

En ny kulturteologi

Det finns en teologisk debatt huruvida «kulturteologi» är något som är tillrådligt för en teolog att syssla med. Lite förenklat skulle man kunna säga att det dels finns en tradition som utgår ifrån Karl Barth — och för den delen ifrån Anders Nygren i Sverige — som vill betona kristendomens särart och som därför förhållit sig skeptisk till diskussionen med filosofi, litteratur, samhällsvetenskap etc. Dels finns det en tradition som utgår ifrån Paul Tillich som velat betona kristendomens interaktion med kulturen och inte minst det kristna i kulturen. Sådana enkla uppdelningar — ens i de mera sofistikerade versioner som vi de facto finner hos nämnda teologer — är inte längre särskilt intressanta. Den engelske teologen Graham Ward — professor i kontextuell teologi vid Manchester University — har fått flera dualismer att komma på skam.

Wards första bok, *Barth, Derrida and the Language of Theology* (rec. STK 2/1996), visar på hans mångsidiga intressen: kontinental teologi, postmodern filosofi och frågan om teologins språk. I senare böcker och publikationer har Ward fördjupat dessa intressen, och kan i sin senaste monografi, *Cities of God* (rec. STK 3/2001), sägas utveckla en slags teologisk kulturteori. Man kan med fördel jämföra Ward med en av de tänkare han gärna diskuterar, den slovenske filosofen Slavoj Zizek, vilken i sina (många) böcker rör sig obehindrat mellan t.ex. Hegels filosofi, Lacans psykoanalytiska teori och Hitchcocks filmer. För Zizek är den samtida populärkulturen av stort intresse, eftersom den är en bärare av den ideologi vars mål det är att analysera och kritisera. I tre av sina senaste böcker har Zizek uppvisat ett allt större teologiskt intresse, och försvarar t.ex. Paulus mot Nietzsches kritik att han har förfalskat kristendomen.

Likt Zizek spänner Wards teologi över ett stort fält, långt vidare än de traditionella kulturteologerna. Samtidigt är Ward nogg med att inte låta teologin gå upp i en allmän kulturteori, utan söker det unikt teologiska bidraget till den samtida förhandlingen om hur vi skall leva. Hans teologi är djupt förankrad i Barth och von Balthasar, men också i de antika kyrkofäderna och Augustinus. Men förankringen är inte okritisk, utan sker i dialog med postmodern filosofi, semiotik, Queer-teori etc. Den bredd Ward uppvisar har också lett till att han blivit redaktör för ett flertal antologier, t.ex. *The Postmodern God* (rec. STK 3/1998) och *The Blackwell Companion to Postmodern Theology* (rec. detta nr), som är utmärkta för den som vill orientera sig inom postmodern teologi — och då inte bara meningsfränder till Ward. Dessutom är han redaktör för utmärkta tidskriften *Literature and Theology*.

Under sin tid som fellow vid Peterhouse i Cambridge grundade Ward tillsammans med Cambridgekollegorna John Milbank (numera vid University of Virginia) och Catherine Pickstock den löst sammansatta rörelsen «Radical Orthodoxy» som lyckats uppbåda ett stort intresse (och en intensiv kritik) genom sin antologi *Radical Orthodoxy* (rec. STK 4/1999). Målet för de radikalortodoxa var att återerövra tolkningen av världen från sekularismen som ett försök att kontra dess nihilistiska sidor. Där kollegorna Milbank och Pickstock hittills mer betonat dialogen med traditionen och därmed lutat sig mer åt ortodoxi, har Ward emellertid mer kommit att betona det radikala.

Risken med ett företag av det slag Ward företräder är att det blir svårt att säga emot med mindre än att man presenterar en alternativ tolkning av kulturen. Wards bild av kulturen kan också ibland bli oberättigat mörk för att kontrasten till kristendomen skall bli desto tydligare. Men viken av Wards ärende går inte att se bort ifrån, nämligen att presentera en teologisk kulturkritik som står i paritet med samtidens främsta tänkande — och en teologisk kulturkritik som inte har sin svagaste punkt i själva teologin, utan just där finner sin kritiska utgångspunkt. Wards artikel i detta nummer om teologi och kulturell sadomasochism kan förhoppningsvis bli både en inspiration och en uppfordran till den svenska teologins kulturella interaktion.

Theology and Cultural Sadomasochism

GRAHAM WARD

Graham Ward är professor i kontextuell teologi och etik vid Universitetet i Manchester. Han besökte universiteten i Umeå, Uppsala och Lund i höstas. I Lund diskuterades bl. a. den text som presenteras här i artikelform.

Let me outline what I wish to present in this essay. In the late 1960s Paul Gebhard, a pupil of Kinsey of the famous reports on human sexuality fame, redefined sadomasochism. His redefinition opened new doors for exploration and had profound social implications. Prior to Gebhard, with the work on sexuality by Krafft-Ebing, sadomasochism had been catalogued as a pathological condition evident in certain individuals. Freud, in his late essay, 'Civilisation and Its Discontents' and his development of the super-ego and the death-drive, had democratised this pathology, demonstrating that not only are we all sadomasochists (that to be human was to be a sadomasochist), but that all we termed cultural was an expression of this sadomasochism. While Gedhart accepted Freud's thesis, he refined it by arguing that sadomasochism as a cultural phenomenon becomes dominant in the popular imagination in particular social and historical conditions. For example, in societies where aggression is valued and dominance-submission characterises social relations, then forms of sadomasochism define what is normative.

It is following this thesis that I wish to submit the contemporary Western and North American representation of relationships to a critical examination. Adorno frequently described capitalist culture as tied to a sadomasochistic understanding of relation (although he portrayed the relation onesidedly — from the masochist's point of view). Commodity fetishism, the pathological heart of capitalism for Adorno, creates a masochistic mass culture which «corresponds to

the behaviour of the prisoner who loves his cell because he has been left nothing else to love.»¹ We will return to fetishism later, but for now, the question of the characterisation of this erotic exchange, in what has been described by Fredric Jameson as our current late-capitalism, announces itself.²

Signs of the Times

During the latter half of the 1990s a number of books by cultural theorists brought to public attention the significance of examining sadomasochism as a cultural practice. It became a way of describing and analysing the cultural conditions of contemporary North America and Western Europe. As one of these analysts put it, «the sadomasochistic psyche may be becoming the

¹ *The Culture Industry: Selected Essays on Mass Culture*, ed. J. M. Bernstein (London: Routledge, 1991), p. 40. Masochism cannot operate alone. It functions with respect to the sadist's pleasure. Adorno's refusal to examine the sadist's pleasure, and the bond of complicity that weds masochism to sadism, is a consequence of his lack of analysis of forms of power. His concern lies too naively with victimage.

² See *Postmodernism, or the Cultural Logic of Late-Capitalism*, London: Verso, 1991. For a more substantial economic and historical account of the shift to 'flexible accumulative capitalism' in the mid 1970s see David Harvey, *The Condition of Postmodernity* Oxford: Blackwell, 1990. For a theological appraisal of the implications of late-capitalism see my *Cities of God*. Routledge, London 2000.

order of the day (somewhat as Christopher Lasch said that the narcissistic psyche was the order of the 1970s)³ Lasch had made his name as a socialist-orientated cultural theorist in the 70's by using the Freudian category of narcissism to explore the attitudes and actions of his contemporaries. By the mid 80s the famous cultural guru, Michel Foucault, could openly talk positively about his sadomasochistic preferences: «they are inventing new possibilities of pleasure with strange parts of their body — through the eroticisation of the body.» In 1994 the *New York Magazine* proclaimed that sadomasochism had become the sexual mode of the '90s. And at various Ann Summer's «parties» around Britain sadomasochism was no longer viewed as bizarre and quirky, but simply something that the curious customer could try out. What is being suggested by this attention is that a certain form of sexual behaviour that sought pleasure in receiving and inflicting pain, a form of sexual behaviour which emerged in the late eighteenth century and continued as a deviant sub-culture, is now shaping and determining certain attitudes towards social relations more generally.

It would seem to me then that Christian theology, called to read the signs of the times, needs to examine the nature of this cultural sadomasochism. It must try and assess what is at stake, what the issues are with respect to this phenomena. It must attempt to appreciate the kind of liberations promise. For it is in the name of liberation that alternative lifestyles and sexual practices have emerged from the twilight. And liberation and freedom to chose have become the secularised modes of understanding salvation or redemption. Two forms of theological enquiry must follow. First, Christianity must examine this phenomenon critically, drawing it into a comparison, and a contrast, with the operations of desire and the characterisations of human relations that govern its own orientation towards transformative practices of hope. Secondly, Christian thinking must allow this phenomenon to inform its own understanding of eros, salvation and redemption, in order to

respond to what it discerns as the presence and activity of God in the world today. Christian theology must do this, I suggest, because this is what the Church is here to do. It is not here to perfect its own teachings or to form a holy enclave. It is here to serve the greater ends of God — to wit: the redemption of the world. Following the Fall, as Augustine saw, the danger is that the world will disintegrate into a place of infinite dissimilarity from God (*in regione dissimilitudinis*). But, in Christ, all things are to be made anew. That is, all things are again to find their place in God. The Church works in the world as the body of Christ not simply to pass on information but to bring about its transfiguration and to make manifest a kingdom already within the world. The dialectical negotiation between the Christian tradition and the production of the contemporary *Zietgeist*, described here as Christian theology's task, would admit that Christianity is not immune from sadomasochistic elements and that, furthermore, not everything about the current appeal of sadomasochism is sinful. So that, on the one hand, Christian theology is not innocent. The Church is composed of those being redeemed: we remain all too human. The late Mediaeval and Baroque fascinations with the crucifixion of Christ, the bishops and priests populating the world of the Marquis de Sade, the search for a corporeal mysticism through flagellation and a holy anorexia would all argue that one of the roots of cultural sadomasochism lies within Christianity itself. In exposing the issues at stake in sadomasochism, then, we might uncover elements of Christian thought and practice that also need transfiguration. While, on the other hand, the attention to the body, to pleasure, to desires for liberating effects, and to the liturgy of trust-cultivating relations in sadomasochistic practices all have to be taken seriously by Christian theologians as important contemporary elements of salvation and redemption which have to be understood.

Two forms of Sadomasochism

Let me begin then by examining two related forms of sadomasochism in order to arrive at an understanding of its principle concerns. The first is sadomasochism as a certain kind of erotic

³ Mark Edmundson, *Nightmare on Main Street: Angels, Sadomasochism and the Culture of the Gothic*. Harvard University Press, Harvard 1997, p. 132.

activity, an economy of desire in which the giving and/or receiving of pain heightens sexual pleasure. The mistress-slave scenarios of Sacher-Masoch's novel of 1870 *Venus in Furs*, the master-slave scenarios of *The Story of O* — illustrate these sexual practices most recently extolled by Anita Phillips in her book *Defence of Masochism*.⁴ David Cronenberg's first film *Videodrome* and more infamous film *Crash* are contemporary representations of sadomasochistic activity. But they are also more than this. For sadomasochism invests heavily in the arts of representation; its actions are liturgically defined practices of desire. Timing, role-play, rules, even costumes — the arts of fiction — are all employed in an *ars erotica* that dances with death. The second form then, not unrelated to the first, views sadomasochism more widely as the enjoyment of one's own suffering and its perpetration, one's felt need to experience and inflict pain in and through various symbolic stagings. Films like *Fight Club* and, in fact, most films where to be horrified and held in a painful tension, illustrate this cultural rather than explicitly sexual practice. It is no coincidence that the emergence of sadomasochism from its subcult status is paralleled by the rise of the slasher films that began to proliferate in America around 1975. Consider the mixture of the pain and delight, the *frisson* involved in observing voyeuristically and experiencing sympathetically, the tortured fears of *Halloween* or *Nightmare on Elm Street* or the more intellectually sophisticated versions of the slasher film in *Silence of the Lambs* or, more recently, *American Psycho*. One might suggest, the cultural theorist Slavoi Zizek has done so, that Hitchcock's work is important here for what it made manifest about the post-Second-World-War soul. Of course, the spectacle of violence as entertainment is not a new phenomena. In the *Confessions*, Augustine's describes his friend's powerful attraction to gladiatorial combats — and that would be another illustration of an institutionalised form of sadomasochism. But what I am suggesting is the cultural dominance of a sadomasochistic

aesthetic in contemporary culture. We will return to Augustine later.

Four key elements are evident in both sexual and cultural sadomasochism, and it is these elements that make it difficult to prise one form from the other. In both forms there is the appeal to, even the production of, through the staging of, a certain desire and its satisfaction. And in both forms human relations constituted through inequality are compulsively, even erotically, sought. In both forms, suffering is managed through pleasure. In brief, what is at stake in sadomasochism is love, power, pain and pantomime or their aestheticisation; erotic relations as power relations enjoy their own staged violation and victimage. I will flesh this out, quite literally, in a moment, but for now allow me to be abstract in order to expose the principles which constitute this culture in which serial killers can be viewed as avenging angels (see *The Crow* and *Natural Born Killers*); where voyeuristic fascination at the mind of a psychopath can become a box office success; and where body piercing, branding and tattooing are high on the accessories' agenda. We are taking pleasuring here in becoming, both in our imaginations and the practices of our everyday lives, victims. Not real victims but symbolic victims; victims who displace their victimage — acting it out. We are becoming willing subjects to the stimulation of fear, and the promotion of paranoia by aesthetic means. We are cultivating dark pleasures that reflect profound anxieties about exactly those four key elements: desire, relations, power and symbolism.

A Cultural Analysis: *Rock D.J.*

So let me focus more sharply the nature of sadomasochistic desire and relations by giving you an analysis of one of its more recent, and to my mind, concentrated forms. In the autumn of 2000 Robbie Williams soared to the top of the British charts with a song entitled 'Rock DJ' and a video that most TV stations in Britain banned from being shown in its entirety. The song-lyrics focus around a person caught between the pain of wanting to go home and the pleasuring of dancing to the music. He is trapped in a cylindrical set like Adorno's prisoner. The pleasure he

⁴ Faber and Faber, London 1998.

gains from his situation is autoerotic, for he is separated from the DJ (a female figure in the video) who stands above him in an alcove set into the cylinder. He submits himself continually to the rhythm and the beat in an arousal that cannot come to a climax. The focus of the drama is repeatedly rehearsed in the chorus of the song. «I don't want to rock, DJ/ But you're making me feel so nice/ When's it gonna stop DJ./'Cause its keeping me up all night.» The «up» is a *double entendre*. The verses offer fragmentary glimpses, strobe-lit, of a certain Babylon «back in business» where there is coupling but rejection. There is dancing and sexual pleasuring, on the one hand, isolation and deception on the other. The video stages this erotic activity, in which one man, Williams himself, is surrounded by sixty female models. Again the theme is foreplay — «Baby just tease me» — and no consummation. Williams at the centre of a giant disc dances sporadically while the women skate around and around him. He is attempting to gain the attentions of the DJ in this perpetual circulation of desire. But Williams goes no where. The teleology of his own movements is the painful (this video is not for the squeamish) destruction of his own body in order to get a response from the DJ. First he removes his clothes, continuing the erotic economy, then he begins to remove his skin and, finally, he tears away at his flesh, throwing clumps of muscle at the female skaters who lick and chew upon it. The women, excited but distant, continue to skate around him inciting his libidinal energies. Suffering, distance and *spergmos* create a Dionysian frenzy in which Williams, unlike either Pentheus or the Bacchae turns upon himself. When only the skeleton of the dancer remains the DJ joins him on the giant disc. She still does not touch him and their dancing is not a coupling, but the scene has descended from gothic violence into comic absurdity. The video fades.

Taking our four key elements let me play them through this video. First, let us examine desire. There are various focuses for this desire. There is the predatory desire of the women who eat the dancer's flesh; a sadistic desire sated with cruelty and enjoyed voyeuristically. There is William's desire that goes out and returns to him, endlessly, cyclically, getting increasingly

violent. What response there is from the DJ only comes when the self has been pulled apart and painfully disintegrated. Finally there is our desire, as watchers of the several sides of this event. Frequently the camera cuts to women standing outside the action observing it. Our desire parallels theirs and it is focused on watching for entertainment Williams' masochistic autoeroticism.

Secondly, there is the creation of relations. But relationality is intensified here through the lack of attaining the relation itself. There is a highly pitched tension between several positions maintained in and through the absence of reciprocity. It is the very inability to relate that produces the frenzied degree of desire to relate. In a recent work entitled *The Politics of Friendship*, the French philosopher Jacques Derrida has characterised the heart of friendship as such a double-bind:

As if I were calling someone — for example, on the telephone — saying to him or her, in sum: I don't want you to wait for my call and become forever dependent upon it; go out on the town, be free not to answer. And to prove it, the next time I call you, don't answer, or I won't see you again. If you answer my call, it's all over.⁵

This is the kind of relationality evident in Williams' song; it consists only in a tension that both promises and deprives. The tension, the pleasure of the tension, substitutes for relation itself.

In this substitution, the suffering (our third key issue) is simultaneously heightened and transfigured. It is heightened insofar as it intensifies and propels the erotic ecstasy — like the mistress exciting and enticing the slave while not allowing him to touch himself and bring about the satisfaction and relief of his fantasies. But it is transfigured because it is never experienced as such. The video shows this plainly: the activity is framed by the exaggerated symbolism of the turntable, the techno-gothic cylindrical wall around the turntable and the disco lights. Worthy of a Ken Russell film-set the surrealism emphasises the aesthetics of this suffering. The

⁵ Tr. George Collin. Verso, London 1997, p. 174.

suffering can be enjoyed only through and because of the aesthetics.

The self-conscious theatricalisation of the suffering is the fourth of the key elements I outlined above. Thomas Weinberg, who has explored the psychology and the sociology of sadomasochism notes, «It is the illusion of violence, rather than violence itself, that is frequently arousing.» He adds, perceptively, «At the core of sadomasochism is not pain but the idea of control.»⁶ For all the staging of his self-destruction, the theatre of his own victimage at the hands of a desire he cannot or will not satisfy (at the hands of women who tease him perpetually), Williams remains at the centre. He does not want what he plays at seeking for anyway, because that would mean surrendering his control to the women. His pleasure is in the postponement of pleasure. Their pleasure is in watching the continuing postponement of his whilst inciting that desire further. Desire for both the masochist Williams and the sadistic women is for the perpetuation of desire not its satisfaction. Is it often observed about sadomasochistic practices that it is the masochist not the sadist who has the power; though the staging often seems to reverse that. What we discover here is a profound complicity established in and through the demarcation of boundaries. Both Williams and the women maintain the boundaries and never seek to cross them; the power is made equal through the rules governing the game. Only in this way can the pleasuring be mutual, though received and experienced in different ways.

Contemporary Construals of Embodiment

The quotation from Derrida enables us to move beyond the world of Robbie Williams, and into the wider cultural situation in which we find ourselves, in which a video like «Rock DJ» is an acceptable form of popular entertainment. For let me emphasise, I am not concerned here with excavating an individual's pathology, but exam-

ining a cultural phenomenon. As Gebhard and Weinberg emphasize this cultural phenomenon is embedded in social relations. What then does this culture sadomasochism say about our attitudes to and understandings of desire, relationships, pain and the aesthetic? Gebhard and Weinberg both suggest that sadomasochistic relations are valued and culturally significant operates where there is social inequality producing the dominance-submission theme and where sexual aggression is valorised. But I want to develop this insight further, and the video of «Rock DJ» allows for this. The focus for all the operations of desire, relation in non-relation, pain and its aestheticisation is the body. Something is being said here about embodiment. What is being said is inseparable from our present obsession with the body. For the body is today the site for the contestation of many forces — it is the object of theory, of social policy, of medicine, of economics, of ecology, of aesthetics. Whether we are reading Foucault, watching our favourite chef prepare a dish, listening to account of body parts kept in jars on hospital shelves or working out at the gym — it is the body that preoccupies us. That is why criminal characters like Hannibal Lector both appals and fascinates us. One person interviewed by a social anthropologist examining the cult of body piercing, branding and tattooing spoke of how «I look forward to the pain because it keeps my mind on the importance of what's happening to my body.»⁷ Sadomasochism is part of a new attention to embodiment. And not simply physical embodiment, but social, political even spiritual embodiment. Sadomasochistic relations, for example, are excessive to and transgressive of the ideals of liberal democracy, and the much-boasted autonomy of the liberal subject. To those implicated in their practices, they are forms of liberating *jouissance* — liberations, that is, from the social integration and social contracts of modernity's State and from the politics of identity.⁸ There does appear to be a

⁷ *ibid.*, p. 176.

⁸ See John K. Noyes *The Mastery of Submission: Inventions of Masochism* (Cornell University Press, Ithaca, N.Y., 1997).

⁶ «Introduction», *Studies in Dominance and Submission*, ed. Thomas S. Weinberg (Prometheus Books, New York 1995), p. 19.

strong connection between the rise of sadomasochistic fantasy and the pursuit of democratic ideals. Sadomasochism combines political conservatism with the anarchy of sybaritic play; totalitarianism (there are mirrors or screens whereby one can watch one's own pleasuring) with camp irony. Hegemony becomes seductive; sovereign power is affirmed with a cabaret grin. I suggest cultural sadomasochism is a by-product of the sovereignty of the self. It is no coincidence therefore that in 1791 when the rights of man were being loudly declared by the French post-revolutionaries of 1791, and Thomas Paine publishing in America his own *Rights of Man*, the Marquis de Sade published *Justine*. We might take this further, by suggesting that though sadomasochism reacts against liberal humanism, it pays attention, like liberal humanism, to victimage. For the language of respect for the human rights of the individual is, in fact, a negative statement about the nature of being human. As Alain Badiou has consistently argued, «Human rights» are rights to non-Evil: rights not to be offended or mistreated with respect to one's life ... one's body ... or one's cultural identity.» But as such human rights rest upon «Evil as that from which the Good is derived, not the other way round.»⁹ Human rights are concerned with the violation and suffering of victims; they give victimage a cultural value. We could suggest from this, a way that returns us to Paul Gebhard's thesis, that the culture of human rights ironically is an optimum setting for the valorisation of sadomasochistic relations because of the way it ontologizes the submission-dominance dyad.

What then is the contemporary western and North American body saying, the physical bodies of many of us, the social and political bodies of which we are members? What is the sadomasochistic body announcing? And what has Christian theology, so much itself concerned with incarnation and embodiment, to say with respect to the sadomasochistic body? Let me suggest from the analysis I have been engaged with so far that the sadomasochistic body speaks of a fundamental absence. It is constituted by a

non-relation that it invests with intensity and enjoys autistically. The elaborate staging displaces the absence, becoming another enjoyable substitute for what is fundamentally lacking. What is lacking is reciprocity and in that lack of reciprocal relations the body is forced continually to reaffirm itself in the only way it knows how: intense experiences of pleasure and pain. The body has to announce «Here I am» because the danger of non-relation is that bodies can disappear, quickly, silently, namelessly. Isn't this what Robbie Williams dramatises? In cultural sadomasochism the body turns itself into a consumer object, a desirable property in order to enjoy itself. As a sadist it will not allow others to enjoy it and as a masochist it knows it will only be abused in an intense relation without reciprocity. The sadomasochistic body takes pain and pleasure in what it lacks. The sadomasochistic body fantasizes about being eaten, consumed, but also wants to remain in control, to maintain itself as a focus for the attention of others. When a film like *Silence of the Lambs* takes accolades at the Oscars, it is an indication that slasher movies are fulfilling a wider cultural need, tapping into a more pervasive cultural imaginary which recognises that relations to others have become ob-ligue, paranoiac, voyeuristic. It would seem that, in a culture where digital communication drives so much, there is little communion — and the sadomasochistic body accepts that and finds its pleasures where it can. And it is at this very point that Christian theology has something to say.

Developing a Different Cultural Imaginary

Now before I sketch how Christian theology has something to contribute to the development of a different, cultural imaginary let me make two points clear. First, theological discourse is not inoculated against the culture and history within which it is embedded. Neither can it provide inoculation against that context. The discourse always arises in a particular cultural context, is contoured by that context and, in some ways reproduces the hopes, agendas and concerns of that context. It is not situated above the world. It

⁹ *Ethics An Essay on the Understanding of Evil*, tr. Peter Hallward. Verso, London 2001, p. 9.

has no special keys for opening doors to quick panaceas. It plays its own part in what I have called in another essay 'cultural politics'.¹⁰ It is not innocent. It is written by men and women who are as limited and fallen as other men and women in the world. They are certainly no better. The judgements such theology makes it makes in the light of a final judgement yet to come. Its own judgements then are partial and provisional; based in any theologian's interpretation of the revelation of God through Christ handed down and preached by the church. As Augustine said in his *De Civitate Dei* — it is necessary to judge and equally necessary to admit ignorance. The second point I want to make clear, which develops out of the first, is that the resources of the Christian tradition are one thing and the history of the Christian tradition is another. There always has been a distinction and until the world is fully redeemed, and we are fully redeemed, the distinction will remain. I pointed earlier to the ways in which the Christian tradition might be said to have fostered cultural sadomasochism. Certainly in today's obsession with the body, which has produced various forms of cultural exhibitionism, we are witnessing a reaction against years of repressing the body in favour of the mind or the spirit: the privatisation and emasculation of the corporeal, the sexual and the sensual. This is partly the consequence of a Christian heritage and it is here that Christian accounts of salvation and redemption can learn from our contemporary situation. In the first part of his *History of Sexuality* Foucault points out how repression serves to heighten not lessen interest in the object being repressed. The theologian's task today is to weave the resources of the tradition into the contemporary debates; to read the signs of the times, to rethink the tradition in the context of these signs and to speak what hopefully will be a word in season. The reasonable word is one that points the way towards transformative practices of hope and, in the context of cultural sadomasochism, transformative practices of desire, relation and embodiment. Christian theo-

¹⁰ 'Radical Orthodoxy and/as Cultural Politics' in Laurence Paul Hemming (ed.), *Radical Orthodoxy — A Catholic Enquiry*. Aldershot 2000), pp. 97–111.

logy has the resources to do this. I can only sketch those resources here and draw your attention to my book *Cities of God* where I attempt to give a more elaborate theology of sexual embodiment.¹¹

Let us return to those four key elements of cultural sadomasochism again: desire, relation, suffering and aesthetics and see what happens when we refigure them in terms of the Christian tradition. I view relation to be at the heart of the Christian world-view. What is relation? Relation as *such*? We have grown accustomed to thinking about relation as between two or more terms, two or more objects, two or more people. We ask who or what is related. The dyadic relation of subject and object reflects the very structure of domination and submission that founds the sadomasochist relation. What the theological voice provides is an account of the world as created and an account of a relation between creation and its uncreated creator. There is then a theological relation prior to any relation between two or more subjects and objects: a theological relation that is itself in relation. For the Christian God is a triune God operating in and through difference, constituting the basis for both difference and sameness.¹² I don't wish to venture too deeply into trinitarian thinking at this time, only

¹¹ *Cities of God*. Routledge, London 2000. pp. 97–202.

¹² The contemporary attention to the politics of difference, which is implicit in all human rights thinking, will continually reproduce sadomasochistic relations — as Derrida's work on friendship demonstrates. For where what is is defined simply in terms of difference then differences as such are rendered insignificant. There has to be an account of sameness in and through difference (but never beyond it) in order for the particularity of any particular to present itself, and not dissolve into the nihilism of the indifferent. This nihilism of the indifferent would be the ultimate consequence of the Fall into dissimilarity for Augustine. The Trinity, on the other hand, provides a transcendent account of identity-in-difference. That does not mean the Trinity can be wielded as some talisman to ward off contemporary sadomasochistic relations, only that *from a theological point of view* the Christian account of relations begins by thinking through the nature of Trinitarian relations insofar as that is possible *on the basis of the event of Christ*.

to point to the transcendental relational view of God that the tradition bears testimony to. To think through relation *as such*, theologically, is to consider relation as more primordial than I or Thou, I and It, He and She, She and She etc. That is, relation comes before identity, before subject and object, before positioning, before dominations or submissions. In coming before it also orders all other relations. To consider relation as such is to consider being in-relation, the nature of that being that is in-relation and what that in-relation consists of. This relation, never grasped in itself, only in the way its effects all other understandings of relation, provides an account of divine intention and divine desire with respect to the created orders such that the various co-implicated bodies (physical, social, ecclesial, sacramental) gain the weight of mystery. Rather than simply being a site of contesting forces, the body becomes a place for the activity of grace. The operation of grace does not erase contestation, but it does redeem it from working merely negatively in the world. The body is affirmed in its createdness as a gift from God, sustained by God; a singularity that cannot be replaced or substituted for and, but for God's grace, might not have been at all. Theological relation refigures the body, makes it always more than itself by revealing its participation in and responsibility to all other bodies (social, ecclesial, sacramental and ultimately Christic). In that participation lies all the possibilities for reciprocity; that which is the focal lack in cultural sadomasochism.

Theological relation not only refigures the body, transcendently affirming its particularity, and socially affirming its existence in the way it is understood to participate in a number of extended bodies (social, political, ecclesial, sacramental and Christic). Theological relation also refigures desire. Desire is not reduced to libidinal circulations of arousal and satisfaction. The erotic is not merely defined in terms of the sexual. Desire is expanded to encompass the many forms of loving relationality in which the body participates: constituting friendships, collegiality, affections, and a range of empathies, sympathies and familial bondings that take in the animal and created orders as well as the human. Desire is excessive to sexual satisfac-

tions and sexual relations. It participates in a universal erotics of redemption. It is inspired and orientated by God's desire towards the world operating through the Spirit of Christ as it moves through creation calling all things back to God. It is inspired and orientated by the intra-communion of love that is God's triune self.

The desire operating in these multiple forms of social relation is not without its pains and suffering as it is not without its pleasures and satisfactions. But (taking up the third of our key elements of sadomasochism) the pain is not enjoyed as such. It is not an end in itself. Where there is suffering that suffering is rendered meaningful because it is a continuation, a fleshing out and a completing of the suffering of Christ. As St. Paul describes his own suffering as part of the sufferings of Christ.¹³ This is complicated and I need to move more slowly here to draw out the nature of the suffering-in-relation that I am describing here.

In several places Gregory of Nyssa will speak of this suffering as the wounding of love (a double genitive). The suffering issues from the experience of the agony of distance that is installed by difference (between the Bride of Christ and the Christ himself) and discerned by love. The agony is the very labouring of love whereby «the soul grows by its constant participation in that which transcends it.»¹⁴ Nyssa takes up a theological motif of circumcision to describe this movement: «Here, too, man is circumcised, and yet he remains whole and entire and suffers no mutilation in his material nature.»¹⁵

Suffering Difference

To take this further we need to explore the economy of that loving which incarnates the very

¹³ See here my essay 'Incarnation and Suffering' in Graham Ward (ed.) *The Blackwell Companion to Post-modern Theology*. Blackwell, Oxford 2001.

¹⁴ Nyssa's *Commentary on the Canticle of Canticles* in Herbert Musurillo, S. J. (ed.) *From Glory to Glory: Texts from Gregory of Nyssa's Mystical Writings*. St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood 1995, p. 190.

¹⁵ *ibid.*, p. 193.

logic of sacrifice as the endless giving (which is also a giving-up, a kenosis) and the endless reception (which is also an opening up towards the other in order to be filled). The suffering and sacrifice which is born of and borne by passion is the very risk and labour of love; a love which is profoundly erotic and, to employ a queer theory term, genderfucking. It is a suffering engendered by and vouchsafing difference; first Trinitarian difference, subsequently, ontological difference between the uncreated Godhead and creation, and finally sexual difference as that which pertains most closely to human embodiment. But here is not the valorisation of difference as such, only difference in relation to the oneness of God. Neither do we have here a suffering and a sacrifice predicated on the universal possibility of victimage.¹⁶ For the suffering and the sacrifice participate in a redemptive process; they are moments in what is finally a doxological movement. Augustine describes time in creation in spatial terms, as *distentio*, and *distentio* bears the connotations of swelling, of a space that is the product of a wounding: a wounding in and of love. The primordial suffering is the suffering of loving and being loved. The incarnation the divine — that is the nature of all things «because in him [*oti en auto*] were created all things in the heavens and on the earth, visible and invisible» (Colossians 1:16) — is inseparable, then, from a passion, a suffering whereby we bear fruit, grow (1:6) and glorify even as we are glorified.

The Christian economy of suffering and incarnation sketched here is not sadomasochistic for two reasons: First, it does not view difference as rupture and therefore it does not install a (non)foundational violence (the *wholly other*) as the principle for its momentum; a violence which is either projected (sadism) or introjected (masochism). Secondly, the economy of its desire is not locked into love as not-having. Rather love is continually extended beyond itself and, in and through that extension, receives itself back from the other as a non-identical repetition. Love construed as having or not-having is a

commodified product. It is something one possesses or does not possess. It is part of an exchange between object and subject positions. But love in the Christian economy is an action not an object. It cannot be lost or found, absent or present. It constitutes the very space within which all operations in heaven and upon earth takes place. The positions of persons are both constituted and dissolved. The linearity and syntax of Indo-European languages barely allows access to the mystery of Trinitarian persons and processions: where one ends and another begins. The wounds of love are the openings of grace.

As we draw to a close let me emphasise that the job of the theological discourse is to transfigure the cultural imaginary and the cultural symbolic. That is, with respect to the omnipresence of cultural sadomasochism, theological discourse seeks a) to transfigure the way we think about the nature and purpose of relations and b) to inspire transformative practices in those relations. Its task is to create the space for transformative practices of hope in a culture that believes its most credible representations of itself are sadomasochistic. When it looks in the mirror what this culture sees is the beautiful and highly intelligent detective behind which lurks the genius of Hannibal Lector; what it sees is the savage irony of the central character in *American Beauty* whose moment of supreme self-respect is also the moment of his most violent death. The skaters in «Rock DJ», like the voyeurs in the wings and Williams himself go no where. There is frenetic movement, but no direction, no purpose, no order to which this movement proceeds. The theological voice can then possibly stall a certain quietism or maybe paralysis of action and desire. In arguing in this way I am not attempting to persuade atheists and agnostics to become practitioners of a tradition-based faith. Theological thinking cannot be applied like a poultice to the bodies politic; rather the bodies politic have to be understood, lived and acted upon from within the theological tradition. But I am attempting to clarify the social and political implications of a different cosmology and in doing that point up the significance of a Christian theological account of relationality.

¹⁶ René Girard's understanding and elucidation of the mechanisms of sacrifice detail this association between sacrifice and victimage, which is again another aspect of cultural sadomasochism.

Grundtvig och Konfucius

— att sammanbinda allt till enhet

HÅKAN EILERT

Håkan Eilert är kyrkoherde i Västra Karaby församling i Lunds stift. Han disputerade vid Lunds universitet med en avhandling om Karl Ludvig Reichelt's missionsteologi. Bland hans publikationer finns boken Det teologiska imperativet: östvästliga betraktelser (1995).

Sammanställningen av dessa båda, Konfucius och Grundtvig, är inte i främsta hand en jämförande studie. Snarare är det ett försök att låta två gestalter från öst och väst mötas och bespegla varandra i några av de arketyperiska frågeställningar som alltid har anbelangat mänskligheten. Ett sådant möte kan vara fruktbart i en tid då mänsklighetens religiositet vidgar sina gränser och sträcker sig mot livsförståelse som tacksamt bejakar att Guds konkreta ande har talat och talar till oss på ett flertal olika sätt. Intresset är således inte att utjämna motsättningar och att åsidosätta kulturella och politiska förutsättningar. Avsikten är att inleda ett samtal, en dialog, mellan två stora gestalter i mänsklighetens religiösa historia och att glädjas över den fördjupning och det överflöd på mening som kan tänkas stiga fram i vår umgängelse med mänsklighetens religiösa traditioner.

Historien som korrektiv

Konfucius (551–469 f. Kr.) såg som sin uppgift att tradera vad han inhämtat från forntidens stora gestalter i Kinas historia. Uttryckligen gör han gällande att han ingenting nytt har att komma med. Tidigt blev han passionerat intresserad av studier i den kinesiska antiken, dess litterära minnesmärken, dess religion och kult, riter och musik, myter, seder och åskådningar. Han betraktade den starkt hierarkiska samhällsordningen under Chou-dynastien (1027–256 f. Kr.) som rikets guldålder. Själv levde han i en tid av förfall och upplösning med ständiga inbördeskrig mellan småfurstar och maktthungriga vasaller. Konfucius önskade återföra folket och speci-

ellt de härskande till de eviga och orubbliga traditioner som sedan urminnes tid varit normerande för det kinesiska samhällets utgestaltung. «Jag meddelar vad som funnits förut och skapar inget nytt,» konstaterar han lakoniskt i *Analekterna*, en kollektion av Konfucius uttalande som sammanställdes av hans lärjungar.¹

Guldålderns historiska arv blir ett korrektiv i den konfucianska visionen av ett gott och fungerande samhälle. Eviga och oföränderliga ordningar utgick från Himmelens vilja och samhällets trivsel och välfärd var beroende av att alla, från den högste till den lägste, fogade sig efter världsalltets heliga ordning. Det blev därför av yttersta vikt att gå in i den balansakt som kännetecknade ett gott samhälle och ett äkta mänskligt förhållningssätt. Detta kunde man öva sig i genom ett studium av forntiden. Konfucius blev därför nitiskt sysselsatt med att hämta fram och redigera de gamla skrifterna. Därvid bemödade han sig att bryta igenom den fornkinesiska formalistiska tolkningen och underströk en mera människocentrerad och andligt präglad förståelse av det heliga systemet. Han ville visa att människan, främst officianten av de heliga riterna, stod i intim förbindelse med de andliga makterna och i sig levandegjorde Himmelens vilja. På den vägen öppnade sig förbindelsen med Tao, världsalltets innersta hemlighet.

Också Grundtvig var som bekant fångslad av ett studium av historien. Det heter att han under åren 1815–1820 «begrov sig hos de döda» då

¹ Bernhard Karlgren, *Från Kinas tankevärld*, Stockholm, 1968, s. 16.

han intensivt genomströvade den fornnordiska mytologien. Uppenbarligen var det mer än ett forskningsintresse som drev honom. Med profetisk blick hämtade han sinnebilder för en tolkning av mänsklighetens vandring genom tiden som skulle utmynna i en ny, «på samma gång historisk och överhistorisk framtid, nämligen kristendomen.»² Fortidens asalära blev därigenom ett fundament på vilket nya pelarstoder reste sig. Den kristna kyrkan hämtade in och tillfylllestgjorde de ansatser som störtade samman under sin egen tyngd och behövde förtydligas av den förblivande kraften i Guds uppenbarelse genom Jesus Kristus. Den hebreiska, den grekiska och den romerska kulturkretsen pekar fram mot ett tydliggörande av historiens mål. Säkerligen har Grundtvig i sin kamp för religiös klarhet hämtat material från den romantiska strömning som genom Herder, Fichte och Schelling höjde upp Guds ledande och förande andekraft till ett ledmotiv i folkens sökande efter klarhet. I sin «makalösa upptäckt» av den historisk-kyrkliga synen fann han emellertid sin egen livstolkning som tog avstånd från såväl den romantiska som från den rationalistiska strömningen.³

Människosyn

Tanken på utveckling var ett tema i tiden. Grundtvig finner ideligen analogier mellan den personliga mognadsprocessen och människans utvecklingsgång från det lägre till det högre. Han önskar «sammenligne Tids-Aldrene i Verdens-Historien med Omskiftelserna i Enkelt-Mandens Liv: de aeldste Tider nemlig med vor Barndom og Ungdom, Middel-Alderen med vore Manddoms-Aar, og den senare Tid med Alderdomen.» Detta gäller «saa langt tilbage som Menneske-Historien gaar,» heter det vidare.⁴ Historietolkningen kommer alltså hos Grundtvig att tjäna ett bestämt syfte, nämligen bilda grundval för det poetiska skådande i vilket

skapelsens fullkomning når sin fulla utveckling i den strålbana där Gud och människa lever i samspel och växelverkan. Denna «hoiere Christelige Anskuelse» öppnas upp då man «boier sig dybt for den Aand, der paa Apostlernes glodende Tunger udgik i det levende Ord fra Jerusalem, og gjorde Under paa Under, for Menneske-Vel til Jorderigs Graendser, aabner Menneske-Oiet til at overskue den vidunderlige Bane for Himlens og Jordens sammenavlede Born, og aabner dem en smilende Udsigt over Dodens Hav til de Levendes Land, i Menneske-Faderens evige Rige.»⁵

Konfucius är långt mera inomvärldslig i sin uppskattning av historien. Någon egentlig lineär utvecklingsromans föreligger inte. Scenen är satt mot bakgrund av den jin-yang reflexion som genomsyrar kinesisk tankevärld. Den förändring som kan tänkas äga rum genom den enskilda människans självförbättring, «self-cultivation,» riktar blicken mot den balans som råder då Himmelens vilja utageras i en «anthropocosmic unity». Människan har i det konfucianska perspektivet ingen självständig och individcentrerad profil. Skapelseakten faller något i skymundan. Det är knappast fråga om att s a s återerövra en dimension utanför världen, ett himmelrike eller ett paradys. Frågan om den fortgående skapelsen är beroende av en gudomlig viljeakt eller inte, alltså av en drivande och förande agent utanför världen, förbigås med tystnad. Det innebär att den konfucianska traditionen aldrig hamnar i det tröstlösa dilemma som kännetecknat den kristna tanken: striden mellan Pelagius och Augustinus. Utgångspunkten är och förbliver människan. «Even where the problem of God is concerned, the Confucian tradition has always kept a predilection for starting its reflections with man — with his understanding of the universe and of himself, in each of which he discovers something greater, that which also explains the oneness between self and the universe,» kommenterar Julia Ching i sin uppmärksammade studie *Confucianism and Christianity*.⁶

² E. Lehmann, *Grundtvig*, Uppsala, 1927, s. 52.

³ Om Grundtvigs historiesyn, se Ole Vind, *Grundtvigs historiefilosofi*, Köpenhamn, 1999.

⁴ Harry Aronson, *Mänskligt och kristet: En studie i Grundtvigs teologi*, Stockholm, 1960, s. 195, n 84.

⁵ N. F. S. Grundtvig, *Skrifter i Udvalg*, Udgivet med efterskrift af Kaj Thaning, Gyldendal, 1965, s. 71.

⁶ Julia Ching, *Confucianism and Christianity: A Comparative Study*, Tokyo: Kodansha International, 1977, s. 113.

Det betyder inte att Konfucius förnekar gudarnas och andevärldens existens. Han säger att han i hela sitt liv varit en bedjande människa (A VII:37) och han kan inte annat än beklaga den människa som genom att förbryta sig mot Himmelens vilja inte längre har någon att bedja till (A III:13). Men bönen, riterna, offren och gudstjänsten opererar inte i ett dualistiskt gud-människa-scenario. Himmel och jord är sammanvävda i ett enda stycke, ett kosmiskt och multidimensionellt kraftfält i vilket människan är inställd som medagerande. Himmel, jord och människa — dessa tre blir den konfucianska trenighet som i en kontinuerlig och dynamisk livsström kännetecknar tillvarons villkor och eviga ordningar. Himmelens vilja föreligger redan från första stund inkarnerad i den nyfödda människans råmaterial. Hennes uppgift blir att genom idoga studier, uppmärksamhet och vilja bearbeta sin mänskliga potential för att på den vägen bli den människa hon är avsedd vara.

Uppgiften — att bli människa

Konfucius upphör aldrig att mana sina elever att söka och bevara Livets väg, Tao. I själva verket betraktar han det som människans plikt att förädla sitt inneboende människoskap genom en ständigt pågående moralisk strävan att uppnå samklang med Himmelens vilja i sitt inre och yttre beteende. Inte för egen snöd vinnings skull, för att putsa sin gloria i individuell självförbättring. Bort det! «Self-cultivation» är långt mera än en individuell akt. Det gäller att förändra världen genom att med exemplet påverka människor omkring en att upptäcka den dolda skatt som ligger gömd inom varje människa. Ett hårt arbete förestår för den som tar uppgiften på allvar. Konfucius ser tillbaka på sin egen mödosamma bana: «När jag var femton år var jag helt inriktad på studium; vid trettio stod jag stadig; vid fyrtio hade jag inga tvivel; vid femtio förstod jag Himmelens vilja; vid sextio var mitt öra lydigt (jag förstod med ens allt som sades); vid sjuttio kunde jag följa alla mitt hjärtas önsknings utan att bryta mot det rätta.» (A II: 4).

Blygsamt och anspråkslöst tillfogar han emellertid att han ingalunda anser sig ha nått därhän att han fullgör vad som kännetecknar en

chun-tzu, en rak, ädel människa. «I fråga om lärdom kan jag möjligen mäta mig med andra; men att själv i min vandel vara en ädel man — dit har jag ännu inte nått,» (A VII:32). I samma svep heter det i nästan paulinska tongångar: «Helig (sheng) eller god (jen) — hur skulle jag våga (att anse mig det). Men det kan man åtminstone säga, att jag arbetar på att nå dit utan att mätta, och undervisar andra utan att förtrötta,» (A VII:33).

Låt oss inkalla Grundtvig och lyssna till hans visioner angående dessa höga ting: skapelse, människosyn och helgelse. Nog är det så att Grundtvig är fast förankrad i en nedärvd och medfödd kristendomssyn. Gud är skaparen, den evige livgivaren. Men kontinuiteten mellan Gud och människa är fördunklad, något fattas i den ursprunglighet som kännetecknar det goda, paradisiska livet. Men som genom en viskning nås hon av Guds ljus, hon vet att hon har ett hem och en samhörighet med Gud. Skriver Grundtvig:

Mennesket er et vidunder stort,
billed af Gud i det høje;
han kan forstå, hvad Gud har gjort,
over det allt sig fornøje.

Låt oss stanna vid ännu en utsaga som belyser Grundtvigs människosyn, kanske den mest välkända. Enligt Grundtvig är människan «en magelös, underfuld Skabning, i hvem Gudommelige Kraefter skal kundgiøre, udvikle og klare sig gennem tusinde Slaegter som ett Gudommeligt Eksperiment, der viser, hvordan Aand og Støv kan gennemtraenge hinanden, og forklares i en faelles gudommelig Bevidsthed.»⁷ Här möter vi det intentionala moment som är ett tydligt drag i Grundtvigs människosyn. Människan skapades inte fullkomlig utan har att gå in i ett växande och en utveckling som till sist skall föra henne till ett bestämt mål, där skapelsen får sin förklaring i gudamänniskan. Människans livsdrama utgestaltas inom ramen för ett trinitariskt skeende där den klart dominerande rollen spelas av «det evige Guddoms-Ord» som inkarneras i sonen Jesus Kristus och även på sitt sätt i varje enskild människa.

⁷ Aronson, op. cit., s. 47.

«Ordet» blir därigenom på ett säreget sätt förknippat med Grundtvigs skapelsebegrepp. Skapelse och frälsning hålls samman i det gudomliga ordets verkningskraft i och genom vilken Gud och människa kan samtala med varandra. Uppenbarligen menar Grundtvig att människan redan och just i sin språklighet står inställd i den livsström som tiderna igenom kallar henne ut ur förmörkelsen genom att erinra om paradiset och det tillkommande evighetsriket. Det levande ordet är inkarnerat i människan.

Det djupa sammanhanget

Vilken roll spelar Kristus i Grundtvigs syn? Trots att Grundtvig ideligen betonar Jesu Kristi centrala ställning är det svårt att precisera hans synsätt. Kristologien har vid sig ett undvikande och spänningsfullt drag vilket framgår av den förkärlek för konträra formuleringar som möter. Ständigt återkommande begrepp är t ex «Vexel-Virkning», «Sammen-Virkning», «Sammen-smeltning» och «Vext». Grundtvigs syn är uppenbarligen att Kristus i sin Logos-aspekt är den bestämmelse till och i vilken människan ursprungligen är skapad. Frälsning är återställelse av Guds skapelse, ett medvetandegörande av den ursprungsenhet som öppnar sig för den av Jesus Kristus upplysta människan. Å andra sidan kan Grundtvig inte nog prisa Kristi medlarroll genom «Gienløsningen ved Guds eenbaarne Søn, der ikke betragtede sin Guddommelighed som et Rov, men som en Salighed, hans Menneske-Kierlighed ikke tillod ham at vaere ene om, denne vidunderlige Gienløsning bliver ikke blot en ventelig, men folgelig Sag, og dog kun muelig ved den eenbaarne Sons Kiødpaategelse, barnlige Ydmygelse, sagtmodige Selv-Opoffrelse, taalmodige Pine og ligesaa bittere som oskyldige Død.»⁸

Liksom Martin Luther är Grundtvig mer än teolog.⁹ Han är framför allt den benådade dikta- ren, visionären och skådaren och det är enligt

min mening dessa försök att bryta igenom den teologiska positivismen som gör honom ständigt aktuell. Man kan då föreställa sig att hans ständiga kretsande kring Kristusgestalten i sig är en kenosis-process, en strävan att förläna: en viss genomskinlighet åt det jordiska skeendet i Jerusalem och Betlehem. All prestation leder till att samvetets fordran skärpes och till sist avslöjar lögnen i all mänsklig strävan. I pånyttödelsens under öppnas ögonen för den gudomliga kärle- kens majestät. «Guds kaerlighed til os» är guds- hemlighetens djup, hjärtat i skapelsens pulsslag. Det innebär att Jesusgestalten pekar uöver sig själv mot «den dybe sammenhaeng» som är «den oprindelige Eenhed af Ordet i Guds Mund og Ordet i vores, som gjør, at Menneskr. skiönt de i sig selv kun er Støv og Aske, kan ned Guds Aand baade høre og føre Hans Ord!»¹⁰

Vad skulle Konfucius säga om denna «oprin- delige Eenhed»? I Analekterna VII:29 heter det således: «Mästaren sade: Är godheten långt ifrån oss? Om jag vill finna godheten, så är godheten tillhands (inom mig).» Syndamedvetande sak- nas. Samvetets röst har ingen dömande funktion. Ej heller finns något behov av en medare eller uppväckare. Människan är själv ett nödslag av Himmelens vilja, fullt kapabel att vekliggöra den bestämmelse som är hennes «dybe sammen- haeng». Ömsesidighetens grundsatser siger upp självmant, utan att behöva processas från inre rörelser och psykiska skeenden, (A 9:10). «One either takes one's stand in li and is thus jen, or one does not; being able to do so, it remains only to desire to do so. But man is often afraid, at the moment of decision, to put his faith in human power; he has for so long been relying on physical force and animal force. Jen just is the perfect giving of oneself to the human way. It is walking to the very edge -»¹¹

In fear and trembling,
With caution and care,
As though on the brink of a chasm,
As though treading thin ice. (A 8:3)

⁸ Aronson, op. cit., s. 85.

⁹ Uffe Jonas, «Poetisk videnskap. Grundtvigs uni- versitetsdröm som tvaerkulturellt dannelsesprojekt.» i *Grundtvig-nyckeln till det danska?* Lund: Centrum för Danmarksstudier, 2001.

¹⁰ Op. cit., s. 85, n 24.

¹¹ Herbert Fingarette, *Confucius — the secular as Sacred*, NY: Harper Torchbooks, 1972, s. 5f.

Transcendens, immanens

Grundtvig var livet igenom bestämd av den lutherska botgörarekristendom, som han gång efter annan tvingades in i uppgörelser med. Hans livslopp beledsagas av en serie genombrott och makalösa upptäckter. Tyngdpunkten i hans kristendomsförståelse måste sägas vara starkt personorienterad. En dominerande önskan är att svinga sig ut ur den mörka materiens struptag och gå in i en annan dimension, «den pure lykke» i ett tillklarhetskommande som kastar nytt ljus över vardagens möda i det folkliga livets mitt. Visst föreligger en stor kärlek och bejakelse av livet i Dannevang. Men til syvende og sist är det jordiska livet blott en förhall till «Saligheden hisset». Evigheten är målet och livets mening och innehåll består i att förbereda sig för den tillkommande saligheten.

Det är lätt att finna belägg på att den prekonfucianska fromheten i Kina förlänade personliga drag åt den högste guden, Shan-ti.¹² Med Konfucius inträffar en förändring. Guds personliga ansikte faller något i skymundan. Detta livet fokuseras, utan att därför Himmels vilja förnekas eller åsidosätts. Människan kommer i främsta rummet. Det är hennes livsproblem som främst måste lösas. Hur skall vi leva i fred med varandra? Hur skall ett rättfärdigt samhälle fungera? Vad kan man fordra av den som skall styra ett folk? Den sociala aspekten drives genomgående i Konfucius samtal, *Analekterna*. Ingen metafysik, ingen spekulation, ingen abstrakt och himmelsstormande kosmisk känslsamhet. Därför talar Konfucius sällan om andevärlden och manar sina lärjungar att besinna den mänskliga kunskapens begränsning: «Att veta att du vet när du vet, att erkänna att du inte vet när du inte vet — detta är sann kunskap,» (A II:17). «Hör mycket, lägg åsido vad som är tvivelaktigt och tala med varsamhet om återstoden. Se mycket, lägg åsido de ting som syns dig tvivelaktiga och omsätt med försiktighet i handling de övriga,» (A II: 18). Tillfrågad om överjordiska ting föredrog han att hålla sig till detta livet och dess problem. Precis

som om han ville säga: Låt oss ta en värld åt gången. Tillfrågad om de dödas andar blev svaret: «Så länge du brister i plikterna mot de levande, hur skall du kunna fylla plikter gentemot de döda?» Och när man frågade honom om döden svarade Mästaren: «Så länge du inte känner livet, hur skall du kunna känna döden?» (A XI: 11).

Konfucius ställde sig skeptisk till den vilt florerande magien och dyrkan av förfäderna. Han respekterade och vördade de avlidnas andar men underströk att den levande familjeinstitutionen här och nu är grundvalen för ett gott liv tillsammans. Offra gärna till de döda, men glöm inte att det är samvaron och bandet med de levande, med familjen som utgör samhällets urcell. Viktigast är att lära sig leva tillsammans i de nätverk av ömsesidiga relationer som bär upp ett civiliserat samhälle. Därigenom bibehålls och förstärkes den harmoni som kännetecknar det kreativa samspelet mellan himmel och jord. Tystlåten som han var angående gudarna var han i högsta grad medveten om tillvarons yttersta försänkning i ett kosmiskt, moraliskt, etiskt sammanhang av gudomlig instiftelse. Ja, Konfucius såg sig personligt kallad att befrämja och verka för att Himmels heliga vilja skulle vinna insteg bland människor och genomsyra samhället precis som under den gamla tiden. När han en gång utsattes för övergrepp i Kuang kommenterade han incidenten på följande sätt: «Sedan Wen-wang är borta (den helige grundaren av Chou-dynastien), är inte den heliga traditionen i förvar här hos mig? Om Himmelen hade velat förgöra denna tradition, så hade ej jag, en sentida man, gjorts delaktig av den. Så länge Himmelen ej vill förgöra denna tradition — vad kan folket i Kuang göra mig?» (A IX: 5).

Övning i människoskap

När Konfucius talar om människans mål använder han termen *jen*.¹³ Ordet har en mängd betydelsenyanser — god, godhet, mänsklig, äkta, rak. Det kinesiska tecknet består av två komponenter — människa och två. Det betyder att sant,

¹² Whalen Lai, «The Chinese Universe of Moral Discourse: A Postmodern Appreciation,» i *Ching Feng*, Vol. XXXII: 2, June 1989, s. 86.

¹³ *The Analects of Confucius*, Translated and Annotated by Arthur Waley, NY: A Vintage Book, [No date], ss. 27–29.

autentiskt människoskap kan inte uppnås i enskildhet utan är en kommunal akt som påfordrar gemenskap och växelverkan. Råmaterialet är detsamma för alla. Sant demokratisk noterar Konfucius att han för sin del är beredd att undervisa alla. Det enda förbehållet är att eleven brukar allvar och går in för uppgiften att «odla sig själv med vördsam omsorg,» (A XIV:45). Någon arvssynd eller syndafall föreligger inte. Den moraliska, etiska fordran är sin egen motivering och kan inte jämnställas med ett kantianskt kategoriskt imperativ. Att förverkliga sant människoskap, jen, betyder att utagera den goda handlingen utan tanke på egen förtjänst eller fördel. I själva verket omges begreppet jen av en sånär mystisk aura, en upphöjdhet och strålgans som gör att inte ens Konfucius önskar uttala sig därom. Det heter i *Analekterna* IX:1 «Om dessa ämnen talade mästaren sällan: Lönsamheten, vidare Himmelsens förutbestämmelser och den fullkomliga godheten.» Den hållningen ligger i linje med den konfucianska attityden att hålla en viss distans till gudarnas värld, funderingar angående ett tillkommande liv och existensen i detta. Uppgiften är, «att med allvar hänge sig åt sina plikter gentemot medmänniskor och att med vördnad för det övernaturliga hålla sig på avstånd därifrån, detta kan kallas visdom,» (A VI: 20). Eller i en mera rapp översättning: «Respect the gods, but keep them at a distance.»

Vägen att närma sig det autentiska livet, jen, sker genom att öva sig i och tillämpa riterna, li. Livet har reglerade ordningar, inneboende koder som måste respekteras för att tillvaron skall fungera. Riterna är långt mer än formella mönster i ett uppträdande utåt. Det är frågan om en människas helhet, om inre attityder som ömsesidighet, helhjärtighet, uppriktighet, allvar och disciplin. Kineserna betraktade riterna som utgestaltningen av inre attityder. Man diskuterade de olika turerna och vinnlade sig om att följa de ordningar som gällde vid hovet, under måltiden, vid samtalet, i hemmet, i kulturen och vid jakten. Människan har att föra sig på ett sätt som är värdigt den höga uppgift som blivit henne given — att «fullända sitt Tao,» (A XIX:17). Samma höga uppskattning av människan som delaktig i en «anthropocosmic unity» möter vi i ett yttrande av Mästaren i *Analekterna* V:3: «Zigong frågade: Vad säger du om mig, din lärjunge Ci?

Mästaren sade: Du är ett käril. — Vad för ett käril? — Ett offerandets käril besatt med ädla stenar.» Någon gränsdragning mellan det heliga och det profana föreligger inte. Konfucius betraktar «the secular as sacred.»¹⁴

Hos Grundtvig möter vi knappast någon större förståelse för de mänskliga relationernas utgestaltning i den vardagliga umgängelsen. Visst finner vi hos Grundtvig överväganden angående människan som «en sociologisk storhet».¹⁵ Men det är föga troligt att han var intresserad av etikettsfrågor, uppförandekodex och reflexioner angående olika sittställningar och klädedräkt. När han talar om «Et jaevnt og muntert, virksomt liv på jord» lyfter han fram mest generella förhållningssätt — «opklaret gang, vaerdighed, naturens orden, modenhed och folkegavn». Att detaljerat uppehålla sig kring sedelagens praktiska utgestaltning ligger fjärran från den västerländska tanken med dess «impoverty vocabulary of attitude».¹⁶

Gudstjänst och rit

Vänder vi oss emellertid till Grundtvigs syn på gudstjänsten finner vi till att börja med en stor uppskattning av den sakramentala kult-kyrkan. Riten lyfts fram som ett uttryck för det andliga livets gränsöverskridande mysterium. «Kun ved badet og ved bordet, høre vi Guds ord til os.» Redan i Kirkens Gjenmaele talar han om vikten vid «att draga sig tillbaka till koret» och lämna den protestantiska intellektualismen och rationalismen till förmån för det sakramentala livets omedelbarhet. Bekännelsen, kyrkans tradition och kyrkans sakrament blir tre pelare i Grundtvigs syn — äkta och genuin gudshängivenhet som i den urkristna församlingen. Här igenkände han en innerlighet och en hjärtats enfaldiga fromhet som han hade stiftat bekantskap med bland allmogebefolkningen på landet och hos småfolket i städerna. Uppgiften blev att erbjuda folket ett levande menighetsliv där den

¹⁴ Fingarette, *Confucius — the Secular as Sacred*, passim.

¹⁵ Aronson, op. cit., s. 182.

¹⁶ Waley, op.cit., s. 57.

enskildes fromma längtan fick leva ut i direkt umgängelse med det levande ord.

Lyd er legem, skrift er skygge
ej i böger ånden bor:
det var børns og kvinders lykke,
når de tog dig på dit ord,
det var vores skam og skade,
for din mund vi trykte blade,
horte ej din guddomsrøst,
savned derfor liv og trøst.

Så blir samlingen kring dopet och nattvardsbordet rituella handlingar som belyser Grundtvigs förståelse av människoliv och gudsgemenskap. I liturgien blir de ord som ljuder genom sakramenten, ord som Herren talar och som utgår «af Vorherres egen Mund.»¹⁷ Guds tilltal sker direkt och oförmedlat av ämbete och prästers skriftutläggning, skapar tro i sinne och hjärta och för människan «paa Aande-Stigen op til Skaberen.»¹⁸ Liturgien är den mötesplats där människan gives nåden att upptäcka «livet som något, som skapas inom människan men som hon icke själmant skapar, livet som något inte enbart andligt, utan något, som bär naturen inom sig och tar sig synligt uttryck liksom denna.»¹⁹

Jakob Knudsen hävdar att många har svårt att se Grundtvigs genialitet. Vad var det utmärkande för honom? Jo, skriver Knudsen, detta «at han ikke var sig selv maegtig. Han var i sin kaerlighedens vold.»²⁰ Den sidan av Grundtvigs rika och komplicerade natur har öppningar in mot andesammanhang som överskrider språkets kontanta sida och förlitar sig på det andliga livets kraft. Inte idéer, utan upplevelser, visioner och syner öppnas för honom då han efter kamp och möda bryter sig ut ur «hertets hårdhed, hertes kulde». Grundtvig blir «ein gelassener Mensch» och när han ser tillbaka kan han säga: «Så länge tron är en börda för oss och överhuvud taget så länge vi arbeta på att bygga ett hus åt Gud i vår

¹⁷ Kaj Thaning, *For menneskelivets skyld*, Gyldendal, 1971, s. 95.

¹⁸ *N.F.S. Grundtvig, Skrifter i udvalg*, Udgivet med efterskrift af Kaj Thaning, Gyldendal, 1965, s. 78.

¹⁹ Lehmann, op. cit., s. 122.

²⁰ Jakob Knudsen, *At vaere sig selv*, Gyldendals, 1965, s. 145.

hjärna, så länge är vår gudskunskap åtminstone halvdöd. Ty så fort vi levande intränga i Guds väsens hemlighet, är det inte längre någon hemlighet för oss, att Gud under hela vår utveckling icke kan uppfattas av oss utom i hjärtat, i kärleken, som är den levande hemligheten, som förklarar allt annat.» Efter 1832 kommer Grundtvig att distansera sig alltmer från den kyrkligt förankrade kristendomsförståelsen. I den obundna frihetens anda upptäcker han att kristendomen är till «for menneskelivets skyld.» Evangeliets uppgift är att vägleda människan till att «forstaa sig selv.»²¹

Grundtvig talar om det kristna livet som ett trons liv. Eftersom kristendomen är «noget aldeles frit og uberegnetligt» finns ingen möjlighet att leverera en specifik etik. Varje handling är tvetydig och kan dölja orena motiv. Endast allmänt talar Grundtvig om att tron driver fram goda gärningar. «Den Hellig-Aand ...kan umuelig vaere levende i noget Bryst, uden at skabe en god Ven, en god Nabo, og en god Borger i alle Maader.» Men hur och på vilket sätt dygden utövas behandlas knappast. Bekännelse, förkunsel och lovsång — ja. Den som håller fast därvid får ljus över «Livets Vei» genom att direkt taga till sig «Guds Ord til os og hans Gierning indeni os». Nästankarleken är en gudsgärning, ty ett gott träd bär god frukt. Ja, måste bära god frukt.

Här kan det synas som om Grundtvigs vision stiger ut ur sin provinsiella kontext och erinrar om erfarenheter som omvittnats mer än tvåusen år tidigare i Kina. Även den konfucianska visionen hävdar att människan är oförmögen att utröna den himmelska viljans, Tao-vägens, djupaste innebörd. Det finns inga tillförlitliga kartor över andens vägar, ej heller bestämda stadier på livets väg. Det finns dolda vinklar i den dynamiska process som människan är — eller borde vara — införlivad med. Vad som påfordras hos henne är tålmod och styrka att utan att förtvivla arbeta sig upp mot strömmen och söka det centrum där himmel, jord och människa sammanfaller.²² Natur och nåd sammanstrålar i det «lysvågne Sind», i det öga som himmelsvänt försakar allt inåtvänt grubbleri och hänger sig åt att

²¹ Kaj Thaning, *For menneskelivets skyld*, Gyldendal, 1971, s. 146.

följa traditionen och riternas väg i ett enkelt Fader vår. Ständigt pågående bön är också en konfuciansk attityd. Den religiösa innerlighetens talesmän möts i den vindomsusade frihet som är det andliga livets universella vittnesbörd. Allra tydligast blommar detta bekymmerslöshetens sinnelag ut hos Grundtvig i psalmdiktningen, särskilt när uppståndelsens symboler springer fram och överskuggar botkristendomens mörker och död — «Tag det sorte Kors fra Graven.»²³

Att bejaka detta livet

Vi möter hos Grundtvig en bejakelse av livet som erinrar om konfuciansk åskådning. Han vänder sig bort från döden i alla dess yttringsformer och inriktar sig mot «de levandes land» både här i tiden och i det tillkommande. Han låter sig inte besegras av motgångar utan kämpar hela sitt liv att förverkliga den kallelse han menar sig ha fått. Vägen till klarhet är att uppmärksamta lyssna och betrakta de konkreta livsyttringar som möter i kontakten med människor och i studiet av historien, i en universalhistorisk syn på tillvaron. Tungt och motigt kan det vara, men den «underbara släktskapen mellan himmel och jord» förtydligas för den som i lydnad underkastar sig Guds vilja och låter sig kallas vid namn vid dopkällans rand. Det gäller att likasom låta sig ryckas ut ur all handlingsförflamning och dristigt våga påtaga sig uppgiften att bliva människa. I konfuciansk anda kan han sjunga:

Har hånd du lagt på herrens plov,
da se dig ej tilbage!
se ej til verdens trylleskov
og ej til Sodoms plage!

För att verkliggöra ett sådant program lanserar Grundtvig en ny syn på undervisning och skola.²⁴ Hans tankar angående livsupplysning och folkedåd erinrar på ett ibland slående sätt

²² Tu Wei-ming, *Centrality and Commonality: An Essay on Confucian Religiousness*, State University of New York Press, 1989, ss. 31–32.

²³ Thaning, op. cit., s. 220.

²⁴ Bosse Bergstedt, *Den livsupplysande texten. En läsning av N.F.S. Grundtvigs pedagogiska skrifter*, Stockholm, 1998.

om den konfucianska visionen. Kunskaper och studier har i sig ingen frigörande effekt. Målet är ingenting mindre än uppväckelse ur den sömngångaraktiga dvala som kännetecknar all död lärdom. Det gäller ingenting mindre än att föra människan fram till den springande punkt där hon inser att hon är ett gudomligt experiment, en förening av ande och stoft. Den sanna upplysningen väcker människan till insikt om sig själv, sina förutsättningar och sin bestämelse. Endast på så sätt kan hon uppfylla sin kallelse att gå ut i samhället och där arbeta för det goda livets utgestaltning i smått och i stort. Därvid sammanfaller Himmelens väg och människans väg. Ett nätverk av levande relationer blir det öppna fält i vilket människans entusiasm och engagemang tages i anspråk. Konfucius kommenterar: «Den som är god skapar styrka för andra då han söker styrka för sig själv. Han skapar storhet för andra då han söker storhet för sig själv. Att kunna förstå andra genom vad som ligger oss själv närmast, detta kan kallas gudhetens konst.» (A VI:28).

Undervisningen måste vara holistiskt inriktad. Därför infogas i schemat också färdigheter i de sex konstarterna: ritual, musik, bågskytte, kapplöpning, kalligrafi och matematik. Här är det inte fråga om l'art pour l'art. Konsten pekar utöver sina yttringsformer och får en transcenderande betydelse. Konfucius vet att den råa styrkan, krig och maktdemonstrationer, i det långa loppet inte kan bygga ett bestående och människovärdigt samhälle. «The arts of peace» — wen — bygger i det tysta, tålmodigt och sakta förutsättningar för fred och glädje mellan människor. Därför skall sångerna sjungas och talet flöda i umgängelsen som skall vara dialogiskt präglad. Inte heller teknisk brillians och kommersiella framgångar kan tillmötesgå människans längtan efter livsmening. Grundvalen måste vara av andlig natur, en humanism som pekar utöver sig själv mot en antropokosmisk enhet.

Så är också för Grundtvig skolans uppgift väckelse till den andeburna verklighet som är människans dyrbaraste kännetecken — hennes gudslighet. Det gäller ingenting mindre än att ställa människan ansikte mot ansikte med det levande ord som skär djupare än ideologier, politiska och religiösa program. Skola och teologi

bör därför skiljas åt, säger Grundtvig. Själv hade han uppväckts till verklighet genom de hårda tårnar han fått i ungdom, uppväxt och allt framgent. Endast i de konkreta livssammanhangens motsägelsefulla rikedom och olycka gavs grund för den mognadsprocess som med nödvändighet måste slå ut i full blom i bilden av människan som ett gudomligt experiment. Då kan hon inträda i kyrkan och fullt ut bli medlem i de heligas gemenskap. Allt enligt den berömda och omstridda satsen: «Menneske først og kristen saa.»

För Konfucius finns ingen fulländning utanför det autentiskt mänskliga — jen. Det är inte tal om att stiga i graderna från skola till någon form av de heligas samfund. Att gå den konfucianska vägen med dess krav på self-cultivation och studium av de klassiska skrifterna är en livslång process som syftar till att klargöra vad det innebär att bli människa. Kom ihåg att människan är långt mer än en rationellt tänkande varelse. Hon är därtill utrustad med estetiska, moraliska, politiska, sociala, historiska och metafysiska domäner i ett och samma människoskap. Att slå in på Vägen — Tao — betyder att genom uppmärksamhet, ödmjukhet och studium hålla samman människans inre utrustning i ett integrerat helt.

Den gränsöverskridande kyrkan

Det finns anledning att i detta sammanhang reflektera över Grundtvigs kyrkobegrepp. Intensivt bekämpade han varje försök att fixera kyrkan inom bestämda ramar. Den kristna församlingen skulle bryta genom alla teologiska system och avvisa allt förmynderi över den enkla lekmannens tro. Bort med det exegetiska påvedömet. Frihet i religiösa spörsmål blev den logiska konsekvensen av att Guds ande i det levande ord tilläts att färdas enligt sina egna inneboende lagar. Denna Grundtvigs kyrkokritiska hållning knyter an till hans höga uppskattning av det sant folkliga. Tron och dopet i den helige andes kraft relativiserar kyrkan som borgerlig institution och konstituerar «Det kristelige Menigheds-Liv som et aandeligt Folke-Liv under alle Himmel-Egne og med alle Tunge-maal.» Det innebär att stoff av olika karaktär måste beredas plats inom den kristna försam-

lingen — folketro, kultur, musik, konst. De mänskliga yttringsformerna tillhör livets villkor och har därmed något att tillföra menighetens religiösa liv. Bakom dessa Grundtvigs tankar kan spåras en stor tillit till det gudomliga ordets verksamma kraft i människosläktets religiösa och kulturella historia. Perspektivet vidgas mot en kosmisk helhetssyn i vilken det finns plats för en vision av hela människosläktets pilgrimsfärd mot en och samme skapare- och frälsaregud.

Den konfucianska traditionen har inte lett till någon distinkt kyrko- eller sektbildning. Visserligen traderades Konfucius lära under närmast tvåtusen år av litterater och mandariner som fick ett betydande inflytande i socialt och politiskt hänseende. Men den viktigaste funktionen i traditionsförmedlingen utfördes inom familjen där lojalitet, karaktärsfostran, uppriktighet och samarbetsvilja inpräntades och uppövades. Denna kollektiva fostran förmedlade åt de ostasiatiska folken en form av «diffused religiosity» som trängde in i och genomsytrade folkens sätt att leva tillsammans. Fortfarande löper konfucianska perspektiv i de grundvärden som kommer till uttryck i förkärlek för social stabilitet, politisk samsyn och fredlig co-existens mellan folken. «Self-cultivation» står fram som en förblivande strävan i den antropokosmiska vision som betraktar den sekulära världen som helig. Det vanliga livet sammanfaller med livets mening och leder till en pragmatisk idealism med vilken konfucianska samhällen önskar omskapa och förbättra världen utan att vända sig till någon form av radikal transcendens. Exklusiva sanningsanspråk undviks. Tao-vägen är pluralistisk och religiös tolerans blir en konsekvens av den negativt formulerade gyllene regeln: «Tillfoga inte andra vad du inte själv vill bli tillfogad.»²⁵

Att Grundtvig med sitt andliga spårinne och sin «evne at danne sig et umiddelbart Skön»²⁶ på många punkter skulle känt sig befryndad med Konfucius och den konfucianske traditionen är ganska sannolikt. Visserligen skulle han som

²⁵ Tu Wei-ming, «Confucianism,» i *Our Religions*, Edited by Arvind Sharma, Harper SanFrancisco, 1993, s. 220.

²⁶ Knudsen, op. cit., s. 141.

ovan antytt ha ställt sig oförstående till den hierarkiska ordning som ibland på ett olyckligt sätt kom att känneteckna Konfucius efterföljare och nog skulle han ha saknat den emotionella grundton som kännetecknar det kristna försöningsdramats utgestaltning. Men han skulle, tror jag, känna stor sympati för den universella och kosmiska ton som genomsyrar den kinesiska anden och dess betoning av det sant mänskliga som den organiserande principen i det goda livet i enlighet med Himmelens vilja.

Spänningen mellan det absoluta och det subjektiva

Det är en utmanande fråga om Grundtvig någon sin förmådde frigöra sig från den kristna trosuppfattningens provinsiella utgestaltning. Det är svårt att upptäcka någon «ultimate context» bortom Grundtvigs inkarnationstanke. Trots att Grundtvig ideligen försäkrar att «kristendommen er til for menneskelivets skyld» syns han oförmögen att radikalt dra konsekvenserna av en sådan syn. Det blir alltfört nödvändigt för honom att bearbeta de kristologiska frågorna, ty han är bestämd av ett a priori-tänkande som inte lämnar honom någon ro. Å ena sidan kan han understryka att redan den pre-existenta Kristus utverkar människans återställelse, «Gien-Optagelsen», redan i Guds eviga rådslut. Det innebär att Kristi lidande och död kan betraktas som något utomhistoriskt, en godartad möjlighet vilande i skapelsetanken som sådan. Å andra sidan upphör Grundtvig aldrig att prisa och lovsjunga inkarnationens faktum i den köttvordne Jesus Kristus. Det är möjligt att Grundtvig inte orkar upplösa detta spänningsförhållande. Anfäktelsen plågar honom in i det sista. De gripande orden i avskedsdikten från 1872 ger vid handen att Grundtvig till syvende og sist överlämnar sig åt undergången med de ord som Jesus riktade till den botfärdige rövaren. Ligger däri något av en kapitulation inför den stora hemlighet som ruvar i det andliga livets centrum? Skulle han kanske t o m kunnat känna sympati för den konfucianska maningen: «Respect the gods, but keep them at a distance.»

Det är också plausibelt att Grundtvig redan genom sin försänkning i den västerländska, emotionella och personorienterade traditionen blir en fånge i ett psykologiserande betraktelsesätt som saknar motstycke i Österns tankevärld. Han är hänvisad till att använda ord och termer som är överlagda med flera tusen års psykeorienterad insnävning. Psykologismen och den förtäckta rationalismen smider omkring honom den tänkandets «järnbur» (Max Weber) som omgärdar den västerländska heroiska människan. Hon kan inte bryta sig ut ur dessa tankestrukturer och blir därigenom sin egen såväl herre som slav. Hon är underkastad ett målinriktat tänkande, ett frälsningssyndrom, som ytterst sett har att göra med kontroll och rädsla för den totala ensamheten. Thaning medger att man kan tala om «en tvang» i Grundtvigs tankegång.²⁷ Därav följer att Grundtvig i hela sin livskamp kommer att leva i ett oupplöst spänningsförhållande mellan Gud och mänskliga.

Då är Konfucius värld långt mera avplanad. Hos honom möter en statisk dynamik, en process att inneslutas i, ja, att förlora sig själv i. Det gäller att själv förändras och förändra i enlighet med vandringens egna villkor. Människan finner «sig själv» under vägs på ett sådant sätt att vandringen blir såväl mål som medel. Hon kan så att säga aldrig stiga åt sidan och välja, ty detta vore att gå förlustig den kraft som är förbunden med li. Det finns inga korsvägar där människans beslutsprocesser skall sättas igång, inga alternativ till den bestående ordning som föreligger i Tao — livsvägen.

Det innebär att Konfucius företräder en religiös hållning som ger företräde för det Absoluta. Utgångspunkten är helt och hållet bestämd av en i människan inneboende förmåga och vilja att utgestalta Himmelens vilja i en antropokosmisk enhet. Gud lämnar åt människan ansvaret att vårda och styra samhället till människors bästa. Det individuella självförverkligandet faller utanför ramen. Ja, individen kan snarast betraktas som ett bruksföremål som får sitt värde inte autonomt utan genom att låta sig användas i de

²⁷ Kaj Thaning, *Menneske først — Grundtvigs opgør med sig selv*, Bind III, Gyldendal, 1963, s. 772.

heliga gudstjänsthandlingar som kännetecknar det autentiska livet.²⁸

För Grundtvig är det goda livet, genombrottet, knutet till ett frälsningsdrama i yttre och inre bemärkelse. Det är «et opgør med sig selv,» för att använda Kaj Thanings uttryck. Det sublimala stiger fram, inte det absoluta. Gudsuppenbarelserna levererar sinnebilder som kan hjälpa den enskilde att finna sig själv i Gud och vice versa. Det innebär att Grundtvig alltid är personlig, lidelsefull, kanske t o m sentimental i sin kamp för religiös klarhet. Det ligger då nära till hands att den intellektiva skärpan mattas, vilket i sin tur leder till att det religiösa livets form och utgestaltning faller något i skymundan. I stället framträder en ofta plågsam association mellan

liv och död, tankefrihet och högmod, mellan synd och nåd, kärlek och hat. Likväl — Grundtvig anar att något fattas. Han vet — innerst inne — att den religiösa innerligheten pekar fram mot den förening mellan öst och väst som han visionärt tycker sig skymta i Uppenbarelsebokens sjunde sändebrev.²⁹

Denna gränsöverskridande förhoppning i Grundtvigs religionstolkning förtjänar att lyftas fram och begrundas i en tid då dialogen mellan mänsklighetens religiösa traditioner har blivit en tvingande nödvändighet. Jag är säker på att samtalet mellan Konfucius och Grundtvig kommer att fortsätta.

²⁸ Fingarette, op. cit., s. 78.

²⁹ Ejvind Larsen, *Det levende ord*, Rosinante Paperback, 1983, s. 198.

Summary:

Realizing that humankind's religiousness is a unifying and border-transcending phenomenon, we can conclude that objective comparative studies belong to the past. The time has come to construct a global theology that regards other religious expressions as valid and valuable revelations of the divine concrete spirit. A step in this direction would be to allow spokespersons from various traditions to meet in a symposium, where it would be fitting to present themes from the Confucian tradition and from the Danish theologian N.F.S. Grundtvig, both of whom shared a fundamental interest in the study of history and were preoccupied with a golden age that offered future generations a thought-provoking and meaningful way of life. Grundtvig was influenced by certain German Romantic philosophers. He regarded humankind's development as a process of maturity, willed by God and revealed in the example of Jesus Christ. A key concept in Confucius' thinking is self-cultivation, in which the will of Heaven was acted out in an anthropocosmic unity. Both Confucius and Grundtvig can be called visionary thinkers, and both aim to instigate an ongoing change in society as well as in the individual. While Grundtvig was largely formed by his Christian milieu, Confucius expressed an Eastern yin-yang view. Thus, Confucius presents a religious outlook which is determined by an anthropocosmic unity between Heaven and humankind. His view is transpersonal, grounded in the Absolute. Grundtvig is a more subjective thinker, involved at length in his own personal struggle for clarity. However, he believes that humankind's religious quest will eventually unite East and West, in accordance with the vision expressed in Revelations, chapter 7.



Leon Festinger och exegetiken — om förhållandet mellan samhällsvetenskapliga teorier och historiska analyser

MAGNUS ZETTERHOLM

Magnus Zetterholm arbetar som forskare vid Lunds universitet. Här disputerade han 2001 med avhandlingen Synagogue and Separation. A Social-Scientific Approach to the Formation of Christianity in Antioch.

**Inledning

Under de senaste decennierna har bibelvetenskapen upplevt en formligen explosionsartad utveckling av nya metodiska perspektiv. Den mest påfallande utvecklingen har kanske skett inom det hermeneutiska, textorienterade fältet men även det historiskt rekonstruktiva området har upplevt ett tillskott av metodiska impulser, inte minst från samhällsvetenskaper som sociologi, socialpsykologi, social- och kulturantropologi.¹

Nya metoder och perspektiv ger naturligtvis upphov till frågor om relevans och tillämplighet. Särskilt gäller det när en disciplin övertar metoder som utvecklats för helt andra syften, av helt andra vetenskapsgrenar. Denna situation gäller i hög grad exegetiken. En del av den kritik, som riktas mot användningen av nya metoder är naturligtvis betingad av det märkliga faktum att allt som är nytt ofta upplevs som fel, just för att det är nytt. Å andra sidan finns en hel del frågor, som måste behandlas, när man ska använda, låt säga empiriskt grundade, moderna sociologiska teorier, för att rekonstruera en historisk verklighet.

¹ Detta är förvisso en sanning med modifikation. Som B. Holmberg, påpekat i *Sociology and the New Testament: An Appraisal*, Fortress Press, Minneapolis 1990, 1, har sociologiska grepp använts sedan länge inom bibelvetenskap: formkritiken t. ex., är ju i grunden en sociohistorisk teori.

Ett teoretiskt perspektiv som kommit till relativt stor användning i exegetisk forskning är Leon Festingers teori om kognitiv dissonans.² Tillämpningen av denna socialpsykologiska teori på ett historiskt material aktualiserar några av de frågor som väcks när exegeter använder samhällsvetenskapliga teorier av olika slag. Festingers teori har, i olika omfattning, använts i ett flertal exegetiska arbeten.³ Ett exempel är Robert P. Carrolls *When Prophecy Failed* (1979).⁴ Cyril S. Rodd har karaktäriserat denna studie som ett utmärkt exempel på tillämpningen av en specifik sociologisk teori på ett bibliskt material.⁵ Trots detta redovisar han en rad kritiska anmärkningar, som kan tas som utgångspunkt för en diskussion om de samhällsvetenskapliga

² L. Festinger, *A Theory of Cognitive Dissonance*. Stanford 1962 [1957].

³ Se t. ex. T. N. D. Mettinger, *The Dethronement of Sabaoth: Studies in the Shem and Kabod Theologies*. LiberLäromedel/Gleerup, Lund 1982; W. A. Meeks, *The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul*. Yale University Press, New Haven 1983; J. G. Gager, *Kingdom and Community: The Social World of Early Christianity*. Prentice-Hall, Englewood Cliffs 1975.

⁴ R. P. Carroll, *When Prophecy Failed: Reactions and Responses to Failure in the Old Testament Prophetic Traditions*. SCM, London 1979.

⁵ C. S. Rodd, «On Applying a Sociological Theory to Biblical Studies.» *Journal for the Study of the Old Testament* 19 (1981): 95–106, 103.

perspektivens roll i historievetenskaperna. Detta är också det ena syftet med den här artikeln.

Det andra syftet är att presentera huvuddelarna av Festingers teori. Ett skäl till detta är att teorin om kognitiv dissonans har spelat en stor roll under de senaste fyrtio åren och måste betraktas som en mycket framgångsrik socialpsykologisk teori.⁶ Den ursprungliga teorin betraktas måhända idag som ett alltför trubbigt instrument och har omformulerats på flera sätt, vilket gör att vi möjligen kommer att få se fortsatta tillämpningar av en av förra seklets mest betydande socialpsykologiska teorier.⁷ På så sätt äger Festinger giltighet även idag.

Festingers kognitiva dissonansteori

Teorins grunder

Utgångspunkten för teorin är iakttagelsen att individen strävar efter att det skall finnas en överensstämmelse mellan vad Festinger kallar olika kognitiva element. Detta innebär t. ex. att individen strävar efter att övertygelse och handlingar skall överensstämma. Om någon som har en liberal politisk övertygelse också röstar på ett liberalt parti kan man säga att det föreligger konsonans mellan övertygelsen och personens handling. Både uppfattningen och handlandet utgör här kognitiva element, något som Festinger definierar som varje kunskapselement, åsikt, värdering eller tro angående sig själv, sitt beteende eller den yttre verkligheten.⁸

Kognitiv konsonans är alltså ett psykologiskt eftersträvansvärt tillstånd. Alla känner emellertid till att det ibland förekommer motstridiga kognitiva element inom en och samma individ. Det finns gott om människor, som vet att rökning är skadligt men röker likväl, som vet att de inte borde dricka men som gör det i alla fall.

Många upplever kanske inte detta som motstridiga eller dissonanta kognitioner. Rökaren kan ha intalat sig att det är värt risken att dö i förtid, eftersom rökningen skänker sådan njutning. Han kan också finna tröst i att tänka på sin farfar som rökte kopiöst men som trots detta blev mycket gammal.

Det kan också vara så att information om rökningens hälsovådliga konsekvenser leder till att personen i fråga fortsätter att röka, fullt medveten om att det, med stor sannolikhet, kommer att resultera i en tidig död. I ett sådant fall föreligger, inte ett konsonant, utan ett dissonant förhållande mellan de kognitiva elementen, vilket leder till ett tillstånd av psykologiskt obehag. Individen vidtar nu åtgärder, för att få den kognitiva dissonansen att övergå i kognitiv konsonans. Festinger formulerar utifrån detta resonemang de två grundhypoteserna:

1) Existensen av dissonans, som innebär ett psykologiskt obehag, motiverar individen att försöka reducera dissonansen och öka konsonansen.

2) När dissonans föreligger, kommer individen, som ett led i att söka reducera den, att aktivt undvika situationer och information, som kan komma att öka dissonansen.⁹

Det kan alltså förekomma dissonanta eller konsonanta relationer mellan kognitiva element och förekomsten av kognitiv dissonans, motiverar individen att söka reducera eller eliminera denna. Intensiteten i denna process beror på graden av dissonans — ju mer kognitiv dissonans, desto större blir motivationen att eliminera den.

Enligt Festinger kan individen arbeta efter tre olika huvudstrategier. För det första kan den kognitiva dissonansen reduceras genom att man söker att förändra de kognitiva elementen. Om den som röker upplever en dissonans mellan vetskapen om att han röker och att rökning är farligt, så finns möjligheten att han förändrar ett av dessa kognitiva element, dvs. han slutar röka. Därigenom elimineras den kognitiva dissonansen helt. Denna strategi kan emellertid komplimenteras av ett motstånd mot att förändra kognitiva

⁶ M. E. Losch, «Cognitive Dissonance.» Sidorna 639–645 i *Encyclopedia of Human Behaviour*, vol 1. Utgiven av V. S. Ramachandran. San Diego: Academic Press, 1994, 639. Se S. Dein, «What Really Happens When Prophecy Fails: The Case of Lubavitch.» *Sociology of Religion* 62:3 (2001): 383–401, 383–385 för en sammanfattning av den senare kritiken av Festinger.

⁷ Losch, «Cognitive Dissonance», 643–645.

⁸ Festinger, *Theory*, 9.

⁹ *Ibid.* 3.

element. Rökaren kanske upplever det smärtsamt att sluta röka. Han kanske finner glädje, trygghet och tillfredsställelse i rökningen trots att han är medveten om dess farlighet. Han kan kanske helt enkelt inte sluta röka. Å ena sidan upplever han ett motstånd mot att förändra ett kognitivt element — beteendet att röka, å andra sidan finns en dissonans mellan vetenskapen om rökningens hälsovådlighet och detta beteende.

I stället kan individen försöka att åtminstone reducera den kognitiva dissonansen genom att lägga till nya kognitiva element, t. ex. genom att söka sig till information om rökare som blivit mycket gamla.

En tredje väg skulle kunna vara att rökaren jämför rökningen med risken att dö i en bilolycka varvid den totala dissonansen måhända reduceras genom att hela det dissonanta förhållandet tillskrivs lägre vikt. Vi skall nu se hur dessa strategier fungerar i några vardagliga situationer.

Valsituationer och beslutfattande

Att tycka om två typer av bilar innebär ingen kognitiv dissonans. Om man däremot måste välja en av dessa, så uppstår, enligt Festinger, efter det att valet är gjort, kognitiv dissonans, eftersom man genom att välja också valt bort något. Före beslutet att välja bil A eller bil B, fanns somliga element, som om man enbart tar hänsyn till dessa, skulle leda till valet av bil A och på motsvarande sätt vissa element som skulle leda till valet av bil B. Personen i fråga dras åt två håll och befinner sig följaktligen i en slags konflikt.

När nu den bilintresserade verkligen väljer bil A och därvidlag väljer bort bil B, är de element som tidigare gjort att han skulle valt bil A konsonanta med valet av bil A, medan de element som gjort att han skulle valt bil B nu är dissonanta i relation till det faktiska valet. Personen befinner sig inte längre i en konfliktsituation; han har ju gjort sitt val och därigenom löst konflikten.

I dess ställe uppstår däremot kognitiv dissonans, vars styrka beror på flera faktorer, bl. a. betydelsen av beslutet, och den relativa attraktionen hos det icke valda alternativet.¹⁰ Valet

mellan två kvällstidningar resulterar förmodligen i en försumbar kognitiv dissonans, om alls någon, medan beslut som rör existentiellt relevanta frågor kan medföra mycket kraftig dissonans. Att den relativa graden av attraktion hos det icke-valda alternativet utgör en viktig variabel torde också vara ganska oproblematiskt, eftersom den påverkar proportionen av relevanta element, som finns i en dissonant relation till det kognitiva element som handlingen står för.

Vilka strategier tillgriper då den som nyligen gjort ett val? Enligt Festingers hypoteser kan dissonansen reduceras genom att man ändrar eller t.o.m. upphäver beslutet. Att upphäva beslutet, för att i stället välja det tidigare förkastade alternativet, är långsiktigt ingen bra lösning, eftersom dissonansen då uppstår på nytt, men reverserad.

En vanligare strategi är enligt Festinger att beslutet upphävs psykologiskt, genom att personen intalar sig att det egentligen inte fanns något val. Denna strategi är emellertid inte heller särskilt effektiv. Det är i stället bättre att förändra kognitionen i förhållande till alternativen, så att man söker öka proportionen av relevanta element, som är konsonanta med det träffade valet. Festinger exemplifierar med att referera till en individ, som i stället för att gå på konsert, accepterar en middagsinvitation. Personen kan t. ex. intala sig att konserten förmodligen inte var bra eller fundera över hur många gånger han hört samma verk spelas tidigare. Därigenom ökar proportionen av de element som stöder hans handlande och den kognitiva dissonansen reduceras.

Offentliga och privata åsikter

Det finns omständigheter då en person offentligt uttrycker för en åsikt, som egentligen går stick i stäv med den privata uppfattningen. Orsakerna till ett sådant agerande är vanligen ett yttre tryck bestående av antingen hot eller belöning.¹¹

Enligt Festinger är detta en källa till kognitiv dissonans, där hotets hemskhet och belöningens storlek är viktiga variabler. För stor lön eller för allvarligt straff resulterar i lite dissonans. Att under löfte om en miljon kronor offentligt dekla-

¹⁰ Ibid. 37–41

¹¹ Ibid. 85.

lera att dansmusik är att föredra framför Bach, innebär förmodligen en försumbar kognitiv dissonans. Även om vi föredrar Bach och avskyr dansmusik, varvid somliga element alltså är dissonanta med vårt yttrande, så är en hel del kognitiva element konsonanta med vetskapen om den nyvunna rikedom. Här framgår att betydelsen av åsiktselementet är en viktig faktor.¹²

Den största dissonans, som kan uppträda, när en individ byter åsikt, är när straffet eller belöningen precis lyckats framkalla förändringen. Är straffet/belöningen bara nästan tillräcklig för att motivera individen att byta åsikt uppstår fortfarande en dissonans mellan vetskapen om den uteblivna belöningen eller det förestående straffet och vetskapen om att ha bibehållit den privata åsikten.¹³

När det gäller att reducera den kognitiva dissonans, som uppkommit genom ett påtvingat samtycke kan det ske genom att personen lyckas överta den påtvingade åsikten. Då finns inte längre någon dissonans, eftersom den privata åsikten sammanfaller med den påtvingade. Genom att öka proportionen av relevanta element, dvs. genom att ge lönen större betydelse eller straffet mindre, kan den totala dissonansen reduceras.¹⁴

Meningskiljaktigheter i en grupp

Inom en grupp uppstår ofta situationer som kan resultera i kognitiv dissonans. Olika uppfattningar bland medlemmar av en grupp är ett exempel. Kognitiva element som korresponderar mot en viss åsikt är i så fall dissonanta med vetskapen att någon annan hyser en annan åsikt. Om en person hävdar att en viss bil är svart, så är detta kognitiva element dissonant i relation till vetskapen att någon är av en annan uppfattning.

Det som avgör dissonansens styrka är antalet konsonanta relationer som korresponderar mot ifrågasvarande åsikt. Ju fler konsonanta element, desto lägre kognitiv dissonans och vice versa. Det avgörande är också huruvida ett yttrande, som motsäger den egna uppfattningen, lätt kan verifieras. Om person A uppfattar en uppenbarli-

gen svart bil som vit, blir dissonansen säkerligen obetydlig. Den eventuella dissonans som skulle kunna påvisas, reduceras lätt genom att man, förmodligen på goda grunder, betraktar person A som icke tillräckelig. Visar det sig att en mängd andra personer också menar bilen vara svart minskar det också dissonansen. Dissonansens styrka är alltså beroende av antalet personer som redan hyser samma åsikt.¹⁵

Det finns andra viktiga variabler varav elementets betydelse är en. I enlighet med tidigare resonemang framkallar skilda uppfattningar om struntsaker lite dissonans jämfört med existentiellt signifikanta förhållanden. Den status eller betydelse den person har, som, i relation till gruppens meningssystem, ger röst åt en avvikande mening är också betydelsefull. I den katolska världen skulle säkert ett påbud från påven, i stil med att sexuell promiskuitet nu var tillåten, framkalla en avsevärd kognitiv dissonans. Vidare, är graden av meningskiljaktigheten en faktor. Om en person säger «svart» och den andra «vit» blir dissonansen större än om den ena säger «grå».¹⁶

När det gäller strategier, för att reducera dissonans i grupsituationer så gäller samma grundregler som i de tidigare exemplen. Individen kan således söka förändra sin åsikt så att den stämmer bättre överens med den motstridiga åsikten. Det är också möjligt att tillskriva personen med den motstridiga åsikten sådana egenskaper så att denne inte blir jämförbar med en själv. Det är vad som sker, när man t. ex. tillskriver den vansinne, som hävdar att en svart bil är vit.¹⁷

Vi skall nu se på en specifik tillämpning av somliga aspekter av dissonansteorin på ett historisk material.

Festinger och ouppfyllda profetior

Carroll och profettraditionen

Bland den hebreiska bibelns profetior finns somliga som bevisligen inte slagit in. Det huvudproblem Carroll sysselsätter sig med är hur den pro-

¹² Ibid. 91–92.

¹³ Ibid. 91.

¹⁴ Ibid. 94–96.

¹⁵ Ibid. 178–179.

¹⁶ Ibid. 180–181.

¹⁷ Ibid. 182–183.

fetiska traditionen behandlat sådana ouppfyllda profetior. Det förefaller nämligen som om många förutsägelser, som i sin ursprungliga kontext var relaterade till en specifik historisk situation, och där det är lätt att se hur förutsägelsen inte slagit in, av senare tradenter tillrättalagts, så att förutsägelsen inte längre kopplas till en specifik situation. Enligt Carroll är denna bearbetning resultatet av en kognitiv dissonans och han formulerar tesen att kognitiv dissonans ger upphov till hermeneutik.¹⁸

Skälet till att Carroll väljer Festingers dissonanst teori som analysverktyg är att den just behandlar problem som interpretation av profetior. Titeln på Carrolls arbete alluderar nämligen på ett annat arbete av Festinger et al., *When Prophecy Fails*, som behandlar den kognitiva dissonans som uppträdde då en UFO-sekts profetior inte slog in.¹⁹

Carroll är väl medveten om de problem som hör samman med att använda en modern teori för en historisk undersökning. Trots att Festingers teori använts just när det gäller ouppfyllda profetior nämner Carroll flera faktorer, som begränsar metodens användning i ett bibelvetenskapligt perspektiv, och som hör samman med skillnaden mellan den miljö som ligger till grund för teorin och det gamla Israel. En faktor som Carroll behandlar är den judiska tron på Guds fullständiga suveränitet. Gud handlar med människan efter sin vilja och kan inte manipuleras.²⁰ Det måste också beaktas att den profetiska traditionens betydelse inte får överdrivas. Carroll menar att det post-exilska samhällets kontext framför allt är torah.²¹

Carroll diskuterar också, vad han uppfattar som svagheter i Festingers teori, att den är allmän (något som många påpekat), att vissa begrepp är löst definierade, att Festinger likställer drivkraften att reducera dissonans med drifter som hunger och sexualitet.²² Han medger att

Festingers teori framför allt har ett heuristiskt värde och förklarar att det är just på detta sätt han avser använda teorin.²³

Carroll vill alltså studera hur traditionen behandlat förutsägelser, som inte slagit in, särskilt med avseende på hur detta bidragit till en hermeneutisk process. Hur sker då detta rent praktiskt? Ett exempel på Carrolls analys ger en fingervisning om hur analyserna går till. Immanuelprofetian i Jes. 7, tycks i sin ursprungliga kontext utlova, att de fientliga makterna skall gå under och att Gud skall beskydda Juda och dess kung. Riktigt så blev det ju inte och Carroll tänker sig att senare tiders tolkning av profetian framträder i 7:18–19, 20, 21–22, 23–25, där ursprungsprofetians frälsningsbudskap snarast blir domsord.²⁴

Ett annat sätt att reducera den kognitiva dissonansen är införandet av det villkor som finns formulerat i 7:9b: «om ni inte har tro, skall ni inte ha ro». Genom att ett konditionalt element införs blir profetiens giltighet beroende av kungens respons.²⁵ Dessa rationaliseringar, hermeneutiska tillämpningar är alltså, enligt Carroll, resultatet av kognitiv dissonans. Andra resultat av en kognitiv bearbetning, som syftat till att reducera dissonans, är hur profetior om den davidiska monarkins eviga bestående överförts till en gudomlig monarki.²⁶

Helhetsintrycket av Carrolls arbete är att han på ett nytt sätt belyst sådant som i och för sig varit känt tidigare. Icke desto mindre förefaller det som om det metodiska greppet bidragit till förståelsen av de redaktionella bearbetningarna i det profetiska materialet genom fokuseringen på de socialpsykologiska processer som kan ha varit operativa. Som vi noterade inledningsvis har Carrolls arbete kritiserats kraftig av C. S. Rodd och vi ska nu se lite närmare på kritiken före den avslutande diskussionen om de samhällsvetenskapliga perspektivens roll i exegetiken.

¹⁸ Carroll, *Prophecy Failed*, 110, 124ff.

¹⁹ L. Festinger, H. W. Riecken och S. Schachter, *When Prophecy Fails: A Social and Psychological Study of a Modern Group that Predicted the Destruction of the World*. Minnesota University Press, Minneapolis 1956.

²⁰ Carroll, *Prophecy Failed*, 121.

²¹ Ibid. 121–122, 219.

²² Ibid. 103–109.

²³ Ibid. 104.

²⁴ Ibid. 139.

²⁵ Ibid. 139–140.

²⁶ Ibid. 148–150.

Rodds kritik av Carroll

C. S. Rodd fokuserar huvudsakligen de problem som hänger samman med kulturella skillnader och avståndet i tid mellan vår kultur och den antika. Ett exempel är begreppet «dissonans». Kan det vara så, frågar sig Rodd, att känsligheten för inkonsistenta element varierar kulturellt? Studier t. ex. från det moderna Indien har visat hur indier av hög kast omfattat klart dissonanta element, som de blivit medvetena om först när de gjorts uppmärksamma på inkonsistensen. Rodd påpekar, att trots att känsligheten för kognitiv dissonans fanns, så tycks detta inte innebära något problem. Det är möjligt, menar Rodd, att förekomsten av två oförenliga skapelseberättelser i 1 Mos., tyder på att man i antikens Israel haft en hög tolerans mot kognitiva dissonanser.

För det andra, medger Rodd att sociologiska teorier kan ha ett heuristiskt värde, men endast under förutsättning att «the researcher does not incorporate in his study assumptions derived from his theory».²⁷ För det tredje finner Rodd att det inte går att tillämpa moderna sociologiska teorier på ett antikt material, eftersom möjligheterna att testa teorierna är försumbara och för det fjärde menar han att de bibliska källornas karaktär gör att de inte lämpar sig för sociologiska studier. Han sammanfattar:

... there is a world of difference between sociology applied to contemporary society, where the researcher can test his theories against evidence which he collects, and historical sociology where he has only fossilized evidence that has been preserved by chance or for purposes very different from that of the sociologist. It is a cardinal error to move promiscuously between the two.²⁸

Rodds slutliga dom över möjligheterna att bedriva historisk sociologi är alltså inte alltför uppmuntrande och kan sammanfattas av artikelns avslutande mening:

Indeed, the weaknesses of sociological studies of historical movements from Max Weber onwards suggest that historical sociology is impossible.²⁹

²⁷ Ibid. 104.

²⁸ Ibid. 105.

²⁹ Ibid. 105.

Rodds kritik berör utan tvekan grundläggande frågor om användningen av samhällsvetenskapliga teorier i ett historiskt arbete, frågor som är viktiga att ta på största allvar.

Samhällsvetenskaperna och historien

Kan man använda moderna sociologiska teorier i ett exegetiskt eller historiskt arbete? Rodds svar är ett klart nej: att applicera moderna sociologiska teorier på bibliskt material är inte möjligt på grund av kulturella skillnader, på grund av att man inte kan testa hypoteser och på grund av att källorna inte lämpar sig för sociologiska studier eftersom de primärt är trosdokument. Det tycks onekligen ligga något i den kritik som Rodd anför. Visst är det rimligt att tänka sig att studier av den moderna människans psykologiska disposition inte direkt kan överföras på den antika. Inte heller är det självklart att sociologiska teorier som gäller för moderna människor, i moderna samhällen, kan tillämpas på den antika människan, i antika samhällen.

Å andra sidan föreligger bland historiker en utbredd uppfattning att gångna tiders människa åtminstone till någon del kan förstås. Vi läser tusentals år gamla texter och tror oss härigenom nå insikter i hur människor levde, trodde och kände. På motsvarande sätt använder vi oss av arkeologiskt material. Den inte sällan outtalade förutsättningen bakom alla typer av historiska rekonstruktioner är att det föreligger åtminstone några transkulturella beröringspunkter och att den gemensamma erfarenheten av att vara människor gör det möjligt att överbrygga tidsperioder på tusentals år.

Faktum är att sådana implicita antaganden inte är helt problemfria. Att vi tror oss förstå antika texter är inte detsamma som att vi verkligen gör det. Visserligen kan de enskilda ordens betydelse och deras syntaktiska relation till varandra resultera i en förståelse av vad en text säger på en semantisk/syntaktisk nivå. Ska vi däremot förstå vad texten egentligen betyder måste vi sätta oss in i den föreställningsvärld i vilken författaren själv levde. För att skaffa oss kunskap om denna är vi dock vanligtvis hänvisade till andra författares texter, vilka i sin tur måste förstås mot bakgrund av andra texter.

Ytterst sätt är denna process beroende av den enskilde forskarens subjektiva antaganden om världen.

För att ta ett exempel: i Matt. 12:1-8 berättas om hur Jesus lärjungar plockar ax på sabbaten, vilket legitimeras av Jesus men kritiseras av fariseerna. Inte sällan har detta i kristen tradition förstått så att Jesus bröt mot torah och att han sålunda hamnade i en konfliktsituation med hela den övriga samtida judendomen. En sådan tolkning korresponderar ju också med en traditionell läsning av Paulus, hos vilken vi finner skarpa uttalanden mot torah, och med en senare kristen tradition.

Nu är detta inte det enda sätt på vilket man kan förstå texten. Mot bakgrund av den något senare tannaitiska judiska litteraturen framstår situationen i ett helt annat ljus, eftersom vi då finner att judendomen tycks ha varit inblandad i en ständigt pågående diskussion om på vilket sätt torahs bud skall realiseras. Väljer vi ett judiskt perspektiv finner vi att berättelsen i Matteus mycket väl kan skildra en dispyt mellan två olika halakhiska traditioner och att problemet gällde *hur* torah skulle tillämpas. Kombinerar vi detta med en läsning av Paulus, som tar sin utgångspunkt i att denne huvudsakligen riktade sig till hednakristna och följaktligen uttalar sig om de hednakristnas relation till torah, är det möjligt att se både Jesus och Paulus som representanter för en judendom lika trogen mot judiska seder och bruk som övrig judendom.

Det sätt på vilket vi förstår texten i Matteus är alltså helt beroende av de utgångspunkter från vilka vi betraktar den. När det gäller frågan om möjligheten att tillämpa samhällsvetenskapliga teorier på antikt material är det viktigt att inse att all historisk forskning i grunden innefattar en tolkningsprocess, som är beroende av vissa förutsättningar och antaganden.

Man kan också ställa frågan om det är möjligt att dessa förutsättningar och antaganden kan vara något annat än moderna, eftersom det är den moderna människan som studerar den antika. Möjligen skulle man kunna tänka sig att man använde perspektiv som var samtida med dem man studerar — man skulle t. ex. kunna använda antik retorik för att förstå antika texter. Att tro att detta skulle föra oss närmare den tid vi studerar är emellertid en bedräglig slutsats. Det

är ju ofrånkomligen så att vad vi applicerar på materialet är den moderna människans förståelse av den antika retoriken. Vi vet ju inte heller i vilken utsträckning den aktuella texten influerats av retoriken så som den kommer till uttryck i de retoriska handböckerna. De resultat som nås genom en sådan analys kan testas lika lite som formhistoriska eller redaktionshistoriska hypoteser — endast i relation till de givna förutsättningarna.

Detta gör att användningen av samhällsvetenskapliga teorier i historisk forskning inte innebär något som är väsensskilt från annan tolkning av historiskt material. Inte heller sådan tolkning kan verifieras annat än i relation till de givna förutsättningarna. Det innebär att det är möjligt att vår läsning av en antik text verkligen överensstämmer med författarens intentioner eller med det sätt på vilket den antika människan förstod den *men det finns inte något sätt för oss att få reda på om det förhåller sig så*. Det enda vi kan göra är att värdera vår tolkning av källorna i relation till i vad mån de givna förutsättningarna kan antas vara tillämpliga på materialet. I vårt exempel ovan är det förmodligen rimligare att anta att en läsning som strävar efter att ta hänsyn till den samtida judiska miljön har företrädde framför en ganska uppenbart kprofessionell färgad och anakronistisk tolkning.

Detsamma gäller problemet med källornas natur: det må så vara att antika källor inte lämpar sig för sociologiska analyser men samma förhållande gäller för väldigt många av de frågor vi ställer. Evangeliernas berättelser om Kristus lämpar sig dåligt för frågor om den historiske Jesus. Att nå bakom trons föreställningar om Guds messias, till en vetenskaplig bild av människan Jesus kräver en omfattande och skarpsinnig metodologi. Resultatet är i många fall hypotetiskt och kan svårigen bevisas redan utan samhällsvetenskapliga teorier.

Metodiskt sätt skiljer sig användningen av samhällsvetenskapliga teorier inte från användningen av andra perspektiv som läggs på texterna. Detta innebär naturligtvis inte att alla samhällsvetenskapliga teorier kan anses lämpliga för alla historiska analyser. Kan det däremot antas, och längre än så kan vi inte komma, att en specifik teori behandlar aspekter som varit operativa också i antika samhällen, bland antika

människor kan dessa vara till mycket stor hjälp i historiska analyser. Just genom sin generaliserbarhet kan de då spela en långt större roll än att bara fungera som heuristiska verktyg, framförallt när det gäller att fylla i luckor i källmaterialet och när det gäller att bedöma rimligheten i det som utsägs i antika texter.

Fungerar då Festingers teori om kognitiv dissonans som ett sådant analysverktyg? Det beror lite på hur man använder teorin och vilka anspråk man vill göra. Carolls heuristiska användning av teorin fungerar bra, genom att teorin fokuserar sambandet mellan socialpsykologiska mekanismer och redaktionshistoria. Att hävda att kognitiv dissonans är den enda och kompletta förklaringen till redaktionella tillrättläggningar i profetisk litteratur är naturligtvis att föra resonemanget för långt. Under förutsättning att antikens människor i detta avseende var lika dem som Festinger och andra använt i empiriska

studier av dissonansteorin (något som egentligen inte går att veta) kan teorin belysa de iakttagna fenomenen och tjäna som en hypotetisk delförklaring till uppkomsten av dem. Så mycket längre än så kan man nog inte komma i någon historisk analys.

Fördelen med att använda specifika, empiriskt testade samhällsvetenskapliga teorier är att de åtminstone visat sig äga giltighet för moderna människor och förhållanden. Inte alla antaganden som görs angående bibliska texter kan sägas leva upp till det. Dessutom föreligger en möjlighet att följa den enskilde forskarens resonemang. Genom att kritiskt granska ett historiskt material genom ett medvetet valt perspektiv, som principiellt kan delas av hela forskarsamhället, blir en intersubjektiv kritisk granskning av exegetiska forskningsresultat möjlig och risken för konfessionell förnämning minskar.

Summary

Leon Festinger's theory of cognitive dissonance is considered one of the most successful social psychological theories ever. Its use within the field of exegesis is taken as a point of departure for a discussion of the general possibilities of using social scientific theories in historical reconstructions. After a presentation of the most important aspects of Festinger's theory, this article focuses upon one specific exegetical application of the theory of cognitive dissonance and the critique of that application. In the final discussion it is argued that since all historical reconstructions are the result of an interpretation of sources from certain perspectives and points of departure, there is no fundamental methodological difference between using social scientific theories and other perspectives.



Bernard Lonergans filosofiska teologi

ULF JONSSON S.J.

Ulf Jonsson är jesuitpater och doktor i religionsfilosofi vid Uppsala universitet. Han arbetar som redaktör vid kulturtidskriften Signum och undervisar i religionsfilosofi vid Newmaninstitutet i Stockholm. Artikeln är en bearbetad version av en föreläsning som författaren höll vid ett internationellt symposium om Lonergans tänkande vid Gregoriana universitetet i Rom i maj 2001.

På vilka grunder kan religiösa övertygelser utgöra en form av kunskap? Den frågan bildar kärnan i en av våra dagars hetaste religionsfilosofiska kontroverser — den mellan s. k. fundamentistiska och anti-fundamentistiska sätt att grunda religiösa kunskapsanspråk. De senaste decennierna har sett en rad fundamentistiska resp. anti-fundamentistiska svar på denna fråga växa fram. I den här artikeln kommer jag att presentera den kanadensiske teologen och filosofen Bernard Lonergans teori om grunderna för kunskap om Gud och diskutera huruvida hans teori är en form av fundamentism eller inte. Artikeln består av tre huvudavsnitt. Första avsnittet ägnas åt frågan vad som menas med fundamentism. I andra avsnittet följer framställningen av Lonergans teori om kunskap om Gud, medan det tredje avsnittet diskuterar om Lonergans teori är fundamentistisk eller inte. Lonergans filosofiska teologi — eller som han själv brukade kalla den, hans *philosophy of God* — har under årens lopp behandlats i åtskilliga böcker och artiklar.¹ Men eftersom Lonergans verk hittills inte har fått någon större uppmärksamhet i Sverige kan det vara på sin plats att börja med några ord om Lonergans person och bakgrunden till hans tänkande.²

¹ Se bl. a. Grzegorz Dobroczyński, *Einsicht und Bekehrung. Ausgangspunkt der Fundamentaltheologie bei Bernard Lonergan*. Peter Lang Verlag, Frankfurt am Main 1992 och Bernard Tyrrell, *Bernard Lonergan's Philosophy of God*. Gill and Macmillan, Dublin 1974.

Bakgrund

Bernard Lonergan föddes 1904 i en katolsk familj med irländsk bakgrund i den franskspråkiga provinsen Quebec i Kanada. Efter gymnasiet inträdde han i jesuitorden. Mellan åren 1926 och 1930 studerade han i England: han läste filosofi i Oxford och matematik i London. Efter att under några år ha arbetat som lärare vid jesuiternas gymnasium i Montreal fortsatte han sina teologiska studier i Rom, där han 1940 disputerade på en doktorsavhandling om Thomas av Aquinos nådeteologi. Därefter återvände Lonergan till sitt hemland Kanada, där han innehade olika akademiska befattningar i Montreal och Toronto. Vid sidan om sina akademiska förpliktelser skrev han under åren 1943–1953 två av sina mest betydande böcker. Den första, *Verbum in Aquinas*, är en minutiös undersökning av Thomas av Aquinos användning av termen *verbum* (ord, begrepp) i dennes kunskapsteori och teologi. Den andra boken, *Insight*, är Lonergans i särklass viktigaste bok. Det rör sig om en tegelsten på över 800 sidor där Lonergan utvecklar sin egen särpräglade, men av Thomas av Aquino influerade, kunskapsteori. I *Insight* diskuteras även frågor som hör hemma inom etikens, metafysikens och religionsfilosofins områden. 1953, samma år som Lonergan blev klar med *Insight*, utnämndes han till professor i systematisk teologi vid Gregoriana, jesuiternas universitet i

² På danska har Lonergans tänkande presenterats av Kirsten Busch Nielsen i boken *Teologi og omvendelse*. Akademisk Forlag, Köpenhamn 1996.

Rom. Vid sidan om sitt arbete som teologi-professor skrev Lonergan under de följande tolv åren en rad artiklar och mindre skrifter i olika filosofiska och teologiska frågor. 1965 tvingades han av hälsoskäl abrupt avbryta sin akademiska bana: han lämnade tjänsten i Rom och återvände till Kanada. Efter flera års konvalesens kunde han dock återuppta sitt intellektuella arbete och 1972 kunde han tacka ja till en professur i teologi vid Harvard University. Samma år publicerade Lonergan boken *Method in Theology*, som innehåller hans egen teologiska metodlära. Han pensionerades 1975, men fortsatte även som emertitus att publicera och föreläsa. I början av 1984 återvände Lonergan till sitt hemland, där han dog i Toronto den 26 november samma år. Lonergan fick motta inte mindre än 19 hedersdoktorstitlar och hans tänkande har haft ett avgörande inflytande på den katolska teologins utveckling i Nordamerika efter Andra vatican-konciliet. Bland hans elever märks idag tongivande amerikanska teologer som David Tracy och David Burrell. Lonergans samlade verk håller f.n. på att ges ut av University of Toronto Press under titeln *Collected Works of Bernard Lonergan* i en utgåva omfattande 22 band.

I. Vad är fundamentism?

Under vilka betingelser kan vi med rätta hävda att vi har kunskap om något? Vad för slags grunder behöver vi för att rättfärdiga vår kunskap? Traditionell filosofi har ägnat mycket energi åt att diskutera denna typ av frågor i sitt sökande efter ett lämpligt sätt att grunda våra kunskapsanspråk. Man har brukat utgå från att det finns en nära koppling mellan svaren på detta slags frågor och uppnåendet av vårt primära kunskapsmässiga mål: att omfatta sanna övertygelser och att avvisa felaktiga. Detta sökande efter ett yttersta, grundläggande fundament för vår kunskap betraktades länge som en av filosofernas främsta uppgifter. Västerländsk filosofi har för det mesta hävdat att våra kunskaper kan och måste grundas på något slags yttersta, säkert, oföränderligt och omedelbart i sig självt rättfärdigat fundament, om vi ska lyckas undvika skepticism och relativism. Olika filosofiska riktningar har sökt efter ett sådant fundament bland de olika element som ingår i den mänskliga kun-

skapsprocessen, såsom sinneserfarenhet, introspektion eller grundläggande logiska principer. Trots ett stort antal konkurrerande teorier om beskaffenheten av detta yttersta fundament förblev man länge optimistisk vad gäller utsikterna att en gång finna denna kunskapens arki-mediska grundbult. Idag har dock tvivlen tagit överhanden vad gäller möjligheterna att gå i land med det traditionella kunskapsprojektet och dess sökande efter absolut säkra grunder. Detta har i sin tur också påverkat vårt sätt att se på religiösa övertygelser och deras kunskapsmässiga rättfärdigande. Om grunden för våra vetenskapliga och vardagliga övertygelser idag verkar mera skakig än på länge, lämnar detta inte heller våra religiösa övertygelser oberörda.

Den religionsfilosofiska debatten om fundamentismens vara eller icke-vara utgör alltså en del av en mycket större filosofisk debatt om grunderna för våra kunskapsanspråk. Fundamentism kan beskrivas som uppfattningen att våra kunskapsanspråk är berättigade eller välgrundade i den mån som de vilar på en grund som är rättfärdigad i sig själv på ett omedelbart (dvs. icke-härlett) sätt. Men fundamentisterna har sinsemellan vitt skiftande åsikter om vilket slags grund som förmår leva upp till kravet på att vara omedelbart rättfärdigad i sig själv. Det enda som fundamentisterna är ense om är att bara de övertygelser som vilar på en grund som uppfyller detta slags krav kan göra anspråk på att utgöra kunskap.

Blickar man ut över det samtida religionsfilosofiska landskapet finner man en rad olika fundamentistiska resp. anti-fundamentistiska teorier om hur religiösa övertygelser kan göra anspråk på att utgöra kunskap. Så har t.ex. Alvin Plantinga och Nicholas Wolterstorff i USA under de gångna två decennierna utarbetat en sofistikerad fundamentistisk teori om rättfärdigandet av kristen tro, den s.k. «reformerta epistemologin». Ett annat exempel på ett fundamentistiskt sätt att rättfärdiga kristen tro finner vi hos den engelske religionsfilosofen Richard Swinburne. En avgjort anti-fundamentistisk teori om rättfärdigandet av kristen tro möter man i den amerikanske teologen John E. Thiel's bok *Nonfoundationalism*.³ Det kan i sammanhanget vara värt att påpeka att en betydande del av dem som förespråkar ett anti-fundamentistiskt synsätt har

hämtat inspiration för sitt tänkande från den sene Ludwig Wittgenstein. Hit hör bl. a. Dewi Z. Phillips och Cyril Barrett.

Olika typer av fundamentism

Innan vi går över till presentationen av Lonergans filosofiska teologi borde ytterligare ett par sak er sägas om själva fundamentism-debatten. Man kan börja med att konstatera att ordet «fundamentism» verkar användas på i huvudsak två olika sätt. Jag vill därför införa en distinktion mellan egentlig fundamentism och fundamentism i en mera allmän eller oegentlig bemärkelse. Med fundamentism i oegentlig bemärkelse menas varje uppfattning som säger att kunskapsanspråk kan och måste grundas på något slags yttersta, säkert, oföränderligt och omedelbart i sig självt rättfärdigat fundament. Detta synsätt innefattar dessutom tanken att det finns kriterier för kunskapsmässigt rättfärdigande som är gemensamma för alla tider och kulturer, liksom idén att det finns någon slags gemensam plattform eller *common ground* för all mänsklig kunskap. Den egentliga fundamentismen, «essentiell fundamentism», är däremot en mycket mer avgränsad och precist definierad uppfattning om kunskapsmässigt rättfärdigande. Den säger att våra övertygelser måste hänga ihop med varandra på ett visst bestämt sätt för att vara rättfärdigade. Enligt den essentiella fundamentismen måste en samling rättfärdigade övertygelser ha strukturen av ett flervåningshus, där det ena våningsplanet vilar ovanpå det andra. Övertygelserna högre upp i byggnaden är rättfärdigade genom att vara baserade på övertygelserna lägre ner. I botten ligger de s.k. grundläggande övertygelserna, som utgör husets grund. De grundläggande övertygelserna måste vara rättfärdigade i sig själva på ett omedelbart sätt och behöver därför inte stöd från några andra övertygelser. Ovanpå de grundläggande övertygelserna staplas sedan resten av ens övertygelser, de s.k. icke-grundläggande övertygelserna. För att vara rättfärdigad och kunna betraktas som kunskap måste en övertygelse antingen själv vara en grundläggande övertygelse eller så

måste den, ytterst sett, kunna härledas ur en grundläggande övertygelse.

Precis vilka övertygelser som duger att läggas i botten på kunskapsbyggnaden är omtvistat bland förespråkarna för den essentiella fundamentismen. Somliga menar att det bara är enkla logiska principer («Ingen är längre än sig själv»), rena tautologier («Cirklar är runda») och utsagor om direkta empiriska observationer («Frans ser senapsburken») som kommer på fråga. Andra accepterar dock flera typer av utsagor, t.ex. sådana som har att göra med minne («Philip minns utsikten från Sears Tower»), introspektion («Christoph känner sig upprymd») eller religiös erfarenhet («Lars upplevde Guds närvaro vid en soluppgång»). Fundamentisterna är m.a.o. oense om kriterierna för vad som kan betraktas som en grundläggande övertygelse. Vad man däremot är ense om — och detta är den springande punkten i den essentiella fundamentismen! — är att det grundläggande elementet i kunskapsbyggnaden utgörs av övertygelser formulerade i påståendesatser (s. k. propositioner): «Jag tror/vet/menar/tycker/hoppas/anser att det förhåller sig så och så.» Det innebär att mänsklig kunskap enligt detta synsätt väsentligen är övertygelse-baserad. I botten på våra kunskapsanspråk ligger alltid övertygelser formulerade i form av påståendesatser om att saker och ting förhåller sig på ett bestämt sätt.

Låt oss nu efter denna blick på fundamentism-debatten vända oss till Bernard Lonergans teori om grunderna för kunskap om Gud.

II. Lonergans grunder för kunskap om Gud

Lonergan återkom flera gånger under sin akademiska bana till frågan om grunderna för kunskap om Gud. De första spåren av det som så småningom skulle bli hans egen teori om saken återfinns i hans skrifter från början av 1940-talet. De viktigaste texterna tillkom dock på 1950-, 60- och 70-talen. Ryggraden i Lonergans filosofiska teologi utgörs av kapitel nitton i boken *Insight*, där han presenterar sitt eget argument för Guds existens.⁴ Andra viktiga källor i sammanhanget är artikeln «Natural Knowledge of God» från 1968, några av kapitlen i boken *Method in Theo-*

³ John E. Thiel, *Nonfoundationalism*. Fortress Press 1994.

logy från 1972, liksom en serie föreläsningar Lonergan höll vid Gonzaga University i Spokane under hösten 1972.⁵ Detta är dock inte platsen för att i detalj redovisa hur Lonergans teori växte fram under årens lopp.⁶ Här kommer jag istället att utgå från hans fullt utvecklade uppfattning, så som den såg ut under hans senare levnadsår.

Det finns enligt Lonergan två principellt olika, men varandra kompletterande, vägar till kunskap om Gud. Skillnaden mellan dessa vägar svarar mot den traditionella thomistiska distinktionen mellan nåd och natur. Naturlig kunskap om Gud uppnås med hjälp av människans naturliga intellektuella förmåga, oberoende av religiös erfarenhet och gudomlig uppenbarelse. Nådens övernaturliga kunskap om Gud grundar sig däremot på religiösa erfarenheter och den gudomliga uppenbarelsen. Båda formerna av kunskap om Gud är enligt Lonergan möjliga att uppnå bara under förutsättning att man använder sig av den s.k. transcendentala metoden, som bildar stommen i Lonergans egen kunskapsteori. Redan här visar det sig hur nära Lonergans kunskapsteori och hans filosofisk teologi är sammanvävda med varandra. Faktum är att Lonergans *philosophy of God* inte är något annat än en tillämpning av hans egen kunskapsteori på frågan om Gud.

Den transcendentala metoden

I sina skrifter säger Lonergan om och om igen att hans transcendentala metod lyfter fram en uppsättning av medvetna, mentala akter — s. k. intentionala handlingar — som är verksamma i

⁴ Bernard Lonergan, *Insight. Collected Works of Bernard Lonergan*, Volume 3, University of Toronto Press, Toronto 1992.

⁵ Bernard Lonergan, «Natural Knowledge of God», i: B. Lonergan, *A Second Collection*. Darton, Longman & Todd, London 1974 och Bernard Lonergan, *Philosophy of God and Theology*, The Westminster Press, Philadelphia, Pennsylvania 1973.

⁶ För en ingående framställning av Lonergans filosofiska teologi hänvisar jag till min doktorsavhandling *Foundations for Knowing God. Bernard Lonergan's Philosophy of God and the Challenge from Antifoundationalism*. Peter Lang Verlag, Frankfurt am Main 1999.

det mänskliga medvetandet så fort människor skaffar sig kunskap om något. Denna uppsättning mentala handlingar är gemensam för människor i alla kulturer. Dessa handlingar utgör ingenting mindre än den gemensamma, grundläggande startpunkten för all slags mänsklig kunskap, inklusive kunskapen om Gud. Beträktade som en helhet bildar dessa handlingar en sammanhängande struktur av fyra olika grupper eller nivåer av intentionala handlingar i vårt medvetande. Det rör sig om följande fyra grupper: att uppleva, att förstå, att fälla välgrundade omdömen, samt erfarenheter och val av existentiellt slag.

Den första typen av intentionala handlingar består i att uppleva något (*experiencing*). Att «uppleva» är det samma som att ha en medveten erfarenhet av något, så att detta blir mentalt närvarande för en, som t.ex. när jag ser ett träd, hör ett stycke musik eller känner att det värker i en tand. Den andra typen av akter, att «förstå», innebär att ha någon form av insikt i det som jag upplevt, som t.ex. när jag förstår att trädet som jag ser är en björk, eller när jag inser varför alla trianglar måste ha tre vinklar. Den tredje typen, att fälla välgrundade omdömen, är det sätt på vilket man försöker ta reda på hur saker och ting faktiskt förhåller sig — det är vårt sätt att få reda på sanningen. Det sker genom att man reflekterar över och med hjälp av skäl tar ställning till det som man har upplevt och förstått. I människans struktur av intentionala handlingar är det just denna typ av handling — att fälla kritiskt välgrundade omdömen — som är den kunskapsmässiga eller epistemiska brytpunkten i hela den kognitiva processen. Kunskap är nämligen frukten av att vi faller ett korrekt omdöme i någon fråga på grund av tillräckliga, relevanta skäl. En människas kunskaper består precis av den mängd välgrundade omdömen som hon hittills har lyckats komma fram till. Erfarenheter och val av existentiellt slag, som utgör den fjärde gruppen av intentionala handlingar, rör slutligen den moraliska och religiösa sidan av livet, som t.ex. när man väljer att ta på sig uppoffringar för att hjälpa en medmänniska i nöd, eller när man genomgår en religiös omvändelse.

Den struktur av intentionala handlingar (*the human cognitional structure*) som den transcendentala metoden lyfter idagen bildar enligt Lon-

ergan jordmånen för allt vårt kunskapsinhämtande.⁷ Men denna gemensamma mänskliga kognitiva struktur fungerar inte på ett automatiskt, mekaniskt sätt. Den enskilda människan kan välja i vilken mån hon låter den vara operativ i det egna livet. Bara hos den som väljer att följa de s.k. «transcendentala buden» blir strukturen verksam fullt ut. De transcendentala buden, som motsvarar de fyra grundtyperna av intentionala handlingar, lyder: «Var uppmärksam», «Var intelligent», «Var förnuftig», «Var ansvarsfull.» Efterlevnaden av dessa bud beror på människans beslut att leva på ett mera äkta, autentiskt sätt. Lonergan beskriver detta beslut som en form av personlig omvändelse.

Omvändelsen till personlig autenticitet spelar en mycket central stor i den sene Lonergans tänkande. Han brukade skilja mellan tre olika slags omvändelse: intellektuell, moralisk och religiös. Den intellektuella omvändelsen hänger samman med de tre första typerna av intentionala handlingar (att uppleva, förstå och fälla omdömen) och leder till att människan utför dessa handlingar mera konsekvent i överensstämmelse med de transcendentala buden, så att hon vänjer sig vid att bedöma frågor utifrån sakliga skäl och inte utifrån egna fördomar och vad som är fördelaktigt för henne själv. Den moraliska omvändelsen gör att människan låter sina val styras av äkta värden, istället för av nöjeslystnad och egoism. Den religiösa omvändelsen består slutligen i en människas mottagande av Guds gåva av kärlek och i människans accepterande av Gud såsom Gud i det egna livet.

Olika slags kunskap om Gud

Som ovan påpekats skilde Lonergan mellan naturlig och övernaturlig kunskap om Gud. Han menade att denna skillnad bottnar i att handlingarna i den mänskliga kognitiva strukturen kan utföras på två olika sätt. Dels kan vi börja s. a. s. nerifrån i den kognitiva strukturen med den enkla akt som består i att vi upplever något, för

att sedan gå vidare till de mera sammansatta eller «högre» akterna att förstå, att kritiskt bedöma och att göra överväganden av existentiell art. Men vi kan också börja s. a. s. uppifrån i strukturen, på den existentiella nivån och sedan gå neråt till de enklare akterna. Oavsett vad för slags objekt det är man försöker få kunskap om kan man använda sig av sin kognitiva struktur på dessa bägge sätt. I den naturliga kunskapen om Gud börjar man «nere» i strukturen, med någon slags sinnlig upplevelse, och arbetar sig sedan uppåt till förståelsens och det kritiska omdömens nivåer. Den övernaturliga kunskapen om Gud tar däremot sin början «högst uppe» i strukturen, på den existentiella erfarenhetens nivå, och arbetar sig sedan neråt. Vid sidan om detta brukade Lonergan dessutom tala om den första formen av kunskap om Gud som en mänsklig bedrift (achievement), möjlig att uppnå med vår naturliga mänskliga intellektuella förmåga, medan han beskrev den andra formen av kunskap som en gåva av Guds nåd.

Bland de många olika sätt på vilka människor kan fråga efter Gud skilde Lonergan mellan fyra huvudvarianter av gudsfrågan. Han kallade dem den epistemologiska, den filosofiska, den moraliska och den religiösa gudsfrågan. De två första handlar om den naturliga kunskapen om Gud, medan de båda senare rör den övernaturliga kunskapen om Gud. Låt oss börja med att se på de två första formuleringarna av gudsfrågan.

Lonergans första formulering av gudsfrågan lyder «Hur kommer det sig att verkligheten är begriplig?» Det är den epistemologiska varianten av gudsfrågan. Den andra frågan, den s. k. filosofiska gudsfrågan, lyder «Varför ska man acceptera principen om tillräckliga skäl?» Det var dessa två frågor som Lonergan tog som utgångspunkt när han utarbetade sitt eget speciella argument för Guds existens, som återfinns i kapitel nitton av *Insight*. Lonergans argument, som i sin fullständiga formulering sträcker sig över mer än 50 tättskrivna sidor, kan enklast karakteriseras som en variant av det traditionella kosmologiska gudsbeviset, som går ut på att ge en förklaring till existensen av vårt kontingenta (dvs. icke-nödvändigtvis existerande) universum. Men Lonergan omformulerar det traditionella argumentet i termer av sin egen kunskaps-teori. Hos Lonergan blir den springade punkten i

⁷ En koncis sammanfattning av Lonergans teori om människans kognitiva struktur finns i artikeln «Cognitive Structure» i: Bernard Lonergan, *Collection. Collected Works of Bernard Lonergan*, Volume 4. University of Toronto Press, Toronto 1988.

argumentet att förklara hur det kommer sig att verkligheten är så funtad att saker och ting går att begripa. Vad hans argument vill visa är att existensen av en värld som är både kontingent och begriplig (dvs. existensen av vårt universum) endast kan förklaras av en obegränsad förståelseakt som gör allt begripligt, inklusive sin egen existens. Denna obegränsade förståelseakt identifierar Lonergan med Gud. När Lonergan på detta sätt talar om Gud som en obegränsad förståelseakt knyter han an till Thomas av Aquinos tal om Gud som *ipsum intelligere* (själva detta att förstå).

Det är vår medfödda intellektuella nyfikenhet, vår längtan efter att begripa oss på verkligheten, som får oss att ställa gudsfrågan i dess epistemologiska och filosofiska form. För så snart vi försöker begripa oss på världen har vi redan implicit accepterat att världen är begriplig — annars blir ju vårt frågande meningslöst. Men har vi väl kommit så långt inställer sig frågan hur världen skulle kunna vara begriplig utan en intelligent grund. Men att fråga efter en intelligent grund till världen är att fråga efter Gud, eftersom Gud just är den intelligenta grund som gör världen begriplig. Det är på så sätt den epistemologiska gudsfrågan väcks inom oss. Om vi sedan frågar hur det går till att fälla välgrundade omdömen, så frågar vi efter betingelserna för att nå fram till välgrundade omdömen. Men så snart vi ger oss i kast med den frågan har vi redan implicit accepterat principen om tillräckliga skäl, den princip som säger oss att något förhåller sig på ett visst sätt bara om betingelserna för att det förhåller sig så faktiskt är uppfyllda. Utifrån den insikten kan man sedan gå vidare och fråga sig vilka betingelser som måste vara uppfyllda för att vår kontingenta värld ska kunna existera. Det visar sig då att eftersom kontingenta ting till sist inte kan förklara sin egen existens måste det finnas något icke-kontingent som utgör betingelsen eller orsaken till de kontingenta tingens existens. Men att fråga efter en icke-kontingen betingelse till vårt kontingenta universum är att ställa gudsfrågan i dess filosofiska form.

Som Lonergan själv medgav kommer inte alla människor att låta sig övertygas av hans argument för Guds existens och nå; fram till ett positivt svar på den epistemologiska och den

filosofiska gudsfrågan. För det krävs nämligen också bl.a. att människan lever enligt de transcendentala buden («Var uppmärksam», «Var intelligent», «Var förnuftig»), så att hon utförde intentionala handlingarna på ett korrekt sätt. Men om hon gör det, kommer hon att inse det meningsfulla i att ställa fundamentala frågor av typen «Hur kommer det sig att världen är begriplig?» och dessutom acceptera principen om tillräckliga skäl. Detta öppnar i sin tur vägen för henne till den naturliga kunskapen om Gud.

Vid sidan om den epistemologiska och filosofiska gudsfrågan, räknade Lonergan också med två varianter av gudsfrågan som hänger ihop med den s.k. övernaturliga kunskapen om Gud. Dessa båda gudsfrågor, som kallas den moraliska och den religiösa, tar sin utgångspunkt i människans erfarenhet av moraliskt ansvar resp. i hennes religiösa erfarenhet. Den moraliska gudsfrågan kommer till uttryck i sökandet efter en transcendent grund för människors moral. I den mån vi alls gör några moraliska överväganden visar vi att vi anser moraliska strävanden vara meningsfulla. Men så fort det är klart uppstår frågan huruvida vår mänskliga moraliska strävan bara har sin grund i människan själv, eller om den svarar mot någon transcendent grund för objektiva moraliska värden oberoende av människan själv. Men att fråga efter en sådan slags grund för moralen är att fråga efter Gud som den yttersta källan till moralitet och godhet. Enligt Lonergan hänger en människas möjlighet att nå fram till ett positivt svar på den moraliska gudsfrågan nära ihop med hennes egen beredskap att leva moraliskt, i enlighet med det transcendentala budet «Var ansvarsfull».

Slutligen finns också den religiösa typen av gudsfråga, som uppstår i kontexten av religiös erfarenhet. Lonergan beskriver religiös erfarenhet som upplevelsen av en gåva av gudomlig kärlek. Religiös erfarenhet är upplevelsen av fullkomlig självtranscendens, där människan går ut över sig själv och ger sig hän till en gudomlig verklighet av kärlek och vördnad bortom gränserna för vår vanliga mänskliga erfarenhet. Det är denna erfarenhet som får människor att ställa sig den religiösa gudsfrågan, som Lonergan formulerar på följande sätt: «Vad är källan till den gåva av gudomlig kärlek som förmedlas oss i religiös erfarenhet?» När Lonergan i sin bok

Method in Theology reflekterar över den kunskap om Gud som har sin grund i religiös erfarenhet beskriver han den som «en kunskap framsprungen ur religiös kärlek».⁸ Vägen till denna kunskap står öppen för den som genomgått en religiös omvändelse och börjat leva i enlighet med ytterligare ett femte transcendentalt bud: «Lev i kärlek».

Liksom den naturliga kunskapen om Gud är frukten av rationella omdömen om de epistemologiska och filosofiska frågorna om Gud, så är den övernaturliga kunskapen om Gud frukten av rationella omdömen om de moraliska och religiösa utformningarna av gudsfrågan. I det förra fallet får man kunskap om Gud som orsaken till världens begriplighet, eller som grunden för giltigheten av principen om tillräckliga skäl, medan man i det senare fallet får kunskap om Gud som den yttersta, transcendentala källan till moralitet, godhet, helighet och kärlek.

Gudsfrågornas inbördes samband

Efter presentationen av Lonergans fyra varianter av gudsfrågan kan det vara värt att säga något om hans uppfattning om hur de olika gudsfrågorna är relaterade till varandra. I sekundärlitteraturen om Lonergans filosofiska teologi har det sedan 1970-talet funnits en tendens att separera de fyra frågorna från varandra, och då särskilt på bekostnad av de två första frågornas betydelse i sammanhanget. Utan att här gå in på detaljerna kan man konstatera att Lonergan själv alltid var angelägen om att betona sambandet mellan de fyra olika gudsfrågorna. Under sina sista år underströk Lonergan vid upprepade tillfällen att oavsett om man ställer frågan om Gud i dess epistemologiska, filosofiska, moraliska eller religiösa form så är frågandet ändå hela tiden uttryck för en och samma strävan hos människan efter självtranscendens, dvs. hennes sträva efter att gå utöver sig själv och ge sig hän åt Gud både på det intellektuella, moraliska och det existentiellt-religiösa planet. I en välkänd passus i artikeln *Natural Knowledge of God* formulerar Lonergan denna uppfattning på följande sätt: «Jag menar att liksom det intellektuella, det mora-

liska och det religiösa hos människan bara är tre olika aspekter av en och samma mänskliga strävan efter transcendens, så är den kunskap om Gud som en människa får genom moralisk och religiös erfarenhet bara en fördjupning av den kunskap om Gud som hon kan erhålla redan med hjälp av sitt naturliga förnuft.»⁹

Man skulle avslutningsvis kunna sammanfatta Lonergans teori om grunderna för kunskap om Gud på följande sätt. Å ena sidan finns det den naturliga kunskapen om Gud, som tar sin utgångspunkt «längst nere» i människans kognitiva struktur, i vår sinneserfarenhet av denna värld, och som uppnås genom att man besvarar frågan om Gud i dess epistemologiska eller filosofiska form. Denna väg till kunskap om Gud är öppen för den som genomgått en intellektuell omvändelse och lever enligt de tre första transcendentala buden: «Var uppmärksam», «Var intelligent», «Var förnuftig». Å andra sidan finns den övernaturliga kunskapen om Gud, som är frukten av Guds nåds verkan i människan, med början i religiösa och existentiellt-moraliska erfarenheter «högst uppe» i människans kognitiva struktur. Det är sådana slags erfarenheter som får en människa att börja ställa gudsfrågan i dess religiösa och moraliska form. Denna slags kunskap är uppnåelig för den som genomgått en religiös resp. moralisk omvändelse och börjat leva enligt buden «Var ansvarsfull», «Lev i kärlek.» Man skulle därför också kunna säga att vad som enligt Lonergan gör det möjligt för en människa att få kunskap om Gud är omvändelsen till ett autentiskt sätt att leva: att leva uppmärksam, intelligent, förnuftigt, ansvarsfullt och kärleksfullt.

III. Är Lonergans teori fundamentistisk?

Läser man sekundärlitteraturen om Lonergan finner man att somliga uppfattar honom som en fundamentistisk tänkare, medan andra menar att han var en deciderad motståndare till fundamentismen. I viss utsträckning beror denna förvirring på att termen «fundamentism» används på

⁸ Bernard Lonergan, *Method in Theology*, s. 115–119, Darton, Longman & Todd, London 1972.

⁹ Bernard Lonergan, «Natural Knowledge of God», s. 132, i: B. Lonergan, *A Second Collection*.

så olika sätt hos olika författare. Dessutom tillkommer att termen blev vanlig bland filosofer först i början av 1970-talet, vid en tidpunkt då Lonergan redan i stort sett hade fullbordat hela sin skriftliga produktion. Det innebär att Lonergan själv inte förklarade sin egen position med hjälp av den terminologin. Däremot stämmer det att Lonergans skrifter är fulla av uttryck som i våra dagars öron klingar utpräglad fundamentistiskt. Han använder ofta uttryck som «fundament», «gemensam grund», «grundläggande metod», «transkulturell metod» osv. Lonergan betraktade utan tvekan sin egen kunskapsteori som «fundamental» i bemärkelsen att den visar på de gemensamma, grundläggande betingelserna för all mänsklig kunskap. Med sin transcendental metod menade han sig ha lyft fram en uppsättning medvetna, intentionala handlingar som är operativa i all mänsklig intellektuell aktivitet. Det är, enligt Lonergan, utförandet av dessa intentionala handlingar som utgör «fundamentet» eller «den yttersta grunden» för all mänsklig kunskap. Utifrån sådana formuleringar är det lätt att dra slutsatsen att Lonergans synsätt var fundamentistiskt. Men man bör vara försiktig med att dra den slutsatsen alltför hastigt. Vid närmare övervägande visar det sig att Lonergans uppfattning långt ifrån är ett exempel på fundamentism i den strikta eller essentiella bemärkelsen.

Enligt Lonergan har vår kunskap sin grund i människans eget utförande av de intentionala handlingar som tillsammans utgör den s. k. mänskliga kognitiva strukturen. Så fort människor skaffar sig kunskap om något sker det genom att de utför dessa intentionala handlingar. Detta gäller också för vår kunskap om Gud. Det är själva dessa medvetna handlingar som enligt Lonergan utgör den konkreta fundamentala startpunkten (*foundational starting point*) för alla våra kunskapsanspråk. Dessa handlingar, pådrivna av människans medfödda intellektuella nyfikenhet och formade av hennes beslut att leva enligt de transcendentala buden, bildar de avgörande betingelserna för uppkomsten av välgrundade kunskapsanspråk. Den kunskapsmässigt mest centrala handlingen är därvidlag fällandet av välgrundade, kritiska omdömen enligt principen om tillräckliga skäl. Det är denna akt som förvandlar de övriga element som ingår i den

mänskliga kunskapsprocessen till välgrundad kunskap.

Detta sätt att tänka om grunderna för våra kunskapsanspråk är uppenbart inte en form av essentiell fundamentism, för enligt den är ju fundamentet för vår kunskap alltid av propositionell natur, bestående av en samling grundläggande övertygelser i form av påståendesatser. Lonergan å sin sida var mycket bestämd i sitt förkastande av idén att det epistemiskt grundläggande elementet skulle bestå av propositioner. För Lonergan är propositioner frukten av den kognitiva processen, inte dess utgångspunkt. Eller som han uttrycker det i en text från 1971: «Filosofins grundläggande principer består inte av språkliga propositioner, utan av de regelbundet utförda handlingar som bygger upp det mänskliga medvetandets intentionalitet.»¹⁰ Man kan förvisso med språkets hjälp beskriva dessa intentionala handlingar och också formulera hela teorier om dem, men utan de intentionala handlingarna själva som grogrund skulle det aldrig uppstå några språkliga uttryck alls. Språket ger uttryck för insikter, som i sin tur är framsprungna ur det mänskliga subjektets medvetna, intentionala handlingar. Därmed är själva fundamentet eller grogrunden för uppnåendet av kunskap inte propositionellt, utan operationellt till sin natur. Lonergans synsätt innebär därför ett direkt förkastande av den essentiella fundamentismens kärnsaga.

Anledningen till att Lonergan ändå inte sällan uppfattats som en fundamentist ligger nog i att han anslöt sig till en del idéer som visserligen inte ingår i den essentiella fundamentismen, men som ingår i det som jag ovan sammanfattade under begreppet «oegentlig fundamentism». Hit hör bl.a. idén om att det finns transkulturella kriterier för kunskapsanspråk, tillämpliga för människor i alla tider och kulturer. Det stämmer att Lonergan var anhängare till sådana tankegångar.

En icke-fundamentistisk transcendental metod

Att få kunskap om Gud är enligt Lonergan en fråga om att tillämpa den transcendentala meto-

¹⁰ Bernard Lonergan, *Doctrinal Pluralism*, s. 31, Marquette University Press 1971.

den på de olika slags frågor som människor ställer om Gud. Detta sker t.ex. när vi faller omdömet «Gud finns» p. g. a. tillräckliga, relevanta skäl. Fundamentet för den naturliga kunskapen om Gud är ingenting annat än de intentionala handlingarna på de tre lägre nivåerna i den mänskliga personens kognitiva struktur, pådrivna av människans egen nyfikenhet och gjorda mera målinriktade och effektiva genom en intellektuell omvändelse. Detta är Lonergans operationella fundament för den naturliga kunskapen om Gud. Det är en kunskap som inte tar sin utgångspunkt i några s. k. grundläggande övertygelser som påstås vara självevidenta eller uppenbart sanna. För Lonergan förkastade, precis som Thomas av Aquino, idén om att Guds existens skulle vara självevident för oss människor.¹¹

Förutom den naturliga kunskapen om Gud finns också den övernaturliga. Den kunskapen tar sin utgångspunkt i de intentionala handlingarna på de högre nivåerna i den mänskliga per-

sonens kognitiva struktur, där sökandet efter Gud drivs på av människans längtan efter moralisk och religiös självtranscendens. Denna kunskap är möjlig att uppnå för den moraliskt och/eller religiöst omvända människa som börjat leva enligt buden «Var ansvarfull» och «Lev i kärlek». Inte heller här är kunskapsfundamentet propositionellt, utan operationellt. Den övernaturliga kunskapen om Gud grundas inte på några påståenden om Gud som den yttersta källan till moralitet och kärlek. Kunskapen har i stället sitt fundament i den mänskliga personens intentionala strävan efter en transcendent källa till moralitet och kärlek. Lonergans uppfattning om den övernaturliga kunskapen om Gud är därför icke-fundamentalistisk av samma skäl som hans uppfattning om den naturliga kunskapen om Gud är det. I ingendera fallet utgörs fundamentet för kunskapen av några grundläggande påståendesatser om Gud. Man kan därför dra slutsatsen att Lonergans *philosophy of God* inte är en form av fundamentalism i egentlig eller essentiell mening.

¹¹ Thomas av Aquino, *Summa theologiae* I q.2 a.1c.

Summary

This article deals with the theory of knowledge of God elaborated by the Canadian theologian and philosopher Bernard Lonergan. Its main aim is to present Lonergan's theory and to discuss whether it is foundationalist in character or not. The first part of the article introduces the reader into the discussion about foundationalism in contemporary philosophy, especially with regard to the field of philosophy of religion. In the article's second part Lonergan's theory of how to ground knowledge of God is being presented, along with its connection to Lonergan's general cognitional theory. Lonergan's fourfold God-question and its relationship to the distinction between natural and supernatural knowledge of God is also elucidated. The concluding part of the article shows why Lonergan's philosophy of God is not a version of foundationalism in its proper sense, since Lonergan rejects the foundationalist attribution of epistemic primacy to propositional entities, and instead places his epistemic foundations in a set of intentional operations of the human mind.



LITTERATUR

Alan Aldridge: *Religion in the Contemporary World. A Sociological Introduction.* 232 sid. Cambridge: Polity Press, 2000.

De senaste årens mest centrala tema inom religions-sociologin har varit uppgörelsen med en av detta ämnes egna grundvalar: sekulariseringsteorin. Temat får i en aktuell lärobok i ämnet, Alan Aldridges *Religion in the Contemporary World*, en framträdande roll.

Aldridge, som är engelsk sociolog verksam vid universitetet i Nottingham, vill med sin bok bl.a. belysa vad han menar att det sociologiska studiet av religion bör vara — och vad det inte bör vara. En relevant religionssociologi är, skriver han, inte «religiös sociologi» — alltså en okritisk sociologi i en religions eller kyrkas tjänst. Tvärtom bör den markera sin självständighet som vetenskaplig disciplin. Särskilt viktigt är det att den inte erkänner sådana «statushierarkier» som i det offentliga samtalet ofta framställer vissa religiösa traditioner och grupper som mindre (önsk)värda än andra. Den akademiska religionssociologin bör inte gå någon annans ärenden än den vetenskapliga kunskapsinhämtningens och analysens.

Flera av religionssociologins centrala teman — inte minst sekulariseringen — är klassiska i den meningen att de diskuterades redan av ämnets «klassiker». Aldridge är dock inte särskilt intresserad av att uppehålla sig vid de klassiska frågeställningarna och förhållningssätten. Klassikerna är viktiga, men om de ges alltför stort utrymme riskerar ämnet att hänfalla åt en anfaderskult, som visserligen skapar trygghet för religionssociologerna men som genererar få nya tankar. Aldridges eget intresse ligger snarare på bryningen mellan de (klassiskt förankrade) religions-sociologiska perspektiv som varit förhärskande under större delen av efterkrigstiden och de som idag vinner ett växande erkännande.

Den främsta motsättningen mellan den klassiskt grundade religionssociologin och den idag framväxande ligger just i synen på sekulariseringen. Kring denna har religionssociologin byggt en omfattande teori, en teori som, om vi får tro Aldridge, förutsätter att sekulariseringsprocessen förstås som en universell och i princip irreversibel process. Man skulle alltså kunna tala om en sekulariserings*determinism* som det hittills gängse synsättet inom religionssociologin. Men följden av detta synsätt, denna förståelse av sekulariseringen som ohejdbar och förr eller senare triumferande överallt, skulle därmed också bli att det med tiden kommer att återstå allt mindre av religions-sociologins studieobjekt (religionen som socialt feno-

men). Enligt Aldridge har detta också varit religions-sociologins centrala dilemma; genom att acceptera sekulariseringsteorin medger religionssociologerna indirekt att själva existensberättigandet för det egna ämnet successivt försvinner.

Sekulariseringsteorin möter i vår tid starka utmaningar. En första utmaning kommer från teorierna om den «nya voluntarismen», vilka Aldridge härleder till den amerikanske sociologen Talcott Parsons. Enligt Parsons och hans efterföljare är sekulariseringens mest påtagliga effekt inte religionens tillbakagång utan snarare dess *frigörelse* från diverse «sekundära funktioner» (dvs. dess tidigare nära koppling till olika samhällsinstitutioner). Med den ökande friheten för religionen följer växande möjligheter för religiösa människor att frivilligt engagera sig inom andra sektorer av samhällslivet. Det *sekulära* tillståndet, där religionen och övriga samhällssektorer är åtskilda, skulle därmed vara bra för såväl religionen som — indirekt — samhället självt. Detta är visserligen en teori om sekularisering, men en teori som tillskriver denna process en annan roll och ett annat utfall än den «gängse» sekulariseringsteorin.

En andra utmaning mot sekulariseringsteorin kommer från religionens ökande politisering i många samhällen och dess roll som pådrivare av sociala/politiska rörelser på såväl lokal, nationell som global nivå. Att tala om den religiösa *fundamentalismens* framväxt har blivit ett vanligt sätt att ge sådana processer en gemensam etikett, även om «fundamentalism» ofta blir en slarvigt använd beteckning. Begreppet fundamentalism har sin bakgrund i en kristen kontext men används ofta om icke-kristna, inte minst islamiska, företeelser. Tveksamheterna i begrepps-användningen till trots är dock fundamentalismen — religionens «rigidisering» och politisering — ett iakttagbart fenomen med påtagliga konsekvenser.

Den tredje och viktigaste utmaningen kommer dock från ett för religionssociologin nytt sätt under det senaste decenniet. Denna tolkning — ett teoretiskt perspektiv som på svenska ibland har givits namnet *utbudsteorin* — faller inom ramarna för den s.k. rational choice-teorin. Denna är en teori med stora anspråk och med ett ofta drastiskt avståndstagande från klassisk sociologisk teoribildning. Enligt rational choice-teoretikerna är sekulariseringen en illusion. Att vissa samhällen tycks utmärkas av religiös tillbakagång beror på att dessa samhällen inte erbjuder tillräckligt attraktiva alternativ för människors religiösa sökande. Det som ser ut som sekularisering är i stället följdverkningar av en (tidigare eller pågående) *monopolsi-*

uation, där det inte har rätt någon verkningsfull konkurrens mellan olika religiösa samfund och där människor har varit berövade en väsentlig del av sin valfrihet på religionens område. Rational choice-teorins insteg i religionssociologin har av vissa ansetts vara så betydelsefullt att denna teori har beskrivits som ett nytt paradig för ämnet.

Vidare behandlar Aldridge en rad teman som brukar tas upp i religionssociologiska läroböcker, såsom olika typer av religiösa organisationer, *nyandlighetens* betydelse i det moderna samhället och — inte minst i det senare sammanhanget — *religiös påverkan* (t.ex. huruvida det förekommer «hjärntvätt» i religiösa rörelser). Aldridges framställning inom dessa områden är välskriven, väldisponerad och intressant, även om andra skrivit bättre om dessa frågor. Till styrkan i Aldridges bok hör dock att han med tydliga exempel lyckas blyxtbelysa en del resonemang som annars lätt framstår som enbart torrt teoretiska. Dessa exempel hämtar han också, inte bara från den väldokumenterade amerikanska smältdegeln, utan från Europa, Mellanöstern, Afrika och Ostasien. Detta får ses som en klar styrka hos boken.

Aldridges bok är — sammanfattningsvis — välskriven, informativ och tydligt fokuserad på dagens mest brännande religionssociologiska fråga: uppgörelsen med sekulariseringsteorin. Mer kan man knappast kräva av en grundläggande lärobok. Religionen tilldrar sig ett ökande intresse på många håll i vår värld. Religionssociologins studieobjekt är alltså långtifrån på väg att försvinna, och Aldridges kritik mot en alltför långt driven sekulariseringsteori har därför uppenbart fog för sig. När man skärskådar de teoretiska diskussioner Aldridge redogör för finner sig dock en känsla av att något väsentligt fattas. Det jag efterlyser är något som — på ett teoretiskt plan — skulle lyckas förena erkännandet av *sekulariseringens påtaglighet* med erkännandet av *religionens fortsatta livaktighet*. Exempel på situationer av påtaglig sekularisering och sjudande religiositet kan hittas från hela vår värld. Den väsentliga frågan är kanske inte om gårdagens sekulariseringsteoretiker eller dagens rational choice-teoretiker har rätt eller fel, utan hur sådana mänskliga samhällen fungerar som *samtidigt* är sekulariserade och livaktigt religiösa — och vad det innebär att vara människa i ett sådant samhälle. Kanske skulle man då närma sig en religionssociologi som också verkligen förhöll sig till dagens *situation* — inte bara till dagens «diskurs».

Jonas Alwall



Mark Juergensmeyer: *Terror in the Mind of God. The Global Rise of Religious Violence*. 316s+xvii. University of California Press, Berkeley 2000.

Vilken är relationen mellan religion och terrorism? Hur kommer det sig att religion med sin världsåskådning och organisation erbjuder rättfärdigande av och motiverar till blind våldsanvändning mot oskyldiga? Kan religionerna göras ansvariga eller utnyttjas de bara för andra syften?

Dessa frågor bland andra ställs och behandlas i religionssociologen Mark Juergensmeyers senaste bok. I god sociologisk anda tar han i första hand sin utgångspunkt i de kulturella kontexter som understödjer och befrämjar olika varianter av religiös våldsanvändning och först i andra hand studerar han «terroristen» bakom själva dådet. Juergensmeyers tes är att det är i de socialpsykologiska mekanismerna bakom terrorismen snarare än i psykologiska profiler på själva utövaren som den bästa förståelsen kan uppnås. Det är också här som religion spelar en avgörande betydelse.

Efter en kort introduktion med genomgång av grundläggande teori går Juergensmeyer över till att skildra ett antal religiösa kontexter som alstrat våldsanvändning. Ingen religion skonas utan exempel ges från alla stora världsreligioner. Först ut är kristendomen där militanta lutherska abortmotståndare, gruppen kring Timothy McVeigh (dömdes för bombdådet mot den federala skyskrapan i Oklahoma City 1995) och katoliker och protestanter på Nordirland utgör exempel. Sedan följer judendomen där mordet på Yitzak Rabin och Baruch Goldsteins massaker i en moské i al Khalil 1994 (Hebron) tas som exempel. I avsnittet om islam behandlas attacken mot World Trade Center 1993 och Hamas många självmordsattacker. Vidare behandlas i ett avsnitt Sikisk våldsanvändning och i det sista kapitlet i första delen av boken beskrivs Aum Shinrikyo och gasattacken i Tokyos tunnelbana 1995. Alla dessa kapitel innehåller, förutom beskrivningar av attentaten, dels genomgång av den teologiska motiveringen bakom våldsanvändandet och dels mycket intressanta intervjuer med direkt inblandade och delaktiga.

I den andra delen av boken söker författaren efter gemensamma drag och skillnader mellan de olika varianterna av religiös våldsanvändning. Han konstaterar att det finns tydliga gemensamma drag mellan de olika gruppernas våld och menar därför att det är meningsfullt och riktigt att vi frågar oss varför religiöst motiverat våld ökat och varför våld och religion förefaller gå så bra ihop. Dock framhåller han det komplexa sambandet mellan religion och det omgivande samhället och svårigheterna med att precis avgöra religionens roll. Han friskriver dock inte reli-

gionerna på det triviala sätt som ofta görs, utan han ställer religionen till svars på ett mycket initierat och övertygande sätt.

I fyra kapitel diskuteras sedan religionens roll för de våldsamma terrorattackerna. Juergensmeyer pekar för det första på att det leder fel att se terroristattackerna som del i en större strategisk och politisk plan. Snarare handlar det om iscensättning av ett symboliskt skådespel där terrorattackerna förstås bäst om de tolkas som ritualer. Dessa ritualer utförs för det andra inom ramen för ett evigt kosmiskt krig, där målet och syftet ligger bortom denna värld. Det är ett krig som inte kan vinnas men där det är en plikt att bjuda motstånd mot en tydligt utmejslad evig fiende, som under historiens lopp uppträtt i olika skepnader. Betoningen på att krig råder sätter normala spärrar ur spel och ger ett moraliskt och religiöst rättfärdigande av våldsanvändning. Alla religiösa traditioner strävar efter fred, men håller sig samtidigt med teorier om rättfärdig våldsanvändning. Valet av mål och tid för attackerna förstärker bilden av att det handlar om ett symboliskt skådespel, vilket blivit tydligt inte minst genom de två stora attackerna mot World Trade Center.

Juergensmeyer framhåller för det tredje betydelsen av martyrer och demoner. Å ena sidan martyrskapet som stark motivering, inte minst vad gäller Hamas självmordsattacker, och å andra sidan demoniseringen av fienden som gör att man kan slå så urskillningslöst. Demoniseringen riktar sig dock inte bara mot de av annan tro eller de utan tro, utan nästan i första hand mot liberala i den egna traditionen.

Juergensmeyer poängterar också för det fjärde att det nästan uteslutande handlar om våldsutövning av unga män. Det förekommer förvisso kvinnor, men aldrig i några framträdande positioner. Det råder en stark machokultur i dessa grupper och inte sällan har de inblandade en bakgrund i militär och polisyrken. Det är små, avskärmade nätverk där terrorattackerna också måste ses som desperata försök att stärka den egna gruppen.

I det avslutande kapitlet skriver Juergensmeyer att det symboliska skådespelet inte bara kan användas för att förstå religiös våldsanvändning, utan att detta också i stor utsträckning gäller även för marxistisk och separatistisk våldsanvändning. Det som skiljer ut religionen är att den kosmiska konflikten aldrig kan lösas upp. Separatisterna kan uppnå självständighet eller kompromissa, marxisterna kan skiljas från sina klassgemenskaper, men det kosmiska kriget befinner sig bortom historien. Fienden kan inte förändras utan måste förstöras. Våldsanvändningen sanktioneras av Gud och det gör att religionen ger terrorn en anmärkningsvärd makt. Ironiskt nog ger terrorn också religionen förnyad makt, i det att den uppmärksammas.

Den avslutande frågan i boken är vad vi i det omgivande samhället kan göra för och mot dessa grupper som avvisat sekulariseringen och den sekulära staten och ersatt de mest centrala värdena i det moderna samhället med vad de uppfattar vara ursprungliga religiösa värden. Juergensmeyer lämnar olika förslag på åtgärder, alltifrån att med våld försöka krossa grupper som verkar med terror genom våldsanvändning, till att bemöta dem genom att ge religion ett större utrymme i den sekulära staten. Juergensmeyers sympatier ligger åt det senare hållet. Hans slutkläm blir att det märkliga är att boten mot religiös våldsanvändning förmodligen är en bred förnyad uppskattning av religionen i sig.

Dan-Erik Andersson

Sheila Greeve Davaney: *Pragmatic Historicism. A Theology for the Twenty-First Century*. 223 sid. State University of New York Press, Albany, 2000.

På många håll i världen blir teologi och religion allt mer relativiserad och ifrågasatt som akademisk disciplin. I Sverige har detta varit fallet ganska länge, i USA är det en relativt ny situation som på nytt gjort frågan om teologins uppgift och funktion angelägen för nordamerikanska teologer. Det är mot en sådan bakgrund som Sheila Greeve Davaney i förordet till sin bok *Pragmatic Historicism* anger sina tre syften. Hon vill för det första systematiskt beskriva konturerna av en nutida teologi som utmärks av den historiska medvetenhet som lett fram till dagens marginalisering av teologi. För det andra önskar hon finna ett alternativt historicistisk perspektiv att tillämpa på den teologiska arenan. Och för det tredje vill hon ge ett konstruktivt bidrag till utvecklingen av det teologiska alternativ hon kallar pragmatisk historicism. Det är särskilt två områden som sysselsätter Davaney. Med kritisk udd mot postliberal teologi understryker hon att vår historiska existens också formas av icke-diskursiva faktorer. Och i förhållande till revisionistisk teologi betonar hon att mänskligt liv inte formas av en entydig tradition utan av flera, och att varje tradition dessutom är mångfacetterad och rymmer interna motsättningar.

I sex välskrivna kapitel utvecklar Davaney sin pragmatiska historicism på ett klart och koncist språk. Hon kan få även komplicerade resonemang att framstå som enkla. Också för en icke engelskspråkig läsare är det lätt att följa med i hennes resonemang.

Davaney börjar med att ge en beskrivning av den historiska och teologiska utveckling som lett fram till vår tid och vårt teologiska läge (kap. 1). Till skillnad från många andra sådana genomgångar undviker

Davaney att reducera framväxten av vad vi idag talar om som «moderniteten» till att bara vara ett resultat av Upplysningstidens ideal. En huvudtanke genom hela boken är att traditioner inte är entydiga. Traditioner rymmer alltid inneboende motsättningar och konflikter. Modernitetens historia präglas till exempel både av Upplysningstidens rationalism och romantikens betoning av känsla och natur.

I kapitel två diskuteras postliberal och revisionistisk teologi som Davaney ser som de två huvudalternativen av nordamerikansk teologisk historicism. Dessa två teologiska modeller som vanligtvis uppfattas som varandras motsatser, gör visserligen anspråk på att ta vår historiska existens på allvar men förenas ändå enligt Davaney av en i grunden a-historisk och essentialistisk förståelse av historien. De erbjuder således inte en tillräcklig förståelse av hur vi skall förhålla oss till vårt historiska arv och Davaney går därför vidare genom en kritisk analys av några av de teologer (Gordon Kaufman, Sallie McFague, William Dean, Linell Cady och Delwin Brown) som hon menar kan sammanföras under beteckningen pragmatisk historicism (kap. 3). Kapitlet utgör i sig själv en intressant introduktion till ovanstående teologers arbeten men syftet är främst att undersöka hur dessa teologer uppfattar förhållandet mellan teologi och andra intellektuella discipliner.

Därefter börjar Davaney utveckla en teologisk modell som hon menar till fullo bestäms av historicistiska utgångspunkter (kap. 4). Särskilt bearbetas frågan om förhållandet mellan vad som är givet i vår historiska situation och vår förmåga att agera och skapa historia. Vidare betonas, vilket redan påpekats, att människans existens präglas också av icke-diskursiva faktorer och av många traditioner samtidigt. Med hjälp av Richard Rorty, Jeffrey Stout och Cornell West utvecklar hon så i kapitel 5 sin pragmatiska utgångspunkt för att slutligen i det sjätte och sista kapitlet diskutera hur och i vilka sammanhang vi kan och bör testa våra teologier och teologiska anspråk.

I fokus för mycken teologisk och filosofisk reflektion står idag frågan om hur vi skall kunna navigera mellan vår tids kunskapsteoretiska Scylla och Karybdis. Hur skall vi å ena sidan undvika det moderna (och i dess teologiska form ofta rent av för-moderna) projektets hybris i form av anspråk på universell och objektiv kunskap, och å andra sidan undvika postmodernitetens relativism där människor framstår som språkets fångar och där inga kunskapsanspråk över huvud taget tycks möjliga? Jag läser Davaneys *Pragmatic Historicism* som ett sådant navigationsförsök. Mera precist skulle de «blindskär» hon vill undvika kunna betecknas som dels de evangelikala och fundamentalistiska teologiska strömningar som spelar en icke oväsentlig roll i amerikansk samhällsdebatt och

politik, dels den postliberala teologin som visserligen relativiserar alla kunskapsanspråk men samtidigt internt hävdar en närmast för-modern normativ teologisk modell. Den fråga Davaney indirekt brottas med är vilken sorts teologi som skulle kunna inta ett utrymme mellan dessa poler? Inte minst det sista kapitlets frågeställningar om «var och hur vi kan testa våra teologiska anspråk» är avgörande för hur väl Davaney kan anses ha lyckats presentera ett rimligt alternativ med hjälp av sin pragmatiska historicism. Låt mig därför avslutningsvis kort antyda de två grundpelarna i hennes argumentation i det nästan 50 sidor långa avslutande kapitlet.

I konsekvens med sin historicistiska ansats hävdar Davaney att också våra normer, likt allt annat mänskligt, är historiska. De utvecklas genom den tradition vi ärver och är inte entydiga. «[R]eligious traditions and their pasts, like all other cultural forms, come to us as multiple, cumulative, and full of contesting possibilities» (150). Davaney citerar den sydafrikanske teologen Simon Maimela som hävdar att värdjanden till traditioner kan tydliggöra vår identitet, men traditioner ger ingen «sanning» till våra teologiska anspråk. Rimligheten i våra normativa anspråk måste alltid prövas i samtiden.

Davaney argumenterar dessutom för en «procedural pragmatism». Eftersom våra sanningsanspråk, som hon monterat ner till anspråk på «adequacy», är historiskt bestämda och endast kan rättfärdigas i sin samtida kontext, finns ingen möjlighet för pragmatiska historicister att en gång för alla ange normer och kriterier med vars hjälp vi bedömer sanningshalten i ett anspråk. Vad som kan specificeras är däremot en «procedur». Hon förordar en demokratisk praktik där alla som berörs av frågan (och det är många, eftersom religion och teologi har ett offentligt ansvar) har möjlighet att delta i samtalet. Davaney gör sig dock inga illusioner om att vi alltid skall kunna uppnå konsensus. Hon använder Francis Schüssler Fiorenzas uttryck «wide reflective equilibrium» där vi ibland tvingas acceptera att vi inte är överens, men där vi ändå ständigt tvingas prioritera mellan vad som är viktigast och nödvändigast i den givna situationen. «In all this pragmatic historicists search not for a new hegemony in which our views hold sway but a tentative, temporary, and continually revisable place to stand that responds to the needs at hand and contributes to the wider possibilities of life» (166).

Pragmatisk historicism utgör därför ingen lätt «doktrin». Den ställer oss inför valet mellan ett antal osäkra alternativ med uppgift att argumentera för våra val utan möjlighet att åberopa absoluta sanningar. Vi kan endast hänvisa till konsekvenserna av valen och detta trots att konsekvenserna aldrig låter sig helt överblickas. Men pragmatisk historicism är också ett

hoppfullt alternativ som tillerkänner människor delaktighet och skapande möjlighet. Den är dessutom ett modest alternativ som inser sin tidsbestämda begränsning och slutligen är den «a responsible doctrine, for it holds that we are in part creators of the future and it calls us to create that future with care» (191).

Anne-Louise Eriksson

Theologische Realenzyklopädie. Band 28–32. Hg. von Gerhard Müller, Walter de Gruyter, Berlin 1997–2001

Initiativtagaren till *Theologische Realenzyklopädie*, professorn i systematisk teologi i Marburg, Carl Heinz Ratschow (f. 1911) avled den 10 november 1999. I inledningen till volym 31 ägnas honom några minnesord av den nuvarande huvudredaktören, Landesbischof em. Gerhard Müller. Första volymen i *TRE* publicerades 1977. Men redan i samband med några gästföreläsningar i Lund hösten 1965 skisserade C. H. Ratschow planerna på en nyttigåva av den kända *Real-encyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, vars senaste volym i 3. upplagan utkommit 1908. Kort tid efter nyssnämnda gästföreläsningar, kodifierade i arbetet *Gott existiert*, Berlin 1966, publicerade C.H. Ratschow riktlinjerna för projektet *TRE*. De förekommer i svensk översättning i en något förkortad form i *STK* 1969, s. 67 f. Fram till 1986 stod Ratschow som redaktör för avdelningen dogmatik och bidrog bl.a. med artiklarna *Eschatologie* och det systematiska bidraget inom artikeln *Heilige Schrift*. Projektet *TRE* har blivit mer omfattande än ursprungligen beräknat. Artiklarna har vuxit ut till omfattande undersökningar i en utsträckning som gått utöver planerna.

I Band 28 (*Pürstinger–Religionsphilosophie*) möter bland viktiga översiktsartiklar: «Qumran» (35 sid.), «Realismus» (15 sid.), «Rechtfertigung» (84 sid.), den sistnämnda en artikel, som också ger förhistorien till den gemensamma romersk-lutherska överenskommelsen 1999, «Religion» (48 sid.), där författaren bl.a. tar ställning till bidrag av Nathan Söderblom och Geo Widengren. Några biografier, även av intresse för svensk teologihistoria, är bl.a. de som gäller Samuel von Pufendorf, Johann Jacob Rambach och Petrus Ramus.

I Band 29 (*Religionspsychologie–Samaritaner*) möter ett par betydande konstnärsbiografier, över Rembrandt och Rubens, båda med ett förnämligt, omfattande bildmaterial. En instruktiv artikel om Rhetorik är av aktuellt intresse. Birgit Stolts studier över Luther

uppmärksammas, men Jan Lindhardts pionjärbete i ämnet, vad gäller Luther, Rhetor, Poeta. Historicus, Aarhus 1979, har förbisetts. Universitetets i Rostock historia, som varit av så stor betydelse för svensk teologi, skildras av sverigekännaren Gert Haendler, professor i Rostock. En viktig översiktsartikel behandlar Albrecht Ritschl och den ritschlska skolan. Det på grund av den ambivalenta innebörden svårbeskrivna begreppet «sektularisering» ägnas en omfattande och instruktiv artikel.

Band 30 (Samuel–Seele) innehåller artikeln *Schweden*, en översikt över Sveriges historia utifrån kyrkohistoriska aspekter. Första delen behandlar medeltiden och är författad av Bertil Nilsson, särskilt lämpad för uppdraget, eftersom han samtidigt fullbordat första delen av Sveriges kyrkohistoria, *Missionstid* och *tidig medeltid*, Stockholm 1998. Andra delen, «Reformationszeit bis Neuzeit», är skriven av Anders Jarlert, som också står för en tredje avdelning, «Gegenwärtige Verhältnisse». Artikeln «Schweden» är ett utmärkt repetitorium för den som läst ämnet kyrkohistoria och en översikt och introduktion av hög kvalitet för den som söker denna form av insikter, en «kortfilm» över svensk kyrkohistoria, om man så vill uttrycka det, med en bild, som anger att framställningen är både åskådlig och medryckande, ofta pregnant sammanfattningar av ett komplicerat forskningsläge. Bibliografin — av naturliga skäl i huvudsak begränsad till nyare arbeten — innehåller många eljest förbisidda bidrag. Kartor över den svenska stiftsindelningen under olika epoker finns med. En särskild eloge förtjänar översättaren, professor Knut Schäferdiek, Bonn, som ibland haft svåra problem att lösa. Beträffande ordet «frälse» tillfogar han själv en not för att förklara. Och att «enskifte» på tyska heter «Flurbereinigung» verkar höra till en avancerad lexi-konkunskap.

I samma band möter flera tungt vägande bidrag till centrala ämnen, bl.a. artikeln om «Schleiermacher» (50 sid.) av professor Herman Fischer, Hamburg, om «Schöpfer/Schöpfung» (100 sid.), bl.a. av professor Osvald Bayer, Tübingen, samt bidrag om Bibeln och om hermeneutiken, under rubrikerna «Schrift, Heilige», och «Schriftauslegung» (tillsammans omkring 100 sid.). När det gäller hermeneutiken (Schriftauslegung) föreligger en framställning av dess historia fram t.o.m. 1700-talet och därtill en systematisk-teologisk analys. Men temats omfång och komplicerade problematik föranleder *TRE*:s huvudredaktör, Gerhard Müller, att tillfoga en förklaring: «Eine systematische Geschichte der Schriftauslegung seit dem 19. Jh. gibt es nicht und kann es vielleicht auch nicht geben.» I stället hänvisar han till en rad andra artiklar, där temat behandlas under olika aspekter och

i bestämda konkreta sammanhang (s. 488, Schriftauslegung III, 5.5). Werner Jeanronds forskningsbidrag kring detta tema har legat för nära inpå i tiden för att ha uppmärksammats.

I Band 31 (Seelenwanderung–Sprache) har Johann Anselm Steiger, numera professor i Hamburg, skrivit artikeln «Seelsorge». Den markerar en nyorientering av ämnet, som är beaktansvärd. Från tidigare undervisning, åtminstone här i Sverige, kan man erinra sig, att «själavård» på sin höjd betraktades som en specialitet inom «prakten», den praktisk-teologiska utbildningen. Den ansågs ligga utanför den vetenskapliga teologins domäner. Steiger finner däremot «Seelsorge» vara grundad i den bibliska teologins och antropologins centrum. «Daher ist Seelsorge nicht ein Spezialfall der (gar nur Praktischen) Theologie, sondern umgreift christliches Denken und Handeln in enzyklopädischer Weise» (S. 7, 42–44). I det historiska avsnittet kan han sedan anknyta till den «terapeutiska» teologin, som på sin tid var ett givet program i undervisning och predikan. Genom Luther blev «Seelsorge» ett huvudord i det teologiska språkbruket, för Melancthon blev *consolatio* teologins «finis ultimus». Även för Schleiermacher var detta perspektiv levande, och det är välkänt, att den dialektiska teologin lade stor vikt vid själavården, som behandlades i läroböcker med bestämd kritik av kulturprotestantismen. Efter mitten av 1900-talet har också empiriska psykologiska och psykoterapeutiska aspekter tagits upp och gjorts fruktbara inom själavården. Den praktisk-teologiska sidan av själavården, dess konkreta utgestaltung, presenteras i två bidrag av Eberhard Hauschildt, Bonn.

En rad biografier, även av särskilt skandinaviskt intresse möter i band 31: Johann Salomo Semler (av G. Hornig), Nathan Söderblom (av M. Stausberg), Niels Andersen Sjøe (av S. Andersen), Rudolph Sohm (av R. Pahud de Mortanges), Philipp Jakob Spener (av J. Wallmann), Spinoza (av K. Hammacher). Av större översiktsartiklar kan nämnas: Sozialwissenschaften och Sprache/ Sprachwissenschaft/ Sprachphilosophie (58 sidor, av olika författare). I den sistnämnda artikeln kan uppdelningen på vitt skilda aspekter synas berättigad men försvårar också överblicken. Man kunde efterlysa en tydligare markering av reformationens bidrag, t.ex. utifrån A. Beutels utförliga arbete om Luthers språkförståelse, eller av J. G. Hamanns kritik av Kant i dessa frågor.

Med Band 32 (Spurgeon–Taylor) passerar *TRE* bokstaven S. I den gamla RE återstod från bokstaven T endast en tiondedel av verket. Det betyder att man kan förmoda ett fullbordande av *TRE* i en inte alltför avlägsen framtid. I volym 32 möter intressanta bio-

grafier över C. H. Spurgeon, W. Stählin, Johannes Staupitz, Victorin Strigel, Fr. Suarez, Johannes Tauler. Om Emauel Swedenborg och swedenborgianerna skriver Harry Lenhammar, Uppsala, det enda bidraget från Sverige i detta band. Bland de stora översikterna märks framför allt artiklarna «Sünde» och «Taufe» (omkring 80 sidor vardera). I partiet om dopet i NT kan man notera, att missionsbefallningen, Matt 28:16–20, inte ses som en efterkonstruktion i urförsamlingen utan som en punkt, som hela Matteusevangeliet syftar fram till, och som därför utgör dess teologiska och hermeneutiska nyckel.

Bengt Hägglund

Graham Ward (ed.): *The Blackwell Companion to Postmodern Theology (Blackwell Companions to Religion)*. xxviii + 530 sid. Blackwell, Oxford 2001.

Den engelske teologen Graham Ward har utan tvekan etablerat sig som en av de intressantaste (och mest påstridiga) rösterna inom postmodern teologi. Dels har han ett eget konstruktivt författarskap som spänner över traditionell systematisk teologi, fenomenologi, kritisk teori och cultural theory, senast exemplifierat i *Cities of God* (2000). Dels är han också en flitig introduktör genom ett antal antologier: *The Postmodern God* (1997) och *The Certeau Reader* (1999). Han är dessutom tillsammans med John Milbank och Catherine Pickstock redaktör för den mest diskuterade teologiska antologin under det senaste decenniet: *Radical Orthodoxy* (1998). Det är sålunda en produktiv teolog med vida intressen, och intressenas bredd visar sig mycket tydligt i hans senaste antologi: *The Blackwell Companion to Postmodern Theology*.

Vad kan hålla samman en antologi om postmodern antologi med 31 olika författare som inte bara har skilda teoretiska perspektiv utan som skriver som kristna, judar och ateister om förintelsen, jazz, eko-krisen och det amerikanska fängelsesystemet? Det undrar Ward själv i sitt förord. Från början hade han tänkt bokstavsordning som en lämplig strukturerande princip, men på inrådan av en kollega har han sorterat författarnas artiklar under sju olika rubriker: estetik, etik, gender, hermeneutik, fenomenologi, «Heideggerians» och «Derrideans». Bokstavsordning hade blivit för modernt, det hade dolt de intensiva spänningar som finns mellan olika författare i antologin.

Men vad är det postmoderna i en postmodern teologi? Ward ger ett svar i sin introduktion. Det vanskliga ordet postmodernism vill beteckna en social förändring som bland annat inneburit att den moderna sekularismen har imploderat. Med sekularismens implosion menar Ward att de interna krafter som burit

upp modernitetens sekulära världssystem har brutit samman inifrån. De dualismer som burit upp det moderna systemet — offentligt-privat, förnuft-känsla, natur-kultur, objekt-subjekt — har kollapsat, eftersom principerna för deras förmedling har visat sig vara historiskt framväxta konstruktioner snarare än givna av naturen. Guds död som annonserades av Nietzsche och andra har inneburit att alla hänvisningar till någon yttre grund — Gud, naturen, förnuftet — har måst erkänna sin godtycklighet. Därmed försvinner principerna för att hålla isär t.ex. vad som är naturligt och vad som är kulturellt. Alla värdehierarkier med hjälp av vilka man kan yttra sig om något är gott eller ont annat rasar samman när ingen auktoritet utanför systemet längre bär upp deras tyngd. Det är inte bara så att allt som är kunde vara annorlunda; allt som är, är alltid redan annorlunda, beroende på vilket perspektiv som anläggs. Denna implosion producerar vad Ward med de Certeaus ord kallar ett «hål» — ett vakuum utan värden. Detta hål resulterar i en nihilism som både är efterlängtd och förträngd.

Nihilismen beskriver Ward med hjälp av Karl Marx och Jacques Lacans analys av varufetischismen. Det fetischistiska begäret söker inte efter att bli tillfredsställt, eftersom det skulle släcka begäret. I stället söker det ett föremål som lockar men aldrig levererar, och varorna är därför snarare orsak till våra begär än objekt för våra begär. Begären irrar vidare ständigt uppeggade av nya varor. I Guds frånvaro blir även Guds närvaro en kommersiell produkt som marknadsförs genom änglar och mirakler. Den kommersiella kulturen blir en flört med nihilismen som en halvt allvarlig, halvt lekfull längtan efter utplånandet, den totala frånvaron som det slutgiltiga icke-uppfyllandet av begären. Ward beskriver vår samtida kultur som en dödskultur.

Hur kommer då teologin in? Är det för att fylla detta hål med en återmystifierad värld efter den avmystifierade världens kollaps? Företräder Ward en auktoritär kristendom som svaret på den samtida kulturens förlust av alla legitima auktoriteter? Wards mål är att upprätta en kritisk teologi som förmår vara kritisk även i det postmoderna tillståndet, och som inte bara återupprepar den kollapsade sekularismen. Vad teologin kan erbjuda är en position utanför, men ändå inte oförmedlad med, det rådande värdesystemet: «That exteriority is founded upon the God who is revealed within, while being distinctively beyond, the world-system» (s. xxiii). Den teologiska diskursen förmår bli en radikal kritik, eftersom den inte enbart är en del av detta världssystem. Den bryter med samtidens kulturella logik genom att inte låta sig skrivas in som ännu en modulering av det rådande världssystemet. Utan tanken på en Gud som i någon mening är utanför systemet, verkar Ward mena, vilka möjlig-

heter finns det då för en radikal kritik? Den teologiska diskursen kan därför fungera som en kritisk analys av en återmystifierad värld, inte bara som en produkt av den. Även om teologin delar alla diskursers förmedlade status, och alltså inte kan göra anspråk på en privilegierad position, betyder tanken på Gud att den föreställer sig en värld som inte regeras av varufetischismens lagar, menar Ward. Teologin talar om en alternativ väg ut ur det världssystem som etablerats efter sekularismens implosion. Lyckas Ward med detta syfte? Inte helt. Hur Guds exterioritet och teologins position utanför skall förstås blir aldrig särskilt tydligt.

Wards introduktion skall inte förstås som en programförklaring för artiklarna i antologin. De 30 övriga författarna är sinsemellan alltför olika och skulle säkerligen ha en hel del att säga om Wards analys av världsläget. Inte desto mindre delar de i någon mening tanken på sekularismens implosion. Vi befinner oss i en global värld där religion spelar en stor roll och inte kan förvisas till det privata eller förväntas tyna bort. De kvasi-teologiska förutsättningarna hos den förment sekulära modernismen har exponerats. Här blir en teologisk analys viktig — inte bara för teologer — som ett sätt att försöka undvika både en *laissez faire*-liberalism och en reaktiv auktoritär religiositet. 31 försök av namnkunniga teologer och filosofer erbjuds nu i en och samma volym. Det är oerhört spännande.

Ola Sigurdson

Hans Damerau: *Ärkebiskopen är mördad! Predikan som den levande teologins ort. En systematisk-teologisk analys av ärkebiskop Romeros predikningar i El Salvador 1977–80. 400 sid. Norma, Skellefteå 2000.*

Bak den dramatiska titeln på denne boka skjuler det seg en meget lesverdlig teologisk doktoravhandling. Dens tema er ikke det berømte drapet i og for seg, men de ansatser til en homiletikk og det dogmatiske innhold som kan leses ut av den myrdede erkebiskopens prekener. Forfatteren Hans Damerau forsvarte avhandlingen i Göteborg den 26. januar 2001. Han hevder at prekenen hos Romero blir til et «sted» — et kvalifisert teologisk *locus* — for den levende teologien. Denne påstanden utgjør avhandlingens egentlige tittel: «Predikan som den levande teologins ort.» Hva mener forfatteren med denne tesen?

Det finnes mange og motstridende definisjoner av en «predikan». Begrepet *utvides* imidlertid gjennom Romeros prekenvirksomhet, hevder forfatteren. Romeros preken utvikler seg til en «total preken», som gjennomsyrer hele hans praksis (s. 14). Den

totale preken viser seg både i forberedelsen av prekenen, i selve utførelsen av prekenen, og i oppfølgingen av den (s. 81). Romeros preken er dialogisk, og den er forbundet med samtidens problemer — i særdeleshet med folkets lidelse. Dialogen blir slik til en *diálogo íntimo*, eller en «djudialog». Prekenen blir dessuten total, i følge forfatteren, gjennom en kontekstualisering: Romero lar det lidende folkets stemme komme til orde gjennom sin forkynnelse. Slik blir den historiske situasjonen innlemmet i prekenen (s. 124). Dermed blir folket også *åpenbaringskilde* for prekenen hos Romero: «Genom folket oppdækker han [Romero] Guds ord. Folkets liv talar han metaforisk om som predikant» (ibid). Det er her et konstruktivt element i Romeros prekenpraksis (s. 267), etter Dameraus mening. Erkebiskopen er nyskapende som homiletiker. Dette nye er det altså som kommer fram ved at prekenen blir til «total preken», og som gjør at preken kan sees på som den levende teologiens sted.

At teologien er levende, betyr for Damerau at den tar utgangspunkt her og nå i en forventning om at Gud gir seg til kjenne i denne konkrete situasjonen. «Tesens «levande» betonar att det berör livet här och nu med Gud», 17. Dette gir oss en inngang til å forstå det viktige nøkkelordet «ort» — eller lugar, location, locus. *Lugar teológico* er en sentral term i frigjøringssteologien, og er særlig utviklet hos jesuitene Ignacio Ellacuría og Jon Sobrino. Det betyr ikke bare den faktiske omgivelsen for eller plassering av det teologiske arbeid. Det teologiske sted er snarere det «første steg» (Gutiérrez); det er praksis, det er de fattiges nærvær og utfordring — lt dette som en aktiv ingrediens i det teologiske arbeid. Stedet igangsetter, gir føringer på og materiale for den teologiske refleksjon. Hos Romero er det så slik, ifølge Damerau, at den historiske situasjonen og prekenen til sammen utgjør det teologiske sted, (s. 19). Dette ser Damerau som en modell, et eksempel til etterfølgelse.

Begrepet «total preken», som forfatteren låner fra Gregorio Ruiz, er ikke er særlig velvalgt. «Totale» løsninger er med rette kommet i miskreditt på så mange områder. Dameraus tese er likevel fruktbar. Det originale ved tesen er at den anvender et av frigjøringssteologiens hovedbegrep (*lugar teológico*) på et område som til nå har vært underbelyst i denne teologien, nemlig homiletikken. Her er avdekket en hvit flekk på kartet. I det frigjøringssteologiske standardverket *Mysterium Liberationis* (2 bind, Ellacuría og Sobrino, San Salvador 1991), er ikke prekenen behandlet som tema i det hele tatt — den finnes ikke en gang i saksregisteret. Det er derfor fortjenstfullt at Romeros meget særpregede og systematisk gjennomarbeidede prekenpraksis presenteres som et utkast til en frigjøringssteologisk homiletikk, eller en homiletisk frigjøringssteologi.

Derigjennom viser avhandlinger seg også som et viktig bidrag til Romero-resepsjonen. I det øvrige akademiske arbeid med Romeros verk finnes viktige bearbejdelser av prekenene, som også Damerau profiterer på. Dameraus grundige og målrettede analyse bringer imidlertid denne bearbejdelset et godt skritt videre, blant annet gjennom en rinitarisk ordnet framstilling av Romeros troselre, det *fides quae* som kan leses ut av de mer enn 2500 sidene hans preken utgjør.

Til slutt tar Damerau oss med «tjem», til Sverige, og spør om dette homiletiske program kan ha relevans i vår kontekst – som såvisst er ganske forskjellig fra El Salvador på Romeros tid. Ikke uventet svarer Damerau nyansert bekrejtende. Men med en viktig presisering, nemlig den at kravet om kontekstualisering selvsagt også gjelder her. I dagens svenske samfunn behøver ikke prekenen være stedfortredende organ for massemedia, for eksempel. Men den kan like fullt la fortiede stemmer komme til orde, med forventning om at noe av Guds nærvær kan formidles gjennom disse stemmene.

Avhandlingens sterke side er den grundige, syntetiserende og deskriptive analysen som er gjennomført av Romeros prekenpraksis og preken, både med tanke på hvilken homiletikk de er uttrykk for, og hvilken teologiske innhold disse prekenene formidler. Her utfyller og nyanserer Damerau — også kritisk — det bildet særlig Jon Sobrino og Miguel Cavada Díez til nå har preget.

I og med at Damerau gjennom sitt arbeid så treffsikkert avdekker mangelen på en eksplisitt homiletikk i frigjøringssteologien, er det imidlertid overraskende at han ikke drøfter hva *årsakene* til denne mangelen kan være. Det ville nemlig også gitt Dameraus egen tese mer motstand: Når erkebiskopens prekenes gjøres til *selve* det teologiske sted, kan nemlig en paternalistisk og hierarkisk orientert «på vegne av»-teologi lure i kulissene. Resultatet kan bli en ny (gamme) marginalisering: De fattige og utstøtte blir utelukkende synlige – også i teologien – dersom og i den grad maktens representanter (i dette tilfellet erkebiskopen) velger å la dem få rom, veç å la dem komme (indirekte) til orde. Det er uten tvil fortjenstfullt at dette skjer, men altså ikke tilstrekkelig, dersom de fattiges rolle som teologiske subjekter skal taes på fullt alvor. Mon tro om det ikke er av denne grunn at refleksjonen om prekenen – som altså i de katolske frigjøringssteologenes umiddelbare kirkelige kontekst bare rettmessig kan holdes av ordinerte menn – har fått så liten vekt i frigjøringssteologien? Og gir ikke det i tilfelle noen alvorlige betenkeligheter med å gjøre prekenen til *det* teologiske sted?

I tillegg skulle jeg ønske Damerau i større grad hadde fått fram *spenningen* i Romeros person og teo-

logi – mellan det lojalitetstro, höykirkelige, Romavennlige, disiplinære, hierarkiske og etisk konservative på den ene siden, og det friggjørende, revolusjonære, og dristig nyskapende på den andre siden. Romero er allerede langt på vei *de facto* kanonisert blant mange av Latin-Amerikas fattige troende. I Vatikanet pågår en helgenkåringsprosess. Utfallet er ytterst usikkert. Hva som *er* sikkert, er at det er og vil fortsette å være sterkt motstridende fortolkninger av skikkelsen og teologen Oscar Arnulfo Romero – og at de motstridende fløyene i tilfelle en offisiell kanonisering vil gjøre alt for å trekke ham «til seg.» Det er grunn til å hevde at denne spenningen kan spores tilbake til Romeros personlighet og virke. Derfor ville det vært fruktbart om Dameraus bok hadde gitt mer hjelp til å få belyst dette indre motsetningsforholdet.

Disse innvendingene henger sammen: En drøftelse av spenningen i Romero, særlig hans konservative, vertikalistiske drag, ville kastet lys over faren for en institusjonaliserende og paternaliserende implikasjon av tesen om prekenen som den levende teologiens sted. De rokker likevel ikke ved hovedinntrykket: Hans Damerau har gjennom sin bok gitt oss en verdifull presentasjon og analyse av et viktig stykke nyere post-kolonial kirke- og teologihistorie, med direkte relevans for teologi og prekenpraksis også i den skandinaviske konteksten.

Sturla J. Stålsett



Resuméer av doktorsavhandlingar

Magnus Abrahamson: *Jesu oppstandelse som historisk problem. En studie av Rudolf Bultmanns och Wolfhart Pannenberg's tolkningar.* 265 sid. Norma, Skellefteå 2001.

I sin avhandling, som är skriven i tros- og livsåskådningsvetenskap vid Teologiska institutionen i Uppsala, behandlar Magnus Abrahamson Rudolf Bultmanns (1884–1976) och Wolfhart Pannenberg's (f. 1928) tolkningar av Jesu oppstandelse. Knappast någon av 1900-talets teologer har oppmärksammats lika mycket som Bultmann for sina försök att tolka Jesu oppstandelse på ett sätt som innebär att inget

extraordinært ägde rum i den kronologiska historien (Historie). Pannenberg är å andra sidan en av de mest kända nutida teologer som argumenterar för att personen Jesus uppstod och att graven var tom som en följd av detta.

Avhandlingens huvudsyfte är att göra en kritisk innehållsanalyse av Bultmanns och Pannenberg's oppstandelsesteologier. Huvudsyftet kan delas upp i fyra mer presiserade delsyften. Det första är att, mot en teologihistorisk bakgrundssteckning, presentera Bultmanns och Pannenberg's oppstandelsesteologier. Att göra en utførlig presentation av Pannenberg's oppstandelsesteologi är særskilt motiverat eftersom det finns få omfattande presentationer som både refererer till hans tidiga arbeten från 1960-talet och hans senare från 1990-talet.

Det andra delsyftet är att jämføra Bultmanns och Pannenberg's oppstandelsesteologier utifrån begreppen bakgrundssteori (dvs. deras syn på Gud og historien), tolkningsprinsipier, exegetiska resonemang, oppstandelsens betydelse og trostillægning. Avhandlingens tredje delsyfte är att systematisera olika sätt på vilka man kan tolka Nya testamentets berättelser om Jesu oppstandelse. Systematisering bidrar med att klargøra Bultmanns og Pannenberg's positioner. Den banar också väg for det fjerde delsyftet som är att skissera några riktlinjer for hur Bultmanns og Pannenberg's teologier kan tolkas på ett konstruktivt sätt idag.

En av Abrahamson's førhøppningar är att avhandlingen skall fungera som en orienteringskarta. Inte på så sätt att den främst talar om i vilken riktning läsaren skall gå eller att den avsløjar alla tänkbara vägval. Hans førhøppning är emellertid att avhandlingen skall fungera som en karta genom att dels klargøra några centrala problem som den som reflekterer kring Jesu oppstandelse kan møta, dels gjennom att ge några forslag på relevanta førhøllningssätt till de aktualiserade problemene.

Anne-Christine Hornborg: *A Landscape of Left-Overs: Changing Conceptions of Place and Environment among Mi'kmaq Indians of Eastern Canada (Lund Studies in History of Religions volume 14), 331 sid. Almqvist & Wiksell International, Stockholm 2001.*

I september 1989 kom det till kanadensiska mi'kmaq-indianers kannedom att ett enormt granitbrott (ett av de tre största i världen) planerades att öppnas vid Kellys Mountain på ön Cape Breton i östra Kanada. Mi'kmaq-traditionalister organiserade genast en fredlig trumceremoni på berget og en talesman deklarerade att det planerade granitbrottet var en förölämpning mot både mi'kmaq-folket og Moder Jord.

Berget var för dem Kluskaps Mountain, en historisk, kulturell och betydelsefull andlig plats, eftersom det var deras gud och profet Kluskaps boning.

Den från början fredliga mi'kmaqprotesten skulle senare utvecklas till en mera militant hållning och debatten om granitbrottet föras utifrån en klar polarisering av vissa begrepp, t.ex. västerländsk/mi'kmaqisk («indiansk») natursyn, västerländsk kolonisation/mi'kmaqisk (andra indiangruppers) förlust av sitt land, den vite mannens girighet/indianers andlighet och vördnad av Moder Jord. Mi'kmaqs återopande av sin traditionella natursyn möttes av olika reaktioner i storsamhället. Kritiker ifrågasatte om det bland dagens moderna reservatsbor fortfarande fanns kvar en traditionell natursyn medan andra välkomnade ett alternativ till den västerländska natursyn som de menade var roten till dagens miljöhot.

Denna avhandling undersöker historiska förändringar i mi'kmaqindianernas livsvärld. Mi'kmaqs kulturhero Kluskap blir en nyckelperson för att studera större frågor som tradition, skiftande föreställningar om natur och olika former av naturumgänge. Två perioder avgränsas i mi'kmaqs historia. Den första studien avser att beskriva den verklighetsuppfattning, kunskapssyn och miljöetik som ligger till grund för förmoderna mi'kmaqjägares ekokosmologi och som har omtalats som animism. Denna period omfattar tiden 1850 till 1930, då mi'kmaq tvingas in i ett reservatsboende. Den andra studien undersöker den eko-kosmologi som skapats av nutida reservatsbor och som skulle kunna betecknas som en «helig ekologi». Denna period placerar kulturheron i modern tid, 1990-talet, då hänvisningarna till traditionen kring honom spelade en stor roll i kampen mot det planerade gruvbrottet. Med exempel från denna kamp diskuteras hur mi'kmaq idag bygger upp sina traditioner och sitt naturumgänge i samspel med det moderna samhället, där miljörelser, utbildning och panindianism spelar en viktig roll, men också reservatslivet. Genom att förankra sitt engagemang i reservatslivet har mi'kmaqtraditionalisterna i hög grad lyckats möta båda yttre och inre misstänksamhet om deras trovärdighet.

Anders Runesson: *The Origins of the Synagogue: A Socio-Historical Study* (ConBNT, 37). 573 sid. Almqvist och Wiksell International, Stockholm 2001.

Vid utgången av första århundradet evt fanns det synagogor inte bara i Palestina utan överallt i det romerska riket där judar levde och verkade. Institutionen fyllde en mängd funktioner, men den mest unika av dessa i den dåtida världen var den offentliga, rituella läsningen av Torah. Denna aktivitet gav syna-

gogan dess särprägel i det grekisk-romerska samhällets vimmel av socio-religiösa institutioner. Men när, var, hur och varför uppstod synagogan? Hur fick den sin särprägel? Vilka historiska, sociala eller politiska faktorer bestämde dess uppkomst och utveckling?

Ända sedan den moderna historieskrivningens gryning har forskare försökt lösa denna gåta, inte minst av den anledningen att den antika synagogan och dess natur ruvar på information av betydelse för två världsreligioner: judendom och kristendom. Man känner än idag denna antika institutions påverkan på den moderna världen genom dessa religioners inflytande på människor och samhällen. Ändå finns det idag ingen konsensus i frågan om synagogans ursprung och debatten är livlig.

I syfte att bidra till en lösning av detta svårgräpbara problem tar avhandlingen i beaktande allt tillgängligt källmaterial, litterära texter såväl som inskriptioner, papyrer och arkeologiska lämningar. Källmaterialet läses ur ett socio-politiskt perspektiv, vilket innebär att inte bara religiösa eller liturgiska faktorer diskuteras utan också bakomliggande maktfrågor och politiska strategier ses som viktiga delar i förklaringsmodellerna.

Undersökningen spänner över tiden 500 fvt till 200 evt och hävdar att bakom den institution som benämns med olika termer för «synagoga» under första århundradet döljer sig egentligen två typer av institutioner: den lokala bysamlingen, ett slags kommunhus vilket inkluderade religiösa funktioner, och s. k. frivilligföreningar, eller *collegia*, en grekisk-romersk organisationsform för privata sammanslutningar och intressegrupper. Den förra av dessa institutioner uppkom som en följd av persisk kolonialpolitisk strategi i Yehud (Juda). Den senare typen av institution utvecklades under det att hellenistiskt inflytande gjorde sig gällande i Palestina. I Diasporan var situationen helt annorlunda. Här ersattes judisk templiturgi successivt av synagogliturgi, och de judiska templen (det fanns flera sådana runt om i diasporan) omvandlades till synagogor.

Avhandlingens resultat berör inte endast frågor om hur judendomen formades i persisk tid, utan påverkar också vår förståelse av den socio-religiösa miljö under det första århundradet evt och relationen mellan olika religiösa grupper, som till exempel jesusrörelsen och fariseismen.

