while wakeful so he left nothing out, he added to it not a single line.”²⁸

Visionen har tydliga likheter med avslutningen av *The Exaltation of Inanna*. Även här leder en interaktion mellan en gudom och en mänsklig mottagare till en text. Att notera i sammanhanget är att talarna är diffusa – ”he revealed it to *him* [...] just as *he* [...] *he* added” – vilket gör texten svåröversatt.²⁹ Forskare har länge försökt reda ut texten utan att någon koncensus har uppnåtts. Men kanske är just otydligheten en viktig pusselbit? I stället för att som Lambert tala om att vi här har en ”tacit admission that the wording did not originate with him”,³⁰ kan vi notera en sammanflätning av gudomlig och mänsklig agens som resulterar i att den ”ursprungliga” mänskliga mottagaren till slut försvinner ut ur bilden. Texten fortsätter nämligen med att guden Erra hör och bekräftar texten, och så förkunnas det att sångare som sjunger detta inte ska dö av pest, att skrivare inte ska falla för fiendehand och att hus i vilka lertavlorna med eposet på förvaras kommer att få gudomligt beskydd. Även här betyder ordet som översatts ”compiler” vävare, så att dikotomin mellan originalitet och imitation fortsatt suddas ut. Kabti-ilāni-Marduk fyller alltså snarast en funktion som kanal, som

27. Lambert, ”A Catalogue of Texts and Authors”, 65.

28. Översättning från Andrew R. George, ”The Poem of Erra and Ishum: A Babylonian Poet’s View of War”, i Hugh Kennedy (red.), *Warfare and Poetry in the Middle East*, London 2013, 60–61, <https://doi.org/10.5040/9780755607969.ch-002>. Se också Benjamin R. Foster, ”Authorship in Cuneiform Literature”, i Ingo Berensmeyer, Gert Buelens & Barysa Demoor (red.), *The Cambridge Handbook of Literary Authorship*, Cambridge 2019, 14–15, <https://doi.org/10.1017/9781316717516.002>.

29. Notera till exempel att Benjamin R. Foster ändrat sig över tid. Från att ha tänkt att det är Ishum som uppenbarar något för Kabti-ilāni-Marduk (Benjamin R. Foster, *Before the Muses: An Anthology of Akkadian Literature*, vol. 2, 2:a uppl., Bethesda, MD 1996, 910) argumenterar han 2019 för det omvända scenariot (Foster, ”Authorship in Cuneiform Literature”, 19–20).

30. Wilfred G. Lambert, ”Ancestors, Authors, and Canonicity”, *Journal of Cuneiform Studies* 11 (1957), 1, <https://doi.org/10.2307/1359284>.

första mottagare och traderare, i likhet med Enheduanna, och precis som Enheduanna kommer han att marginaliseras i den fortsatta tradingen.

Förkroppsligad interaktion

Ett andra intressant exempel utgörs av den ovan nämnda katalogens hänvisning till Gilgamesheposet tillsammans med en viss *Sîn-lēqi-unninni*. Det är väl känt att Gilgamesheposet både var mycket populärt över en väldigt lång tid och att det samtidigt genomgick ett antal större förändringar.³¹ Från att under det tredje årtusendet före vår tideräknings början ha bestått av enskilda berättelser om Gilgamesh på sumeriska, till att under det andra årtusendet ha funnits i ett antal sammansatta versioner, kom den att under det första årtusendet etableras till en standardversion på akkadiska som bland annat återfanns i Assurbanipals bibliotek. Medan de tidigare stadierna var anonyma förknippas alltså nu standardversionen med en möjlig ”författare”: *Sîn-lēqi-unninni*. Bara observationen att namnet förknippas med en version som bygger på en lång trading illustrerar på ett bra sätt den vävmetafor som använts explicit i tidigare exempel, men ytterligare en observation kan göras i relation till författarförståelse. Under den nyassyriska tiden – då vi alltså har ett antal skildringar av hur gudars och människors interaktion resulterar i texter – får Gilgamesheposet en ny prolog, och intressant nog innehåller den en skildring av nedtecknande som i Jeffrey H. Tigays översättning lyder:

[Him who] saw everything, let me [make kno]wn to the land, | [Who all thing]s experienced, [let me tea]ch i[t] ful[ly]. [...] [The hi]dden he saw, the undisclosed he discov[ered]. He brought back information from before the flood, | Achieved a long [j]ourney, exhausted, but at peace. | All his toils he [engra]ved on a (stone) stela / an inscription.³²

Gilgamesh, som förkroppsligar den tidigare interaktionen mellan gud och människa genom att själv vara halvgud, beskrivs här som förmedlare av förflodsvisdom och som nedtecknare. Vi skulle alltså kunna tolka detta i linje med texttillkomstnarrativen ovan. Ändå är det inte Gilgamesh som listas i katalogen, utan *Sîn-lēqi-unninni*. Den distributiva, mottagarorienterade författardefinitionen lyser igenom med full kraft.

31. För en ingående diskussion, se Jeffrey H. Tigay, *The Evolution of the Gilgamesh Epic*, Philadelphia, PA 1982.

32. Tigay, *The Evolution of the Gilgamesh Epic*, 153.

Den förste av många

Ett tredje och sista exempel hämtar vi från *Enuma elish*. Här beskrivs nämligen den första mottagaren på ett för vår diskussion klagörande sätt som just ”den förste”:

They (the fifty names of Marduk) must be grasped: let the ”first one” explain (them). Let the wise and knowledgeable discuss (them) together. Let the master repeat (them) to make the pupil understand. [...] The explanation (of the names) which the ”first one” discoursed before him (Marduk). He wrote down and preserved for those in the future to hear.³³

Diktens ursprung förläggs inte hos en enskild ”författare”, i stället används beteckningen ”den förste”, vilket indikerar att den alltså var tänkt att följas av fler. Helle formulerar det så här: ”but the first link in that chain was not particularly important; what mattered was only that it was kept going.”³⁴ Texten uppmanar de visa och insiktsfulla att diskutera Marduks namn, och faktum är att det är precis så vi också senare ser att texten tolkas. I den nyassyriska tiden växer nämligen också en ny genre fram – kommentarlitteraturen.³⁵ Här förklaras svårigheter i texter (ofta lingvistiska), men till skillnad från hur kommentarlitteratur ofta ser ut i dag har den första mottagaren ingen betydelse för tolkningen. Det kan hänvisas till andra källor, men då genom deras incipiter. Två exempel kan ges. Det första är från en kommentar till just Marduks namn, där vi ser en vanligt återkommande uppställning där ord förklaras genom att synonymer listas i parallella kolumner:

dingir	<i>i-lum</i>	dingir (the divine determinative) (means) ”god”
^{tu} IM	<i>ša-a-ri</i>	tu _[15] [IM] (means) ”breeze”
^{du} HI	<i>ta-a-bu</i>	du _[10] [HI] (means) ”fair”
dingir	<i>be-lum</i>	dingir (means) ”lord”
zi	<i>še-mu-ú</i>	zi (means) ”to hear”
zi	<i>ma-ga-rum</i>	zi (means) ”to accede” ³⁶

33. Översättning från Benjamin R. Foster, ”On Authorship in Akkadian Literature”, *Annali dell’Università degli Studi di Napoli ‘L’Orientale’* 51 (1991), 21–22.

34. Sophus Helle, *The First Authors: Narratives of Authorship in Ancient Iraq*, Århus 2020, 46.

35. En introduktion och översikt finns i Eckart Frahm, *Babylonian and Assyrian Text Commentaries: Origins of Interpretation*, Münster 2011. Totalt har nära 900 lertavlor från 700-talet till 100-talet f.v.t. hittats i utgrävningar och långt ifrån alla är ännu översatta.

36. Frahm, *Babylonian and Assyrian Text Commentaries*, 115.

En annan kommentar, på *Enuma elish*, liknar mer det vi känner igen från Qumran som peshertexter.³⁷ Här citeras bastexten, följt av en utläggning: ”’The gods shall bring in their presents before him’ (*Enuma Elish* VII 110), (This refers to) the presents that are given in the month of Nisannu from the sixth day to the twelfth day; (it is) because of Zababa, as it is said.”³⁸

Även om vissa texter kopplas ihop med namn läses de alltså inte i ljuset av dem. I stället förstås de i relation till den ovan beskrivna traderingsorienterade mottagaridén. Det blir också uppenbart när vi gör observationen att när de personer som anges i ”författar”-katalogen också omtalas i andra sammanhang nämns inte ”deras” texter. Vi kan föreställa oss hur Barthes ler i sin grav vid tanken på så döda författare; där de personer som omnämns varken ses som källor för inspiration eller tradition och där de mänskliga mottagarna och traditionsförmedlarna närmast kan förstås som vävare som väver traditionens trådar till ständigt nya former. Ytterst blir alltså resultatet att den första ”vävaren” decentraliseras, även när hon nämns vid namn.

Jesaja

Om vi med detta i åtanke vänder oss mot Gamla testamentet är min tes att det vi ser i mycket liknar den mesopotamiska författarförståelsen. Precis som i Mesopotamien är texterna till övervägande del anonyma och de enskilda fall där texter inleds med paratexter som omnämner personer – detta gäller framför allt profetlitteraturen – kan utan problem förstås i linje med den bild som tecknats här. För att ge ett tydligt exempel på detta vänder jag mig nu därför till just profetlitteraturen, mer specifikt till en bok vars ”författarskap” varit omdiskuterat sedan bibelvetenskapens födelse – ofta på romantikens premisser.³⁹ Jag talar om Jesaja bok. Här hittar vi nämligen en inledande paratext (Jes. 1:1), som under många århundraden har tolkats som en författarangivelse. Liknande formuleringar upprepas sedan i Jes. 2:1 och 13:1:⁴⁰

- Jesaja ben Amos syner, *som han såg* (1:1)
- Ordet *som Jesaja ben Amos såg* angående Juda och Jerusalem (2:1)
- Babelprofetian (bördan) *som Jesaja ben Amos såg* (13:1)

37. För en jämförelse mellan mesopotamiska kommentarer och peshelitteraturen, se Bronson Brown-deVost, *Commentary and Authority in Mesopotamia and Qumran*, Göttingen 2019.

38. Frahm, *Babylonian and Assyrian Text Commentaries*, 113.

39. För en uppdaterad forskningsöversikt, se Ulrich Berges, ”Isaiah: Structure, Themes, and Contested Issues”, i Carolyn J. Sharp (red.), *The Oxford Handbook of the Prophets*, Oxford 2016, 153–170, <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199859559.013.9>.

40. Om inget annat anges är översättningarna mina egna.

De tre paratexterna liknar varandra syntaktiskt genom att de innehåller formuleringen *asher chazah* – ”som han såg”. Det som förmedlas är alltså att det i texten som följer kommer att berättas någonting som en profet *skådat*. Precis som i den mesopotamiska traditionen målas alltså bilden av profeten som *mottagare*. Orden är, så att säga, inte profetens egna. Han är i stället indragen i en process där ord visas för honom. Ser vi på andra profetböckers paratextuella inramning är bilden densamma:

- Herrens ord *som var till* Hosea, Beris son. [...] Början av Herrens ord *genom* Hosea (Hos. 1:1–2)
- Herrens ord *som var till* Joel, Petuels son (Joel 1:1)
- Herrens ord *som var till* Mika från Moreset [...] *som han såg* (Mik. 1:1)
- Herrens ord *som var till* Sefanja, Kushis son (Sef. 1:1)
- Herrens ord *var till* Sakarja, Berekjas son (Sak. 1:1)

Sammanflätningen av mänsklig och gudomlig agens är uppenbar. Betonningen ligger på att Herrens ord uppenbaras *till* eller *genom* profeten, som har *sett* det. Samma sak skulle vi se om vi citerar Hesekiel, Jeremia, Amos, Obadja eller Habbakuk. Vi kan också observera att formuleringarna antyder att även om profeter nämns i paratexterna är det inte profeternas röst som hörs där. Precis som i avslutningen av *The Exaltation of Inanna* har ytterligare röster vävts in, så att de ord som profeterna fått se nu förmedlas vidare av andra. Författarskap fördelas alltså på fler aktörer och i Jesaja beskrivs detta explicit på ett antal ställen. Vi tittar först på Jes. 8:16: ”Bind ihop vittnesbördet (*teudah*)! Försegla undervisningen (*torah*) i mina lärjungar!”

Likt Erraeposets ambivalenta formuleringar är det här oklart vem som ger uppmaningen.⁴¹ Är det Gud eller ”Jesaja”?⁴² Den närmsta kontexten antyder att det skulle vara den senare, vilket innebär att vi i så fall får en inblick i hur de visioner som Jesaja sett ska leva vidare.⁴³ Men vi kan också se det som en indikation på att rösterna inte kan (eller bör?) skiljas åt. Notera dock att vittnesbördet (*teudah*) och undervisningen (*torah*) inte beskrivs som talarens

41. Hebreiskan är otydlig (ska verben till exempel förstås som imperativ, i linje med den masoretiska vokaliseringen, eller som infinitiv absolut?) och dess lydelse har diskuterats ingående i kommentarlitteraturen. Eftersom de olika alternativen inte påverkar det övergripande resonemanget här hänvisar jag i stället läsaren till Hugh G.M. Williamson, *The Book Called Isaiah: Deutero-Isaiah's Role in Composition and Redaction*, Oxford 1994, 97–103, <https://doi.org/10.1093/0198263600.001.0001>.

42. Notera dock att ingen profet nämns vid namn. Den vanliga identifikationen med Jesaja bygger i stället på de ovan citerade paratexterna – paratexter som sannolikt lagts till i ett senare skede.

43. En god översikt finns i John D.W. Watts, *Isaiah 1–33*, Grand Rapids, MI 2004, 159–160.

– här har Bibel 2000 en olycklig översättning: ”Jag vill knyta in *min* undervisning, jag vill gömma *mitt* budskap under sigill i mina lärjungar”. Däremot beskrivs lärjungarna tillhöra talaren. Den undervisning som profeten först mottagit skulle alltså nu föras vidare av andra än honom själv; lärjungarna blir de som har tillgång till den medan profeten ”väntar” på Herren (Jes. 8:17).⁴⁴ Anmärkningsvärt är att ingenting sägs om själva innehållet.⁴⁵ Det är helt enkelt inte poängen. Vad texten i stället beskriver är att någons lärjungar nu är auktoriserade traderare av de uppenbarelser som mottagits av en (anonym) ”första” mottagare och att deras förvaltande har som syfte att visa för senare generationer att dessa uppenbarelser var sanna. En sådan tolkning gör också de annars enigmatiska verser som följer begripliga.⁴⁶ Här återkommer nämligen vittnesbördet och undervisningen i ett ironiskt fördömande av folket som rådgör med de döda å de levandes vägnar. Poängen verkar vara att eftersom undervisningen finns tillgänglig hos den första mottagarens lärjungar kan folket få del av detta även när ”den förste” själv är död. Det finns ingen anledning att som Saul väcka upp en gammal profet (1 Sam. 28:7–25). Sådant beteende fördöms. Texten vittnar därmed om en decentralisering av den första mottagaren till förmån för kommande generationers förmedling av undervisningen, någonting som också syns tydligt i Jes. 30:8–9, där nedskrivande nämns:

Gå och skriv ner det på en tavla inför dem,
pränta det i en bokrulle,
så att det bevaras för kommande dagar
som ett vittnesbörd för all framtid.
Ty detta är ett motsträvigt folk,
barn som är trolösa,
som vägrar att lyda vad Herren befällt” (ordagrant ”Herrens undervisning”, *torah*)⁴⁷

”Jesaja” (återigen är texten dock anonym) uppmanas här skriva ner någonting på en tavla (*luach*) eller bokrulle (*sefer*) och texten skulle därför kunna

44. Texten har varit en central del i tesen om en så kallad ”Jesajaskola”. Se till exempel Douglas Jones, ”The Traditio of the Oracles of Isaiah of Jerusalem”, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 67 (1955), 226–224. Men texten förstås alltså bättre i ljuset av mesopotamisk författarförståelse.

45. Detta har inte hindrat forskare från att tolka metaforen bokstavligt och spekulera om vad i Jesaja ”bok” som kan ha varit avsett med en sådan formulering, se till exempel diskussionen i Williamson, *The Book Called Isaiah*, 97–103.

46. För en diskussion av dessa verser, se till exempel Joseph Blenkinsopp, *Isaiah 1–39*, New York 2000, 244.

47. Översättningen är hämtad från Bibel 2000.

tolkas som ett slags *mise en abyme*, en ”spegeltext” som ger en inblick i Jesaja boks tillkomst. Jag tror att det ligger något i det, men kanske inte på det sätt som det ofta tolkats. Det är nämligen vanligt att forskare försöker identifiera *vad* i Jesaja bok som denna tavla kan ha innehållit, för att på så sätt möjligen kunna spåra stoff tillbaka till en historisk person som levde på 700-talet (eller 600- eller 500-talet) f.v.t. – en profets *ipsissima verba*.⁴⁸ En sådan läsning, som utgår från romantikens författarideal, missar dock någonting avgörande. Två observationer kan förtydliga detta. För det första står *luach* parallellt med *sefer*, med *luach* först.⁴⁹ Det indikerar att det här egentligen inte rör sig om någon omfattande bokrulle, utan om en mer begränsad text, så att *sefer* hellre skulle översättas med ”blad”. Det andra är att texten säger att någonting ska skrivas ner ”inför dem”, vilket liknar symbolhandlingen i Jes. 8:1, där profeten skriver ”Maher shalal hash bas” på en stor tavla inför två vittnen.⁵⁰ Sammantaget skulle detta alltså tyda på att det som skrivs här helt enkelt är det som sagts i versen innan: ”Rahab, som är stilla.”⁵¹ Vi kan också notera att det som i kapitel 8 omtalades som ”undervisning” här tydligt kopplas till JHWH genom konstruktionen ”Herrens undervisning”. Syftet med nedtecknandet blir också återigen framåtriktat: kommande generationer ska kunna se att det som sagts varit sant. Att en profet här uppmanas att skriva vittnar alltså om de processer som identifierats i det mesopotamiska materialet och kan svårligen tjäna som underlag för att identifiera olika agenter i bokens tillkomsthistoria.

Vilka slutsatser kan då dras angående konstruktionen av författarskap i Jesaja bok? Traditionellt har man tänkt sig att det *bakom* ”Jesaja” döljer sig en mängd personer som varit med och skrivit boken, så att det bara är när man ryckt loss etiketten som man med textens hjälp kan komma åt författarna (ofta beskrivna som ”tradenter”, jämför Bolin ovan). Läst i ljuset av mesopotamisk författarförståelse ser vi i stället något annat. Sättet som boken relateras till Jesaja liknar i mycket det sätt som Enheduanna, Kabti-ilāni-Marduk med flera relateras till texter. Författarskap konceptualiseras som en interaktion mellan flera agenter. Vi kan alltså hellre säga att det *framför*

48. Se till exempel Hans Wildberger, *Isaiah 28–39*, Minneapolis, MN 2002, 139–143; John N. Oswalt, *The Book of Isaiah: Chapters 1–39*, Grand Rapids, MI 1986, 550–551.

49. Parallellismen ska inte tolkas som att det rör sig om två separata dokument, som är fallet i till exempel Gary V. Smith, *Isaiah 1–39*, Nashville, TN 2007, 515.

50. Brevard S. Childs, *Isaiah*, Louisville, KY 2001, 226, menar att den närmsta parallellen inte är 8:1, utan 8:16, det vill säga texten som analyserades ovan. Mitt argument ovan är inte i någon egentlig polemik mot ett sådant synsätt, eftersom det inte finns något skäl att spela ut den ena texten mot den andra. Nedskrivandet i 8:16 tjänar samma syfte som det i Jes. 30, medan den performativa handlingen i sig liknar den i 8:1.

51. Så också till exempel John H. Hayes & Stuart A. Irvine, *Isaiah: The Eight Century Prophet*, Nashville, TN 1987, 340.

”Jesaja” finns en stadig ström av legitimerade tradenter med ansvar för att gräva nya kanaler för det vatten som flödar genom den första mottagaren. Jesaja boks tre inledande paratexter kan tillsammans med beskrivningarna av texttradering därför med fördel förstås i ljuset av vävmetaforen: det som påbörjats genom ”Jesaja” och förts vidare av flera generationer lärjungar blir över tid ett vackert stycke som vävs av traditionens trådar på ett sådant sätt att den första vävaren decentraliseras. Jesaja må ha blivit viktig som diskursmarkör à la Foucault, men den bild som tecknas här är långt ifrån romantikens idé om författares kreativa geni med betoning på författarintention och originalitet.

Jesajas decentralisering skymtar också fram tydligt i kommentarlitteraturen från andra templets tid – de sex peshertexterna på Jesaja bok.⁵² Omnämmandet av Jesaja fyller i dessa texter inte någon annan funktion än den som referensmarkör. Själva kommentarerna är ointresserade av både Jesajas tid och någon författares eventuella intentioner. Det som tolkas är i stället uppenbarelsen. Det syns också i en annan fascinerande text från Qumran – 4Q176 (4QTanhumim) – som väver samman citat ur Jesaja bok med nykomponerat material, så att nya röster fogas till den första mottagarens syn.⁵³

Det skulle nu kunna påpekas att jag i denna artikel bara har talat om profeter och att relationen mellan gudomligt och mänskligt här får en specifik karaktär. Som svar kan då påpekas att det i huvudsak är just dessa profetböcker som försetts med namn. Övriga böcker är generellt sett utan sådana paratexter. Dessutom är det just profeter som omnämns som författare när Första och Andra Krönikaboken berättar om hur Israels historia traderats.⁵⁴ Man skulle också kunna påpeka att profeters nedtecknande görs mer explicit i andra profetböcker, inte minst i Jeremia, men utan att här kunna lägga ut texten vågar jag påstå att en mesopotamisk författarförståelse fungerar väl som förklaringsmodell även här. Samtidigt står det klart att ju längre fram i tiden vi kommer, desto mer verkar det mesopotamiska vävas samman med någonting annat, med en kontrasterande författarförståelse som också kommer att påverka hur man under slutet av andra templets tid kom att tolka

52. För en översikt, se till exempel George J. Brooke, ”Isaiah in the Pesharim and Other Qumran Texts”, i Craig C. Broyles & Craig A. Evans (red.), *Writing and Reading the Scroll of Isaiah: Studies of an Interpretive Tradition*, vol. 2, Leiden 1997, 609–632, https://doi.org/10.1163/9789004275959_010; George J. Brooke, ”On Isaiah at Qumran”, i Claire Mathews McCinnis & Patricia K. Tull (red.), *As Those Who Are Taught: The Interpretation of Isaiah from the LXX to the SBL*, Leiden 2006, 69–85.

53. Se till exempel Jesper Høgenhaven, ”The Literary Character of 4QTanhumim”, *Dead Sea Discoveries* 14 (2007), 99–123, <https://doi.org/10.1163/156851707779141173>.

54. Se särskilt William M. Schniedewind, *The Word of God in Transition: From Prophet to Exegete in the Second Temple Period*, Sheffield 1995.

paratexter som den i Jes. 1:1. Det har därför blivit dags att titta på den andra stora traditionen jag nämnde i inledningen: den grekiska.

Grekland

Vända västerut möts vi nämligen av en kultursfär där texter inte längre är anonyma och där författaren inte bara är en marginaliserad del i en längre traderingskedja. I den nyutkomna *Cambridge Handbook of Literary Authorship* tecknar Ruth Scodel fem karaktärsdrag för arkaisk och klassisk grekisk författarsyn: (1) författare ses som källor för inspiration och auktoritet, (2) det finns ett starkt fokus på författarintention, (3) författare ses som ansvariga för det som deras verk innehåller, (4) det finns en tävlingsaspekt bland författare som skapar ett behov av att skilja ut sig samt att (5) författare blev viktiga bärare av kulturell identitet.⁵⁵

Till skillnad från de mesopotamiska katalogerna och kommentarerna som listade incipiter, hänvisar man ofta i den grekiska kontexten till böcker genom personer och när man tolkar dessa texter blir en förståelse för deras intention viktig. I Aristoteles *Om diktkonsten* lyser detta igenom tydligt: författare beskrivs som avgörande i utformandet av litterära verk och att poeterna skulle vara kreativa källor med ansvar för sina verk är ständigt förutsatt. De kan hyllas eller anklagas för saker som karaktärer i deras verk säger eller gör, och att författare anses påstå saker i sina verk gör att även hänvisningar till anonyma verk sker via författaren. Så här skriver till exempel Aristoteles om relationen mellan Homeros och en anonym poet:

As regards narrative mimesis in verse, it is clear that plots, as in tragedy, should be constructed dramatically, that is, around a single, whole, and complete action, with beginning, middle, and end, so that epic, like a single and whole animal, may produce the pleasure proper to it. [...] That is why, as I said earlier, Homer's inspired superiority over the rest can be seen here too [...] but the others build their works round a single figure or single period, hence an action of many parts, as with the author of the *Cypria* and the *Little Iliad*.⁵⁶

För författare blev det därför viktigt att också markera vems texten var. Se till exempel Theognis:

55. Ruth Scodel, "Authorship in Archaic and Classical Greece", i Ingo Berensmeyer, Gert Buelens & Barysa Demoor (red.), *The Cambridge Handbook of Literary Authorship*, Cambridge 2019, 46–63, <https://doi.org/10.1017/9781316717516.004>.

56. Stephen Halliwell et al. (red.), *Aristotle, Poetics; Longinus, On the Sublime; Demetrius, On Style*, Cambridge, MA 1995, 115–117.

Cyrnus, as I perform my skill let a seal [*sphragis*] lie upon these words, and they will never be stolen unnoticed, nor will anyone trade something worse for the good that is available; and everyone will say: "These are the verses of Theognis, the Megarian, known by name throughout all humanity."⁵⁷

En idé om intellektuell egendom och jakten på författarens intention kan alltså inte sägas vara en romantikens *ex nihilo*-skapelse. Dryga två tusen år tidigare skriver Platon i *Protagoras* att:

The opening of the ode [of Simonides] must at once appear crazy if, while intending to say that it is hard for a man to become good, he inserted "indeed." There is no sort of sense, I imagine, in this insertion, unless we suppose that Simonides is addressing himself to the saying of Pittacus as a disputant: Pittacus says – It is hard to be good; and the poet controverts this by observing – No, but to become good, indeed, is hard for a man, Pittacus, truly – not truly good; he does not mention truth in this connection, or imply that some things are truly good, while others are good but not truly so: *this would seem silly and unlike Simonides*.⁵⁸

Även om romantikens författarideal naturligtvis inte kan likställas med det grekiska ser vi alltså tydliga överlappningar, och det gäller också intresset för författarnas liv: i antikens Grekland intar författaren en centralposition. Implicita biografiska narrativ extraheras från verken och relateras till övrig känd information för att skapa spännande biografiska skildringar som sedan i sin tur används för att tolka verken. Författare blir statyer.⁵⁹

Denna typ av författarförståelse får också en rad konsekvenser. När homeriska epos eller andra texter tydligt kopplas till specifika personer, och när sådana personer blir avgörande för tolkningen av texter, kommer anonyma texter i allt högre utsträckning att behöva tillskrivas författare. Samtidigt kommer andra texter, i ljuset av kunskap om författares liv och verk, att anses vara felaktigt tillskrivna, och eftersom stora summor betalas ut för klassiska verk uppstår frestelsen att förfälska:

57. Citatet är från Scodel, "Authorship in Archaic and Classical Greece", 55. Intressant i sammanhanget är att även om denna passage ger uttryck för en stark betoning på författarens egendom har forskare argumenterat för att några av dikterna i samlingen inte alls kommer från Theognis. Se Hendrik Selle, *Theognis und die Theognidea*, Berlin 2008, <https://doi.org/10.1515/9783110209648>.

58. Walter R.M. Lamb (red.), *Plato: Laches, Protagoras, Meno, Euthydemus*, Cambridge, MA 1924, 199. Mina kursiveringar.

59. Jämför Barbara Graziosi, *Inventing Homer: The Early Reception of Epic*, Cambridge 2002.

If at any place I will insert the name of Aesopus, to whom I already paid the debt that I owed, let it be known that I do so for the sake of authority, as some artists do in our age *who fetch a greater price for their newly made artifacts if they ascribe the name of Praxiteles to their statue*, that of Mys to smooth silver, that of Zeuxis to a painting. To such an extent biting envy is more favorable to adulterated ancientness than to the good works of the present (Faidros, 5 *Praef.*).⁶⁰

Förfalskning som terminologi blir alltså bara relevant i en grekisk kontext, inte i en mesopotamisk, och i den förra kommer också det som forskare kallat för *Echtheitskritik* att utvecklas.⁶¹ I samband med byggandet av bibliotek i Alexandria och Pergamon där rullar bland annat skulle ordnas efter författare tog nämligen äkthetsdiskussioner fart. Korrekta författarangivelser blev också någonting viktigt i samband med utgivning av texter och de alexandrinska grammatikerna kom därför att ta fram ett system med kritiska tecken som placerades i marginalen för att visa vad en skrivare ansåg om en viss vers äkthet.⁶² Att detta kom att utvecklas i en grekisk kontext ska dock inte primärt ses som ett resultat av bibliotekens behov. Vi såg ovan hur Assurbanipals projekt inte ledde till några äkthetsdiskussioner. I stället får det härledas till att det i grunden föreligger olika författarbegrepp.

Vad innebar då denna äkthetskritik? Kort sagt kan sägas att de hellenistiska grammatikerna ställde upp olika kriterier för att avgöra om en text hade rätt tillskrivning. Man tittade i huvudsak på stil, vokabulär, sakinnehåll, eventuella motsägelser samt anakronismer. Redan Herodotos hade ifrågasatt om Homeros hade skrivit *Cypria* eftersom författaren inte verkade känna till geografien på samma sätt som Homeros, och att äkthetskritiken kom att få stort inflytande kan ses i till exempel Dionysius från Halikarnassos texter, där han ifrågasätter att vissa texter kopplats ihop med Dinarkos: ”There still remains one very necessary task, to determine his [Dinarkos’] life-span in order to be able to say something definite on the matter of which speeches are genuinely his and which are not” (*De Din.* II).⁶³

60. Ur Irene Peirano, *The Rhetoric of the Roman Fake: Latin Pseudepigrapha in Context*, Cambridge 2012, 51, <https://doi.org/10.1017/CBO9780511732331>. Min kursivering.

61. För en beskrivning, se till exempel Wolfgang Speyer, *Die Literarische Fälschung im Heidnischen und Christlichen Altertum: Ein Versuch Ihrer Deutung*, München 1971; Peirano, *The Rhetoric of the Roman Fake*.

62. Speyer, *Die Literarische Fälschung*, 116; Peirano, *The Rhetoric of the Roman Fake*, 39.

63. Översättning hämtad från Hindy Najman & Irene Peirano Garrison, ”Pseudepigraphy as an Interpretative Construct”, i Matthias Henze & Liv Ingeborg Lied (red.), *The Old Testament Pseudepigrapha: Fifty Years of the Pseudepigrapha Section at the SBL*, Atlanta, GA 2019, 337, <https://doi.org/10.2307/j.ctvr33b6k.20>.

Dionysius går vidare och konstaterar genom denna undersökning att det finns verk som skulle ha skrivits innan Dinarkos författarskap tog sin början och därför måste anses vara felaktigt tillskrivna honom – *pseudepigraphoi logoi eisin oide*. Det är alltså i denna kontext som pseudepografi uppstår; i de hellenistiska grammatikernas jakt på feltillskrivna texter, och detta påverkar naturligtvis också författarnas egna reflektioner:

I know, dear Bassus, the reason why many publish my work as their own: for it was given to friends and students *without ascription* (*epigraphē*), because they were not intended for publication, but in response to those who asked to have my lecture notes on what they heard. (Galenos, *De libris propriis*)⁶⁴

Som ett sista exempel på författarens centralitet i en grekisk kontext får Kallimachos bibliografiska verk *Pinakes* tjäna. Tyvärr kan det bara rekonstrueras genom några få fragment och senare referenser, men det sägs ha omfattat 120 rullar och utgjorde en förteckning av böcker i biblioteket i Alexandria.⁶⁵ Det intressanta i jämförelse med det mesopotamiska materialet är att Kallimachos inte bara listar titlar och författare, utan att han också gör biografiska noteringar samt diskuterar datering och autenticitet, något som senare hänvisningar till *Pinakes* gör tydligt:

He [Parmenides] philosophizes in verse, just as Hesiod, Zenophanes and Empedokles [...] and it seems that he was the first to discover that the Evening star and the Morning star are the same; but others say it was Pythagoras. Kallimachos, however, says that the work *was not by him* [i.e. not by Pythagoras].⁶⁶

Sammantaget kan vi se att det pågår ett intensivt samtal om författarskap i hellenistisk tid och givet den grekiska kulturens snabba spridning är det inte förvånande att vi också ser att denna författarsyn sakta kommer att vävas samman med den mesopotamiska och därför påverka tolkningen av Gamla testamentets paratexter.

Hur Gamla testamentet fick författare

Spår av grekisk influens på mesopotamisk litteratur syns tydligt i en av de sista bevarade katalogerna, en katalog från Uruk från tvåhundralet före

64. Peirano, *The Rhetoric of the Roman Fake*, 46. Min kursivering.

65. Se Rudolf Blum, *Kallimachos: The Alexandrian Library and the Origins of Bibliography*, Madison, WI 1991.

66. Citerat från Blum, *Kallimachos*, 158. Min kursivering.

vår tideräknings början – strax före kilskriftskulturens utdöende. Här listas kungar tillsammans med skrivare i ett försök att visa på den mesopotamiska litteraturhistoriens storhet,⁶⁷ och särskilt intressant är att Sîn-lēqi-unninni och Kabti-ilāni-Marduk nämns på ett sätt som förflyttar Sîn-lēqi-unninni ända tillbaka till Gilgamesh tid: ”[I]n the time of king Gilgamesh: the scholar was Sin-leqi-unninni. [In the time of] king [Nara]m-Sîn (?): the scholar was Kabti-ili-Marduk.”⁶⁸

Från att ha varit ett anonymt epos har Gilgamesh alltså först kommit att kopplas ihop med en skrivare i nyassyrisk tid, Sîn-lēqi-unninni, men i ljuset av en grekisk författarförståelse har denna tillskrivning nu kommit att tolkas som att skrivaren måste ha levt på Gilgamesh tid.

En liknande utveckling ser vi också vad gäller Gamla testamentet. Ett exempel får illustrera detta, nämligen Josefus. När Josefus skriver *Judarnas antikviteter* blir det tydligt att han gör det med en grekisk författarförståelse och att detta präglar hans tolkning av texterna. Han omnämner till exempel Moses som författare till Pentateuken och han talar om Jesaja som tydligt kopplad till nedskrivandet av *hela* Jesaja bok. Han är inte längre en första mottagare av en gudomlig uppenbarelse som sedan kanaliseras till efterkommande generationer att förvalta:

As for the prophet, he was acknowledged to be a man of God and marvellously possessed of truth, and, as he was confident of never having spoken what was false, he *wrote down in books all that he had prophesied* and left them to be recognized as true from the event by men of future ages. (*Ant.* 10.35)⁶⁹

Att allt kommer från Jesaja blir också tydligt när Josefus talar om den persiske kungen Kyros den store:

These things Cyrus knew from *reading the book of prophecy* which Isaiah had left behind *two hundred and ten years earlier*. For this prophet had said that God told him in secret, “It is my will that Cyrus, whom I shall have appointed king of many great nations, shall send my people to their own land and build my temple.” Isaiah prophesied these things *one hundred and forty years before* the temple was demolished. (*Ant.* 11.5–7)⁷⁰

67. Se Helle, *The First Authors*, 238–254.

68. Citerat från Helle, *The First Authors*, 360.

69. Citerat från Ralph Marcus (red.), *Josephus: Jewish Antiquities, Volume 4, Books 9–11*, Cambridge, MA 1937, 177. Min kursivering.

70. Citerat från Marcus, *Josephus*, 315–317. Mina kursiveringar.

Så har alltså den döda författaren till slut vaknat till liv och intagit den centrala position i både texttradering och texttolkning som Barthes knappa två tusen år senare menade att den inte skulle ha. Trädets rötter nådde djupare än Barthes kanske anat. Därför räckte det inte med ett yxhugg för att det skulle dö. Paradoxalt nog satte Barthes i sitt försök att bli av med författaren ändå sitt eget namn i centrum och författaren levde vidare. Kanske är det så att det är upptäckten av ett helt annat rotsystem som låter oss få syn på vår egen förståelsehorisont. Kanske är det först då vi också kan decentralisera spekulationer kring antalet kreativa genier och deras historiska sammanhang och i högre utsträckning tala om Gamla testamentets texter och deras tillkomst med historiskt relevanta författarteorier. Kanske får vi då syn på väven av trådar där det gamla och det nya möts i ständigt nya konfigurationer och där agenter som vi annars vill hålla isär knyts ihop på sätt som gör dem omöjliga att skilja åt. För vad skiljer egentligen en författare från en redaktör, en skrivare från en författare eller en profet från sina lärjungar? Gamla testamentets texter kom att färdigställas i skärningspunkten mellan grekisk äkthetskritik och mesopotamisk traditionsförmedling. Ytterst innebär det att vi behöver fortsätta att reflektera över några av de mest fundamentala aspekterna av Gamla testamentets exegetik: relationen mellan en bok och dess författare. ▲

SUMMARY

It is a well-known fact that the books of the Hebrew Bible are, to a great extent, anonymous and that the individuals long identified as their authors (Moses, Isaiah, David, Solomon, and so on) are not the ones who have penned them. How, then, should the few paratexts that do, in fact, relate texts explicitly to named individuals be understood? In this article, I argue that such a question is essentially related to the historical contingency of author concepts. After introducing the work of Roland Barthes and Michel Foucault as a contrast to the Romantic author ideal, I provide an outline of two diverging author concepts in the ancient world: (1) a Mesopotamian trajectory where texts often circulated anonymously and where authorship was distributed across several agents, with a divine-human interaction at its core, and (2) a Greek trajectory, where authors were regularly named and given prime place in the interpretive activity. By arguing that there are clear overlaps in the way authorship is conceived in the Mesopotamian trajectory and in the Hebrew Bible (more specifically in the book of Isaiah), I provide a new framework in relation to which the formation of the literature of the Hebrew Bible can be understood.

The Artificial Paradise

A Snapshot of Secular Eschatology in Post-War Sweden

JOHAN EDDEBO

Johan Eddebo is a Research Fellow in Philosophy of Religion at Uppsala University.

johan.eddebo@crs.uu.se

Introduction

Mark Fisher famously characterized the late-modern condition applying Jacques Derrida's (1930–2004) concept of *hauntology*, arguing that contemporary culture is in a tangible sense “haunted” by the memory of the lost futures of modernity. That we are haunted by the collective hopes and aspirations of the radical secular optimism of an earlier era whose promises by and large failed to materialize.¹ Fisher's argument was essentially that we live with a worldview haunted by the broken promises of our recent past. That we are haunted by the accelerating failure of the utopian ideals that characterized the entire modern project from the Enlightenment onward, and now, in a sense, are stranded in a culture that is forced to somehow come to terms with a deepening void of meaning at its very foundations. This intense search for meaning, then, comes to strongly characterize contemporary ideological and spiritual developments, while encumbering them with the impossible task of recreating tangible hopes for the future, which have lost their material and cultural foundations, often manifesting as a nostalgia of the (past) future:

1. Mark Fisher, *Ghosts of My Life: Writings on Depression, Hauntology and Lost Futures*, Winchester 2014.

Let's put it this way: it's easy to say, "Oh, things were great in the 70s, let's go back to the 70s", but I think the real issue is "What kind of future did we expect from the 70s?" I mean, there was a trajectory, and this trajectory was interrupted. And now we find ourselves haunted by this future that we vaguely expected at the time, and that was terminated somewhere during the 80s.²

In discerning this baggage arguably encumbering us in light of Fisher's portrayal, this paper explores the character of such secular hope expressed in the futurology literature in post-war Sweden from 1973 up until the mid-1990s, a period of comparative optimism not yet chastened by the economic and political crises of the coming decades, and still inspired by the comparatively untarnished potential of Western liberalism and technological development. The purpose is to describe the quality and character of narratives relating to meaning, hope, and human fulfilment found in this genre and to scrutinize them with regard to redemptive and eschatological themes as well as disseminated values and worldview-content in general.

The selection of literature used was based in the two factors of ostensible popular penetration and official representativeness. The two introductory works from the Swedish publisher Bra böcker, included in their popular book bundles, exemplify the first factor, while the succeeding works which relate to, or which in themselves are, governmental publications, stand for the second.

Nostalgia and Redemption

That nostalgia for the lost futures of yesterday can be a powerful force is evident with regard to today's political landscape. It has, for instance, often been argued that the resurgence of the radical right is fuelled by such psychological and existential factors, and that a perceived void of meaning and the collapse of eschatological points of reference may likewise be relevant factors in terms of worldview formation is highly plausible.³ Exploring the character of this void is therefore likely to be helpful in understanding the character and development of present and future worldviews and related cultural processes.

Looking back to the aspirations of the high times of what arguably was the last great period of stability and optimism will therefore provide us with

2. "Long Live K-punk", *Nero*, 22 November 2018, <https://www.neroeditions.com/long-live-k-punk/>, accessed 2021-04-21.

3. David Barnes, "Going Back Somewhere: Nostalgia and the Radical Right", *Centre for the Analysis of the Radical Right*, 10 August 2019, <https://www.radicalrightanalysis.com/2019/08/10/going-back-somewhere-nostalgia-and-the-radical-right/>, accessed 2021-04-21.

an important frame of reference for the formation of narrative hope, meaning, and purpose of contemporary society, if for no other reason than that the painful vacuum of yesteryear's aspirations, the realization of which seem increasingly distant, likely will tend to be filled with something that can promise to meet the particular needs expressed.

That Scandinavia in general and Sweden in particular has been among the most completely secularized societies in the post-war era is a common stereotype. This notion has been challenged during latter years, for example by questioning traditional notions of secularity and a narrow understanding of religion, as well as by concrete sociological developments of a novel character.⁴ Moreover, the very understanding of secularization as desacralization or the demise of spirituality as such has long been challenged.⁵ Nonetheless, the view that Scandinavia is and has been highly secular is not without its merits with regard to the repudiation of traditional forms of religion, as many variables exemplifying secularization qualified thusly have been comparatively pronounced in this region.⁶

Without discussing the applicability of secularism in the broader sense as a general descriptor of Scandinavia and Sweden, this article will focus on and exemplify one such variable. This particular variable has been (and still is) an important factor of the general worldview climate in the modern West, but seems to have been especially pronounced in Swedish culture and a prominent theme both in popular culture and within the framework of ideological state apparatuses. This factor can best be described as a trust or faith in the salvific power of science and progress, and will throughout this paper be referred to as *soteriological scientism*.

Soteriological Scientism

Soteriological scientism, broadly considered, is here defined as a form of immanent secular eschatology that places its trust in progress, social and technological, for the fulfilment of human destiny. This fulfilment may regard the collective as well as individuals, and can accordingly be expressed in a wide variety of ways, such as the indefinite prolongation of a person's biological life or the dissemination of the human species throughout the universe. This type of soteriological perspective has been addressed by

4. See, for example, Inger Furseth (ed.), *Religious Complexity in the Public Sphere: Comparing Nordic Countries*, Cham 2018, <https://doi.org/10.1007/978-3-319-55678-9>.

5. See Charly Coleman, "Resacralizing the World: The Fate of Secularization in Enlightenment Historiography", *The Journal of Modern History* 82 (2010), 368–395, <https://doi.org/10.1086/651614>.

6. Dyron B. Daugherty, *To Whom Does Christianity Belong? Critical Issues in World Christianity*, Minneapolis, MN 2015, 171–190, <https://doi.org/10.2307/j.ctt13www91>.

several prominent scholars, such as Mikael Stenmark, who discussed it under the label of *redemptive scientism*,⁷ and Mary Midgley (1919–2018), explicating the importance of salvific scientism as a core myth of late modernity.⁸ The substitution of soteriological scientism for Stenmark’s redemptive or Midgley’s salvific scientism is simply that both salvation and redemption strongly imply a specifically Christian discourse, whereas “soteriological” has a slightly broader import.

Soteriological scientism is related to the general axiological form or function of scientism. Insofar as scientific knowledge on a naturalist framework is taken to provide any meaningful ethical or moral guidance for the right ordering of individuals and society, the notion that science can also direct us in terms of issues of ultimate importance seems to follow. If science can really, in definite terms, tell us something about how we ought to live, this can only be since it is able to tell us *to what end* we live – or conversely, the meaning and fulfilment of our lives will arguably be found in precisely the observance of whatever ethical conduct science can in some sense support. Thus, soteriological scientism would according to Stenmark’s model conceptually relate to epistemic scientism as the latter anchors the ethical responses implied by the framework.

Explicit formulations of soteriological scientism are rarely found in the popular culture espousing it, which rather portrays it in vaguer terms, exhibiting vistas of untold possibility and indefinite cosmic human progress. This is unmistakably true with regard to the material from the Swedish context which has been reviewed, which largely employs a language of insinuation and indirect appeal to the salvific potential of scientific progress, amid the vivid, supporting illustrations thereof. Such a mode of transmission provides a hopeful atmosphere laden with emotion, but quite little in terms of specific propositional claims as to the redemptive prospects of the bright and promising future implied. This makes the material somewhat difficult to interrogate and criticize directly, which is why this paper aims to more clearly explicate the propositional content of such popular scientific material as reviewed. Hopefully, this will enable us to better understand something of the historical propagation of worldview-content within secular Sweden.

The notion of science as the key to the fulfilment of human destiny is hardly novel. It has been a part of the Western consciousness at least since the Renaissance and began to enter popular culture in earnest during the nineteenth century, with the Great Exhibition of 1851, the first world’s fair

7. Mikael Stenmark, “What Is Scientism?”, *Religious Studies* 33 (1997), 15–32, <https://doi.org/10.1017/S0034412596003666>.

8. Mary Midgley, *Science as Salvation: A Modern Myth and Its Meaning*, London 1992.

in the truly international sense, which boasted over six million visitors, as a prominent example thereof.⁹ Still, the thorough penetration of this idea to the extent that something akin to redemptive or salvific scientism ascended to the level of meta-narrative was probably not effected until a century later, in a societal context suffused with rapidly evolving technologies and deeply influenced by secularization in its various forms.¹⁰

In the following, examples of futurology literature of some importance in the Swedish post-war context is examined with regard to its relation to redemptive and eschatological themes as well as to disseminated values and worldview-content. The methodological approach is a philosophical conceptual analysis and a rational reconstruction based on close reading, as well as an analysis of the narratives and arguments thus recovered with regard to their axiological consequences.¹¹ The method is also supplanted by a visual Barthesian analysis at a few instances as regards the interpretation of images and image rhetoric.¹²

Towards the Unknown – 1973

In 1973, a two-part work on popular history and science entitled *I går – i dag – i morgon* was published in Swedish by Bra böcker, originally written by a set of German academics from both the sciences and the humanities.¹³

I går – i dag – i morgon is a work effectively embodying triumphant secularism and technological progressivism while also, somewhat counter-intuitively, being permeated with a pessimism in terms of the future. The publication of the work is situated just before the 1973 oil crisis and the 1970s reawakening of the apocalyptic imagination and technological pessimism. At the same time it was published with a somewhat comfortable distance from the horrors of the Second World War and the threat of nuclear annihilation, a setting which possibly has influenced the character of its narrative.

9. See Jeffrey A. Auerbach, *The Great Exhibition of 1851: A Nation on Display*, New Haven, CT 1999, <https://doi.org/10.2307/1j.ctt1ww3tw8>.

10. Midgley, *Science as Salvation*, 77–130.

11. Stephen Browne, “Close Textual Analysis: Approaches and Applications”, in Jim A. Kuypers (ed.), *Rhetorical Criticism: Perspectives in Action*, Lanham, MD 2009, 63–77; Jørgen Pedersen, “Habermas’ Method: Rational Reconstruction”, *Philosophy of the Social Sciences* 38 (2008), 457–485, <https://doi.org/10.1177/0048393108319024>; Karin Johannesson, “Konsekvensprövning”, in Mikael Stenmark et al. (eds.), *Filosofiska metoder i praktiken*, Uppsala 2018, 65–84.

12. Roland Barthes, *Éléments de sémiologie*, Paris 1964.

13. Bra böcker was a popular Swedish publisher founded in 1965, originally dedicated to spreading moderately priced literature among the broader public, whose affordable book bundles were widely read. In 1985, the publisher was awarded the prestigious task of publishing *Nationalencyklopedin*, the Swedish-language encyclopedia project.

The work intends to be a comprehensive popular-scientific review of the modern era and its future prospects, and accordingly includes a geographical and geological overview, a general historical orientation, an outline of the art and culture of the modern period, and a survey of modern science and technology, before it embarks on the purely predictive endeavour. Nonetheless, the general tenor of the foundational chapters is directed towards the contemporary liminal age, the edge of the future, which is constantly referenced and kept in mind throughout the text.¹⁴

A striking feature of the work is the defiant, almost acerbic secularism that permeates the text from beginning to end. The first pages of the opening chapter, discussing cosmogony, categorically reject all non-scientific discussions of cosmogenesis as “mythological”. There is no quarter given to any worldview-components that can be associated with anything but a naturalist outlook, and empirical science is taken to be the single and independent key to the objective and disinterested modern knowledge which is mankind’s only hope for the future.¹⁵ Throughout the work, this perspective is anchored in a progressivist notion of societal evolution, a view of history according to which the cultures of preceding periods are rendered obsolete by the ones that follow, since they by definition are taken to be more advanced or evolved.

The work predates mainstream assent to postcolonial critiques of the contemporary social order and accordingly presents a thoroughly positive account of industrial development and colonial exploitation. The colonization of, for example, Africa and the Americas is described in neutral terms as the “discovery” of untouched, pristine lands by pioneering Europeans with almost no references to native peoples whatsoever. The particular type of transformation of society towards increasing technological and industrial complexity and economic growth which characterized the modern period is considered the only viable path forward, a narrative within which comparatively primitive cultures are not accorded utility or value. Western techno-industrial civilization is the main agent in the narrative and is implicitly identified with humanity as such, in that it is considered the bearer of mankind’s redemptive march towards the unknown future. Any set of challenges associated with this progressive transformation is taken to be surmountable only with regard to further technological development, an idea that is central to the basic eschatological narrative of these works, which tends to further cement the indispensability of technological progress.

14. Herbert Butze et al., *I går – i dag – i morgon: Vår värld genom två sekel 1800–2000. 1. Gränserna sprängs*, Stockholm 1973.

15. Butze et al., *I går – i dag – i morgon*, 9–19.

The juxtaposition between the enlightened West and primitive cultures is sometimes very explicit and clearly tinted with racism. A spread entitled “Between prehistory and utopia” is illustrated with an image of a black woman breastfeeding in a passenger airliner and a photograph showing a group of Peruvian natives in traditional garb set beside a picture of skyscrapers and modernist sculptures. The text remarks how the “primitive people’s” acceptance of the “blessings” of civilization and technology is something which characterizes our age, and marvels over how the “negro woman and her child easily blend into the airliner’s environment”, emphasizing that this, to the reader, should be a counter-intuitive scene. The Peruvian natives’ integration into technological society is described as them “doubtlessly having accepted the new ‘gods’”, tacitly portraying a renunciation of their culture and of religion as such.¹⁶ Here, secularism, neo-colonialism, and progressivism are symbolically intertwined in a narrative of triumphant Western development, evincing conceptual interdependencies that reappear throughout the text.

Wealth disparity is acknowledged as a significant problem in the work, but is again thought of as something that can only be addressed with further progress and industrial expansion, which moreover is presented as the exclusive responsibility of the “industrial nations”, the only effective agent.¹⁷ In relation to wealth disparity, more explicitly racist perspectives are presented. A spread entitled “Is the white man disappearing?” illustrates a threatening “population explosion” of non-white people that somehow must be thwarted, yet with no mention of disparity in consumption and exploitation of resources between the “first” and “third” world. A further section even maintains that it is still an “open question” whether all races have the same innate preconditions to successfully follow in the footsteps of the superior Western industrial society, strongly echoing the associations between race and intelligence purveyed by the eugenics movement.

Religion and autonomist or indigenous decentralization movements are touted as the most significant impediments to progress, aside from issues such as racism, environmental degradation, or, particularly, nuclear war. “Magic still retains its allure over people and not only primitive ones”, reads a caption of an illustration of an indigenous people’s presumably religious rite.¹⁸ Religion is thought to be incompatible with technological and cultural development beyond a certain level, quite reminiscent of Auguste Comte’s (1798–1857) model, and although religion is accorded utility in

16. Butze et al., *I går – i dag – i morgon*, 90–92.

17. Butze et al., *I går – i dag – i morgon*, 92–95.

18. Butze et al., *I går – i dag – i morgon*, 87.

terms of social and psychological support, it is equated with belief in magic and superstition and considered to retain individuals and societies at pre-modern levels of consciousness.¹⁹

Good Morning, Future – 1984

In 1984, the book *Godmorgon framtid*, written by innovation researcher Bengt-Arne Vedin, was published in Sweden. It contains a number of expertly illustrated technological predictions for the near future, some of which were quite prescient, and is a prime example of the indirect soteriological narrative described in the introduction.²⁰ Imaginative technological solutions to all types of problems of life and society are suggested, all with well-researched explanations and theoretical foundations, generally placing them within the realm of scientific feasibility from the perspective of the early 1980s. Each prediction is put forth with a punctuated rubric in large coloured type, inducing a feeling of definiteness and inevitability of these fruits of progress awaiting us ahead. The tense of the technological stories is generally the present one, giving the reader a sense of their actuality and adjacency.

The general disposition of the narratives is fundamentally hopeful. The future is full of promise and endless possibilities. While there are recurring references to dire challenges humanity must face and overcome, these now more or less function as a loyal antagonist, providing the stories with a meaningful conflict, and do not imply any actual doubt as to which direction history is moving in. The technological society, which exclusively refers to Western industrial states, will bring us towards a bright future, guided by enlightened scientists. Correspondingly, this alliance is the main protagonist in the stories, whereas the people or the citizens are the more or less passive recipients of the bounties and gifts bestowed upon them by the scientists and by technology.

The notion of mankind's control of nature is more emphasized in this particular work compared to the preceding one, which follows from its focus on technological progress and concrete inventions rather than historical development in the broader sense. Nature is, conspicuously, something to be tamed, harnessed, or overcome rather than to associate or cooperate with, as human society progresses towards technological utopia.

Not all technologies predicted have a redemptive character in the sense of safeguarding humanity's future or guiding us towards a happy tomorrow, but many of them do. The ecological crises highlighted in the 1973 work are

19. See Auguste Comte, *Cours de philosophie positive: 2. Contenant la philosophie astronomique et la philosophie de la physique*, Paris 1835.

20. Fred Preston, Ove Pihl & Bengt-Arne Vedin, *Godmorgon framtid*, Stockholm 1984.

rarely mentioned here, yet are constantly present in the background. Several of the possible advances or technological solutions suggested address world hunger or lack of fresh water, while others focus on the extension of human life or augmentation of the body. Industrial megatechnology, in terms of applied scientific knowledge within the framework of industrial modernity towards major transformative projects, is according to this work the means whereby human potential can be realized and the promises of the future fulfilled.

The Information Utopia – the 1980s and 1990s

Alvin Toffler's (1928–2016) *The Third Wave*, originally published in 1980, was one of the more influential works in terms of popularizing the idea of the coming “information society”. Toffler did remarkably well in successfully describing its general outline ahead of his own time.²¹ The work's influence can be seen throughout the Swedish futurology literature through the middle and late 1980s, thematically as well as in frequent citations.

The predictions in Toffler's work are generally utopian, yet acknowledge a critical perspective on technology and development, such that it urges us to protect the environment and scrutinize all emerging forms of technology with regard to potential negative consequences well before they are introduced.²² Nonetheless, the author, much like those of the previous works, presents societal development, this time into the “third age”, the post-industrial information society, as the only possible and ethically viable path forward. Evolutionary technological development in the “upward” sense is necessarily good, and holds the key to safeguarding a decent future society. The post-industrial information society is characterized as integrative and holistic, with individual freedom maximized and production of energy and goods decentralized and renewable. Innovation, increased complexity, and technological progress are still the central features of the narrative, promising a brighter future. In comparison to the previous works reviewed, which mainly focused on the development of a monolithic industrial technology, there is an increased focus on consumer license and individualism, decentralized information technology, and the notion of information as a resource.²³

Religion is, again, relegated to its supportive function. The author laments the existential desperation of the secular, post-industrial West, yet never addresses the problem as one in terms of the lack of a meaningful

21. Alvin Toffler, *Tredje vågen*, Solna 1982.

22. Toffler, *Tredje vågen*, 126–131.

23. Toffler, *Tredje vågen*, 138–143, 243–260.

worldview.²⁴ Tacitly assuming a scientific naturalism, the author explicitly maintains that life is indeed “meaningless at the cosmic level”, while the existential angst of secular society must be addressed purely sociologically, with a structured, regimented life and enduring relationships and connections, something which, for example, regulated religious organizations is thought to be capable of providing when needed. Religious organizations are considered supportive institutional arrangements subsumed under the broader societal framework and its ideological aims.²⁵

In connection to the profession of the meaninglessness of existence, the agnostic and relativistic statement “no worldview can ever contain the whole truth” is also expressed, together with the admonition that mankind yet must live *as if* life were meaningful, that we must construct subjective, although ultimately false, experiences of meaning. Together, these remarks form the almost Lovecraftian sentiment that life indeed is utterly meaningless and that mankind, perhaps for the best, is forever doomed to ignorance of the cosmos’ true nature.²⁶

A future of cybernetic control systems and a more effective rational organization of society is a more prominent theme in the futurology literature from the 1980s. A project report on the future organization of production and social life by the Swedish Secretariat for Future Studies, *Vardagen och världen*, published in 1986, is strongly leaning in such a direction in terms of its prognoses. With Toffler’s *Tredje vågen* as an important source, all the options here portrayed as available to us with regard to how society will be organized in the future, are characterized by increased centralized control and a thorough social engineering.²⁷ A sketch of the Rawlsian social contract functions as the ethical foundation of the theorizing, in principle safeguarding a form of democratic consent in concert with an otherwise intrusive level of government and corporate control of social and family life and the relations of production.²⁸ Within the framework of state and corporate organization, the future society is thought to possibly provide a higher level of individual freedom and leisure in parallel with Toffler’s increased consumer license, and a future of further sexual liberation is presented as a hopeful possibility.²⁹ In this regard, not only the traditional family constellations but the very idea of a cohesive and stable family unit idealized by most forms of religious traditions, is interpreted as obsolete. Religion as an explicit

24. Toffler, *Tredje vågen*, 325.

25. Toffler, *Tredje vågen*, 330–335.

26. Toffler, *Tredje vågen*, 335.

27. *Vardagen och världen: Programskrift*, Stockholm 1986, 48, 85–121.

28. *Vardagen och världen*, 22.

29. *Vardagen och världen*, 51–65.

concept, however, does not feature in the work other than in a brief paragraph where it is described as a potential factor of increased conflict in a multi-cultural society.

Infotopia by Leif Drambo further capitalizes on the concept of the information society. A product of future-research funded by the Swedish Ministry of Finance, *Infotopia* forecasts a deep and thorough social and cultural revolution in the wake of the transition to the approaching information utopia.³⁰ Drambo's proposed visions of a future society is a rationally organized, utilitarian arrangement with maximized consumer license, full employment with reduced working hours and a resulting expansion of leisure, and a new freedom for the development of human potential beyond known limits. Knowledge will become equivalent to political power in a future society governed by rational technocracy. Drambo contends that this future information society has the potential of bringing about something entirely new aside from work, consumption, and production – a new mode of human existence he terms “the art of living”, which resembles the Aristotelian ideal of knowledge as the principal *telos* of humanity.³¹ “Science” will provide the technological progress which will liberate mankind from work and toil, enabling us to realize our higher purposes, “thinking and romancing”.³² Yet Drambo also asserts that each of us are to decide our purposes and what is best for ourselves, maintaining that we need to remain free from ideologies, worldviews, and religions and “laugh” at such convictions, for they bring with them fanaticism, dogmatism, war, violence, and even a disparagement of human dignity. He maintains that we must realize the insufficiency and essential mutability of every perspective, such that “the actual truth is never the final truth”.³³

Further developing the narrative of the information society at the heights of the 1990s IT boom, authors Åke E. Andersson's and Peter Sylwan's *Framtidens arbete och liv* (“Work and life in the future”) was released by the major Swedish publisher of education resources, Natur & Kultur.³⁴ It represents the most optimistic assessment of not only the potential of the information society, but of the future in general, of all the literature here reviewed. Throughout the text it is maintained that the technological development of the post-industrial society, in spite of all current issues and problems, eventually will liberate us from all material boundaries and

30. Leif Drambo, *Infotopia: Visioner och vägval i informationssambället*, Stockholm 1985, 90–130.

31. Drambo, *Infotopia*, 133–137.

32. Drambo, *Infotopia*, 139.

33. Drambo, *Infotopia*, 151.

34. Åke E. Andersson & Peter Sylwan, *Framtidens arbete och liv*, Stockholm 1997.

limitations, and that even natural resources will cease to be relevant in relation to human innovation and knowledge.³⁵ These ideas are strongly reminiscent of later narratives regarding transhumanist aspirations to transcendence, and the liberation of human consciousness from its material bindings. Finally, according to Sylwan, in the near future there will be no more resource wars and steadily increasing complexity will enable fully sustainable production at significantly higher levels than what was previously possible.³⁶

The work is also, conspicuously, adorned with significantly value-laden statements supporting a secular worldview to the effect that nature and evolution has no purpose and no inherent goal and that all human capacity is a meaningless, random artefact, all intertwined with a scientific and technological discourse lending its authority to such controversial theological claims.³⁷ Indeed, even Daniel Dennett's radical eliminative materialist account of human consciousness is affirmed as a matter of course and implied to be an indisputable fact settled by cutting-edge empirical science, which effectively disregards one of the most important issues of contemporary metaphysics, namely the so-called "hard problem of consciousness" in favour of a naturalist presumption.

Conclusions

The works reviewed almost exclusively uphold technological and scientific progress and development as the only possible solution to the problems of life and society. A belief that science is exclusively capable of providing a path towards a utopian society is present throughout the entire set of works and can be considered the fundamental premise in all of them. The conceptual union of "the future" with increased scientific complexity and technological development is hardly surprising, and has been an almost universal aspect of the Western worldview-environment since the advent of the modern period, but this literature is set apart by the overwhelmingly positive attitude thereto and the strong inclusion of eschatological or near-eschatological notions.

The selection of literature was based on the two factors of ostensible popular penetration and official representativeness. Being a small sample, however, it is precarious to conclude anything more than that the marked ideological and theological tendencies embodied in these works were present as a factor in popular and official publications pertaining to future

35. Andersson & Sylwan, *Framtidens arbete och liv*, 77–94.

36. Andersson & Sylwan, *Framtidens arbete och liv*, 142–143, 487–493.

37. Andersson & Sylwan, *Framtidens arbete och liv*, 113–114.

society and its possibilities. Thus we cannot conclude very much regarding the relative strength or general societal influence of these tendencies from this material alone.

It must also be noted that there existed influential counter-narratives during this period, challenging utopian interpretations of technological development, ranging from the deep ecology movement of Arne Næss (1912–2009) to the green anarchism rooted in US transcendentalism. Yet at a deeper structural level, the progressivist narrative functions as a central theme of modern industrial civilization as such, reproduced at a multitude of levels and in relation to various interlocking institutions, all with a positive discursive relevance for such scientific interpretations of progress as those I have attempted to explore in this paper.

With this being said, it is clear that a radical form of soteriological scientism on naturalist foundations is at the very least strongly represented in the popular and official Swedish futurology of the period.

The objective meaninglessness of human existence in concert with an ontology of scientific naturalism is a recurring theme in the literature reviewed. It is present in the seminal *Tredje vågen* as well as in officially sanctioned publications such as *Infotopia* and *Framtidens arbete och liv*, which without further explanation or argument explicitly affirm as true an atheistic worldview and the meaninglessness of human existence, together with theologically pregnant, controversial philosophical positions such as radical epistemic relativism or the eliminative materialist account of human consciousness. These and similar positions are in the lastly-mentioned two works adjoined to the main thesis and the narratives of science and technological progress, but merely stated as matters-of-fact without actually being supported, yet while implying the positive relevance of the scientific discourse with regard to these particular theological and philosophical positions. Philosophically, this naturally amounts to a fallacious form of reasoning, while it might very well be rhetorically effective.

The dissemination of such views by both authoritative and prominent publications must almost certainly be considered a factor influencing the formation of the popular worldviews of the period in question. The particular character of the endorsed perspectives thereby shows that official publications, in concert with popular literature, actively served to strengthen non-theistic or naturalistic ideology and worldviews, while explicitly negating perspectives inherent to traditional religion. Such active support must be considered as conflicting with secularism in the sense of the separation of church and state, assuming that this separation excludes official support for particular religious confessions.

Moreover, these endorsements are particularly significant in that they regard central aspects of worldview formation. The perspectives portrayed as matters-of-fact, rather than merely argued for or stated as plausible positions, concern the meaning of life, the purpose of human existence, and the end-goal of our collective social world, and therefore bear upon the very core of human worldviews rather than more limited ethical issues. Their association to plausible predictions of the near future and to the epistemic status of the scientific institutions arguably also render them a strong rhetorical impetus.

Indeed, all the works reviewed clearly adhere to a scientific eschatology in the sense that a faith or trust is professed in science and technological progress as provider of the necessary goods of human existence as well as a path towards the end-goal and fulfilment of human community and individual lives. This is a strong endorsement of an influential contemporary worldview, functionally equivalent to a state maintaining that Islam is the true path to salvation or that satori is necessary for people to attain Buddhahood.

An aspect of ethnocentrism is present in much of the literature, aside from the complexes of secularism and the science–religion debate being a particularly Western phenomena. The clearly racist undercurrents that are obvious in the opening 1973 work, *Igår – idag – imorgon*, are not evident in the later works to any palpable degree. However, the associations between progress, civilization, power, and ethnicity are implicit in their common premise that Western-led or Western-style technological and economic progress must dictate the shape of our future society, as well as in the more admonitory prescription that Western political institutions are to select a desirable future for mankind. But there are no more open allusions to race in the more recent works.

Due to the prominent role played by societal evolution and future utopias yet to come in the redemptive function of the narratives present in the literature reviewed, I suggest that the concept *futuristic soteriological scientism* may be used in reference to the particular form of soteriological scientism identified in this brief literature review. It constitutes a form of scientism that emphasizes collective societal evolution and a utopian state of society yet to come, rather than current states of affairs or science's role in stabilizing and maintaining society and/or providing immediate fulfilment for the individual.

As a concluding observation, it must be remarked that such a mythology of immanent salvation on the foundation of human reason and will, building on actual technological and societal advancement, is eminently

falsifiable. Therefore, it is plausibly more sensitive to challenges in comparison to other soteriologies and prone to be undermined by severe obstacles or disruptions of such perceived advancement. For this reason, our contemporary penchant for nostalgia and radical utopianism in the wake of economic, environmental, and political turmoil may well be a sign of a deeper and quite volatile despondency in the face of a radical loss of meaning and the anxiety of a worldview's broken promises.

The politicized nostalgia of our day, as well as the popularization of trans-humanist narratives and the promises of artificial intelligence and increasing technological penetration of the human sphere, can therefore be considered an existential and ideological reaction to the failure of modernity's utopianism. It signifies a doubling down in the faith of human progress in the face of the ostensible frustration of its prophecies, which may well be a source of strife and discord in a future likely laden with various difficult transitions.³⁸

I finally wish to recommend further research exploring the influence and the contemporary reception of this kind of soteriological scientism, in the interest of ascertaining its importance as well as producing knowledge of the evolution of worldviews in secular societies and their political, cultural, and psychological impact. Without clearly discerning the conceptual roots of the narratives that guide our aspirations regarding the future, we cannot meaningfully interrogate or challenge them when necessary. If we can fully comprehend the ghosts of past futures, hopefully, their hauntings will both lose some of their ability to terrify and have less power over whatever lies ahead of us. ▲

SUMMARY

The redemptive function of science is a central facet of contemporary late-modern mythology, which due to the preeminent discursive hegemony of scientism generally goes more or less unexamined. A kind of redemptive scientism has popularly been acknowledged as simply real and unquestionably true, whereas neither the rationale nor the character of these narratives are sufficiently critically examined. Arguably, the trust in scientific redemption has waned in later years, which due to the narratives' dominant role risks engendering profound effects upon culture and society in general, yet these consequences are difficult to understand since we are insufficiently familiar with the myths that cause them. The purpose of this article is to exemplify the reproduction of such secular eschatologies within the framework of the futurology literature from a

³⁸. See John Michael Greer, *After Progress: Reason and Religion at the End of the Industrial Age*, Gabriola Island 2015.

period which strongly affirmed and celebrated them. This will hopefully enable us to better understand their character, entrenchment, and ideological consequences, as well as what may follow from a developing rejection of them.

Den kristna etikens dubbla utmaning

Kristen specificitet och sökandet efter ett gemensamt liv i Carl-Henric Grenholms trinitariska etik

SAMUEL ÅSBERG

Samuel Åsberg är teologie master i teologisk etik med religionsfilosofi vid Åbo Akademi och verksam som lärare vid Akademi för ledarskap och teologi.

samuel.asberg@altutbildning.se

Den kristna etikens polarisering

Den politiska teologin har länge lidit av en polariserad debatt om den kristna etikens grund och källor. Något schablonartat kan denna delas upp i två positioneringar.¹ På ena sidan står en etik grundad i skapelse eller förnuft, vanligen formulerad i termer av naturlig lag. På andra sidan möter en kyrklig etik som grundar sig i uppenbarelse. Medan den första positionen betonar etikens universella grund, där var och en har möjlighet att uppnå moralisk insikt oberoende av religiös övertygelse eller erfarenhet, framhävs etikens beroende av social kontext och praktiker i den andra. Från vardera håll har dessa positioner kritiserats för att antingen inte ta den kristna trons innehåll och specificitet på tillräckligt allvar, eller för att bli sekteristisk och inåtvänd. I relation till samhället antas den första positionen möjliggöra ett politiskt deltagande och involvering, samtidigt som den i avsaknad av kritisk udd tenderar att legitimera eller alltför mycket harmonisera med rådande ordning. På motsvarande sätt antas den andra positionen kunna bidra med ett utifrånperspektiv på grund av sin kritiska distans till samhället, samtidigt som den inte ger en tillräcklig grund för samarbete. Om den första positionen tenderar att bli ”sammhällsbevarande” riskerar den andra att fastna i

1. För en översikt och kategorisering, se exempelvis Samuel Wells, Ben Quash & Rebekah Eklund, *Introducing Christian Ethics*, 2:a uppl., Hoboken, NJ 2017, 127–158, 200–232. Min beskrivning är naturligtvis förenklad och tjänar här främst ett heuristiskt syfte.

”samhällskritik”. Båda positionerna uppvisar en mängd variationer som lägger tonvikten vid olika aspekter, liksom det finns ett antal försök till mellanpositioner.² Även om dessa två ytterligheter inte fullt ut korrelerar med kyrkliga eller teologiska traditioner går det att skönja en sociologisk faktor: medan de traditioner som stått nära makten oftast har betonat en universell etik i form av naturlig lag och en harmonisk relation till samhället, har de grupper som befunnit sig i samhällets marginaler tenderat att betona den kristna etikens specificitet och bevarat en kritisk distans till samhället.

I dag finns det en större medvetenhet om det ofruktbara i att fortsätta en sådan dikespositionering.³ Tillvaron är mer komplex än att det finns ett antingen–eller. Inte minst kompliceras bilden av ett alltmer komplext kulturklimat. Uppbrottet ur moderniteten och vändningen mot det postsekulära komplicerar sökandet efter det universella. Religionens fortsatta närvaro i offentligheten och den politiska debatten (i kontrast till dess tidigare förutspådda tillbakagång) kastar nytt ljus över de religiösa övertygelsernas roll i den moraliska diskursen. I en pluralistisk kontext där det sekulära inte längre utgör en självklar gemensam eller neutral yta ökar behovet av att klargöra grundläggande skillnader i moraliska övertygelser.⁴ Samtidigt talas det om ett alltmer polariserat samhällsklimat. I avsaknad av centrum och gemensamma ytor riskerar vi en fragmentering av samhällskroppen. Parallellt med denna utveckling, och delvis i respons på den, går det att skönja en ny våg av nationalism och högerpopulism som utmanar demokratiska värden som öppenhet och mångfald. Här finns ett behov av att hitta ytor för möten och samarbete mellan grupper, som både kan värna mångfald och säkra en fortsatt fredlig samvaro. Utmaningen är att hitta vägar som både kan härbärgera mångfalden av grundläggande övertygelser och ge resurser för ett gemensamt liv. För den kristna etikens utformning innebär denna utmaning att

2. För en diskussion och försök till mellanposition, se Oliver O'Donovan, *Resurrection and Moral Order: An Outline for Evangelical Ethics*, 2:a uppl., Grand Rapids, MI 1994, xv–xviii, 15–21.

3. Detta syns exempelvis i ansatsen att ge en tydligare kristen grund för naturrätt och naturlig lag av teologer som Jean Porter och Nicholas Wolterstorff, eller (från motsatt håll) i hur Stanley Hauerwas uppmärksammat behovet av skapelseteologi. Jean Porter, *Nature as Reason: A Thomistic Theory of the Natural Law*, Grand Rapids, MI 2004; Nicholas Wolterstorff, *The Mighty and the Almighty: An Essay in Political Theology*, Cambridge 2014, <https://doi.org/10.1017/CBO9781139225779>; Stanley Hauerwas, "In Defence of 'Our Respectable Culture': Trying to Make Sense of John Howard Yoder's Sexual Abuse", *ABC Religion & Ethics*, 18 October 2017, <https://www.abc.net.au/religion/in-defence-of-our-respectable-culture-trying-to-make-sense-of-jo/10095302>, besökt 2021-04-21.

4. Konstruktionen av det sekulära som en neutral yta följer på antagandet av det sekulära som "naturligt". Se exempelvis Craig Calhoun, "Secularism, Citizenship, and the Public Sphere", i Craig Calhoun, Mark Juergensmeyer & Jonathan VanAntwerpen (red.), *Rethinking Secularism*, Oxford 2011, 75–91.

den behöver göra rättvisa åt den kristna trons innehåll samtidigt som den ger redskap för byggandet av ett gemensamt liv.⁵

Ett sätt att möta denna dubbla utmaning är att grunda den kristna etiken i treenigheten. Medan en skapelseorienterad etik traditionellt tagit sin utgångspunkt i trosbekännelsens första artikel, så har en kyrklig eller uppenbarelsegrundad etik tenderat att lägga tonvikten vid de två senare. Att grunda etiken trinitariskt kan utgöra en ansats att komma bortom tidigare polarisering genom att ställa insikter från båda sidor i ett kreativt spänningsförhållande i stället för att ta ut varandra. Detta spänningsfält kan sedan utgöra en yta för förhandling mellan den kristna etikens specificitet och det gemensamma livets fordran.

Att relatera kristen etik till treenigheten är förstas ingen nyhet utan har länge utgjort en källa för olika former av politisk teologi. Trinitarisk tematik spelar exempelvis en central roll för teologer som Jürgen Moltmann och Leonardo Boff.⁶ I båda dessa fall har den sociala treenigheten emellertid främst utgjort en resurs för samhällskritik och inte uppvisat den spänning mellan det gemensamma och det specifika som här efterfrågas.⁷ Ett mer samtida exempel är Sarah Coakleys påbörjade systematiska teologi, där hon hävdar att ett trinitarisk angreppssätt öppnar upp läsningar i den samtida debatten om sexualitet och genus.⁸ Coakleys teologi uppvisar en medvetenhet om komplexiteten i sökandet efter både det gemensamma och det distinkta i den kristna tron, även om hon ännu inte explicit relaterat det till en trinitarisk etisk modell. Ett annat exempel, som kommer att undersökas närmare här, är Carl-Henric Grenholms ansats att formulera en samtida luthersk etik. Grenholm riktar kritik mot sin lutherska tradition för att den alltför mycket tenderat att legitimera samhällsordningen och saknat resurser för samhällskritik. Detta menar Grenholm följer på den lutherska etikens ensidiga grund i skapelsen. För att komma till rätta med denna problematik, och för att ge den lutherska etiken en tydligare kritisk udd, söker Grenholm bredda etikens källor från enbart skapelse till att även inkludera kristologi och eskatologi. Denna breddning benämner Grenholm som en trinitarisk ansats. Grenholm är mån om att både ta vara på den kristna trons

5. För en längre diskussion, se Luke Bretherton, *Christ and the Common Life: Political Theology and the Case for Democracy*, Grand Rapids, MI 2019.

6. Jürgen Moltmann, *The Trinity and the Kingdom: The Doctrine of God*, New York 1981; Leonardo Boff, *Trinity and Society*, New York 1988.

7. Se här även Kathryn Tanners viktiga kritik av trinitarisk politisk teologi. Varken de företrädare som Tanner nämner eller hennes kritik av dem applicerar dock treenigheten som ett sätt att bemöta det spänningsfält som jag beskriver här. Kathryn Tanner, *Christ the Key*, Cambridge 2010, <https://doi.org/10.1017/CBO9780511803499>.

8. Sarah Coakley, *God, Sexuality and the Self: An Essay "On the Trinity"*, Cambridge 2013, <https://doi.org/10.1017/CBO9781139048958>.

innehåll och hitta en gemensam grund för samarbete över konfessionsgränserna. Grenholms ansats utgör därför en god startpunkt för att diskutera den trinitariska etikens möjligheter att förhandla mellan det egna och det gemensamma.

Nedan redogör jag kortfattat för Grenholms diskussion av tidigare luthersk politisk etik innan jag närmare undersöker hans konstruktiva ansats att formulera en kristologisk och eskatologisk breddning av den. Denna konstruktiva ansats utgör sedan ämnet för min diskussion, i vilken jag identifierar ett antal spänningar i Grenholms resonemang. Dessa spänningar utgör slutligen en språngbräda för en argumentation om vilka krav som följer på den trinitariska etikens förmåga att bemöta den dubbla utmaning som beskrivits ovan.

Grenholm och den lutherska etikens uddlöshet

Grenholm har länge varit en central röst inom luthersk etik i Sverige och har lika länge diskuterat den kristna etikens relation till andra etiska traditioner. Grenholm står tydligt i en luthersk tradition samtidigt som han försöker anpassa dess innehåll till ett förändrat politiskt och kulturellt landskap. Boken *Tro, moral och uddlös politik* är Grenholms konstruktiva ansats att formulera en luthersk etik för en senmodern och pluralistisk kontext, som på flera sätt gör upp med centrala delar av traditionell luthersk sociaetik.⁹ Grenholms ingång är att den lutherska tudelningen mellan tro och moral, vilken springer ur åtskillnaden mellan lag och evangelium, tenderar att legitimera rådande samhällsordning och berövar den lutherska etiken en samhällskritisk potential. Resultatet är en uddlös politisk etik. Grenholms svar på denna problematik är att formulera en luthersk sociaetik som inte enbart förankras i skapelsen och förnuftet, utan även i kristologin och eskatologin, vilket utmanar den lutherska åtskillnaden mellan tro och moral. Genom att anlägga ett kristologiskt och eskatologiskt perspektiv förlänas den lutherska etiken en kritisk udd som den tidigare saknat.

Boken är den tredje titeln i ett forskningsprojekt som behandlar luthersk teologi och etik i ett efterkristet samhälle. Formatet följer forskningsprojektets tre syften: (1) att belysa ett antal centrala teologiska synpunkter hos Martin Luther (1483–1546), för att sedan (2) undersöka hur dessa behandlats i senare luthersk tradition, för att slutligen (3) kritiskt diskutera dessa och utifrån denna diskussion formulera en rimlig utformning av luthersk

9. Carl-Henric Grenholm, *Tro, moral och uddlös politik: Om luthersk etik*, Stockholm 2014. Själva metoden och kriterierna för sin etik har Grenholm lagt grunden för i tidigare verk. Se särskilt Carl-Henric Grenholm, *Bortom humanismen: En studie i kristen etik*, Stockholm 2003. Jag kommer vid tillfällen att hänvisa även till denna, men fokus för denna text är den konstruktiva ansatsen i *Tro, moral och uddlös politik*.

teologi för en nutida kontext. Grenholm börjar så hos Luther själv och målar upp ett antal centrala aspekter av Luthers etik. Utifrån läran om rättfärdiggörelse av nåd allena följer tudelningen mellan lag och evangelium. Evangelium är en frälsande kraft som är oberoende av mänsklig handling. Tro och moral är därför två skilda ting. Detta får konsekvenser för Luthers socialetik, vilket främst kommer till uttryck i läran om de två regementena.

Grenholm identifierar tre centrala drag i denna lära: (1) socialiteten är förankrad i skapelsen; uppenbarelsen i Kristus ger inget nytt innehåll till etiken, (2) den bygger på en etisk dualism, inte enbart i bemärkelsen att det är skillnad på lag och evangelium, utan även i att den skiljer mellan individualetik och socialetik, och slutligen (3) präglas den av en hierarkisk och patriarkal samhällssyn. Detta tredje och sista karaktärsdrag är kanske inte det mest uppenbara, men detta följer enligt Grenholm på socialitetens grund i skapelsen, vilket tenderar att ge etiken en konservativ snarare än progressiv karaktär. Då evangelium inte har något att säga i frågor om socialetik tenderar luthersk etik att verka legitimerande för rådande ordningar.¹⁰

Grenholm gör sedan ett kort nedslag i Lutherrenässansen och dess politiska etik under första halvan av 1900-talet via Friedrich Gogarten (1887–1967), Paul Althaus (1888–1966) och Emanuel Hirsch (1888–1972). Deras starka betoning på staten som del i en skapelsegiven ordning bekräftar bilden av luthersk etik som legitimerande av samhällsordningen.¹¹ Inte minst blir detta synligt i Althaus och Hirschs explicita stöd till den tyska national-socialismen.

En längre utläggning ger Grenholm sedan av tre lutherska teologer under 1900-talets andra hälft: Helmut Thielicke (1908–1986), Gustaf Wingren (1910–2000) och Gilbert Meilaender. Även om dessa på flera områden skiljer sig både sinsemellan och i relation till tidigare nämnda teologer så kvarstår ett antal gemensamma överlappningar. Samtliga bevarar de en skapelseförankrad socialetik där evangeliet inte har något att tillföra, vilket vidhåller en etisk dualism och tenderar att legitimera en hierarkisk samhällsordning. Wingren särskiljer sig i att han har en dynamisk förståelse av skapelsen som tar avstånd från en strikt ordningsteologi, vilket möjliggör för en kritisk distans till rådande ordningar. För Wingren bidrar socialiteten med viktig samhällskritik och han förespråkar själv demokratiska principer, förvaltande av skapelsen och internationell solidaritet. Grenholm invänder emellertid mot att Wingren inte blir konkret nog i sin kritik och att hans etik inte förmår formulera en alternativ vision för samhället. Denna brist på konkret

10. Grenholm, *Tro, moral och uddlös politik*, 69–70.

11. Grenholm, *Tro, moral och uddlös politik*, 103.

innehåll relaterar Grenholm till socialetikens ensidiga förankring i skapelsen och förnuftet hos Wingren, där evangeliet inte har något att tillföra.¹²

En luthersk trinitarisk etik – kristologi och eskatologi

Med avstamp i den kritik han riktar mot tidigare luthersk etik ägnar Grenholm sedan sista delen av sin bok åt den konstruktiva ansatsen att formulera en nutida luthersk etik med ”udd”. Detta gör han genom att bredda etikens grund i skapelsen till att även inkludera kristologi och eskatologi. Denna breddning benämner Grenholm som en trinitarisk etik, i den bemärkelsen att den relaterar till trosbekännelsens samtliga tre artiklar.¹³ Grenholm söker med andra ord inte *ersätta* en skapelseorienterad etik med en kristologisk och eskatologisk förankring. Uppgårelsen med en ensidig betoning på skapelse går i stället via att *kombinera* skapelse med kristologi och eskatologi. Grenholm antar här vad han kallar för en ”kombinations-teori”, i motsats till en ”identitetsteori” (ensidig betoning på skapelse) eller en ”kontrastteori” (kristologi och eskatologi *i stället* för skapelse). Etikens fortsatta förankring i skapelsen möjliggör dialog i ett pluralistiskt samhälle genom att den erkänner en universell förmåga till etisk reflektion och insikt, samtidigt som betoningen på kristologi och eskatologi ger ett specifikt kristet bidrag till socialetiken, vilket möjliggör en kritisk distans till rådande samhällsförhållanden.¹⁴

Grenholms uppdelning av identitets-, kontrast- och kombinationsteori finner sin motsvarighet i Duncan Forresters tredelade typologi för politisk etik, där alternativen står mellan en *legitimerande*, *sekteristisk* eller *profetisk* modell.¹⁵ Medan luthersk etik traditionellt sett hamnat i en legitimerande modell, där den politiska teologin identifierar sig med rådande samhällsordning, drar sig den sekteristiska modellen undan från samhällelig och politisk involvering och söker upprätta alternativa gemenskaper i dess ställe. Som exempel på denna sekteristiska position nämner Grenholm Stanley Hauerwas och John Milbanks ecklesiologiska etik.¹⁶ Grenholms kombinationsteori passar i stället in i den profetiska modellens mellanposition, där evangeliet blir själva drivkraften för samhällsförändring. Detta passar väl

12. Grenholm, *Tro, moral och uddlös politik*, 158–159, 165–172.

13. Grenholm, *Tro, moral och uddlös politik*, 27, 252.

14. Grenholm, *Tro, moral och uddlös politik*, 28. Se även Grenholm, *Bortom humanismen*, 23–24.

15. Grenholm, *Tro, moral och uddlös politik*, 253–257. Jämför Duncan B. Forrester, *Theology and Politics*, Oxford 1988.

16. Stanley Hauerwas, *A Community of Character: Toward a Constructive Christian Social Ethics*, Notre Dame, IN 1981; John Milbank, *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*, Oxford 1990.

in på Grenholms trinitariska etik, vilken förutsätter involvering i samhället samtidigt som den hämtar inspiration från evangeliets innehåll.

Etikens skapelseorientering innebär att den är universell och tillgänglig för alla. Men vad bidrar kristologin och eskatologin med, mer konkret? Grenholm sammanfattar enligt följande:

Det kärleksideal som hör samman med uppenbarelsen i Kristus ger en ansats för att ifrågasätta rådande politiska förhållanden. Bilden av det framtida gudsriket ger en vision av en fullkomlig gemenskap, som ger en ansats att rikta kritik mot ett samhälle där det råder sociala hierarkier och ekonomiskt förtryck.¹⁷

Jesus, som sann Gud och sann människa, visar på ett sant mänskligt liv. Jesus är samtidigt uttrycket för Guds kärlek till människan och en modell för mellanmänsklig kärlek. Kristologins främsta bidrag till kristen socialetik är således dess kärleksideal. Den kärlek som Kristus visar på har tre framträdande drag: (1) den är universell och riktar sig till alla, (2) den är omotiverad och oberoende av personlig merit och (3) den är självtgivande och beredd att ge upp sitt eget för den andres skull. Ur dessa härleder Grenholm även ett jämlikhetsideal, i den bemärkelsen att Guds kärlek är densamma för alla: ”Därmed implicerar det kristna kärleksidealet en princip om alla människors lika värde, ett ideal om att visa alla människor respekt och hänsyn i lika hög grad.”¹⁸

Det kristna kärleksidealet är inte begränsat till privatmoralen, utan har en konkret innebörd även för den politiska etiken. Applicerad på den politiska etiken ger den stöd åt en politik som (1) strävar efter det gemensamma goda, snarare än att söka sitt eget bästa, (2) är solidarisk med de marginaliserade och socialt utstötta och utifrån ett jämlikhetsideal motverkar olika former av förtryck samt verkar för att jämna ut ekonomiska klyftor och (3) stödjer en generös och öppen flyktingpolitik. När han blir som mest konkret antar Grenholms formuleringar stundvis formen av något som kan liknas vid ett partiprogram: ”Det innebär också att stödja ett fungerande välfärdssystem med generösa ekonomiska bidrag till människor som drabbas av sjukdom och arbetslöshet.”¹⁹

Medan kristologin i huvudsak ger ett positivt innehåll åt socialietiken så bidrar eskatologin främst med ett kritiskt perspektiv.²⁰ Även eskatologin

17. Grenholm, *Tro, moral och uddlös politik*, 257.

18. Grenholm, *Tro, moral och uddlös politik*, 258–259.

19. Grenholm, *Tro, moral och uddlös politik*, 261–262.

20. Även kristologin har en kritisk sida för Grenholm, men jag menar att den på ett tydligare sätt även försöker ge ett konkret innehåll åt socialietiken, medan eskatologin främst

placeras i Grenholms schema inom en tredelad typologi där de två ytterligheterna utgörs av en *utopisk* eskatologi, som förutsätter att det ideala samhället är uppnåeligt här och nu, och en *realistisk* eskatologi, som skjuter gudsriket på framtiden till den grad att det inte har någon relevans för politiken. I motsats till dessa båda förespråkar Grenholm i stället en *kritisk* eskatologi som ständigt speglar det nuvarande samhället mot det kommande gudsriket – en tillvaro av ideal mänsklig samexistens där fred och rättvisa råder.²¹ Visionen om ett kommande rike relativiserar varje nuvarande ordning och uppmanar till förändring. Samtidigt förväntas inte gudsriket uppnås inom historien. Vissheten om en kommande befrielse, tillsammans med möjligheten till förändring i tiden, ger hopp åt dem som lider under förtryck och orättvisor.²²

För Grenholm ger kristologin och eskatologin den lutherska etiken en udd som han anser att den annars saknar. Men hur förhåller sig denna breddning av etikens källor till tidigare luthersk politisk etik? Här finns ett antal avbrott som är viktiga att uppmärksamma. Grenholms konstruktiva ansats kan summeras i att den gör upp med en etisk dualism i två bemärkelser: den etik som gäller för individen bör gälla även i socialietiken, och evangeliet har relevans även i det politiska. I denna uppgörelse luckras även uppdelningen mellan de två regementena upp. Detta får konsekvensen att Grenholm inte accepterar politikens utgångspunkt som sekulär. Det är inte möjligt att göra en strikt uppdelning mellan tro och moral eller mellan privat och offentligt. Religion har en politisk dimension. En kristen socialetik låter den kristna tron präglade etikens innehåll. Att hävda den kristna etikens plats i det offentliga handlar emellertid inte om att betona dess partikularitet. Grenholm är fortfarande mån om vad han kallar för etikens ”universaliserbarhet”. Det är dess universalitet som legitimerar den kristna etikens närvaro i det offentliga.²³

Grenholms etik i trinitarisk belysning

Så långt har jag redogjort för Grenholms ansats att formulera en luthersk etik för en efterkristen och pluralistisk kontext. Jag har endast översiktligt redogjort för hans diskussion av tidigare luthersk teologi och ämnar inte heller utvärdera hans behandling av den. Det jag intresserar mig för

utgör en sorts transcendent princip ”bortom” rådande ordning och därför inte blir lika konkret i sitt innehåll. Jämför Carl-Henric Grenholm, ”Politisk etik i luthersk teologi”, *Svensk Teologisk Kvartalskrift* 93 (2017), 53–66.

21. Grenholm, *Tro, moral och uddlös politik*, 275–276.

22. För en längre diskussion av kritisk eskatologi, se Jayne Svenungsson, *Den gudomliga historien: Profetism, messianism och andens utveckling*, Göteborg 2014.

23. Grenholm, *Tro, moral och uddlös politik*, 285.

i min diskussion nedan är Grenholms konstruktiva ansats. Först inleder jag med att identifiera vad jag anser är ett antal spänningar i Grenholms projekt, främst relaterat till relationen mellan den kristna trons specificitet och etikens universalitet. Utifrån dessa spänningar diskuterar jag närmare Grenholms kristologi och eskatologi och relaterar sedan dessa till den övergripande frågeställningen om vilka krav som följer av en trinitarisk etik.

Kristen etik och universalitet

En inledande och mer övergripande invändning rör Grenholms kritik av den lutherska etiken som legitimerande av samhällsordningen. Återkommande i Grenholms läsning av de olika föreläsningarna för luthersk etik som behandlas genom boken är att de legitimerar rådande samhällsordning och att de saknar resurser för samhällskritik. Den etik de förespråkar framstår i stora drag som en omedveten spegling av sin samtid.²⁴ Frågan är om inte samma sak kan sägas om Grenholms eget projekt, med skillnaden att den antar en mer ”progressiv” form. Idéer om jämlikhet och allas lika värde är centrala värden inom den politiska liberalism som på många sätt format det moderna samhället och är allmänt vedertagna i kulturen. Likaså ligger det progressiva och samhällskritiska i tiden.²⁵ Det är svårt att inte se en spegling av samtiden i den etik som Grenholm själv målar upp, även om det är en annan samtid än för tidigare luthersk etik. Det är med andra ord inget nytt som Grenholm tillför. Baserat på Grenholms ansats att låta evangeliet ge ett kritiskt bidrag till politiken uppstår frågan på vilket sätt hans etik bygger på specifikt kristna insikter. Är den inte snarare en reflektion av värderingar som redan är centrala i kulturen (om än iklädd kristen språkdräkt) och därför i någon mening legitimerande av samhällsordningen?

Grenholm tar avstånd från den danske teologen Svend Andersens likställande av luthersk socialetik med rawlsiansk politisk liberalism utifrån att det omöjliggör ett specifikt kristet bidrag till politiken och antar en alltför okritisk relation till nutida liberalism.²⁶ Problemet med Andersens position är enligt Grenholm att den ”inte visar hur kristen tro faktiskt har viktiga bidrag att ge i en argumentation för principen om alla människors lika värde och ett egalitært rättvisideal”. Dessa är för Grenholm ”inte bara ideal som hör samman med en liberal politisk filosofi, utan de kan också motiveras utifrån en kristen människosyn” (246). Grenholm har visserligen rätt i att

24. Se exempelvis Grenholm, *Tro, moral och uddlös politik*, 227–228.

25. Liksom jag i textens inledning noterade finns det förstås element inom kulturen som går åt motsatt håll, vilket förlänar en viss relevans åt Grenholms progressivism. Utifrån kritiken jag utvecklar nedan menar jag däremot att Grenholms etik inte har motståndskraft nog att stå emot dessa tendenser.

26. Grenholm, *Tro, moral och uddlös politik*, 244–246.

det historiskt sett finns en stark koppling mellan västerlandets kristnande och dess liberala värden. Men frågan till Grenholms projekt är på vilket sätt den kristna tron kan ge bidrag in i den politiska debatten och hur en sådan argumentation skiljer sig från en rent sekulär variant, både vad gäller form och innehåll.

Spänningen som uppstår i Grenholms etik menar jag rör relationen mellan etikens universalitet och den kristna trons specificitet. Grenholm tycks vilja bejaka båda delar när han grundar den kristna etiken både i skapelsen (som är universell, allmängiltig och förnuftig) och i kristologin/eskatologin (som är specifikt kristen). Hur dessa två relaterar till varandra, och huruvida det finns ett spänningsförhållande mellan de båda, behandlar han emellertid inte närmare. Centralt i Grenholms konstruktiva ansats är att evangeliet har något att bidra med till en luthersk politisk etik och han kan tala om både kristologins och eskatologins plats i den offentliga politiska diskussionen.²⁷ Samtidigt anger Grenholm som ett kriterium för en rimlig socialetik att ”de argument som anförs för skilda ställningstaganden skall inte vara exklusiva och möjliga att förstå bara av dem som tillhör den egna traditionen”.²⁸ På vilket sätt menar då Grenholm att religiösa övertygelser kan ta plats i det offentliga? Det tycks i detta schema förutsättas en idé om den religiösa övertygelsens översättbarhet i mer allmängiltiga termer, vilket i sin tur avslöjar en föreställning om en i grunden harmonisk relation mellan den religiösa etikens innehåll och vad människor i allmänhet uppfattar som rimligt. Att det kan finnas en spänning mellan dessa, och hur den i sådana fall bör hanteras, framkommer inte.

En första fråga är förstås om det överhuvudtaget är möjligt att på detta sätt skilja religiösa övertygelser från dess övergripande tradition av trosföreställningar och praktiker. Och vidare, i den mån religiösa övertygelser är möjliga att översätta till en mer allmängiltig form, vilket måste förväntas vara ännu en *sekulär* form, varför ange religiösa övertygelser som argument till att börja med?²⁹ Grenholms resonemang tycks här leda till en återvändsgränd: om legitimiteten i ett argument baserat på religiösa övertygelser ligger i dess möjlighet att översättas i mer allmänna termer, på vilket sätt kan då ett kristologiskt och eskatologiskt perspektiv bidra med något nytt (”samhällskritik”) som inte redan är möjligt att formulera utan hänvisning till dessa? I den mån de har något nytt att komma med, såsom Jesu herravälde över makterna eller den sanna politiska ordningens riktning mot Gud i

27. Grenholm, *Tro, moral och uddlös politik*, 285.

28. Grenholm, *Tro, moral och uddlös politik*, 33.

29. Jämför här dialogen mellan Jürgen Habermas och Charles Taylor i Eduardo Mendietta & Jonathan VanAntwerpen (eds.), *The Power of Religion in the Public Sphere*, New York 2011, ?-?.

tillbedjan, kommer de inte heller vara möjliga att formulera i sekulära eller universellt godtagbara termer.

Denna spänning återkommer även i Grenholms andra kriterier. *Erfarenhetskriteriet* talar om att bedöma en etisk modell utifrån våra erfarenheter, såsom moraliska upplevelser av att något är rätt eller gott. Men hur avgör vi om en erfarenhet är god? Utifrån vilka kriterier? Och baseras inte våra upplevelser på en redan befintlig moralisk formering i individen? Ännu tydligare blir det i *integrationskriteriet* där teologin och etiken behöver stämma överens med nuvarande vetenskapligt paradig.³⁰ Här förutsätts en självklar överordning av ”vetenskapen” kontra teologin, som om det förstnämnda vore ett neutralt projekt utan grundläggande moraliska antaganden. Teologin bör naturligtvis stå i kritisk dialog med övriga kunskapsområden och vara beredd att korrigeras utifrån insikter hämtade från andra fält. Men relationen mellan dessa är inte på förhand bestämd. Här är exempelvis Sarah Coakleys beskrivning av relationen mellan teologin och övriga vetenskaper som ”kontrapunktuell”, där teologin både kan lyssna och kritisera andra perspektiv utifrån sina egna resurser, mer passande för en pluralistisk kontext där ett sekulärt tolkningsföreträdare inte längre förutsätts.³¹

Integrationskriteriet ligger även nära erfarenhetskriteriet i att en godtagbar etisk modell behöver stämma överens med våra moraliska övertygelser. Grenholm kan skriva: ”Om en person omfattar en kristen livsåskådning, så skall hennes trosåskådning utformas så att den inte strider mot hennes moraliska övertygelser.”³² Redan här är tro och moral åtskilda, vilket är precis det som Grenholm avser att kritisera. Formuleringen tycks anta att moraliska övertygelser föregår religiösa, nästan som om de uppstått i ett vakuum där individen ”väljer” både sin etik och sedan, som eventuellt tillägg, sina religiösa övertygelser. För den som är uppvuxen inom en frikyrklig eller muslimsk miljö med stark religiös fostran är det knappast möjligt att skilja mellan sina moraliska övertygelser och det sammanhang de kommer från. Detsamma går förstås att säga om en sekulär miljö. Grenholm kan även tala om att kristen etik ska ”upplevas som adekvat i dagens kulturella kontext”.³³ En första fråga är förstås vilken kontext som åsyftas. Befinner sig inte kulturen i dag i mångt och mycket i förhandling, där teologin är med och ger sin specifika röst och bidrag? Beskrivningen av vår kontext som pluralistisk förutsätter att det inte finns ett självklart gemensamt centrum, vilket komplicerar bilden av vad som kan uppfattas som ”adekvat”. Men här finns även en spänning i relation till Grenholms eget projekt. Grenholm

30. Grenholm, *Tro, moral och uddlös politik*, 31–33.

31. Coakley, *God, Sexuality and the Self*, 18.

32. Grenholm, *Tro, moral och uddlös politik*, 32.

33. Grenholm, *Tro, moral och uddlös politik*, 33.

är kritisk mot den lutherska etikens tendens att legitimera rådande samhällsordning och bli en återspeglings av sin kontext. Hur kommer det sig då att kontexten samtidigt är normerande eller överordnad? Och hur förhåller sig kontextens normativa status till att etiken ska ha en kritisk potential i förhållande till kulturen? Det tycks nästan som om problemet med tidigare luthersk etik inte är *att* den legitimerade samhällsordningen, utan snarare *vilken kontext* den legitimerade. Är inte Grenholm egentligen bara kritisk mot den konservativa kultur som tidigare luthersk etik legitimerade och återspeglade, sett utifrån dagens kulturella kontext – medan hans egen etik i stora drag är positiv till den samtida postkristna och fortfarande till hög grad sekulära kulturen? Det tycks på det stora hela vara svårt att få ihop Grenholms kritiska ansats, vilken har sin utgångspunkt i kristologi och eskatologi, med hans betoning på etikens universaliserbarhet, vilket tenderar att harmoniera med sekulär kultur.

Kristologi, eskatologi och trinitarisk etik

Spänningen som beskrivits ovan kommer tydligt till uttryck i det innehåll som Grenholm tillskriver kristologin och eskatologin samt den roll dessa spelar för hans trinitariska inramning. Själva ansatsen att låta evangeliet ge innehåll åt socialetiken är i god linje med en trinitarisk utgångspunkt. Jag anser även att Grenholm har rätt i att dessa kan utgöra en resurs för samhällskritik. Problemet, menar jag, är att både kristologin och eskatologin hos Grenholm tenderar att bli abstrakta principer vars innehåll inte tillräckligt relateras till evangeliet och därför saknar den udd han eftersöker. Detta, menar jag, är i sig ett resultat av Grenholms försök att harmoniera kristologin och eskatologin med sin skapelseteologi, vilket utifrån Grenholms egna kriterier tenderar att göra skapelseteologin överordnad.

För att vara kristologiskt grundad säger Grenholms etik väldigt lite om Jesus. Jesu liv, undervisning och gärning sammanfattas i ett universellt kärleksideal som på intet sätt är unikt för den kristna berättelsen. Att Jesus själv står djupt rotad i en specifik tradition, och att han genom sin undervisning och sina handlingar står i diskussion med denna, framkommer överhuvudtaget inte. Den konkreta personen Jesus abstraheras ur sitt sammanhang och blir en symbol för en universell idé. Vilken plats korsbärande, fiendekärlek eller sanningssägande har i det universella kärleksidealet är oklart. På samma sätt utgör Grenholms eskatologi främst en sorts transcendent princip ”bortom” det partikulära, som syftar till att ge en kritisk belysning av nuvarande ordning utan att ge något egentligt innehåll till ett annat sätt att vara. Att Jesus ger ett specifikt innehåll åt det gudsrrike han proklamerar, som direkt relaterar till efterföljelse och tillbedjan snarare än att vara en

ideal tillvaro av fred och rättvisa i största allmänhet, framkommer inte i Grenholms redogörelse. Frågan är vad kristologins och eskatologins konkreta bidrag är, reducerade från deras specificitet?

Gällande denna tendens till abstraktion är det även rimligt att fundera över Grenholms val att kalla sin etik trinitarisk. För Grenholm innebär etikens trinitariska karaktär att den relaterar till trosbekännelsens tre artiklar, vilket för honom summeras i skapelse, kristologi och eskatologi. Att Grenholm aldrig talar om Fadern (annat än som "Gud") eller nämner Anden tycks inte utgöra ett problem i sammanhanget. I förgrunden är snarare de allmänna principer som dessa relaterar till. Den kristna trosbekännelsens tredelning följer på Guds treenighet i Fadern, Sonen och Anden. I förgrunden är den trenige Guden, utifrån vilken de olika artiklarna får sin mening och innebörd. I Grenholms etik går det att skönja en motsatt rörelse, där abstrakta och universella principer behändigt tillskrivs gudomens tredelning.

Den övergripande spänningen i Grenholms ansats att förena en skapelsegrundad etik med en kristologiskt och eskatologiskt orienterad sådan är just hans vidhållande vid etikens universella grund, vilket i hans projekt slutligen tycks betyda sekulär. Problemet här är inte etikens universalitet som sådan, utan snarare hur denna universalitet är konstruerad. Särskilt framträdande blir denna problematik i beskrivningen av den sekteristiska hållningen. Grenholms återkommande användning av typologier är en närmast tröttsam upprepning av H. Richard Niebuhrs (1894–1962) berömda *Christ and Culture*, där de olika alternativen är konstruerade på ett sådant sätt att de oundvikligen premierar det egna förhållningsättet.³⁴ Det sekteristiska alternativet porträtteras som ett upprätthållande av religiös specificitet på bekostnad av samhällelig involvering. På motsvarande sätt förutsätter ett politiskt engagemang hos både Niebuhr och Grenholm ett övergivande av partikulära religiösa uttryck i form av språk och praktiker till förmån för universellt konstruerade sådana. Det religiösa livet och övertygelserna utgör en motivation men är i övrigt sekundära i relation till det politiska. Universalitet och partikularitet sätts här i motsats till varandra. Det ena är möjligt endast på bekostnad av det andra. Utifrån vad jag hittills argumenterat för resulterar det i Grenholms fall i att skapelseteologin överordnas kristologin och eskatologin och att hans kristna etik förblir vag i relation till den kristna trons innehåll.

34. H. Richard Niebuhr, *Christ and Culture*, New York 1951. För en kritik av Niebuhr, se Glen Stassen, Diane Yeager & John Howard Yoder, *Authentic Transformation: A New Vision of Christ and Culture*, Nashville, TN 1995.

Den trinitariska etikens provisoriska universalitet

Grenholms ansats att söka nya utgångspunkter för den lutherska etiken är god, men den går inte långt nog. En trinitariskt grundad etik behöver göra rättvisa åt evangeliets politiska relevans och specificitet, utan att på förhand harmoniera den med sekulär kultur. Den behöver ge utrymme åt ett spänningsförhållande mellan innehållet i den kristna tron och kulturen i stort, där Jesus och det gudsrrike han proklamerar inte alltid passar in i våra förväntningar. Här är det intressant att notera hur Grenholms kriterier säger en hel del om hur en kristen etik behöver passa in i rådande vetenskapliga och kulturella paradigmen, men inget om att den behöver göra evangeliet rättvisa.³⁵

Vad jag menar saknas i Grenholms ansats är en större betoning på ”avbrott” som ger utrymme åt att evangeliet både kallar till omvändelse och utmanar våra uppfattningar om vad som är ”naturligt”. Det är just detta spänningsförhållande som kan öppna upp nya möjligheter och ge den kritiska udd som Grenholm efterfrågar.³⁶ En sådan etik är visserligen inte för alla, i den bemärkelsen att alla inte delar den kristna tron. Där Grenholm misstar sig är att detta inte behöver utgöra en genant partikularism eller en resignation av det gemensamma samhällsprojektet. Tvärtom är det att göra rättvisa åt de grundläggande skillnader i moralisk övertygelse som en pluralistisk kontext innebär – och därmed klargöra de faktiska villkoren för sökandet efter ett gemensamt liv. Den kristna etikens förankring i evangeliet behöver i denna situation inte vara ett hinder utan kan tjäna som en impuls för en fredlig samvaro över konfessionsgränserna. Dess ”annorlundahet” kan lika väl tolkas konstruktivt som dess specifika bidrag eller ”gåva” till samhället. Att översätta kristologin och eskatologin till abstrakta principer på det sätt Grenholm gör är utifrån detta perspektiv att beröva dem den specificitet som är deras gåva. Detta är inte att förneka att det finns överlappningar med andra sätt att formulera etik, vilket från teologiskt håll är fullt möjligt att göra i relation till både skapelseteologiska och pneumatologiska perspektiv.³⁷ Betoningen på ”avbrott” är inte heller nödvändigtvis ett argument mot

35. Grenholm, *Bortom humanismen*, 36, berör visserligen detta: ”En kristen etisk modell [ska inte] strida mot innehållet i en kristen trosåskådning.” Hur den hanterar eventuella spänningar utvecklar Grenholm emellertid inte närmre. Överlag ekar Grenholms kriterier stundvis av John Milbanks beskrivning av teologins ängslighet i relation till de sekulära vetenskaperna i det moderna. Se Milbank, *Theology and Social Theory*, 1.

36. För en konstruktiv syn på denna typ av spänningsförhållande, se Chantal Mouffe, ”Deliberative Democracy or Agonistic Pluralism?”, *Social Research* 66 (1999), 745–758. Se även Bruno Latour, *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory*, Oxford 2005.

37. För det senare, se Amos Yong, *Discerning the Spirit(s): A Pentecostal-Charismatic Contribution to Christian Theology of Religions*, Eugene, OR 2000.

naturlig lag, men utmanar naturlig lag genom att sätta in den i det spänningsförhållande som en trinitarisk etik medför (vilket i sig framtvingar en mer ”dynamisk” syn på naturlig lag).

En politisk teologi som gör rättvisa åt den kristna berättelsen om skapelse, fall och frälsning kan inte anta eller etablera ett antal överlappningar på förhand utan låter dem snarare utgöra upptäckter längs vägen. Likaså kan den inte på förhand ha en vattentät modell för hur den medlar mellan de partikulära anspråken och det gemensamma livet på det sätt de gör i Grenholms kriterier.³⁸ Tvärtom kräver den återkommande förhandlingar i kombination med ett tålmodigt inlyssnande. Förutom upptäckten av överraskande överlappningar längs vägen så styrks en sådan politik av de relationer och vänskaper som kommer ur en delad historia. Detta är att ge rättvisa åt den spänning som en trinitarisk politisk etik med nödvändighet innebär: skapelseperspektivets universalitet som ger grunden för att söka det gemensamma, evangeliets ”annorlundahet” som bevarar en kritisk distans och slutligen det eskatologiska hoppet om förvandling som ger tro åt Andens närvaro i det gemensamma sökandet. Medan Grenholms trinitariska inramning försöker harmoniera spänningar och säkra en gemensam grund i förväg antas här en mer provisorisk eller eskatologisk universalitet som erkänner de spänningar som finns i tiden, samtidigt som den förmår att hoppfullt blicka framåt.

Trinitarisk etik och social kropp

Jag har genom min diskussion ännu inte berört frågan om etikens konkreta gestaltning i en social kropp. En politik som den ovan förblir i någon mening ett riskfyllt projekt. För den här sortens provisoriska samvaro är teologiska dygder såsom hopp, sanningsökande och tillit centrala. I denna situation blir det tydligt att en politisk etik inte klarar sig med enbart värderingar. Etiken behöver vara mer handfast än så. Den sortens komplexa förhandlingar som jag beskriver ovan kräver färdigheter som endast moralisk formering kan ge. En sådan formering inbegriper praktiker och övning över tid, liksom ett socialt sammanhang som bär upp det. För att upprätthålla och levandegöra det gemensamma samhällsprojektet behövs det gemenskaper i det civila samhället som förmår hårbärgera dialog och förhandling.³⁹

38. ”Given the dynamic and provisional nature of the relationship between ecclesial and political life, no one-size-fits-all blueprint can or should be given for the relationship between Christianity and politics. Rather, reflection on how best to order one in relation to the other should begin with forms of context-sensitive practical reasoning.” Luke Bretherton, *Christ and the Common Life*, 4.

39. För en argumentation kring detta, se Luke Bretherton, *Resurrecting Democracy: Faith, Citizenship, and the Politics of a Common Life*, New York 2015, <https://doi.org/10.1017/CBO9781139343442>.

Här framträder ytterligare ett problem i Grenholms etik. Sällan talar Grenholm om var och hur hans politiska etik tar kropp. När han väl gör det är det individen som utgör exempel – Grenholm nämner Dag Hammarskjöld (1905–1961) och Dietrich Bonhoeffer (1906–1945).⁴⁰ Trots att Grenholm i samma andetag hävdar att det kristna kärleksidealet ”i hög grad också [har] relevans för socialetiken” uteblir exemplen eller anknytningspunkten till ett konkret socialt sammanhang.⁴¹ Även denna problematik är möjlig att tillskriva Grenholms betoning på etikens universaliserbarhet. Genom att formulera en etik för alla abstraheras Grenholms etik från varje konkret sammanhang, varför hans etik främst blir ideal eller värderingar.⁴²

För att återknyta till vagheten i Grenholms kristologi och eskatologi: vad jag menar saknas i dessa är efterföljelse, en konkret utlevnad av evangeliet som inte bara gestaltas genom enskilda individer, utan bärs upp av en social kropp över tid. Den naturliga anknytningspunkten för en trinitarisk etik, som förmår möta den kristna etikens dubbla utmaning, vore här kyrkans gemensamma liv. Detta både i hennes försök att gestalta det annorlunda gudsriket och, överlappande, som en av flera aktörer i civilsamhället som verkar för det gemensamma goda. Att relatera den kristna etiken till kyrkan på detta sätt innebär inte en sekteristisk inneslutning i den egna gruppen.⁴³ I kontrast till en abstrakt etik som saknar konkret sammanhang ges här ett fokus på kyrkans specifika bidrag in i det gemensamma, där hennes utlevnad av evangeliet ytterst tolkas som en tjänst *för* världen.

Apologetiskt postscriptum

I fokus för min diskussion har varit ett antal principiella invändningar mot Grenholms konstruktion av en trinitarisk etik, baserat på kriterier härledda ur min beskrivning av den kristna etikens utmaningar i en pluralistisk och

40. Grenholm, *Tro, moral och uddlös politik*, 260, 264–267. Bonhoeffer blir för Grenholm ett exempel på kristologins relevans för socialetiken. För en kritik av Bonhoeffer som tangerar tematiken i denna text, se Patrik Hagman, *Efter folkekyrkan: En teologi om kyrkan i det efterkristna samhället*, Skellefteå 2013.

41. Grenholm, *Tro, moral och uddlös politik*, 260.

42. På detta sätt förblir Grenholm inom de problematiska aspekter av moderniteten han själv belyser (Grenholm, *Tro, moral och uddlös politik*, 33). En etik som främst uttrycker sig genom ideal och värderingar framhäver förnuft över kropp, vanor och praktik.

43. Forskningen kring väckelsekristna och dissenterprotestantiska rörelsers sociala påverkan är i dag omfattande. Empirin pekar tydligt på att grupper som utifrån Grenholms läsning skulle klassas som sekteristiska har varit en bidragande faktor till demokratisering och mänskliga rättigheter. Se exempelvis Robert Woodberry, ”The Missionary Roots of Liberal Democracy”, *American Political Science Review* 106 (2012), 244–274, <https://doi.org/10.1017/S0003055412000093>; Arne Rasmusson, ”Kyrkan och kampen för ett bättre samhälle: En alternativ historia”, *Svensk Teologisk Kvartalskrift* 96 (2020), 173–199; Donald E. Miller & Tetsunao Yamamori, *Global Pentecostalism: The New Face of Christian Social Engagement*, Berkeley, CA 2007.

postsekulär kontext. Även om vissa antydningar förekommit genom texten har jag inte närmare utvecklat ett fullskaligt alternativ till Grenholm, varför min anklagelse om att inte bli tillräckligt konkret följaktligen kan riktas tillbaka till mig. Två korta förklaringar kan ges till denna avsaknad. För det första finns det inte utrymme här att utveckla min position. För detta skulle ytterligare en artikel krävas. Det är heller inte mitt syfte att utveckla en sådan position här, vilket leder över till nästa poäng. Jag menar nämligen, för det andra, att den kritik jag riktar mot Grenholms projekt inte bygger på en specifik politisk-teologisk position, eller är ett argument för en sådan. Tvärtom hävdar jag att de kriterier jag lyfter fram, som visserligen skapar begränsningar för hur en trinitarisk etik kan formuleras, samtidigt öppnar upp för en mängd *olika* politisk-teologiska alternativ. Dessa kan förstås utvecklas närmre.⁴⁴ Betoningen på komplexa förhandlingar menar jag medför ett motstånd mot färdiga modeller och en öppenhet för en mångfald av politisk-teologiska strategier och uttryck, framvuxna ur konkreta sammanhang och situationer. Givet en komplex kulturell och politisk verklighet är öppenheten för en sådan mångfald i dag viktig. ▲

SUMMARY

Christian social ethics has long endured a polarizing debate between a universal ethics based in creation, often framed in terms of reason or natural law, and an ecclesial ethics based in revelation. With no satisfactory conclusion to the debate in sight, and adding to it an exceedingly complex cultural situation in which to navigate, many seek to find new ways of framing the alternatives. The "twin challenge" of Christian social ethics in a pluralistic and post-secular setting is here identified as articulating a social ethics that acknowledges the tensions between the specificities of the Gospel and culture while simultaneously providing a framework and resources for building a common life across confessional borders. One way of addressing this challenge is to ground ethics in the Trinity. While creational ethics generally emphasize the first article of the creed, an ecclesial ethics tend to focus on the latter two. Grounding Christian ethics in the Trinity is an attempt at a holistic approach, tending to both particular and universal concerns. One such effort is found in Carl-Henric Grenholm's attempt at articulating a contemporary Lutheran social ethics grounded in a trinitarian framework. By way of identifying a number of tensions within Grenholm's proposal, this article offers some pointers on the requirements of a trinitarian ethics in a pluralistic and

44. Jag är här sympatisk med den pentekostala teologen Amos Yongs pluralistiska metod, modellerad efter pingstdagens "många tungor". Amos Yong, *In the Days of Caesar: Pentecostalism and Political Theology*, Grand Rapids, MI 2010, 109–111.

post-secular context. It argues for a more complex construal of secularity and the need for a robust Christology and eschatology to provide a critical lens on culture. Furthermore, it highlights the importance of ongoing, complex negotiations beyond secular matrices and communities of virtuous actors capable of performing them.

Jan-Olof Aggedal. *Mer livsform än yrke: Människan och biskopen Per-Olov Ahrén.* Lund: Stiftshistoriska sällskapet i Lunds stift. 2020. 169 s.

Med anledning av att det 2020 var fyrtio år sedan Per-Olov Ahrén (1926–2004) vigdes till biskop i Lunds stift har dess stiftshistoriska sällskap låtit docenten i praktisk teologi, kontraktsprosten, tillika sällskapets ordförande, Jan-Olof Aggedal, skriva en kortare biografi över Ahrén.

Det fanns en tid då det var mer eller mindre självklart att skriva biskopsbiografier. Nu för tiden är genren, i alla fall ur en akademisk synvinkel, satt på undantag även om Jonas Jonsons biografier över Nathan Söderblom (1866–1931) och Gustaf Aulén (1879–1977) och Maria Eckerdals böcker om Yngve Brilioth (1891–1959) utgör exempel på värdefulla undantag.

Mot bakgrund av att det inte finns mer ingående minnesteckningar av Ahrén är Aggedals biografi välkommen och angelägen. Boken är huvudsakligen kronologiskt uppbyggd. I ett inledande kapitel tar Aggedal upp Ahréns frikyrkliga bakgrund, konfirmationstid, prästkallelse samt universitetstid. I detta kapitel möter också en kort reflektion över hur Ahrén även senare i livet var på privatplanet och hur han värnade sitt familjeliv.

Därnäst följer ett kapitel med rubriken ”Docenttiden 1962–1971”. Detta förefaller ha varit perioden under vilken Ahrén på allvar grundlade sin kyrkliga karriär. Han kom då till exempel tidvis att arbeta nära ärkebiskop Gunnar Hultgren (1902–1991) och biskopsmötet, särskilt när det gällde utbildningsfrågorna och den vittomfattande och utdragna kyrka-stat-frågan, i vilken Ahrén redan med sin avhandling *Kyrkomöte och synodalförfattning: En studie i svensk kyrkoförfattningsdebatt 1827–1956* (1956) positionerat sig som en av landets ledande experter.

Det tredje kapitlet fokuserar på Ahréns tid som domprost i Lund 1971–1980. Därpå följer det kapitel som upptar ungefär två tredjedelar av framställningen, nämligen det

kapitel i vilket Aggedal belyser Ahréns biskopstid (1980–1992). I ett kort kapitel behandlas Ahréns tid efter det att han lämnat biskopsstolen för pensionärstillvaron. Här nämns bland annat Ahréns betydelse för grundandet av ett stiftshistoriskt sällskap i Lunds stift. Boken avslutas med en käll- och litteraturförteckning.

En av de stora förtjänsterna med Aggedals biografi är att han tydligt kontextualiserar Ahrén. I många delar blir biografien en praktisk-teologisk introduktion till delar av Svenska kyrkans tro och liv under senare hälften av 1900-talet. Framställningen rymmer flera utvecklingar om utvecklingen i Svenska kyrkan under denna tid, vilket givetvis är till stor hjälp för den läsare som inte är kyrkohistoriskt bevandrad. Ahrén står under 1960-, 1970- och 1980-talen i de kyrkliga händelsernas centrum. Han får relativt snabbt ett omfångsrikt svenskkyrkligt kontaktnät, är väl ansedd av biskoparna och har flera viktiga utredningsuppdrag. Ahrén är med när den rikskyrkliga organisationen så som vi känner den i dag kommer till och byggs ut, han är med och utformar den gällande evangelieboken, han är tongivande i kyrka-stat-frågan och han är en av arkitekterna bakom prästutbildningen så som den i stort alltjämt ter sig. Ahrén har deltagit och inte sällan varit drivande i en rad olika sammanhang som fått stor betydelse för kyrkans praktisk-teologiska uttryck.

Det är i stora stycken en framgångssaga som Aggedal bjuder på och det som skaver i denna karriär – kritik eller påhopp – ges inte mycket utrymme. Kanske fanns det få hinder men en annan tolkning är att Ahrén var en reformtillvänd byråkrat som gick med strömmen. Troligen ligger det något i det av Aggedal anförda citatet ur *Sydsvenskan* våren 1986 där Gustaf Wingren (1910–2000) karaktäriserar Ahrén och bland annat framhåller att Lundabiskopen inte håller ”några stora och märkliga tal”, utan att han ”bara tar ställning, enkelt och rakt”; en strategi som verkar ha varit framgångsrik (s. 96). Dessa ledaregenskaper, och de utmaningar

som möter då en stor organisation ska styras, hade gärna fått behandlas mer ingående.

Aggedals porträtt av Ahrén är kontextrikt och biskopen blir stundtals det prisma genom vilket vi ser det svenskkyrkliga sena 1900-talets organisatoriska historia. Man måste nog dessvärre tillstå att Aggedals biskopsporträtt saknar djup. När Ahrén fokuseras blir det tämligen endimensionellt. Ahréns karriär – och den måste betecknas som en kyrklig kometkarriär – och hans olika tjänster och uppdrag presenteras ganska ingående men det är inte alltid som vi når fram till biskopens bevekelsegrunder eller drivkrafter. Ett exempel på detta återfinns på sida 138, där författaren beskriver Dalai Lamas besök i Lund och domkyrkan 1988. Det är uppenbart att Ahrén i egenskap av biskop inte vill bidra till uppmärksamheten kring detta evenemang och att han krumbuktar sig för att kunna överlåta värdskapet till någon annan. Den initierade läsaren kan förstås gissa sig till orsakerna, men det hade varit värdefullt om Aggedal i stället lett läsaren vid handen och redogjort för orsaken till de ”delade känslor” som biskopen uppenbarligen hade inför denne långväga gäst.

Kan det förhålla sig som så att Aggedal helt enkelt – kanske av pietet mot sin vigningbiskop och dennes efterlevande – duckar för vissa frågor? Det är tydligt att författaren är av åsikten att även en biskop måste få ha ett privatliv. Samtidigt konstaterar han att just privatlivet ”präglar i långa stycken biskopen som person och ledare”. Avsnitten ”I det sociala vimlet” (s. 20–22) och ”Personen och ledaren” (s. 140–142) vittnar om att det finns mer att säga om just människan Per-Olov Ahrén. Möjligen hade en inledande presentation av det källmaterial som ligger till grund för studien gett vid handen att det är omöjligt att komma åt dessa sidor hos biskopen. Kanske finns det i nuläget helt enkelt inte tillgång till källmaterial som privata brev med mera för att skriva en, så långt det nu går, heltäckande biografi.

Endast på några få ställen i boken framträder en principfast biskop. Ett sådant exempel

gäller frågan om prästvigning av kvinnor, där Ahrén tydligt tar ställning för reformen. I vissa kretsar var en sådan hållning inte oportun under den tid som Ahrén var aktiv som domprost och biskop, och således borde Ahrén rimligen behandlat frågan teologiskt och även kunnat argumentera teologiskt i linje med det av kyrkomötet 1958 fattade beslutet. Hos Ahrén tycks det hela, om vi ska tro Aggedal, dock ha reducerats till en ordningsfråga. Kanske är det sant, i alla fall ytligt sett. När Ahrén blev biskop var beslutet att öppna prästämbetet för kvinnor sedan länge fattat och kanske var han helt enkelt mån om att få slut på käbblet. I ett sådant läge är det lätt att hänvisa till rådande regelverk.

Boken lämnar en del i övrigt att önska vad gäller korrektur och detaljer. Ibland blir man som läsare något förvirrad, så till exempel på sida 11, där man får reda på att Ahréns unge konfirmationspräst Yngve Iversson (1913–2005) föddes 1927, det vill säga ett år efter Ahrén själv föddes. Det förefaller väl ungt, men som tur är får läsaren korrekt levnadsdata för Iversson längre fram i boken (s. 87). Underligt är det också att Ahrén på sida 124 sägs ha lämnat över biskopsuppdraget till ”efterträdaren Christina Odenberg”. I ögonen fallande är också den i boken genomgående underliga avstavningen, vilken rimligen endast kan bero på en olycklig inställning i ordbehandlingsprogrammet eller förskjutningar i texten just innan tryck.

Jan-Olof Aggedals biografi över Per-Olov Ahrén har sitt stora värde i att den ingående behandlar Ahréns gärning såsom biskop i Lund 1980–1992 och tydligt relaterar hans handlande till centrala stråk i Svenska kyrkans omvälvande samtidshistoria; en historia som Ahrén själv delvis var med om att forma. Som läsare lämnas man – apropå undertiteln – emellertid ganska ovetande om människan Ahrén. Det är synd, eftersom den delen är nog så spännande och viktig i en biografi.

*Alexander Maurits
TD, Lund*

DOI: 10.51619/stk.v97i2.23196

Christian Braw. *Und wir sahen seine Herrlichkeit: Ausgewählte Aufsätze und Ansprachen*. Lund: Arcus. 2020. 457 s.

Christian Braw disputerade i Lund 1985 med avhandlingen *Bücher im Staube: Die Theologie Johann Arndts in ihrem Verhältnis zur Mystik*. Han har även gjort sig känd som skönlitterär författare och är docent vid teologiska fakulteten vid Åbo Akademi. I denna bok har samlats tjugo uppsatser om olika ämnen. Språket är i huvudsak tyska, men tre av bidragen är på engelska och tre på finska. Några har tidigare varit publicerade, flera har först hållits som föreläsningar vid olika universitet.

Det är en mycket stor spännvidd på de ämnen som författaren behandlar. Tyngdpunkten finns dock i 1600-talets lutherska teologi och i någon mån den tidiga pietismen. Johann Arndt (1555–1621) intar, inte oväntat, en central plats i flera av uppsatserna, vilket syns i titlar som ”Johann Arndt und die Mystik” och ”Das Gebet bei Johann Arndt”. Braw är känd som psalmförfattare och några av bidragen uppvisar på ett intressant sätt hur tyska psalmer har behandlats vid översättning och i senare tiders bearbetning. Den evangeliska ortodoxins massiva uttryck för inkarnationens realitet och jungfrufödelsen har tonats ned. Härom kan man läsa i bidraget ”Die Anbetung der Menschenwerdung Gottes”.

Överlag intresserar sig författaren för gudstjänstliga böcker. Från fornkyrkans värld möter vi Augustinus (354–430). Braw undersöker augustinska inslag i den form av Book of Common Prayer som används av den episkopala kyrkan i Kanada.

Som författaren själv påpekar i ett förord faller två av bidragen utanför den här angivna ramen. Det ena behandlar den estniska författaren Jaan Kross (1920–2007) och det andra Vidkun Quisling (1887–1945). Särskilt uppsatsen om Quisling är givande. Redan titeln visar detta: ”Quislings Glaube”. Här behandlas Quisling inte som politiker utan

som troende, ett perspektiv som visar sig rymma en oanad potential.

Quisling var född i en prästfamilj och betraktade sig som kristen hela livet. I yngre år hade han samarbetat med Fridtjof Nansen (1861–1930) i dennes filantropiska gärning. Universismen var namnet på den personligt utformade filosofi och kulturanalys som enligt Quisling skulle vara en motsvarighet till Oswald Spenglers (1880–1936) *Der Untergang des Abendlandes* (1918–1922). Men där Spenglers grundsyn var pessimistisk, var Quislings optimistisk: utvecklingen gick åt det bättre hållet, nämligen Guds rike på jorden. Braw beskriver denna åskådning som en kristen heresi. Universum utvecklas från materia till andlighet, och Kristus tillför ny kraft åt denna evolution.

Denna tolkning av Quislings ”ideologi” förefaller övertygande och även om det finns problem i samband med källorna, så har Quislings bibliotek skingrats. Braw är inte den förste som behandlat Quisling på detta sätt, men han gör det med en energi och konsekvens som är ny.

Flera av bidragen visar författarens speciella relation till Baltikum. De på finska skrivna uppsatserna har jag inte kunnat läsa. Kortfattade litteraturförteckningar och slutnoter finns; i övrigt är den vetenskapliga apparaten inte så betungande att läsbarheten blir lidande.

Kort sagt: Christian Braws samlingsvolym ger en inblick i ett författarskap av ett slag som i Sverige torde vara ganska unikt.

Sten Hidal
Professor emeritus, Lund
DOI: 10.51619/stk.v97i2.23197

Andreas Holmberg. *Kyrka i nytt landskap: En studie av levd ecklesiologi i Svenska kyrkan*. Skellefteå: Artos. 2019. 384 s.

Andreas Holmberg vill med sin avhandling belysa den kyrkosyn som tar form i svensk-kyrkliga församlingar med mångkulturell kontext och låg kyrkotillhörighet, och med

detta ge ett bidrag till den ecklesiologiska utvecklingen i Svenska kyrkan. Bakgrunden till undersökningen är Holmbergs egen erfarenhet från församlingstjänst i norra Botkyrka, ett utpräglat mångkulturellt och mångreligiöst område med låg kyrkotillhörighet. Trots ett välutvecklat och rikt församlingssliv upplevdes ett glapp mellan församlingspraxis (vad Holmberg i avhandlingen kallar den levda ecklesiologin) och den självbild hos Svenska kyrkan som framträder i officiell kommunikation och kyrklig media. Detta glapp blir särskilt tydligt i mångkulturella församlingar, men Holmberg menar att iakttagelsen går att applicera på Svenska kyrkan som helhet och att dessa sammanhang därför har ett unikt bidrag att ge i formulerandet av svenskkyrklig ecklesiologi.

Avhandlingens övergripande frågeställning lyder: "På vilket sätt kan ecklesiologi som gestaltas i svenskkyrkliga församlingar som verkar i mångkulturella miljöer där tillhörigheten till Svenska kyrkan är låg, utgöra ett bidrag till samtida svenskkyrklig ecklesiologi?" (s. 17). Holmberg anger att han med studien vill ge ett bidrag till Svenska kyrkans församlingar, och att med sina val av metoder visa hur teologer kan ta på allvar att församlingars liv och arbete är källor till teologi, samt hur man praktiskt kan gå tillväga för att ta tillvara denna teologiska röst.

Forskningsprojektet är en fallstudie och undersökningsobjekten är två församlingssamfund och ett församlingssamfund: Bergsjöns och Vårby gårds kyrkor samt nätverket Framtiden bor hos oss. Holmberg argumenterar för sina val av undersökningsobjekt genom att poängtera att han vill undersöka *en sorts* församlingar, alltså sådana som passar in på beskrivningen "svenskkyrkliga församlingar som verkar i mångkulturella miljöer där tillhörigheten till Svenska kyrkan är låg". Därför kompletterar han de båda församlingssamfunderna med nämnda nätverk som består av ett antal församlingar och pastorat i Svenska kyrkan som verkar i mångkulturella och komplexa miljöer. Nätverkets syfte är att reflektera kring det som

sker i dessa områden och kring vad som är kyrkans uppdrag i en mångreligiös och mångkulturell kontext.

Undersökningen är i första hand av induktiv karaktär och Holmberg använder sig av fyra metoder för att besvara avhandlingens huvudfråga: deltagande observation, intervjuer, fokusgrupper samt dokumentanalys. Det ger sammantaget en mycket bred bas och ett omfattande källmaterial. I förstone kan det verka som att källmaterialet är något obalanserat, Bergsjöns och Vårby gårds kyrkor undersöks djupare och närmare än nätverkskällan som till större del består av dokumentmaterial och fokusgruppsmaterial. Deltagandeobservationerna härrör nästan uteslutande från samtal med anställda medarbetare och ledare, till skillnad från församlingskällorna som samlats in i en mångfald sammanhang och med många olika slags personer. Men Holmberg visar att han är medveten om källornas olika karaktär och kan hantera dess olikheter. Han visar också på ett väl medvetet reflexivt förhållningssätt till sin egen forskning och till källmaterialet.

Holmberg menar sig kunna läsa ut tre typer av teologiska utsagor ur materialet, utsagor som han använder sig av för att söka svar på avhandlingens huvudfråga men också för att konstruera en ecklesiologi som ska vara behjälplig för hela Svenska kyrkan. De tre typerna av teologiska utsagor är *formellt uttalad teologi*, *informellt uttalad teologi* och *praktiserad teologi*. Genom att låta källmaterialet, den i olika församlingssamfund levda ecklesiologin, vara utgångspunkten snarare än dogmatiska utsagor om kyrkan, visar han i sin studie på utforskade områden i den svenskkyrkliga ecklesiologin och formulerar till viss del ett korrektiv till densamma.

Det ecklesiologiska studiet rör sig mellan olika teologiska delområden. Det tillhör ämnets natur och den samlade forskningen kan härröras såväl till kyrkohistoria som systematisk teologi eller praktisk teologi. Om ämnet i svensk kontext av tradition har legat närmast kyrkohistoria och systematisk teologi, så har den samtida forskningen både i Sverige och

internationellt mer kommit att inrikta sig på den praktiska teologin genom att undersöka olika uttryck av pastoral praktik. Holmberg bearbetar denna ”empiriska vändning” och skriver att det innebär ett teologiskt uppvärderande av det som sker i den lokala kyrkan. Hans utgångspunkt blir således att ecklesiologi inte är något som formuleras på central kyrklig nivå eller i akademiska kontexter för att sedan tillämpas lokalt, utan att det tvärtom formas och i viss mån också formuleras i lokala kyrkor. Dock menar Holmberg att det inte med nödvändighet föreligger en konflikt mellan den akademiska teologin och församlingspraktiken. Han anser att det är olika aspekter av ecklesiologi som behöver mötas och ömsesidigt komplettera varandra. Hans ambition med avhandlingen är att få till stånd ett sådant möte. Här ligger avhandlingens främsta styrka. I teoriavsnittet anger också Holmberg att han med uttrycket ”levd ecklesiologi” vill se ecklesiologi som ett verb snarare än ett substantiv, och att det ska tolkas som en pågående praktik som syftar till att söka trovärdiga sätt för den lokala församlingen att vara kyrka i och för världen.

I avhandlingens andra del lyfts några bärande beståndsdelar ur källmaterialet fram och ställs i dialog med samtida svenskkyrkliga teologer. Till diskussionen för Holmberg enbart in det material som har stöd i samtliga källor, vilket självklart är en förutsättning för att forskningsresultatet ska kunna göra anspråk på att formulera en ecklesiologi för hela Svenska kyrkan. Han pekar på framför allt fyra stråk: (a) gemenskapsbetonande ecklesiologi, (b) utvecklandet av en pankristen identitet, (c) gästfrihet som religionsteologisk praktik och (d) kyrkans rörelse från själv-tillräcklighet och kontroll till beroende och tillit. Här finns inte plats att diskutera alla fyra aspekterna, men jag menar att avsnittet om gemenskapsbetonande ecklesiologi (kap. 7) är det starkaste och det som ger det största bidraget till just en ecklesiologi för hela Svenska kyrkan. Här anknyter Holmberg till flera samtida svenskkyrkliga studier, exempelvis Jan Eckerdals viktiga kritik av den

billingska huvudfotingen i avhandlingen *Folkkyrkans kropp* (2012) och Fredrik Modéus argumentation för en ecklesiologi med gudstjänstgemenskapen som nav i *Gudstjänstgemenskap i folkkyrkan* (2015). Med Holmbergs studier av den levda ecklesiologin kompletteras det till största delen deduktiva arbetssätt som tillämpats i tidigare studier och han bidrar därför till att föra forskningsfältet framåt på ett förtjänstfullt sätt.

Det här är sålunda ett viktigt arbete med en mycket god ansats. Utvecklingen av det ecklesiologiska studiet om Svenska kyrkan är i en spännande fas, där folkkyrkans rörelse från majoritets- till minoritetssituation ger anledningar att både fördjupa tidigare kunskap och upptäcka blinda fläckar. Denna nya situation för kyrkor och samfund i ett postkristet och mångkulturellt samhälle låter inte vänta på sig, det är av yttersta vikt både ur konfessionell och akademisk synvinkel att rätt beskriva och analysera den. Här ger Holmberg ett viktigt bidrag med sin studie, inte minst genom dess andra syfte: att visa på en fungerande metod för teologisk forskning med utgångspunkt i praktiskt församlingsarbete. Jag instämmer i slutorden att akademien fortsatt måste vara beredd att förstå och ta tillvara på den kyrkliga praktiken som en källa till teologi, och att Svenska kyrkan på olika nivåer måste vara beredd att ställa resurser till förfogande för att möjliggöra sådan forskning. Holmberg skriver: ”Att mitt sätt att forska i sig är ett bidrag till svenskkyrklig ecklesiologi understryks av att studien resulterat i identifierandet av ett antal ecklesiologiska aspekter som i svenskkyrklig kontext hittills inte har synliggjorts eller begreppsliggjorts på det sätt som varit möjligt tack vare det empiriskt grundade arbetssättet” (s. 352).

Judith Fagrell
TK, Skara

DOI: 10.51619/stk.v97i2.23198

Gunnar Hyltén-Cavallius. *Rännil blev till flod: Nätverket kring 68-kyrkan och tidskriften Inter Nos i Lund*. Malmö: Universus Academic Press. 2019. 191 s.

2017 utkom idéhistorikern Johan Sundeens bok *68-kyrkan: Svensk kristen vänsters möten med marxismen 1965–1989*. Delvis som en fortsättning på detta arbete fungerar Gunnar Hyltén-Cavallius *Rännil blev till flod*. Hyltén-Cavallius undersöker här en begränsad del av fenomenet ”68-kyrkan” genom att koncentrera sig på några årgångar av den lundsiska studenttidskriften *Inter Nos*, från början utgiven gemensamt av tre kristna studentföreningar i Lund (en svenskkyrklig, en frikyrklig och en romersk-katolsk), sedermera av Lundaavdelningen av Kristna studentrörelsen i Sverige (KRISSE).

Boken inleds med en tendenskritisk kronologisk genomgång av tidskriftens huvudsakliga innehåll under åren 1968–1972. Författaren klarlägger en i ökande grad marxistisk grundinställning hos de flesta skribenter och hos redaktionen, även om skribenter av mer traditionell kristendoms-typ gavs utrymme. Tidskriften fungerade som ett utrymme för vänsterorienterade kristna studenter att reflektera över relationen mellan kristendom och marxism. En materialistisk kristendomsförståelse som tog sig uttryck i solidaritet med de fattiga i tredje världen, i hög grad inspirerad av sydamerikansk befrielse-teologi och den tyske teologen Jürgen Moltmann, en kritik av vad som uppfattades som en reaktionär prästhierarki, förståelse för våldsanvändning i befriande och revolutionära syften och en aktivistisk kapitalismkritik är de dominerande tendenserna i materialet. Författaren identifierar ett ”åsiktskollektiv” som samlade sig kring tidskriften, och trängde ut oliktänkande. Särskilt de romersk-katolska studenter som ursprungligen ingick i nätverket var frågade inför radikaliseringsen och 1971 avbröts samarbetet. ”Uppenbarligen såg de bägge studentföreningarna på sin uppgift alltför

olika för att ett samarbete i längden skulle vara meningsfullt” (s. 38).

Författaren ställer frågan om deltagande i nätverket kring tidskriften kunde vara till nytta ”för den goda saken men kanske även för den egna karriären” (s. 15). Det fanns en medvetenhet i gruppen om att teologiska studier förberedde dem för kyrkligt arbete i samfund de betraktade som föråldrade och politiskt problematiska, att de behövde ”gå in i systemet – med en kritisk hållning” (s. 37). Uppgiften var att förändra kyrkorna enligt åsiktskollektivets kristendomsuppfattning. Man betonade också vikten av att hålla liv i nätverket efter studietiden; ”receptet är att hålla kontakt med sina studiekamrater. De upparbetade nätverken med likasinnade kan visa sig bli nyttiga” (s. 37). Det visas att kontakterna hölls och var betydelsefulla.

Det uppmärksammas att många i nätverket engagerade sig i Socialdemokraterna och Broderskapsrörelsen, vilket bedöms vara ett steg högerut i förhållande till tidskriftens politiska profil. Hyltén-Cavallius resonerar kring om orsaken kunde vara att de som kristna inte kände sig välkomna i kommunistiska partier, men menar att det inte går att utesluta möjligheten ”att egoistiska motiv, som strävan efter en framgångsrik karriär, spelade med” (s. 94). Detta är mer än en antydan från författarens sida. Han återkommer till frågan längre fram: ”var det inte så att drivkraften i den kristna 68-rörelsen var att göra världen bättre? Eller var engagemanget i själva verket ett sätt att skaffa sig positioner? Frågan måste ställas och ventileras” (s. 110).

Tesen att nätverket hade karriärfrämjande syften är bärande i framställningen. Många av figurerna kring tidskriften, och den kristna 68-rörelsen överlag, nådde höga kyrkliga och akademiska positioner, främst inom Svenska kyrkan. I kapitlet ”Svenska kyrkan får ny prägel” undersöks effekterna av detta. Inflytandet märks både på teologi och organisation och författaren menar att Svenska kyrkan ”omgestaltades i förhållande till de ideologiskt grundade krav som fanns hos 68-kyrkans elit” (s. 116). Samfundet

förändrades från en prästkyrka till en demokratisk folkkyrka styrd av Socialdemokraterna: ”demokratin fungerar som en överideologi i den socialdemokratiska kyrkosynen och kyrkopolitiken. Därför blir det partipolitiska deltagandet i kyrkans beslutsorgan nödvändigt. För att bli en folkkyrka måste folket bestämma – inte prästerna eller det aktiva kyrkofolket” (s. 126). Ecklesiologiskt innebär detta ett problem, menar författaren, eftersom demokratin sätts som det högsta värdet. ”Folkviljan är grunden, inte bibel och bekännelse. Traditionellt allmänkyrkliga trosläror och arbetsformer har därmed tonats ned eller övergivits”, samtidigt som en minoritet inom kyrkan som inte omfattade den socialdemokratiska kyrkosynen marginaliserades (s. 129). Idéerna från *Inter Nos* har förverkligats, men ”vägen dit gick inte genom en revolutionär omstörtning, istället skedde omformningen av Svenska kyrkan genom en gradvis sekularisering inifrån” (s. 129). Svenska kyrkan av i dag, summerar Hyltén-Cavallius i epilogen, hade ”med all sannolikhet varit en annan om inte 68 inträffat” (s. 165). Bokens tydliga tendens är alltså en kritik av Svenska kyrkans partipolitiserings.

I en inledande anmärkning säger Hyltén-Cavallius att han själv som teologistuderande i Lund gick in i den studentmiljö som beskrivs, men att han redan då upplevde en tvekan inför den. Genomgången av tidskriftsmaterialet, som avgränsas till de nummer som utkom under författarens egen studietid i Lund, kryddas av en del personliga hågkomster som förhöjer läsvärdet, men i den fortsatta framställningen blir Hyltén-Cavallius egen kritiska syn på det nätverk han studerar bitvis väl framträdande. *Rännil blev till flod* är på många sätt en väl genomförd och läsvärd historisk studie, men det bestående intrycket är att den är att betrakta som en inlaga i en pågående kyrkopolitisk debatt inom Svenska kyrkan.

Oscar Söderholm
TM & FM, Göteborg

DOI: 10.51619/stk.v97i2.23199

Carl-Johan Palmqvist. *Beyond Belief: On the Nature and Rationality of Agnostic Religion*. Lund: Lunds universitet. 2020. 170 s.

Låt mig säga det med en gång: jag har alltid haft svårt för människor som hänger sig åt religiöst önsketänkande, som tror att det finns en gud och ett liv efter detta eftersom de vill att det ska vara så. Men religion, liksom livsåskådning generellt, handlar väl även om vad som är sant, eller rättare sagt om vad man, förhoppningsvis på goda grunder, tror är sant, inte endast om det man vill ska vara sant? Läsningen av Carl-Johan Palmqvists doktorsavhandling har dock fått mig att ändra uppfattning en smula och jag återkommer senare till varför.

I sin avhandling i filosofi, *Beyond Belief: On the Nature and Rationality of Agnostic Religion*, utvecklar Palmqvist en agnostisk religiositet som bygger på hopp snarare än tro. Han menar att den evidentialism som naturlig teologi bygger på inte är en hållbar position, dels för att det är svårt att hitta evidens som övertygar andra än de redan troende, dels för att det knappast är evidens som troende människor i allmänhet baserar sin religiösa tro på. Den reformerta epistemologins reliabilism avvisas också av liknande skäl: denna hållning förutsätter Guds existens för att bli rimlig. Kanske bör vi därför helt överge ambitionen att grunda våra existentiella trosföreställningar på epistemiska föreställningar, menar Palmqvist.

Han presenterar i stället en ”religion utan trosföreställningar” (*belief-less religion*) som en möjlighet, en religion som ersatt rationellt grundad tro (försanthållande) med en svagare epistemisk attityd, nämligen hopp. Vi kan inte veta om Gud finns eller inte, eller om det finns ett liv efter detta. Det vi kan göra förutom att väga olika argument mot varandra, är att hoppas, vare sig vi hoppas att det finns en välvillig gud och en tillvaro efter döden, eller om vi hoppas att så inte är fallet. Mer står kanske inte i vår makt att göra.

En sådan hållning innebär inte att man inte tar sanningsfrågan på allvar – föreställ-

ningen att Gud finns (eller inte) är fortfarande sann eller falsk – utan endast en insikt om det omöjliga i att uppnå säkra svar i frågor som rör Guds existens, ett evigt liv och livets mening. Det är också därför jag kan uppskatta Palmqvists hållning: han avfärdar inte sanningsfrågan som oväsentlig eller irrelevant, han hävdar inte att religion inte alls skulle handla om försanthållanden, han menar endast att vi måste ge upp tanken på att nå tvärsäkra svar – och det måste vi ju.

Avhandlingen är något så (för filosofiska/teologiska avhandlingar) ovanligt som en sammanläggningsavhandling. Den är uppdelad i en drygt sextio sidor lång inledning, som med fördel kan läsas som självständig text, samt fem artiklar, samtliga publicerade (i *Religious Studies*) eller antagna för publicering.

I inledningen diskuterar Palmqvist de olika synsätt på religiös rationalitet som jag presenterat ovan. Avsnitt 2.1 behandlar den naturliga teologin och utmynnar i insikten om svårigheten att basera en religiös tro på evidens. Reformert epistemologi diskuteras i avsnitt 2.2 i två olika versioner: Alvin Plantingas teori om en mänsklig *sensus divinitatis* samt William Alstons (1921–2009) doxastiska mystiska praktik. Genomgången leder till slutsatsen att ambitionen att basera en religiös tro på epistemiska skäl bör överges. Därefter resonerar författaren, i avsnitt 2.3, om huruvida voluntarismen, utifrån Pascals vad samt William James (1842–1910) ”viljan att tro”, kan vara en rimlig hållning, men även denna överges. Att välja vad vi ska tro är nämligen ingen framkomlig väg, bland annat av det skälet att det är svårt att tro något enbart genom en viljeinsträngning.

I kapitel 3 utvecklar Palmqvist i stället ett icke-doxastiskt (*non-doxastic*) förhållningssätt. Detta reducerar inte trosinnehållet, vilket han anser att en viss typ av liberal teologi gör – ”to simply reduce the content of religious discourse until it becomes believable” (s. 44) – men ersätter tron i betydelsen försanthållanden med den epistemiskt svagare attityden hopp. ”Instead of thinning

the content of religious discourse, it suggests a thinning of the attitude one has towards that discourse, substituting belief with some epistemically weaker attitude” (s. 44). Denna ”religion utan trosföreställningar” är också att föredra framför religiös fikcionalism, påpekar han. Enligt denna är visserligen religiösa trosföreställningar djupt existentiellt meningsfulla, men de är inte sannare än innehållet i en skönlitterär berättelse, och det blir då svårt att motivera varför man ska tro på Bibeln snarare än på *Odysséen* eller *Madame Bovary*.

Den religiösa hållning Palmqvist utvecklar är således en som tar sanningsfrågan på allvar men i stället för att med övertygelse hålla religiösa trosföreställningar för sanna är det rimligare att hoppas och önska att de är sanna. Denna agnostiska hållning förutsätter två viktiga villkor: dels att man verkligen *önskar* att den trosföreställning man intar denna attityd till (exempelvis att Gud finns) är sann, dels att det är epistemiskt *möjligt* att trosföreställningen faktiskt är sann (s. 54–56).

Avhandlingen är mycket stimulerande att läsa. Till förtjänsterna hör dels att ämnet är angeläget: i en tid av osäkerhet och livsåskådningmässig pluralism är vi kanske hänvisade till, åtminstone om vi vill vara intellektuellt hederliga, att inta någon form av agnostisk hållning. Dels är den förhållandevis lättläst, jag skriver förhållandevis för detta är ju trots allt en doktorsavhandling i filosofi. Men dess klara språk och tydliga disposition gör tankarna lätta att följa.

Lotta Knutsson Bråkenhielm
TD, Stockholm

DOI: 10.51619/stk.v97i2.23200

Hannah M. Strømmen & Ulrich Schmiedel.
Claims to Christianity: Responding to the Far Right. London: SCM Press. 2020. 203 s.

Kultur och religion har blivit slagträn i samtidens kulturkrig. Hannah M. Strømmen och Ulrich Schmiedel granskar i denna bok yttersta högeranspråk på att representera

den sanna kristendomen mot islam. För så ser upplägget ut, menar författarna. Redan i sin inledning deklarerar de att de *inte* är neutrala. De är öppna, men inte neutrala.

Efter kalla krigets slut på 1990-talet lanserade den Harvardbaserade statsvetaren Samuel P. Huntington (1927–2008) sin tes om civilisationernas kamp. Världen beskrevs som uppdelad i olika kulturer som står mot varandra. Artikelnen ”The Clash of Civilizations?” i *Foreign Affairs* 1993 utvidgades till en bok som fick stort inflytande, inte minst inom högern, genom att hävda att västvärlden står mot islam, i en kamp mellan islam och kristendomen. Detta ”krig” som pågår runt om i Europa, framställs som en kamp om nationens själ, där islam vinner mark. Enhetliga folk bör därför göra motstånd mot globalisering och pluralism. Strömmen och Schmiedel hävdar att kristendomen i detta tankesystem kidnappats av den yttersta högern. Det blir därför en teologisk uppgift att undersöka vilken typ av kristendom som återopas och vilken som förkastas. Deras utgångspunkt är att kristendom inte är entydig utan framträder på olika sätt, både som gästfri och som fiendlig.

Hur bör man tolka teologierna bakom högerens anspråk och hur bjuda motstånd? Författarna ser öppenhet som en tillgång. I stället för tävlan och kamp med islam i en tid uppfylld av islamofobi kan samverkan leda till större förståelse av vad det innebär att vara kristen. De hävdar att ”openness to otherness calls for contact between Christians and non-Christians in the name of Christianity” (s. 10). Historikern Rita Chin identifierar i *The Crisis of Multiculturalism in Europe* (2017) hur begreppet ras från 1970-talet och framåt ersatts med kultur för att dra en gräns mellan europeiska och icke-europeiska kulturer. Den gamla rasismen kombineras sålunda med en ny. I kärnan återfinns religion, som enligt Huntington skiljer ett folk från andra och leder till antagonism. Religion blir på så sätt essentialiserad och rasismen kamoufleras. Islamofobi kan därför betecknas som en form av rasism,

nu utan blod eller biologi. Författarna menar att denna kulturellt kodade rasism med religion i centrum i stället för ett färgkodat språk, fokuserat på ras, mobiliseras för att essentialisera muslimer. Teologin blir fångad och använd som ett medel för att försvara ojämlikhet. Genom att skapa rädsla och beskriva islam som en odemokratisk kultur blir muslimer ett säkerhetshot. Att se islam och islamisering som problemet förenar rörelser på yttersta högern både innanför och utanför parlamenten och bildar en ”international av nationalister” som ser sig som försvarare av den europeiska kulturen (s. 23).

I sin genomgång av hur högern i Europa gått från nypaganism till att se kristendomen som det naturliga för Europa återkommer mycket som är välbekant i samtida politisk debatt. Sekulariseringen har i Europa fått kristendomen att framstå som kompatibel med demokrati. Det är rötterna till *laïcité*, utropar Marine Le Pen. Familjepolitiken går ut på att upprätta patriarkatet och den traditionella kärnfamiljen på bekostnad av andra sorters relationer och samlevnadsformer. Här finns många dråpliga beskrivningar med uttryck som ”korstågskristendom” och ”kulturkristendom på steroider”. Gud beskrivs som en krigsherre som hjälper dig mot fienderna. Korset blir en enande symbol för detta kristna Europa där majoritetskyrkor anklagas för att lägga sig i politik när de påminner om kärlek till grannar, fiender och budet att välkomna främlingen, men inte när de tar avstånd från abort. Detta är en retorik som hörs även i Sverige.

Hur kyrkorna förhåller sig till den terroristiska högerens verklighetsbeskrivning i Norge, till den populistiska högern i Tyskland och den hårda högern i Storbritannien, belyses genom dokument och uttalanden. Anders Behring Breivik pekade ut kulturmarxism, feminism och mångkulturalism som hot. Den norska kyrkan, som varken kan beskrivas som höger eller vänster, nöjde sig inte efter Breiviks terrordåd 22 juli 2011 med att deklarerera att hans kristendom inte är kristen, utan presenterades en annan

kristendom som fortsätter att utmanas av Jesus fiendekärlek, oavsett tro eller bakgrund. Den anglikanska kyrkan i England riskerar i sitt motstånd mot polarisering att hamna i en position där gränsen dras mellan briter och de andra, i synnerhet muslimer. Men om kristendomen bara blir en fråga om tillhörighet, en identitetmarkör som knyts till platsen eller till nationen, så riskerar kristendomens kärna att försvinna, menar författarna. Det blir kristendom mot islam, eller ”the West against the Rest”, för att parafrasera Stuart Hall (1932–2014).

Boken sätter in den teologiska analysen i ett brett sammanhang och visar hur den gamla rasismen kombineras med kulturrasism. Att förknippa religion främst med *de andra* har en lång historia i Europa, där kristendom, och/eller det sekulära, ses som europeiskt. Nu återkommer tendensen att beskriva både judar och muslimer som icke europeiska. Boken blir därför en viktig teologisk utmaning för kyrkor i Europa att bjuda motstånd när kristendomens kärna ifrågasätts. Men redovisningen av kyrkornas svar visar att det inte är lätt. De breda kyrkorna i de tre länderna är alla angelägna om att inte utesluta någon människa på grund av åsikter. För många är det viktigt att känna tillhörighet, inte minst i en nyliberal global värld, där människor alltmer framställs som konsumenter, inte som medborgare. Men om kyrkorna strävar mer efter att konsolidera tillhörighet än att utmana och ta ställning för och agera tillsammans med de fattiga så riskerar de att svika sin egen kärna. Samtidigt är det just de breda kyrkorna i Europa som oftast är mest öppna för samverkan och dialog med muslimer.

För mig som i decennier har arbetat med de här frågorna är detta en välkommen bok med en bred översikt över aktuell litteratur. Definitionerna av nya och gamla former av rasism skärper blicken för den vardagliga kulturrasismen. Att boken granskar kyrkors gensvar i teori och praktik är särskilt värdefullt. Frågan om hur man bäst gör motstånd mot den yttersta höger som bereder marken

för odemokratiska krafter är tyvärr högst angelägen. Dessvärre faller författarna ibland in i den retorik de kritiserar. Muslimer tenderar att bli en enhetlig grupp av fattiga och ut-satta, som kyrkan har ett särskilt ansvar att tala för och med utifrån befielseteologins *preferential option for the poor*. I verkligheten är gruppen muslimer dock inte enhetlig, varken i de muslimska länder där de utgör majoritet eller i länder där de befinner sig i en minoritetsposition.

En större betoning av den skapelsegivna horisonten, att alla är skapade till Guds avbild, hade förstärkt argumenten och betonat Kristus som gåva mer än enbart som etiskt föredöme, *imitatio*.

Elisabeth Gerle
Docent, Lund

DOI: 10.51619/stk.19712.23201

Oloph Bexell. *Teologiska fakulteten vid Uppsala universitet 1916–2000: Historiska studier*. Uppsala: Uppsala universitet. 2021. 405 s.

Michel Foucault. *Sexualitetens historia: Band IV. Köttets bekännelser*. Göteborg: Daidalos. 2020. 403 s.

Åke Gafvelin & Lapo Lappin (red.). *Filosofi och pandemi*. Skellefteå: Norma. 2021. 102 s.

Philip Geister & Gösta Hallonsten (red.). *Faithful Interpretations: Truth and Islam in Catholic Theology of Religions*. Washington, DC: The Catholic University of America Press. 2021. 214 s.

Niels Henrik Gregersen. *Ind i fællesskabet: En samtidsteologi om gudsriget og det evige liv*. Köpenhamn: Eksistensen. 2021. 448 s.

Linnea Jensdotter. *Religion och politik i hybrida mediemiljöer: En analys av kommentarer till nyheter om Miljöpartiet, Kristdemokraterna och Sverigedemokraterna på Facebook*. Uppsala: Uppsala universitet. 2021. 381 s.

Ingrid Malm Lindberg. *The Multifaceted Role of Imagination in Science and Religion: A Critical Examination of Its Epistemic, Creative and Meaning-Making Functions*. Uppsala: Uppsala University. 2021. 256 s.

Johannes Ljungberg, Alexander Maurits & Erik Sidenvall (red.). *Cultures in Conflict: Religion, History and Gender in Northern Europe c. 1800–2000*. Berlin: Peter Lang. 2021. 220 s.

Carl Gustaf Olofsson. *Existentiell livssyn – kristen tro?*. Sollentuna: Alternativ. 2020. 476 s.

Karin Rubenson. *Karnevalesk gudstjänst: Barns plats i kyrkans liturgi*. Uppsala: Uppsala universitet. 2021. 271 s.

Hanna Salomäki et al. *Religion till vardags och fest: Evangelisk-lutherska kyrkan i Finland 2016–2019*. Tammerfors: Kyrkans forskningscentral. 2021. 319 s.

Ola Sigurdson. *Gudomliga komedier: Humor, subjektivitet, transcendens*. Göteborg: Glänta. 2021. 1362 s.