

TEOLOGINS FARLIGA TYSTNAD

i debatten om stamcellsforskningen

Debatten om stamcellsforskningen i Sverige domineras av tre metodiskt sett nära besläktade grupper: Religiösa fundamentalister tittar på väl utvalda bibeltexter för att hitta direkta svar på alla etiska frågor — utan någon kritisk och självkritisk hermeneutik. Medicinska och biovetenskapliga fundamentalister tittar genom mikroskopet på väl utvalda vävnader för att uttala sig om vad mänskligt liv är, när det börjar, när det slutar. Massmediala fundamentalister presenterar väl utvalda bilder av en diabetessjuk människa för att på det sättet tvinga fram en enig uppslutning bakom forskningsprogram som lovar bot mot alla svåra sjukdomar och kanske även mot ärkefienden själv: döden. Alla försöker de undvika debatten om forskningsetiken och dess många implikationer för förståelsen av vårt livs mysteriösa natur.

Det är ett mycket allvarligt fattigdomstecken att en äkta saklig debatt om livets olika dilemman och etiska konflikter inte riktigt har kommit igång i Sverige — till skillnad från andra europeiska länder. Många medicinska och biovetenskapliga forskare efterlyser en sådan debatt som kan belysa alla möjliga dimensioner och implikationer av stamcellsforskning med tanke på vår mänskliga självförståelse och vårt ansvar gentemot kommande generationer.

Det är särskilt uppseendeväckande att svenska teologer och religionsvetare inte hörs och syns i denna offentliga debatt trots deras mångåriga forskningsinsatser och breda program kring livsåskådningsfrågor. Varför är de tysta? Har en hel generations intensiva livsåskådningsforskning i Sverige bara lett till tystnad inför de stora etiska utmaningarna i dagens debatt? Har den en gång världsledande teologiska forskningen i Sverige totalt avvecklats till förmån för högt specialiserade religionsvetenskapliga forskningsperspektiv som tappat bort blicken för mänsklighetens verkliga ödesfrågor? Eller har den religionsvetenskapliga eliten i Sverige kapitulerat inför dagens mäktiga biovetenskapligt-industriella apparat och dess okritiska framstegsretorik? Var finns den kritiska teologiska etiken i dag när den behövs mer än någonsin tidigare? Var finns den religionshistoriska belysningen av dagens debatt som kritiskt tar till vara och bearbetar alla religioners rika resurser?

Den kompakta teologiska och religionsvetenskapliga tystnaden i dagens livsviktiga debatt om människan måste vara en stor besvikelse för dem som förväntar sig kritiska och självkritiska inlägg från de forskare som på statens bekostnad har att fundera över människans livsvillkor och livsfrågor i historia och nutid inom de många teologiska och religionsvetenskapliga institutionerna i Sverige. Denna tystnad är farlig inte bara för den pågående låga diskussionsnivån i svensk press utan på sikt också för dessa akademiska institutioners framtid.

Søren Kierkegaard och liljorna på marken

THURE STENSTRÖM

Thure Stenström, professor emeritus i litteraturvetenskap vid Uppsala universitet, blev 1999 hedersdoktor vid Teologiska fakulteten i Uppsala. Artikeln är en bearbetad version av hans promotionsföreläsning, som hölls i Uppsala den 3 juni 1999.

På ett ställe talar Søren Kierkegaard ironiskt om de namnkristna, sådana som kallar sig kristna utan att ha gjort sig förtjänta av benämningen. De är ett slags hederskristna, menar han, i ungefär samma bemärkelse som man talar om hedersdoktorer, dvs. sådana som egentligen inte gjort sig förtjänta av doktorsgraden genom att själva skriva en rejäl avhandling och försvara den offentligt men som går och blir doktorer ändå.¹ För egen del kan jag ibland ansättas av den besvärande känslan att i min nyvunna värdighet som teologie hedersdoktor tillhöra denna djupt misstänkta kategori av doktorer. Men eftersom jag inte hyser samma rancune mot gudsvetenskapen som salig Kierkegaard, kan jag förstås i detta bekymmersamma predikament bara uttrycka min glädje och stolthet över att ha förlänats universitetets högsta utmärkelse. Frågan om förtjänst behöver jag dessbättre inte gå in på, den överlämnar jag i fakultetens väl förfarna händer.

Eljest är det naturligt och i sin ordning, att jag i dag dröjer vid den store diktarfilosof och teolog, som vid sidan av fakulteten är medansvarig till att jag står här i dag. Søren Kierkegaards författarskap har alltsedan studentåren varit en av mina stora läsoplevelser. Han finns med som en röd tråd i nästan allt jag skrivit, alltifrån doktorsavhandlingen om ensamhetsmotivet i genombrottets nordiska romankonst fram till de sista årens studier i Lars Gyllenstens författar-

skap. Och det får till stor del skrivas på Kierkegaards konto, att jag så ofta — särskilt i samband med studierna av existentialismen — kommit att uppehålla mig i gränslandet mellan skönlitteratur, religion och filosofi. Det gränsområdet var som bekant Kierkegaards eget.

*

»Mit kjere Evangelium», kallar Søren Kierkegaard på ett ställe i sin dagbok den söndagstext som i den danska kyrkans gudstjänstordning, första årgången, tjänar som perikop på femtonde söndagen efter Trefaldighet.² Uttalandet syftar på den bekanta liknelsen i bergspredikan om liljorna på marken och fåglarna under himmelens fäste (Matt. 6:24–34), den som uppmanar läsaren att inte bekymra sig om det timliga utan att först och främst söka Guds rike och hans rättfärdighet och att låta var dag ha nog av sin egen plåga. Kierkegaard läste och citerade sin Matteus efter den av Frederik VI år 1819 stadfästa danska översättningen av Nya Testamentet. Sannolikt använde han sig av en utgåva som utkommit 1820 och som ingår i hans privatbibliotek, försedd med hans talrika marginalanteckningar.³

Det finns knappast något enskilt textställe i Nya Testamentet som Kierkegaard har citerat oftare, i varje fall inget som inspirerat honom till fler *Opbyggelige Taler*. Inte mindre än tre gånger

¹ Citering sker efter *Søren Kierkegaards Samlede Værker I–XX*, Köpenhamn 1962–64 samt *Søren Kierkegaards Papirer*. Anden forøgede Oplage ved Niels Thulstrup, Köpenhamn 1968–78. Om de namnkristna och hedersdoktorerna, se *Indøvelse i Christendom*, SV XVI:235.

² *Papirer*, X 3 A 422. Härom Andreas Davidsen, *Søren Kierkegaard og søndagsteksterne. Bind II Trinitatistiden*, Köpenhamn 1995, s. 129–143.

³ Enligt upplysning från Peter Tudvad vid Søren Kierkegaard Forskningscenteret i Köpenhamn den 25 april 1999.

tog han upp liknelsen i stor skala. Det skedde i var sin betraktelse från åren 1847, 1848 och 1849. Men också en fjärde gång återkom han, fastän mer i förbigående, till liljorna och fåglarna. Det skedde postumt i den märkliga lilla bok, som Uppsala Universitetsbibliotek äger i en originalupplaga från år 1876 — tryckt i tidsenlig frakturstil — och som utgavs av Kierkegaards bror, biskopen i Aalborgs stift Peter Christian Kierkegaard. Boken heter *Dømmer selv! Til Selvprøvelse Samtiden anbefalet, Anden Række*.⁴ Den meditation, som det denna gång är frågan om, torde ha tillkommit någon gång omkring 1851–52. Kierkegaard var då på väg in i kyrkostriden, alltså de sista årens rasande uppgörelse med den danska kyrkan och hela den samtida kristenheten.

Låt mig först med några korta ord erinra om Kierkegaards livssituation, när han skrev om liljorna på marken, och om den mycket speciella litterära genre som de uppbyggliga talen utgör. År 1847 hade Kierkegaard redan en stor del av sitt författarskap bakom sig. 1838 hade fadern dött, och efter att som teolog ha försvarat en magisteravhandling om Sokrates ironi 1841, hade Kierkegaard övergått till skönlitterärt författarskap. Under loppet av några få korta år skapade han nu vad han med berättigad stolthet kunde kalla «en litteratur i den danska litteraturen». Särskilt åren mellan 1843 och 1846 betecknar en formlig explosion av genial skaparkraft. Vid sidan av den väldiga pseudonymproduktionen med mästerverk som *Enten-Eller*, *Gjentagelsen*, *Frygt og Bæven*, *Philosophiske Smuler*, *Begrebet Angest*, *Stadier paa Livets Vei* fram till den slutliga uppgörelsen med Hegels filosofi i *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift* (1846) hade han under dessa tre korta år också skapat en hel svit av *Opbyggelige Taler*, som han utgav i eget namn.

Hans svåra höftskada och tilltagande ryggmärgsförlamning — den som bara några år senare skulle lägga honom i graven — tillät honom inte alltid att sitta när han skrev. Han brukade stå vid eller rättare sagt vandra mellan tre skrivpulpeter, eftersom han oftast hade flera manuskript under arbete samtidigt. Egentligen

klagade han bara över en sak: att gåspennan inte hann med i tillräckligt snabb takt! Jag har antytt, att Kierkegaard var en sjuk man. Förutom av ryggmärgslidande, av tungsinne och ständiga depressioner, led han förmodligen också av temporalepilepsi. Åtminstone finns det forskare som menar, att detta var den hemliga «påle i köttet» som tvang honom att avstå från äktenskap. Att en epileptiker enligt dåtida dansk lag inte fick ingå äktenskap skulle förklara den uppslagna förlovningen med den unga kvinna som han eljest gärna brukade kalla sitt hjärtas drottning, Regine Olsen. Hur det nu än förhåller sig med detta, vet vi att han levde i livslång ensamhet och ofta under svårt psykiskt tryck. När Kierkegaard avled 1855, var han bara 42 år gammal. Han hade då bakom sig ett gigantiskt livsverk, inte bara kvalitativt utan också kvantitativt. Om man utöver den utgivna produktionen inräknar de postumt utgivna tjugo volymerna av privata dagböcker, rör det sig om sammanlagt cirka 17.000 sidor text. Det arv han fått av sin fader klädeshandlaren och som han skickligt förvaltade hade tillåtit honom att helhjärtat ägna sig åt författarskapet. Förmögenheten räckte fram till dödsdagen och till att gälda begravningskostnaderna. Men inte till mer! I detta såg Kierkegaard en djup betydelse. Gud, eller som han föredrog att uttrycka det «Styrelsen», hade tillåtit honom att fullborda sitt livsverk.

De uppbyggliga talen skiljer sig anmärkningsvärt från Kierkegaards övriga produktion, inte bara i så måtto att han utgav dem i eget namn och inte under pseudonym. De får därmed sin prägel av direkt, personligt tilltal. Stilkaraktären avviker markant från de filosofiska skrifternas ofta tunga och abstrakta lärdomsskrud. Här är det inte frågan om hegelsk dialektik, inte om den abstrakta begreppsexercis som han så ofta bedrev i de teoretiska skrifterna. Här är allt konkret, levande och gripbart. Man har ofta anledning att häpna över att Kierkegaard är en så skicklig naturskildrare och inte minst här. Få kan som han skildra stillheten vid en dansk insjö en sommarmorgon, då bara rördrommens dova skri genomborrar tystnaden. Man kan tycka, att han som storstadsmänniska och till på köpet handikappad inte borde ha hunnit att uppleva särskilt mycket ute i naturen. Det gjorde han kanske inte heller. Men vad han upplevde, det upplevde han

⁴ Citering av denna skrift sker här emellertid, för likformlighetens skull, efter *Samlede Værker*.

i gengäld intensivt. Han hörde, han såg, han iakttog och han mindes. Och detta erfarenhetsmaterial från skog och mark drog han nytta av, när han nu litterärt valde att skildra liljornas och fåglarnas värld.

I de uppbyggliga talen är han gärna vardaglig. Han anslår för det mesta ett lågmälat tonfall, som ligger talspråket nära. Det är ofta lekfullt och avspänt, mildt och tröstande men för den skull inte i avsaknad av allvar, ironi eller skärpa. Kommer man från de dramatiska situationerna i de stora och berömda pseudonymskrifterna, Adams syndafall, Abrahams och Jobs prövningar, Quidams plågsamma «Skyldig-ikke Skyldig?»-problematik i *Stadier paa Livets Vei*, är det i förstone svårt att tro, att det är samma diktare som kan ha skrivit *Opbyggelige Taler*. Det är, säger F.J. Billeskov Jansen, som om rollspelets store mästare Kierkegaard här hade påtagit sig ännu en roll — en önskeroll kanhända! — det ensamma jagets, där han talar i eget namn och utnyttjar hela sitt språks mångfald för att skapa stämningar av besinning och begrundan och inte minst av tröst och hopp.⁵

Man kan kanske av titeln *Opbyggelige Taler* förledas till att tro, att det skulle handla om predikningar, avsedda att framsägas från predikstolen. Men det vore att missförstå saken. Kierkegaard var inte prästvigd, och även om han uppträdde några gånger i Köpenhamns kyrkor och predikade, finns det ingenting som tyder på att de uppbyggliga talen skulle ha varit avsedda som predikningar. Men de är heller inte, och det är nästan ännu mer intressant, avsedda för tyst innanläsning.⁶ Det finns ett förord till *Tre Opbyggelige Taler* (1843), som säger mycket och som förtjänar att citeras. Här vänder sig Kierkegaard till «hiin Enkelte, som jeg med Glæde og Taknemmelighed kalder *min* Læser (...) hiint velvillige Menneske, der læser høit for

seg selv, hvad jeg skriver i Stilhed, der med sin Stemme løser Skriftegenes Fortryllelse, med sin Røst kalder frem, hvad de stumme Bogstaver vel ligesom have paa Munden, men ikke formaae at udsige uden megen Møie, stammende og afbrudt, i sin Stemning frelser de fangne Tanker, der længes efter Befrielse (...)»⁷ Inte predikstolens högljudda förkunnelse alltså men heller inte den tysta innanläsningen var vad som föresvävade Kierkegaard som ett ideal. Vad han önskade och förväntade sig var den enskildes intima och meditativa högläsning.

Det är frestande att göra den läshistoriska iakttagelsen, att Kierkegaard här ansluter sig till en tradition med urgamla anor. Under antiken och i vår skriftkulturs begynnelse var ju den föreställningen vanlig, att högläsning var värdefullare, stod högre i kurs än den tysta innanläsningen, att skriften dödar men kan göras levande som underlag för ett muntligt föredrag. Jesper Svenbro har storslaget utvecklat detta tema i sin senaste essäsamling.⁸ Inte minst i andaktslivet märks det, hur den tysta innanläsningen kommer in först som en sen produkt i läsandets historia. Från medeltidens klosterliv, där man idkade systematisk högläsning av helgonvitor och andra uppbyggelseskriter, och ännu långt fram på 1600- och 1700-talen, ja ännu långt fram på 1800-talet läste man gärna högt, inte minst i husandaktens sammanhang.⁹ Kierkegaard placerar sig i denna andaktslivets mittfåra, när han anbefaller sina uppbyggliga tal till läsarens privata och eftertänksamma högläsning. Det finns en fransk Kierkegaardforskare, Nelly Viallaneix,

⁷ Förord till *Tre Opbyggelige Taler* (1843), SV IV:55. Också i förordet till *Opbyggelige Taler i Forskjellig Aand* (1847) riktar sig Kierkegaard till «hiin Enkelte, hvem jeg med Glæde og Taknemlighed kalder *min* Læser; hiin Enkelte, der i Villighed læser langsomt, læser gjentagent, og som læser høit — for sin egen Skyld.» (SV XI:13)

⁸ Jesper Svenbro, *Myrstigar. Figurer för skrift och läsning i antikens Grekland*, Stockholm 1999.

⁹ Jfr Walter J. Ong, *Orality and Literacy, The Technologizing of the Word*, London 1982, samt Rudolf Schenda, «Vorlesen: Zwischen Analphabetentum und Bücherwissen» (i: *Bertelsmann-Briefe. Zeitschrift vom C. Bertelsmann Verlag, Gütersloh*, 119, März 1986), s. 5–14.

⁵ F.J. Billeskov Jansen, *Kierkegaard. Introduktion til Søren Kierkegaards liv og tanker*, Köpenhamn 1992, s. 66.

⁶ F.J. Billeskov Jansen, *Studier i Søren Kierkegaards litterære Kunst*, 4:e uppl., Köpenhamn 1987, s. 58 f. Med denna svit av föreläsningar, ursprungligen hållna som gästföreläsningar vid Uppsala Universitet på våren 1951, bidrog nestorn i dansk litteraturforskning starkt till att väcka mitt Kierkegaardintresse.

som i en beundransvärd Sorbonneavhandling särskilt lyft fram och betonat musikaliteten i Kierkegaards språk. Hon vill se hans verk som ett slags partitur.¹⁰ De är till för att uppföras och kommer till sin rätt först vid ett uppförande. Säkert har hon rätt i detta. Bara genom att högläsa hans uppbyggliga tal hör man hans egen stämma, den inträngande, vädjande rösten som med suggestiv rytm i långa, böljande, musikaliska perioder inskräper tankegångarna, upp-repar dem, hamrar in dem och mejslar ut dem, för att med ett överraskande bildspråk så förtydliga de enskilda poängerna. Och framför allt kommer man därmed, konkret och direkt, ner på den enkelhetens nivå som liljorna på marken med sitt enkla liv vill erinra om.

Vi har därmed, i några raska steg, närmat oss sakens mer väsentliga, idéhistoriska kärna. Jag vill gärna fästa uppmärksamheten vid att Kierkegaards umgänge med liljorna och fåglarna ingår som ett led i hans kristna civilisationskritik. Liljorna och fåglarna står i hans föreställningsvärld för mycket. Man ser, hur han med utgångspunkt i Matteus-texten riktar sig mot samtidigt ljumma statskyrkokristendom som alltför lätt ingår kompromisser med timlighetens värld, med Mammons snöda välde. Men också hur han i dessa betraktelser företar en häftig uppgörelse med den estetiska livshållningen och med diktarens fantasiliv, det som Kierkegaard själv med sådan framgång praktiserat. Vidare märker man, hur liljorna på marken drar upp en gräns mot allt vad bildning, lärdom och filosofi heter — också det, som bekant, områden där Kierkegaard inte var helt obevandrad. Men först och sist — och det är kanske det mest intressanta! — gör Kierkegaard gällande, att liljorna och fåglarna anlägger ett slags barnets perspektiv på tillvaron. De står för barnets troskyldighet och är därmed i släkt med den Mästare som förkunnade: «Låten barnen komma till mig och förmenen dem icke! Ty dem hör himmelriket till.» Ständigt återkommer Kierkegaard till tanken att liljorna och fåglarna förkroppsligar den barnsliga erfarenhetens, den barnsliga enfaldens livsform. Enfald, enkelhet! Det är nyckelorden.

I det tredje talet från 1849 säger han det flera gånger rent ut och talar explicit om liljorna som «Eenfoldighedens dybsindige Læremestere» (SV XIV:138).

Låt mig här göra ett litet intrång på teologernas eget område, det exegetiska nämligen. Det är — som jag ser saken — nämligen ingen tillfällighet, att Kierkegaard just i detta sammanhang återkallar i minnet den bortglömda kristna dygd som heter enfald. De bibelkunniga i min publik torde redan ha anat sammanhanget och förstått hur det börjar brännas. Ty vad inleder liknelsen om liljorna på marken i Matteus 6, om inte just en djupsinnig betraktelse över enfaldens betydelse? I Matt. 6:22–23 talas det om det öga som ser klart och ärligt, enfaldigt och enkelt, i motsats till det öga som ser grumligt och tvesynt. Ordet *ἀπλοῦς* (enfaldig, enkel) i motsats till *πονηρός* (dålig) eller, om man så vill, *διπλοῦς* (tvetydig) aktualiserar på grekiska en hel rad medicinska, religiösa och moraliska föreställningar som kan spåras både i antikens profana litteratur och tvärsigenom hela bibeln. Det skulle föra för långt att ytterligare kommentera detta stora problemområde, den intresserade hänvisas till Conny Edlunds doktorsavhandling *Das Auge der Einfalt* (Uppsala 1952).¹¹ Begreppen «hjärtats enfald», *ἀπλότης τῆς καρδίας*, och «ögonens enfald», *ἀπλότης τῶν ὀφθαλμῶν* är centrala i många av de nytestamentliga texter, som aktualiserar ett Gudsförhållande som har med enfald, ärlighet, redlighet, äkthet att göra. Ty dessa betydelser glider ofta i varandra. Enfald eller entydighet, *ἀπλότης*, gränsar till redlighet, uppriktighet, äkthet. När man väl har upptäckt detta, förstår man med en gång, varför Matteus-texten om liljorna på marken kommit att ligga Kierkegaards hjärta så nära. Den griper ju in i en kardinalsats i hans eget tänkande, i vad som bildar själva basen i hans existensfilosofi — att överensstämmelse mellan liv och lära är livsavgörande, dvs. att man skall leva som man lär och lära som man lever. Ty detta är just huvudinnebörden i att vara entydig, äkta — eller i vad

¹⁰ Nelly Viallaneix, *Écoute, Kierkegaard. Essai sur la communication de la Parole I–II*, Paris 1979, Tome I, s. 57.

¹¹ Jfr även artikeln «Einfalt» i *Reallexikon für Antike und Christentum*, Band 4, Stuttgart 1959, s. 822–839.

han under kyrkostriden¹² så effektivt sammanfattade, när han utslungade de berömda orden «Hvad jeg vil? Ganske simpelt: jeg vil Redelighed» (SV XIX:49).¹³

Med dessa exegetiska fynd i bagaget föreställer jag mig, att vi är en smula bättre rustade, när vi nu övergår till att följa Kierkegaard ut i markerna.

*

I sin första betraktelse 1847 gör Kierkegaard klart, att föremålet för hans botaniska exkursion är de vilda skogsliljorna som växer fritt utan tillsyn av någon trädgårdsmästare.¹⁴ Dessa växter är övergivna, misskända, förbisedda. Och därmed inställer sig en identifikationsmöjlighet för den ensamme betraktaren, han som kanske också lever misskänd, övergiven och åsidosatt. Denne vandrare bör betänka liljans situation: fastän placerad i skymundan, kanske i skogens oansenligaste hörn, lever hon i lycklig sorglöshet, skönare än någonsin konung Salomo i all hans prakt, och detta utan att hon vare sig arbetar eller spinner. Kierkegaards sensmoral blir följande. Liljan lär oss, att vi skall nöja oss med att vara människor och att vi skall nöja oss med att verka, där vi är satta. Han förnekar alls inte, att människor kan behöva arbeta för att försörja sig. Men det finns en otillbörlig omsorg om det timliga som bottnar i att människan inte nöjer sig med att vara människa utan att hon vill placera sig i Guds ställe och bli sin egen lyckas smed liksom i att hon inte vill ge sig till tåls med att leva och verka i den omgivning där hon är satt. Kommen så långt, tar Kierkegaard sats och låter plötsligt sin egen diktarfantasi få fritt spelrum. Vi får ta del av en hel liten graciös saga, en H.C.

Andersen-saga kan man tycka, som förtydligar tankegången.

Hans miniatyrsaga handlar om en lilja som växte på en särskilt oansenlig plats i skogen, omgiven av brännässlor och ogräs men som likafullt var vackrare än all Salomos härlighet (XI:154 ff.). En vacker dag kom en fågel flygande och berättade, att på ett annat ställe i skogen växte långt ståtligare liljor, i en färgprakt och jublande fågelsång som övergick all beskrivning (XI:154). I och med detta var det slut med liljans livsmod och tillförsikt. Plötsligt anfäktad av avundsjukans och jämförelsens onda ande begrep hon, att hon själv inte var den skönaste längre. Nu var det inte längre möjligt att trivas bland brännässlorna där vid den långtråkiga bäcken. I stället önskade hon sig långt bort, till en plats i solen, bland sina mer gynnade anförvanter. Hon ville bli som en av dem, hon ville till och med bli skönare än de. Ja, hon önskade sig rentav att bli den märkvärdigaste bland alla liljor i hela botaniken, en veritabel kejsarkrona.¹⁵ Och så ingås den överenskommelsen, att fågeln nästa morgon skall komma och hämta henne och ta henne i näbben och flyga bort till de vackrare släktingarna. Men vad händer? Fågeln kommer nästa morgon och pickar bort jorden kring liljans rot. Men flygturen hinner knappt påbörjas, förrän liljan vissnar och dör. Och Kierkegaard skyndar sig genast att stå till tjänst med uttydningen. Den elaka fågeln, som ger näring åt jämförelsens onda ande, «den slemme Fugl», det är diktarfantasien, den som så förföriskt blandar sant med osant och som leker med tusen och en möjligheter, i stället för att hålla fast vid evangeliets hårda och enkla visdom: att vi skall stanna på den plats vi blivit anvisade och nöja oss med att vara sådana vi är, människor sådana Gud skapat oss.

Också i skildringen av fåglarna på marken tar sig Kierkegaard friheten att med en egen parabel förtydliga liknelsen i bergspredikan. Den här gången handlar det om skogsduvan som försöker nästla sig in bland tamduvorna, i tro att hon därmed skall undslippa alla näringsbekym-

¹² Den ryktbara artikeln «Hvad jeg vil?» inflöet i tidningen *Fædrelandet* lördagen den 31 mars 1855.

¹³ Kontrasten, som genomgår stora delar av Kierkegaards författarskap, har studerats av Ludvig Görgens i avhandlingen *Einfalt und Bildung bei Kierkegaard*, Köln 1994.

¹⁴ Kierkegaard står här i samklang med den bibliska grundtexten. Ty även i Matt. 6:28 gäller inte jämförelsen dyrbara trädgårdsväxter utan anspråkslösa vilda blommor, t.ex. de anemoner som är vanliga i det palestinska landskapet. Uppgiften hämtad från kommentaren till Matt. 6:28 i *Bibel 2000*.

¹⁵ Kejsarkrona (*Fritillaria imperialis*) är i Norden en odlad, upp till meterhög liljeväxt som någon gång kan förvildas. Se Bo Mossberg–Lennart Stenberg–Stefan Ericsson, *Den nordiska floran*, Stockholm 1992, s. 520.

mer men som — just därigenom! — råkar illa ut. Duvslagets ägare fångar nämligen in skogsduvan och avlivar henne. Felet är, att hon inte nöjt sig med att vara den hon är, en fri fågel under himmelens fäste som inte behöver så eller skörda eller samla i lador men som likafullt närs av allmakten, en fågel som lever i den för alla kristtrogna förebildligt barnsliga, enfaldiga sorglösheten.

När Kierkegaard så övergår till att mer detaljerat klarlägga det sällsamma i att vara människa, blir framställningen något mer utstuderad och tar färg av hans egen teologi. Härligheten i att vara människa beror av att människan är Guds avbild, resonerar han. Men det betyder alls inte, att hon i bokstavlig mening kan likna Gud, ty Gud är osynlig och obegriplig. Det är och kommer alltid att förbli ett oändligt avstånd mellan Gud och människa. Den allsmäktige kan alltså ingen efterlikna. Men genom att människan bildar en mötesplats mellan andligt och timligt (XI:179), rymmer hon likväl en andlig dimension som utgör det gudomligas avtryck. Eller som Kierkegaard dialektiskt uttrycker det: «At være Aand, det er Menneskets usynlige Herlighed.» (XI:177)

Om talet hittills varit tämligen idylliskt och kontrollerat, inträffar en effektfull stegring, när han i tredje och sista delen så övergår till att uppehålla sig vid dödens närvaro, alltings förgängelse. Redan bibeltexten anger ju, att ingen kan lägga en enda aln till sin livslängd. Det kommer en stund, då gräset vissnar, då fågelsången förstummas, då liljorna vissnar och dör. Dödens gestalt — han, «den bleka höstkarlen» («den blege Høstkarl», XI:186) — klappar då på allt levandes dörr. Och då finns det inte längre något utrymme för idyller. I detta parti understryker Kierkegaard, att liknelsen om liljorna och fåglarna talar «med Evighedens Alvor» (XI:187). Döden tvingar in människorna i ett val, ty ingen kan på en och samma gång tjäna Gud och Mammon. Man måste älska den ene och hata den andre. Här kommer evangeliet inte med några rart vänliga och välvilliga erbjudanden. Det säger i stället, helt skoningslöst: du *skall* välja mellan Gud och värld. Och något tredje gives icke! I befällningen ligger en bjudande kraft som inte har det minsta med förnuftsskäl att göra. Det har att göra med makt helt enkelt, med allmakt

och ingenting annat. Kierkegaard sticker inte under stol med brutaliteten i befällningen: «Du *skall* älska Guds rike och hans rättfärdighet!» Det verkar snarare som om han njuter av den.

Det religiösa paradigmet som här avtecknar sig kunde naturligtvis föranleda många kommentarer. I grunden rör det sig om en problematik som vi påträffar lite varstans i den religiösa världslitteraturen, alltifrån den grekiska tragedin (Sofokles *Kung Oidipus*) fram till Runebergs *Kung Fjalar*. Antingen söker människan efter en rationell världsförklaring. Eller också saknar tillvaron all fattbar grund, och då finns det ingen annan utväg än att underkasta sig det obegripligas oinskränkta makt. Kierkegaard tvekar för sin del inte om svaret. För honom finns bara ett sätt att undslippa den existentiella ångesten. Det är att välja Gud, att välja Guds rike och hans rättfärdighet, i en obetingad lydnad som blir så stark att den förvandlas och blir till lovsång.

*

När Kierkegaard andra gången tar upp liljorna och fåglarna, sker det i *Christelige Taler* (1848) med en betraktelse som heter «Hedningenes Bekymringer». Här ges en lekfull, delvis satirisk beskrivning av ateisternas många förtretligheter, de timliga omsorger som kontrasterar till liljornas och fåglarnas föredömliga liv. Här skildras världens och timlighetens vedermodor, fattigdomens bekymmer men också det materiella överflödets, den socialt eftersattes liv men också den högt uppsattes, övermodets och självplågeriets elände och slutligen tvivlets, vankelmodets och tröstlöshetens. Ironins gissel viner över dem som vältrar sig i sentimental veklagan över att det offentliga inte tar hand om dem på gamla dagar — här är det sannolikt den samtida pauperism-journalistiken som ställs vid skampålen — men också över de besuttna, som lever i ständig framtidsångest, i en skenvärld av stress och ävlan och oro för att gå förlustiga sina rikedomar. Dessa är levande döda, heter det, ständigt oroliga för de katastrofer som väntar dem bakom husknuten, oförmögna att — som liljorna på marken — leva tryggt i nuet.

Inte heller i denna betraktelse skonar socialsatirikern Kierkegaard dem som är mer inställda på att bli justitieråd än att söka Guds rike och hans rättfärdighet. Men att verkligen vara män-

niska och skapad till Guds avbild, är inte det lättaste. Ty det går inte att med något människoöga se förebilden och heller inte egentligen att förstå honom, och knappast ens att bokstavligen efterlikna honom. Ty Gud är osynlig och obegriplig och skall så vara. Man måste rentav hålla öppen möjligheten, att han inte alls finns. Först då blir tron nödvändig och meningsfull. Först då förtjänar tron sitt namn. Att tro på honom är sålunda en utmaning för förnuftet, den är ett skandalon för förståndsmässigheten, filosofin, professorerna. En hisnande oförskämdhet — och skall så vara!

Efterföljelsen är nästintill omöjlig. Kristus var fullt på det klara med vad morgondagen bar i sitt sköte, att det var korsfästelse och död som väntade honom. Men han levde likafullt sorglös och säker i nuet, i trygg vetskap om att han lydde gudsviljan. Något sådant är vanliga människor knappast kapabla till, fulltut. Ändå vill liljorna och fåglarna lära oss att *försöka* efterlikna honom. I ett litterärt furioso, som saknar motstycke i den litteratur jag känner, slutar Kierkegaard med att inskräpa liljornas djupaste visdom, förmågan att leva i den barnsliga enfaldens glädje, i lydnad och lovsång. Den kristne, säger han, visar glädje och lydnad genom att prisa Gud också när han förstår, att han inte förstår honom. Ja, kanske allra mest då! «Dette er nemlig den egentlige Lovsang, Hymnen, Høisangen: ved glad og ubetinget Lydighed at prise Gud, naar man ikke kan forstaae ham. At prise ham paa den Dag, da Alt gaaer Dig imod, da det sortner for dit Øie, naar Andre maaskee let kunde ville bevise Dig, at der er ingen Gud til — da, istedetfor at blive Dig vigtig ved at bevise, at der er en Gud, ydmygt at bevise, att Du troer, at der er en Gud til, at bevise det ved glad og ubetinget Lydighed: det er Lovsangen.» (XIII:85). Det är svårt att hitta en text med högre religiös temperatur, som i stenstilsartad sammanfattning fångar Søren Kierkegaards centrala patos.

*

Det tredje försöket heter helt enkelt «Lilien paa marken og fuglen under himlen». Den här gången var texten avsedd för *Tre gudelige Taler* (XIV:125 ff.) som utkom den 14 maj 1849, för övrigt tillsammans med andra upplagan av *Enten–Eller*. Man kan tycka, att denna nya variation på temat står i en klass för sig genom att

innehålla så många självkritiska för att inte säga självmordiska drag. Som vi minns förliknades redan i det första talet den elaka fågeln, «den slemme Fugl», vid diktarfantasin. Det var ju den som ingav den oansenliga liljan avundsjukans och jämförelsens onda ande, så att hon önskade sig bort från sin oansenliga växtplats och under transporten vissnade och dog. Det är ungefär samma tanke som nu fullföljs i ännu en rasande diatrib mot diktarfantasin, poesin, det estetiska livet och den estetiska livshållningen. Och eftersom Kierkegaard ju själv var diktare, är det över sig själv han håller domedag.

Han vore inte den han är, om han inte vore medveten om problemet. På ett ställe i dagboken framhåller han uttryckligen, att han den här gången just velat belysa konflikten mellan poesi och kristendom. Naturskildringen, skriver han, har han denna gång låtit få en förhöjd poetisk kolorit och färgprakt, bara för att visa att det poetiska i sig självt är dödsdömt. «Thi naar Poesien i Sandhed skal falde (...) saa skal den have Høitidsklæderne paa.» (SV XIV:213).¹⁶ Som den klassiskt bildade skribent han var, torde Kierkegaard ha varit medveten om att hans uttrycksätt gav ett eko av Platon. Ty i dialogen *Staten* påpekas det, att om poeten skall förvisas ur staten, bör avvisningen äga rum under hedersbetygelser.¹⁷

¹⁶ Ursprungligen hade Kierkegaard tänkt sig att utge detta tal tillsammans med *To opbyggelige Taler* 1843. I *Papirer* VIII A 643 heter det: «I disse Taler vil altsaa blive at udvikle Konflikten mellem Poesie og Christendom. Hvorledes Christendommen i en vis Forstand i Sammenligning med Poesien (der er ønskende, bedaaende, bedøvende, forvandlende Livets Virkelighed til en østerlandsk Drøm, som naar en ung Pige kunde ønske at ligge hele Dagen på en Sopha og lade sig fortrylle) er Prosa — og dog netop Evighedens Poesie. Selvfølgelig vil Lilien og Fuglen d.v.s. Naturskildringen denne Gang faa end mere poetisk Colorit og Farvepragt, just for at vise, at det Poetiske skal bort. Thi naar Poesien i Sandhed skal falde (ikke for en tvær og treven Præsts Snak) saa skal den have Høitidsklæderne paa.»

¹⁷ Plato, *The Republic*. With an English translation by Paul Shorey, Vol. 1 (The Loeb Classical Library /1930/, 1963), s. 243 f. För uppslaget tackar jag fil.dr Thorild Dahlquist, Uppsala.

Kierkegaards inledande beskrivning av estetikern, fantasien, bär åtskilliga drag av självporträtt och gränsar påtagligt till hela den estetiska livshållning han så utförligt skildrat i *Enten-Eller*. Så snart diktaren-estetikern upptäcker liljorna på marken, ser han i sin fantasi genast en svindlande rad av möjligheter, han leker lättfärdigt och ansvarslost med tusen och en önskningar. Och han berusar sig med ord. Han vältrar sig i fraser om hur ljuvligt det måste bli att slippa ut ur storstadens gytter och få leva som en lilja på landet. Han är den evige talaren. Men han menar ingenting med sina ord. Han bara leker med möjligheter, för ordkonstens egen skull. Och på botten av hans verbala fyrverkeri lurar en bottenlös förtvivlan, en djup tröstlöshet och ångest som han inte kan bli kvitt. Ångesten är det estetiska livets grundval, ett slags tecken på att ordkonstnären är ett evighetens barn, om han också inte själv vill vidkännas det. Det sägs också, att diktaren är ett smärtans barn (SV XIV:133), en formulering som leder tanken till den berömda aforismen i «Diasalmata» i *Enten-Eller*:

Hvad er en Digter? Et ulykkeligt Menneske, der gemmer dybe Qvaler i sit Hjerte, men hvis Læber ere dannede saaledes, at idet Sukket og Skriget strømme ud over dem, lyde de som en skjøn Musik. (SV II:23)

Och vad händer så, när detta diktarjag ställs inför evangelietexten om liljorna på marken. Då uppstår en veritabel kollision. Vilt klagat diktarren: «Jeg kan ikke forstaae Evangeliet; der er en Sprogforskjel mellem os, der, hvis jeg skulde forstaae det, vilde dræbe mig.» (SV XIV:133) Ty gudsordet bärs av ett strängare allvar än diktarordet. Här handlar det om «Evighedens Alvor», inte om estetiska lättfärdigheter. Vad liljorna lär ut, är först och främst tystnad. De lär diktarren en konst som denne aldrig lärt sig behärska tidigare, nämligen att tiga (XIV:137–144). Det är mycket intressant, att när Kierkegaards musikaliska prosa blir som uttrycksfullast, då framhålls tystnaden som livets centrum. Ty det är bara i den som Gud talar direkt till människan. Med en verbal prakt som söker sin like, övergår Kierkegaard till att skildra naturens tystnad under timarna strax före soluppgången. Den tystnaden

är lärorik, lärorikare än all vårens övriga fågling. När fåglarna under himmelens fäste tiger och lider och bidar morgonen, lär de människor att i tystnad, lydnad och glädje vara sig själva inför Gud.

*

Jag har försökt visa, att liljorna på marken-framställningarna liksom i ett prisma samlar ihop rätt många av Kierkegaards strävanden. Med den barnsliga enfalden och därmed äktheten och redligheten som utgångspunkt har han här tagit ställning mot sin samtids ljumma statskyrkokristendom och dess eländiga kompromisser med timlig materialism och människoförgudning men också mot estetikerns lättsinne och det skönlitterära fantasilivet och slutligen mot det tomma bildningsraseriet, lärdomen, förståndsmässigheten, inte minst den filosofiska och teologiska — den som tror, att man kan bevisa sig fram till tro. Jag har också antytt det inslag av självpersiflage och mördande självkritik som ofta bär upp framställningen.

Men dessa betraktelser tar också ställning för något, nämligen för det liv som Kierkegaard betraktar som det enda nödvändiga, lika ouppnåeligt som eftersträvansvärt — livet i Kristi efterföljd.

Det är ur den synpunkten ingen slump utan snarare bara uttrycket för en inneboende logik, att den fjärde och sista kortfattade meditationen över liljorna och fåglarna ingår i den bok som heter *Dømmer selv*. Talet bildar liksom sin omgivning, från det första ordet till det sista, en plädering för livet i Kristi efterföljelse men är också en skrift som handlar om nåd och försöning. Titeln är denna gång «Christus som Forbilledet, eller Ingen kan tjene to Herrer». Jag nämnde, att detta sista tal tillkom 1851–52, dvs. vid en tidpunkt då kulmen i kyrkostriden närmade sig. Och det märks. Här höjer Kierkegaard ytterligare kravet på kristet liv och bryter ursinnigt staven över alla dem som försöker tjäna två herrar på en gång, både Gud och Mammon. Inte minst hamnar teologiprofessorerna, prästerna och prelaterna i skottgluggen, alla dessa andans män som står i sina föreläsningsskatedrar och predikstolar och föreläser om efterföljelse och självförnekelse men som själva inte lever som de lär. De drar sig inte ett ögonblick för att lyfta

goda löner och bära praktfulla ordensstjärnor på sitt bröst. Samhälleligt erkännande är vad dessa samhällets stöttepelare fikar efter. Massans krav och massans mening är vad som bestämmer deras liv och tankeliv. Och den kristna tron arbetar de på att förändra och tidsanpassa, så att den skall framstå som tidsenlig, smaklig, modern och godtagbar. Men därmed avskaffar de den! Ty kristendomen låter sig inte reformera, den låter sig inte förändras. Den står för det eviga, det obetingade och kräver — som sådan — det omöjliga: lidande, lydnad och lovsång.

Som kontrast och förebild lyfter Kierkegaard nu fram den ensamme, missförstådde, lidande Kristus. Denne dagtingar inte med världen och Mammons välde, han utmanar välanständigheten och förståndet och finner sig inte till rätta i timlighetens ljumma lagom. Han gör inte som prästerna, prelaterna och professorerna, pekar på sig själv och försöker dra uppmärksamheten till sig själv och den egna förträffligheten. I stället avvänder han all uppmärksamhet från sin egen person, genom att helt frankt och lekfullt säga: «Skåden liljorna på marken och fåglarna under himmelens fäste!» Kierkegaard upphör aldrig att häpna över att allvarsmannen Kristus kunde äga ett sådant sinne för det barnsliga och lekfulla. Men genom liknelsen om liljorna och fåglarna ville denne lyfta fram den allt avgörande dygden, hjärtats enfald (*ἀπλότης τῆς καρδίας*) barnslighetens existensform, den som i förlitande på gudsviljan lever tryggt i nuet och låter varje dag ha nog av sin egen plåga. Ty endast detta är det rätta sättet att först söka Guds rike.

Till sist! Kierkegaard gör en stor sak av att liljorna vägrar att bli högljudda. De docerar inte. De håller inte katederföreläsningar. De lär inte ut hur det förhåller sig. I stället blir de levande trosvittnen enbart genom att existera.¹⁸ Det lig-

ger nära till hands att påminna om att det är en anfader till existentialismen som här kommer till tals.¹⁹ Kierkegaard låter förstå, att liljorna och fåglarna är bundsförvanter till den Mästare, som föredrog att illustrera en hel livsform genom bara sitt sätt att leva och verka. Ty Kristus blev inte förebild genom att lämna en summa lärosatser, ett trossystem efter sig. «Hans Lære var egentligen hans Liv, hans Tilværelse», heter det (SV XVII:212).²⁰ Det är just därför som liljorna och fåglarna fångar Kierkegaards uppmärksamhet och gör honom så betagen. Genom sin blotta existens står de som tecken för det övervärldsliga, pekar hän mot det Gudsrike som inte är av denna världen. Ytterst och slutligen syftar de till vad Kierkegaards hela filosofi syftar till — existensförvandling, «Existents-Omdannelse».

¹⁸ I dagboken skriver Kierkegaard på ett ställe: «Atistere, at gjøre efter Befalingen det er det Eenfoldige; at speculere, at raisonere det er det Modsatte af det Eenfoldige.» (*Papirer*, X: 3 A 424)

¹⁹ Se Thure Stenström, *Existentialismen. Studier i dess idétradition och litterära yttringar* (4:e uppl. Stockholm 1991), s. 31–54.

²⁰ I fullständig lydelse: «Lad os tage denne Sag fra Grunden, dog i al Korthed. Verdens Frelser, Vor Herre Jesus Christus er ikke kommet til Verden for at bringe en Lære; han har aldrig doceret. Da han ikke har bragt en Lære, har han heller ikke søgt ved Grunde at bevæge Nogen til at gaae ind på Læren, ikke ved Beviser at godtgjøre den. Hans Lære var egentligen hans Liv, hans Tilværelse.» (SV XVII: 211 f.)

Summary

Søren Kierkegaard's favourite gospel was a passage from the Sermon on the Mountain, the well-known parable of the fowls of the air and the lilies of the field (St. Matthew 6:24–34). No less than four times did he write commentaries on this text, three of which are to be found in his *Edifying Discourses* and the fourth in a posthumous pamphlet, called *Judge for Yourselves*. Kierkegaard cherished this text because he found it in tune with his own predilection for childish simplicity and sincerity. But first and foremost he used the text to launch violent attacks against the Danish State Church and its indulgence with superficial materialism, against the aesthetic way of life and against the world of learning. The fowls of the air and the lilies of the field represent by their mere existence a more authentic way of life.

Är Jesus frälsare?

Skiftande frälsningsuppfattningar och Jesus som konstant i teologin

GÖSTA HALLONSTEN

Artikeln är en reviderad version av författarens installationsföreläsning som professor i systematisk teologi vid Lunds universitet. Installationen ägde rum den 9 mars 2001. Gösta Hallonsten kommer att vara verksam vid The Catholic University of America i Washington D.C. fr.o.m. den 1 januari 2002.

Är Jesus frälsare? Frågan kan synas självklar ur kristen utgångspunkt. Är det inte själva poängen i kristendomen? Ändå finns det anledning att reflektera över denna elementära fråga på nytt. En viktig orsak är att vi idag lever i ett pluralistiskt samhälle där religioner och livsåskådningar existerar sida vid sida. Finns det inte många olika frälsningsvägar? Kan man längre trosvisst citera Petrus och Johannes ord inför stora rådet: «Hos ingen annan finns frälsningen, och ingenstans bland människor under himlen finns något annat namn som kan rädda oss» (Apg. 4:12)? Kan man verkligen mena att bara en medveten tro på Jesus frälser, något som vanligen kallas en exklusivistisk ståndpunkt?

Frälsningen och religionerna

Den s.k. pluralistiska religionsteologin, med företrädare som John Hick och Paul Knitter, hävdar just att de olika religionerna är likvärdiga vägar till frälsning, eller till Gud, om man vill uttrycka det mera allmänt. I en sådan pluralistisk hållning kan man tillmäta Kristus en större eller mindre roll. Man kan anse att han på ett särskilt tydligt sätt visar vägen till Gud, eller man kan mena att han förblir normativ för kristna men inte för andra.

De flesta kyrkor intar officiellt den hållning som brukar klassificeras som inklusivistisk. Den innebär att man fasthåller tanken på Jesus som Guds unika uppenbarelse och förmedlare av frälsningen. Samtidigt antas att denna frälsning är universell och därmed, på vägar som endast Gud känner, tillgänglig för alla människor. Alla

som söker Gud och följer sitt samvete kan bli frälsta. Men Kristus förblir den ende medlaren.¹

Det är inte min avsikt att utförligt diskutera de nämnda alternativen inom religionsteologin.² Låt mig bara nämna att den pluralistiska religionsteologin stött på mer och mer kritik. Kanske beror det på att lösningen är för enkel: hur kan vi *veta* att religionerna leder till samma mål? Kanske är det rentav så att var och en av de tre modellerna, den exklusivistiska, den inklusivistiska och den pluralistiska, på sätt och vis «vet för mycket»? Den inklusivistiska ståndpunkten har dock den fördelen att den försöker hålla samman två till synes oförenliga saker: Guds universella frälsningsvilja och Kristi unika roll. Samtidigt är det ju dock först i dialogen med företrädare för andra religioner som man verkligen kan erfara på vad sätt Gud kan tänkas handla genom dem. Den pluralistiska hållningen vill främja dialogen, men riskerar i själva verket att göra den överflödigg genom att i förväg förklara religionerna som likvärdiga frälsningsvägar. Måste inte en äkta dialog vara en ömsesidigt respektfull konfrontation mellan olika

¹ Se t.ex. *Kristendomen och religionerna. Internationella Teologkommissionen. Christianismus et religiones.* (Katolsk dokumentation 25). I översättning av Magnus Lundberg, utgiven och med introduktion av Gösta Hallonsten. Uppsala 1998.

² Jfr min inledning till *Kristendomen och religionerna*, samt Gavin D'Costa, «Theology of Religions», s. 626–44, i: *The Modern Theologians. An Introduction to Christian Theology in the Twentieth Century.* 2nd edition. Ed. by David F. Ford, Oxford 1997.

sanningsanspråk? Varje religion innehåller ju på ett eller annat sätt ett sådant anspråk.³

På frågan om Jesus är frälsare, eller snarare vad som menas med denna sak i kristen teologi skall jag i fortsättningen ge några, om än allför fragmentariska synpunkter. Men jag gör det mot bakgrund av den religionsteologiska frågan. Min övertygelse är att i en dialogsituation är det bästa att besinna sig på sin egen tradition. Vad menas med frälsning i kristen tradition? Frågan är viktig också därför att Islam, t.ex., inte ställer frälsningsfrågan i centrum för intresset, eller därför att buddismen har en helt annan frälsningsuppfattning. Men dessutom måste man fråga sig hur frälsningen hänger ihop med själva tron på en personlig Gud — buddismen tror ju inte på en sådan. M.a.o. måste religionsteologin syssla intensivt med det som kunde synas som självklarheter: vad menar vi med Gud och vad menar vi med frälsning? Desto större anledning för den kristna teologin till en sådan självbesinning.

Frälsning — en bild bland många

I underrubriken har jag antytt att det finns många skiftande frälsningsuppfattningar i teologins historia och att egentligen bara Jesus är själva konstanten, det som gör teologin kristen. Därmed har jag också antytt en huvudtes, föga originell: När vi talar om frälsning i ett kristet perspektiv måste vi först reflektera över ordvalet. Själva ordet frälsning, *soteria*, är en bild, en metafor, och är bara *en* av många sådana bilder och metaforer som NT och den kristna traditionen använder.⁴

Andra sådana metaforer eller modeller är försoning, återlösning, rättfärdiggörelse, förhållande, och ny skapelse, för att nu bara nämna de viktigaste orden i Pauli brev.⁵ Särskilt viktiga efterbibliska begrepp är gottgörelse — den kända satisfaktionsläran i väst — och i öst gudomliggörelse. Befrielsesteologin i sin tur anknyter till ett bibliskt tema och utgår samtidigt från en modern samhällsanalys.

Det har gjorts många försök att klassificera olika frälsnings- eller försoningsteorier. Mest

³ Jfr *Kristendomen och religionerna* III.3 (Sanningen som problem i relationen mellan religions-teologin och den pluralistiska ståndpunkten).

känd är Gustaf Auléns «Den kristna försonings-tanken», känd som «Christus Victor» på andra språk.⁶ Men man måste ge den amerikanske teologen Michael Root rätt när han skriver:

The student of soteriology faces a bewildering variety of explanations of just what it means to say that Jesus saves. It is no wonder that modern scholarship has abounded in classifications and typologies of «atonement theories». Simply to organize the material seems to be a major achievement.»⁷

⁴ Om Jesus kan sägas: «Huvudtemat, både explicit i hans uttalanden och liknelser och implicit i hans under och gärningar, var att Guds frälsning erbjöds människorna i en ny form, att Guds suveräna handlande nu manifesterades på nytt i mänsklighetens historia och inledde en tidsepok.» Joseph A. Fitzmyer, *Tjugofem frågor om Jesus*. Övers. fr. eng. Stockholm 1995, s. 52. Ändå måste det tilläggas att ordet frälsning, *soteria*, endast förekommer fem gånger i evangelierna, varav ett hos Johannes och resten hos Lukas (bortsett från det korta markusslutet). Ett av lukasställen är Jesu ord till Sackaios: «Idag har räddningen nått detta hus». Dessutom finns ordet *soterion*, frälsning, två gånger hos Lukas. Vad gäller ordet *soter*, frälsare förekommer det en gång i Johannesevangeliet och två gånger hos Lukas. Ingen gång läggs det i Jesu mun. Verbet *sozein* förekommer däremot ofta i Jesusord, t.ex. «din tro har frälst dig» eller «den som håller ut till slutet skall bli räddad» (Matt. 10:22, par.) Otto Schmoller, *Handkonkordanz zum griechischen Neuen Testament*. 5. Aufl. Gütersloh 1923. — Självfallet har en konkordansundersökning av denna typ begränsat värde. Den bekräftar dock att frälsningen blir ett huvudord först i de nytestamentliga breven, där det samtidigt står sida vid sida med många andra begrepp som vill tolka betydelsen av Jesu liv, död och uppståndelse.

⁵ Se Joseph A. Fitzmyer, «Pauline theology», s. 1382–1416 i: *The New Jerome Biblical Commentary*, Ed. by Raymond E. Brown, Joseph A. Fitzmyer, Roland E. Murphy, London (1968) 1993. Sv. övers. *Paulinsk teologi. En introduktion*. Stockholm 1973.

⁶ Auléns bok som går tillbaka på Olaus Petri-föreläsningar i Uppsala 1930 och utgavs samma år har aldrig nyutgivits i Sverige. Boken har däremot översatts till en rad språk och på engelska utkommit i flera upplagor.

⁷ Michael Root, «The Narrative Structure of soteriology», s. 145–58 i: *Modern Theology* 1986. Citatet från s. 146.

Root menar vidare att soteriologin, frälsningsläran, «has occupied an odd place in the history of doctrine and theology».⁸ Och han gör följande viktiga observation:

While soteriology may have been a deciding factor in the christological controversies of the early church, no soteriological dogmas were explicitly promulgated. While talk about the person of Christ was being hedged with restrictions, talk about the work of Christ remained free and undefined. This freedom has been exercised throughout the history of theology.⁹

«Vad Jesus gjort och lidit»

Det är ett intressant faktum att den tidiga kyrkan aldrig formulerade någon lära om det mest centrala: vad Kristi verk betyder, hans död och uppståndelse «för oss», för att använda en förmodligen förpaulinsk formulering. I de två trosbekännelser som vi har bevarade från fornkyrkan, och som ännu används finns ingen frälsningslära eller försoningsteori. I båda räknas bara upp «vad Jesus gjort och lidit», *acta et passa Jesu Christi*. Den nicenska (NC) använder visserligen ordet frälsning, *soteria*, på ett ställe — «som för oss människor och vår frälsnings skull kom ned från himlen» — och talar om att Jesus har blivit korsfäst «för oss».¹⁰ Detta ändrar dock inte huvudintrycket av en berättande framställning. Jämsides med dessa dopbekännelser formulerades under våldsamma lärostrider något tämligen abstrakt, nämligen treenighetsdogmen, med dess pendang i det kristologiska dogmat, Kristus som en person i två naturer. F.ö. har inte heller något medeltida eller senare koncilium formulerat en frälsnings- eller försoningslära i

egentlig mening. Satisfaktionslärans dominans i både katolsk och protestantisk teologi intill nyligen är en tradition, med litet «t».¹¹

Kyrkan har alltså aldrig formulerat någon allmänt accepterad eller förpliktande frälsningslära, medan man däremot ägnat stor möda åt tankearbete kring Gud som treenig och Kristi person. Detta faktum tycks både motsvara och motsäga NT: där finns nämligen också en mångfald sätt att tala om den betydelse Jesu liv, död och uppståndelse har för människorna. Och detta sker inte bara, eller främst i brevlitteraturens utläggningar utan framför allt i evangeliernas berättelse. Evangelierna har alltid stått i centrum för den kristna gudstjänsten och har därmed gett en berättande, narrativ, struktur åt den kristna trons mest centrala moment. «Soteriology is the moment within theological reflection at which the narrative form of the Christian message cannot be avoided», skriver Michael Root.¹² Däremot tycks man ha avlägsnat sig från berätt-

¹¹ Se art. «Satisfaktionstheorie» i *Lexikon der Katholischen Dogmatik*. Hg. v. Wolfgang Beinert. Freiburg i. Br. ... (1991) 1997, s. 454: «Definitive lehramtliche Stellungnahmen finden sich nicht. Zwei Andeutungen macht das Trienter Konzil; Pius XII nimmt die Satisfaktionstheorie in Schutz.» Den första antydningen i Trientkonciliet finns i dekretet om rättfärdiggörelsen, där det heter att vår Herre Jesus Kristus «sua sanctissima passione in ligno crucis nobis iustificationem meruit, et pro nobis Deo Patri satisfecit» (Denzinger-Hünemann, *Enchiridion symbolorum et definitionum* ... Ed. XXXVIII Freiburg ... 1991, Nr. 1529). Det andra stället finns i dekretet om botens sakrament: «Accedit ad haec, quod, dum satisfaciendo patimur pro peccatis, Christo Iesu, qui pro peccatis nostris satisfecit ... conformes efficimur ...» (DH 1690). Se även DH 3891 (Pius XII, Encykl. «Humani generis»), samt *Catechismus Catholicae Ecclesiae*. Città del Vaticano 1997, § 615: «Iesus nostras reparavit culpas et Patri pro nostris satisfecit peccatis.» I § 616 sägs: «Hic amor in finem sacrificio Christi confert valorem Redemptionis et reparationis, expiationis et satisfactionis.» Jfr vidare *Confessio Augustana IV*: «... peccata remitti propter Christum, qui sua morte pro nostris peccatis satisfecit» *Bekennnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche*. 2. Aufl. Göttingen 1952, 56,2, Se vidare 195,57, 447,38, 652,31, 934,57.

¹² S. 145 i ovan anförd artikel. Detta faktum är särskilt påfallande i katekestraditionen, som ju alltid utlägger Jesu verk med utgångspunkt i trosbekännelsen

⁸ S. 145.

⁹ S. 145–46.

¹⁰ Citerat ur översättningen i *Svenskt Patristiskt Bibliotek I: Gudstjänst och kyrkoliv*. Red. Samuel Rubenson, Skellefteå 1998. s. 121–22 (övers. av Per Beskow). Den i Svenska kyrkan använda översättningen av NC har «salighet» för *soteria*, medan förslaget till ekumenisk nyöversättning har frälsning. Se vidare, *Låt oss be och bekänna. Ekumenisk översättning med kommentarer* av Anders Ekenberg, Örebro 1996.

telsen när man formulerat dogmerna om treenigheten och kristologin. De är som formuleringar produkter av en efterbiblisk reflexion. Därför menade Adolf von Harnack, för ca 100 år sedan, i sin magistrala dogmhistoria: «Das Dogma ist in seiner Conception und in seinem Ausbau ein Werk des griechischen Geistes auf dem Boden des Evangeliums.»¹³ Hans tes om «helleniseringen» av kristendomen väckte starkt gensvar och har kontinuerligt diskuterats sedan dess.

Rent historiskt har man idag ifrågasatt Harnacks, och andras, skarpa uppdelning mellan det hebreiskt-judiska och den grekiska kulturen.¹⁴ Redan Albert Wifstrand påpekade i sin *Fornkyrkan och den grekiska bildningen* att Jesus och hans lärjungar torde ha haft direkt erfarenhet av rent hellenistiska miljöer och att de förmodligen kunde kommunicera på grekiska.¹⁵ Senare forskning har visat fram ett betydligt mera helleniserat Palestina vid Jesu tid än man antog för 50 eller hundra år sedan.¹⁶ Därmed kan man anta att det fanns en större medvetenhet om grekisk filosofi och kultur i den miljö där kristendomen uppstod och en större benägenhet att intellektuellt begrunda tron. Men detta ändrar dock inte det faktum att NT:s och trosbekännelsernas språk, särskilt när man talar om Kristi verk, är berättande, inte läromässigt-intellektuellt.

En del teologer menar därför att både kyrkan och teologin borde inskränka sig till att just berätta historien om Jesus. Bakom modeordet narrativ teologi döljer sig ibland, men långt ifrån alltid, en uppfattning om att tron inte reser några allmängiltiga sanningsanspråk. Vi kan bara berätta en historia, och denna historia är inte sannare än någon annan, även om den för den

acta et passa Jesu Christi. Jfr uppläggningsen i *Katolska Kyrkans Katekes*. Sv. övers. Vejbystrand 1996.

¹³ Adolf von Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*. 4. Aufl. Bd. I, Tübingen 1909, s. 20.

¹⁴ Jfr min uppsats «Harnack, helleniseringen och frågan om trons inkulturation — Några synpunkter», s. 239–52 in: A. & K. Blücker, utg., *Med Hjärtats Öga. Studier och essayer tillägnade Lars Cavallin på sextioårsdagen 15 augusti 2000* ... Vejbystrand 2000

¹⁵ *Fornkyrkan och den antika bildningen*, 1957, s. 7–8 och s. 14.

¹⁶ För litteratur se min ovan not 14 anförda art.

enskilde kan erbjuda oöverträffade identifieringsmöjligheter, en upplevelse av frälsning.¹⁷ Detta leder i regel till en pluralistisk ståndpunkt i religionsteologin. Den givna invändningen är dock att också en sådan pluralistisk hållning bygger på ett antagande om verkligheten, vanligen att vi i grunden inte kan veta något om en transcendent verklighet utan bara närma oss den genom subjektiv erfarenhet.¹⁸ Men detta är också en uppfattning om vad som är sant. Ingen människa kan i grunden leva utan antaganden om verkligheten. En annan invändning är att det inte bara är propositioner, påståendesatser, som utsäger något sant om verkligheten. Metaforer och symboler gör det också. En reflexion över berättelsens relation till verkligheten är därför nödvändig.

Treenighetslärans funktion

En sådan reflexion kan jag inte företa här, men den hör otvivelaktigt till den systematiska teologins mest angelägna uppgifter.¹⁹ I detta sammanhang kan man dock med rätta fråga sig: Är inte anledningen till att den tidiga kyrkan inte nöjde sig med att berätta historien om Jesus utan också utbildade dogmer, att varje berättelse har en relation till verkligheten som förr eller senare kräver att bli reflekterad och formulerad? Alltså mera explicit: att berättelsen om hur Gud i Jesus av Nasaret ingriper för att rädda människorna,

¹⁷ Jfr t.ex. Henry Cöster, *Berättelsen befriar. Teologisk hermeneutik*. Karlstad 1980. Diskussionen om den narrativa teologin sammanfaller i stor utsträckning med frågan om en övergång från ett modernt till ett postmodernt eller post-liberalt paradigm inom teologin. Grundläggande för denna fråga är George Lindbeck, *The Nature of Doctrine. Religion and Theology in a Postliberal Age*. London 1984.

¹⁸ Den mest kände företrädaren för en pluralistisk religionsteologi, John Hick, utgår från den kantianska distinktionen mellan *noumenon* och *phainomenon*. Se D'Costa, s. 628–29.

¹⁹ I detta sammanhang förtjänar två svenskspråkiga avhandlingar om Paul Ricœur att nämnas: Bengt Kristensson Ugglå, *Kommunikation på bristningsgränsen. En studie i Paul Ricœurs projekt*. Stockholm/Stehag 1994. Björn Vikström, *Verkligheten öppnar sig. Läsning och uppenbarelse i Paul Ricœurs bibelhermeneutik*. Åbo 2000.

för att upprätta sitt rike bland människor, kräver en reflexion kring vem denne Gud är, hur frälsningen relaterar sig till den yttersta verkligheten. Treenighetsdogmen blir i detta perspektiv inte en onödig spekulering, den behöver inte heller läsas in i NT, där den faktiskt inte står, något som var en tendens i äldre teologi, t.ex. under den lutherska ortodoxin eller nyskolastiken.²⁰ Treenighetsläran blir i stället en nödvändig slutledning av berättelsen om Jesus. Den kommer att fungera som ett slags språkreglering. Den vill säga att berättelsen om hur Gud frälsar i Jesus inte är mytologi. Den handlar inte heller om en Gud som i Hegels mening «förverkligar sig» i historien, och som därför går upp i den och sammanfaller med den. Gud kan inte identifieras med sin närvaro och sitt verk i skapelsen. Gud är annorlunda. De tre agenter som kan iaktas i berättelsen om Jesus: Fadern, Jesus själv och den «ande som var över honom» kan inte reduceras till roller i en process. Om den yttersta verkligheten ger sig tillkänna i Jesus och Anden, kräver detta en modell av Gud som kombinerar enhet och mångfald. Så som Gud handlar i frälsningen, sådan är han av evighet, lyder ett gammalt axiom i treenighetsläran. Man kan inte, i det vällovliga syftet att undvika ett patriarkaliskt språkbruk, byta ut formeln «I Faderns, Sonens och den Helige Andes namn», mot «I skaparens, frälsarens och livgivarens namn». Även om berättelsen är det primära, hindrar det inte att

man frågar efter vad som gör den möjlig. Treenighetsdogmat vill i själva verket hålla fast Guds frihet gentemot skapelsen. Gud är den helt andre. Gud har inte en historia i mytisk-kosmogonisk mening. Frihet, inte nödvändighet, differens, inte distans.²¹

Denna abstrakta utläggning, kan synas alltför spekulativ. Men det hör inte till kristen teologisk tradition att avstå från att tänka. Intresset för treenighetsläran är en allmän tendens i nyare teologi.²² Tvärtemot vad Harnack väntade sig har dogmat inte avskaffats. Det har fått en ny betydelse i det ekumeniska närmandet mellan kyrkorna och i den teologiska reflexionen. Denna förnyelse förutsätter dock att man inte övertar dogmat obesett. Teologin utgår idag på ett självklart sätt från en historisk syn på Bibelns och den kristna lärans tillkomst. Få kristna teologer räknar längre med att Gud uppenbarar sig genom diktamen. Uppenbarelsen är inte en samling påståenden som kommit till oss *senkrecht von*

²¹ Jfr vad Rowan Williams skriver: «... what Nicæa has excluded is a model of God «first» existing in pure divine solitude or singleness, then deciding to create, then shaping instruments without which God cannot constitute or deal with contingent reality. Thus (i) God is not an individual with a psychology — i.e. a planning, problem-solving, reflective subject whose mental and other acts have a history; (ii) God's freedom is not a primal abyss of indeterminacy, subsequently «focussed» by an act of naked or groundless will; (iii) transcendence is not distance but difference — i.e. not a problematic gap to be negotiated but the sheer fact of the difference between unconditioned act and acts that are set within a system of cause and change. There is no story of God as Trinity, no mythical cosmogony (first the logos, then the world) ...», «The Nicene Heritage», i: *The Christian Understanding of God Today. Theological colloquium on the occasion of the 400th anniversary of the foundation of Trinity college, Dublin*. Ed. by James M. Byrne. Dublin 1993, s. 46.

²² Litteraturen på området är närmast oöverskådlig. Bland de teologer som sedan 1970-talets början bidragit till treenighetslärans renässans bör särskilt nämnas Karl Rahner, Jürgen Moltmann, Hans Urs von Balthasar och Wolfhart Pannenberg. Som en representativ sammanfattande framställning kan nämnas Gisbert Greshake, *Der Dreeine Gott. Eine trinitarische Theologie*. Freiburg i. Br. ... 1997. Se även *Trinitarian Theology Today Essays on Divine Being and Act*. Ed. by Christoph Schwöbel. Edinburgh 1995.

²⁰ Se t.ex. Diekamp-Jussen, *Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des heiligen Thomas*. 12./13. Neubearb. Aufl. Münster 1958, Bd. I, s. 285–90, som behandlar «Die Dreipersonlichkeit Gottes nach der Lehre des Neuen Testaments». De bibelställen som där anförs har självfallet fortfarande en viktig roll i en teologisk argumentering för treenighetstron/-läran. De används dock inte längre som direkta beläggställen för läran om «Die Dreipersonlichkeit Gottes», eftersom denna lära, med dess tekniska termer, är formulerad efter nytestamentlig tid. Karaktäristiskt nog har en representativ nutida lärobok som Gerhard Ludwig Müller, *Katholische Dogmatik für Studium und Praxis der Theologie*, 3. Aufl. Freiburg 1998 i sin framställning av trinitetsläran ett avsnitt med titeln «Der Trinitätsglaube im biblischen Zeugnis». Dessutom är framställningen av trinitetsläran placerad efter genomgången av antropologi, skapelselära, kristologi och pneumatologi.

oben. I stället talar man gärna om Guds själv-uppenbarelse i Jesus Kristus.²³ Gud uppenbarar sig i händelseförloppet, inte genom att deklarerar vem han är. Därför förmedlas uppenbarelsen främst i en berättelse. Men därmed befrias vi knappast från ansträngningen att tänka själva. Den utmaningen blir snarare desto större: Vad kan vi säga om en Gud som på detta sätt uppenbarar sig genom att dölja sig? Hur är den återberättade händelsen, tecknet, symbolen, något som uppenbarar vem Gud är?

Att det inte finns någon entydig frälsningslära, varken i Bibeln eller teologihistorien är klart. Vi hänvisas till berättelsen om Jesu liv, död och uppståndelse, «för oss», som det karakteristiska tillägget lyder. Och så stöter vi på en treenighetslära, som närmast fungerar som en «språkreglering», endast «så-och-så» kan man tala om Gud om det skall ge mening åt berättelsen om Jesus, och inte upplösa den i mytologi.

Frälsningen och Guds rike

Anledningen till att det inte finns och förmodligen inte kan finnas någon uttömmande frälsningslära utan att frälsningen bara kan berättas, det är min tes, är att frälsningen ytterst handlar just om Gud, om gemenskap med Gud. I så fall är det ingen tillfällighet att treenighetsläran är den centrala kristna dogmen. Vi vet ju också att den häftiga striden om treenighet och kristologi i fornkyrkan, ofta fördes med soteriologiska argument. Henri de Lubac, en av 1900-talets främsta katolska teologer, frågar på ett ställe varför den kristna teologin envisas med att tala om vem Gud är i sig själv, när Skriften i stort sett bara

²³ Stor betydelse för förnyelsen av uppenbarelsbegreppet har Andra Vatikanconciliets Dogmatiska Konstitution om Uppenbarelsen. I denna konstitutions § 2 sägs: «Gud valde i sin godhet och vishet att uppenbara sig själv och att yppa sin viljas hemlighet, nämligen att människorna genom Kristus, Ordet som blivit människa, och i den heliga Anden kan nalkas Fadern och bli delaktiga av den gudomliga naturen. ... Planen med denna uppenbarelse förverkligas genom gärningar och ord, vilka är nära förknippade med varandra ...» Svensk översättning av Harald Riesenfeld i *Katolsk dokumentation* 1–2. 3:e uppl. Uppsala 1987. För uppenbarelsbegreppet se vidare Avery Dulles, *Models of Revelation*. New York (1983) 1992.

berättar vad Gud gör, hur han handlar med människorna i frälsningen. De Lubacs svar är: «mais précisément, le salut de l'homme, c'est Dieu» — «men människans frälsning, det är ju Gud».²⁴

Detta påstående kan relateras till en insikt som den historiska bibelforskningen hjälpt oss att få upp ögonen för, men som varje bibelläsare känner: Jesu budskap handlar inte om honom själv, utan om Guds rike, eller Himmelriket. Han förkunnar inte sig själv som frälsare utan den frälsning som Gudsrikets ankomst innebär. Harnack hade rätt när han sade: «*Icke Sonen, utan Fadren allena hör till evangelium, sådant Jesus har förkunnat det*».²⁵ Ändå kan det väl sägas höra till konsensus i dagens Jesusforskning att Jesus uppträdde med en ovanlig auktoritet och att förhållandet till honom avgör människans förhållande till Gudsriket. I själva verket är Jesu förhållande till Fadern, som det framställs i evangelierna, grunden för den senare treenighetsläran. Denna formulerar i substanskategorier vad som i evangelierna antyds med trefalden Fadern/Guds rike–Jesus–Anden. Wolfhart Pannenberg har i sin utläggning av treenighetsläran på ett framgångsrikt sätt visat hur en utgångspunkt i Jesu Gudsrikesförkunnelse öppnar för en nytolkning av densamma.²⁶

²⁴ Henri de Lubac, *Essai sur la structure du Symbole des Apôtres*. 2e édition revue et augmenté. Paris 1970, s. 107. Vad de Lubac närmast vänder sig mot är en rent «ekonomisk» treenighetslära, som reducerar vad vi kan och bör «veta» om Gud till det som Gud gör med eller för oss. En sådan ståndpunkt bygger, enligt de Lubac, på ett felslut: «En d'autres termes, ni les Pères de l'Église, ni aucun autre témoin autorisé de notre foi chrétienne, n'ont jamais pensé que notre connaissance de la Trinité fût condamnée à demeurer purement «fonctionnelle». Car il est bien vrai, et il est essentiel de dire que «Dieu, dans sa révélation surnaturelle, ne nous enseigne rien qui ne concerne notre salut», que tout «l'Évangile est «evangelium salutis», que la prédication de l'Évangile est «salutis praeconium», — mais précisément, le salut de l'homme, c'est Dieu.»

²⁵ Adolf Harnack, *Kristendomens väsende*. Övers. fr. ty. Stockholm 1900, s. 85.

²⁶ Wolfhart Pannenberg, *Systematische Theologie*. Bd. I. Göttingen 1988, kap. 5.

Det himmelska «transaktionskontot»

Om frälsningen med andra ord gäller Gud eller Guds rike, så blir det också nödvändigt att reflektera över de modeller vilka dominerat förklaringen kring hur det goda gudsförhållandet återupprättas genom Jesus. Helt klart är att i västlig teologi, åtminstone sedan medeltiden, frågan om skulden stått i centrum på ett ofta olyckligt sätt. Ingen kan naturligtvis ifrågasätta att syndernas förlåtelse är en central del av den kristna tron. Jesus förlät ju synder, och det urkristna kerygmat talar om Jesu död «för våra synder». Men uppfattningen om synd och skuld förutsätter alltid en bild av vad det syndfria eller skuldlösa tillståndet innebär. Om man så koncentrerar sig på skulden att det som borttagandet av skulden syftar till förloras ur blickfånget blir lätt själva skulden huvudsaken. Jag vill nu ingalunda påstå att detta gällt all västlig kristendomen och alltid. Verkligheten är mera mångfasetterad än så.

Klart är dock att föreställningen om en gottgörelse som skall lämnas till en vred Gud för att blidka honom försvårat för många människor. Inte bara P. P. Waldenström reagerade mot denna föreställning.²⁷ Sedan upplysningstidens början är kritiken av föreställningen om ett himmelskt transaktionskonto utbredd.

Man har ofta framställt det så att människorna redan genom arvsynden hade ett himmelskt skuldkonto som belastar dem. Vi kan inte med våra egna gärningar, s.a.s. vår förmögenhet, betala skulden. Gud blir vred över detta och utdömer straff. Men hans son träder i vårt ställe, betalar skulden och befriar oss från straffet. Det enda som krävs är att vi tar emot detta i tro. Detta är naturligtvis en karikatyr, men icke desto mindre har den överdrivna centrerings av skulden lett till sådana missförstånd.²⁸

Problemet med detta missförstånd är i grunden att det ser människans förhållande till Gud som ett externt partsförhållande. Gud och Guds lag bestämmer människan utifrån och berövar henne hennes frihet. Upplysningen och särskilt Immanuel Kant förkastade en sådan frälsnings-

lära. Människan bör enligt Kant träda ut ur sin självförvållade omyndighet och ofrihet och träda in i frihetens rike. Att Jesus Kristus enligt kristen tro bringat ett offer för människorna kan bara tolkas symboliskt, enligt Kant. Om det tolkas bokstavligt gör det människan avhängig av något utanför henne själv, och upphäver därmed hennes frihet och självbestämmande. Ett ställföreträdande lidande, ett överförande av förtjänst från en människa till en annan existerar inte i Kants tankevärld.²⁹

Kants uppfattning om människans frihet och autonomi kan synas optimistisk med tanke på vad vår kultur genomgått under 1900-talet. Icke desto mindre utgör den fortfarande en grundläggande fråga till teologin, liksom ö.h.t. kritiken mot den traditionella västerländska utformningen av läran om Jesu ställföreträdande lidande. Här kan jag nu bara ge några antydningar.

«Guds ära är den levande människan»

I den mån föreställningen om det himmelska transaktionskontot bygger på Anselms satisfaktionslära är det en missuppfattning. Anselm-

²⁸ Pionjären inom Jesusforskningen, Hermann Samuel Reimarus kritiserar skarpt föreställningen om Gud som en fordringsägare och människan som gäldenär. Ironiskt skriver han: «Erstlich stellt man sich Gott unter dem Bilde eines Gläubigers vor, welcher an uns Menschen eine Schuldforderung hat, die wir ihm nach strengen Rechten bis aufs Äusserste bezahlen müssen. Wir sind aber böse Schuldner; und da schon von unsern Eltern eine Erbschuld auf uns haftete, so haben wir sie auch selbst so unendlich vergrößert, dass wir mit unserm eigenen Vermögen nicht im Stande sind zu bezahlen. Daher wird Gott zornig, und verurtheilet uns nach den Rechten zum Schuldkerker, da wir nicht herauskommen sollen bis wir alles auf den letzten Heller bezahlet haben. Gottes Sohn aber macht sich aus Erbarmen uns gleich und bezahlet, statt unser, als Selbstschuldner alle Schuld. Daher wird uns die Zahlung angerechnet, und wir werden aus dem Kerker erlöset, wenn wir es nur selbst glauben und annehmen wollen.» Ur Reimarus, *Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes*. Cit. e. Jürgen Werbick, *Den Glauben verantworten. Eine Fundamentaltheologie*. Freiburg i. Br. ... 2000, s. 445.

²⁹ Se Werbick, s. 448–52.

²⁷ Se *Arvet från Waldenström*. Läsestycken från Waldenströms skrifter med inledning och sammanfattning av Erland Sundström. 2:a uppl. Stockholm 1978.

receptionen har i stor utsträckning missuppfattat honom.

Anselms Gud behöver inte blidkas. När Anselm talar om att Guds ära blivit kränkt handlar det inte om en affekt hos Gud. Med Guds ära menar han snarare människan. Man kan faktiskt associera till Irenæus' berömda uttalande: *Gloria dei, vivens homo*.³⁰ Anselm ställer själv i *Cur deus homo?* I:15 frågan om Gud tåler att hans ära blir det minsta förolämpad. Svaret är: «Det finns ingenting som kan lägga till eller dra ifrån från Guds ära, som sådan. Ty han är själv sin egen oförgängliga och oföränderliga ära.»³¹ Anselm står alltså fullständigt för den fornkyrkliga uppfattningen att Gud i sig själv inte på något sätt förändras genom människornas synder eller handlingar. Gud är inte en lynnig patriark, som inte tål sina barns förolämpningar. Människans olydnad rubbar inte Gud. Men Anselm fortsätter:

Det heter emellertid att när en skapad varelse inordnar sig på sin plats och håller den föreskrivna ordningen, vare sig detta sker av naturen eller genom förnuft, så lyder den Gud och visar honom ära; och detta gäller så mycket mera den förnuftiga naturen, åt vilken det är givet att förstå vad den bör göra. För när den vill det, den bör, ärar den Gud; inte för att den skulle bibringa Gud något, men för att den frivilligt underordnar sig hans vilja och förordning, och i tingens helhet, inordnar sig på sin plats och därmed, efter sin förmåga, tjänar skönheten i det hela.³²

M.a.o. är det skapelsen som rubbas när människan syndar, inte Gud. Anselm har ett ordningstänkande som är besläktat med den antika kosmostanken. Om kosmos råkar i oordning «vanäras Gud» säger han, fast han samtidigt framhåller att man i egentlig mening inte på något sätt

³⁰ Irenæus, *Adversus Haereses* II,20,2. Jfr även IV,20,7: «Honor enim et gloria Dei vivens homo.» (Éd. A. Rousseau, Sources chrétiennes 211).

³¹ Min övers. Den latinska texten lyder: «Dei honori nequit aliquid, quantum ad illum pertinet, addi vel minui. Idem namque ipse est honor incorruptibilis et nullo modo mutabilis.» Cit. e. Anselme de Cantorbéry, *Pourquoi Dieu s'est fait homme. Texte latin, introduction, bibliographie, traduction et notes de René Roques*. Paris 1963 (Sources Chrétiennes 91).

kan kränka eller förändra Guds makt och värdighet. Grundfrågan hos Anselm är hur människan och skapelsen skall nå sitt mål. Om Gud bara förlät människans synder utan att ordningen i kosmos återställdes skulle inte målet nås, lika litet som om han straffade människan. Återstår bara gottgörelsen, satisfaktionen, Kristi frivilliga offer och lydnad, som enligt Anselms ekvation återställer «helhetens ordning och skönhet».³³

Knappast någon kristen teolog idag följer Anselm i hans närmast statistiska ordningstänkande. Det hindrar dock inte att det finns en viktig poäng med denna re-interpretation av klassikern *Cur deus homo*.³⁴ Den poängen är att även när man talar om skuld, försoning och ställföreträdande lidande, så handlar det inte om ett himmelskt transaktionskonto. Det handlar inte om vad Gud vill ha för egen del utan om vad han vill göra med människorna. Även när Paulus talar om försoning och soning tycks det snarare handla om den härlighet från Gud som människor genom synden gått miste om än om något som Gud gått miste om.³⁵

³² Ibid. Min övers. Den latinska texten lyder: «Verum quando unaquaeque creatura suum et quasi sibi praeceptum ordinem sive naturaliter sive rationabiliter servat, Deo oboedire et eum honorare dicitur, et hoc maxime rationalis natura, cui datum est intelligere quid debeat. Quae cum vult quod debet, Deum honorat; non quia illi aliquid confert, sed quia sponte se ejus voluntati et dispositioni subdit, et in rerum universitate ordinem suum et ejusdem universitatis pulchritudinem, quantum in ipsa est, servat.»

³³ Jfr även Thomas av Aquino, *Summa contra gentiles* III,122, där han säger att ingenting annat kan kränka Gud än det som människan gör mot sin egen frälsning, samt Tobit 12,10: «men den som lever i synd och orättfärdighet är sin egen fiende».

³⁴ Litteraturen om Anselm och tolkningen av hans skrift *Cur deus homo?* är omfattande. Bland den nyaste litteraturen kan nämnas: Gisbert Greshake, «Erlösung und Freiheit. Eine Neuinterpretation der Erlösungslehre Anselms von Canterbury», s. 80–104 i Greshake, *Gottes Heil — Glück des Menschen*. Freiburg 1983. G. Gäde, *Eine andere Barmherzigkeit — zum Verständnis der Erlösungslehre Anselms von Canterbury*. Freiburg 1983. H. Steindl, *Genugtuung — Biblisches Versöhnungsdenken — eine Quelle für Anselms Satisfaktionstheorie?* Freiburg 1989.

Planen och målet

Vad jag här kort antytt är att både satisfaktionsläran och de bibliska bilder som talar om soning, försoning och borttagande av skulden kan och bör tolkas i en mera positiv riktning, nämligen så att det handlar om förverkligandet av Guds avsikt med människan och skapelsen.³⁶ Detta perspektiv kommer i NT tydligast till uttryck i Kolosser- och Efesierbrevet med deras kosmiska vision av vad Kristi verk syftar till. Det är också ett perspektiv som kommer klart till uttryck i den östliga gudomliggörelseläran. Denna har, sedan Irenæus och Athanasius, som en refräng upprepat: «Gud blev människa, för att människan skulle bli gud.»³⁷ Här har man inte ställt övervinnandet av skulden i centrum för reflexionen kring Kristi verk, även om detta bibliska perspektiv givetvis varit med.³⁸ I stället är det just Guds plan och avsikt med skapelsen och människan som varit det överordnade temat.

Av erfarenhet vet jag att den östliga gudomliggörelseläran ofta väcker intresse och nyfiken-

³⁵ När Rom. 3:25 säger «Gud har låtit hans blod bli ett försoningsoffer för dem som tror», skall försoningsoffer, *hilasterion*, enligt Fitzmyer närmast tolkas som medel att ta bort synder, återställa den kultiska renheten. Paulus tänker, skriver Fitzmyer, snarare «på sonandet, blickandet av en synd än på ett blickande av Faderns vrede.» Och han fortsätter: «Man kan inte heller använda ställen som 1 Tess. 1:10 och Rom. 5:9 för att påstå att Guds vrede verkligen blickades i Kristi död. Guds «vrede» är ett eskatologiskt begrepp som uttrycker den Guds reaktion som väntas på Herrens dag, då han kommer att utplåna dem som konstant stått hans vilja emot och gäckat hans frälsningsplan genom sin synd. Det rör sig inte om att Guds vrede har stillats genom Kristi död. Det är snarare så att alla människor, judar och hedningar, har syndat och mist den härlighet som var avsedd för dem. Men genom Guds nåd är människans synder «sonade» (borttorkade, borttagna), emedan Fadern i sin nåd ansåg det lämpligt att ställa fram Kristus på korset som ett soningsmedel.» *Paulinsk teologi*, s. 59–60.

³⁶ En diskussion om skuld/soningsföreställningarna och deras tolkning i biblisk och systematisk teologi är aktuell inom tyskspråkig forskning. Se Stefan Orth, «Renaissance des Archaischen? Das neuerliche theologische Interesse am Opfer», s. 195–200, i: *Herder Korrespondenz* 55 (2001).

het hos teologistudenter. Däremot uppfattas ofta utläggningar om Anselm eller Luthers rättfärdiggörelselära som *Pflichtübung* även av de frommaste präststuderande. Man kan invända att det väl inte är gudomliggörelse vi frågar efter och behöver idag, är det inte snarare mänskliggörande? Svaret finns kanske i vad KG Hammar skriver i sin bok *Ecce homo*: «Utmaningen för oss som tror att Gud är just verklighetens innersta grund blir därför att försöka finna en väg till denne Gud genom frågan om människans väsen och djupaste identitet.»³⁹ För det är detta som gudomliggörelseläran egentligen vill: att svara på frågan vem människan är och vad hon skall bli.

Människan är enligt gudomliggörelseläran lik Gud, särskilt genom att besitta förnuft och frihet. Samtidigt är hon skapad för att bli något mer, för att utvecklas och växa till Guds likhet, distinktionen *eikon-homoiosis*, *imago-similitudo*.⁴⁰ Skapelsen ses i ett utvecklingsperspektiv, där människan är satt att söka och samverka med Gud för att nå gudsgemenskap. Om människan söker sig själv utan Gud, finner hon inte sig själv, utan förgängelse och död. Om människan söker Gud, finner hon sig själv, och evigt liv med Gud. Syndafallet tolkas som att människan valde det förra. Därmed avbröts den dynamiska växtprocessen. Jesu liv, död och uppstån-

³⁷ Irenæus' *Adversus Haereses*, V, Praef. «... et verum magistrum sequens, Verbum Dei, Jesu Christum Dominum nostrum, qui propter immensam suam dilectionem factus est quod sumus nos, uti nos perferret esse quod est ipse.» (Éd. A. Rousseau, *Sources chrétiennes* 153), jfr även Irenæus' *Adversus Haereses* III, 19, 1, Athanasius, *De Incarnatione* 54, 3: «*Αὐτός γὰρ ἐνηθρώπησεν, ἵνα ἡμεῖς θεοποιηθῶμεν*».) (Éd. Ch. Kannengiesser, *Sources chrétiennes* 199.)

³⁸ Jfr Athanasius, *De incarnatione*, 8–10, Kyrillos av Jerusalem, *Katekeser. Prokatekes, Dopkatekeser i urval, De mystagogiska katekeserna*. Översättning från grekiskan med inledning och kommentar av Per Beskow. Skellefteå 1992, s. 72–84 (Trettonde katekesen: om Jesu död).

³⁹ K. G. Hammar, *Ecce Homo — efter tvåtusen år*. Lund/Stockholm 2002, s. 11.

⁴⁰ För en introduktion till gudomliggörelseläran se John Meyendorff, *Bysantinsk teologi. Historik och lära*. (Övers. fr. engelska) Skellefteå 1995, s. 238–46.

delse tolkas som en rekapitulation, alltså ett återställande och återupptagande av processen som förs till sitt mål. Kristus är, med Paulus' bild, den andre Adam, den sanna människan, som återställer och förverkligar vad Gud avsett med människan.

Som bekant har Gustaf Wingren tagit upp mycket av detta i sin teologi, via Irenæus.⁴¹ Wingren utgår dock från en förutfattad uppfattning, av vad en människa är och låter rekapitulationen utmytna i denna.⁴² Men poängen i gudomliggörelseläran är att vi bortsett från vissa grundläggande fakta, t.ex. friheten, inte kan säga vad en människa är om vi inte samtidigt reflekterar över vem Gud är. Människosyn och gudstro betingar varandra ömsesidigt. Först när man utifrån Guds uppenbarelse i Kristus reflekterat över vem Gud är och på vilket sätt Kristus på en gång är en uppenbarelse av Gud och av människans sanna väsen, först då vet vi verkligen vem människan är, eller vad hon är ämnad att bli. Kristi verk kan inte fångas i en enda modell, bild eller teori. Gudomliggörelseläran har den fördelen att den är en omfattande tolkningshorisont inom vilken alla modeller kan integreras, men som dessutom hänvisar till treenighetsläran och kristologin. Därmed hjälper den oss att förstå förhållandet mellan berättelse och lära i kristen förståelse.

Som svar på frågan «Är Jesus frälsare?» vore det alltför enkelt att bara överta den östliga gudomliggörelseläran utan närmare diskussion. Gudomliggörelseläran är snarare en utmaning att på nytt tänka igenom det mest centrala i den kristna tron, Jesu liv, död och uppståndelse <för oss> i ett vidare perspektiv, och då framförallt utifrån frågan om människans bestämelse. Man kan knappast påstå att frågan om vad en människa är och hur hon skall bruka sin frihet är inaktuell idag.⁴³

Vem är människan?

Men låt mig göra några avslutande antydningar utifrån det perspektiv som gudomliggörelseläran utmanar till.

Först måste då sägas att ett sådant perspektiv går Kant åtminstone halvvägs tillmötes. Människan fräntas inte sin frihet genom Kristi verk. Kristi död <för oss> leder inte till heteronomi. Det är inte en transaktion som fråntar människan hennes självbestämmande. Dock har upplysningen och hela den moderna epoken överskattat människans etiska förmåga, åtminstone om hon lämnas åt sig själv. Autonomi i Kants mening kan inte vara sista ordet. I biblisk förståelse blir människan fri först när hon handlar i överensstämmelse med Guds plan för skapelsen. Heteronomi och autonomi är ett falskt alternativ. Människan blir människa när hon är som mest förenad med Gud. Detta är ett inklusivt perspektiv. Människans frihet inkluderas, förverkligas inom ramen för Guds fria handlande med skapelsen.⁴⁴

Men den moderna epoken har dessutom underskattat det onda. Att Jesu exempel skulle förändra människornas sinnen så att den mänskliga gemenskapen utvecklas till allt större rättfärdighet, är inte detta en tolkningsmodell som vederlagts om inte förr så med Första Världskriget? Så fungerade det åtminstone för Karl Barth och hans generation.

För den som inte underskattar det onda, vare sig detta är något individuellt eller överindividuellt, bör dessutom de missförstådda och missbrukade bibliska orden om skulden, domen och Guds vrede kunna få en ny mening, förutsatt att de omsluts av det större perspektiv som gudomliggörelseläran antyder.

⁴¹ Se Gustaf Wingren, *Människan och inkarnationen enligt Irenæus*, Lund 1947, *Människa och kristen. En bok om Irenæus*. Älvsjö 1983.

⁴² Jfr min art. «En lundateolog minns.» *Signum* 1992, s. 118–123.

⁴³ Den aktuella diskussionen om genteknikens etiska konsekvenser berör på ett grundläggande sätt människosynen. «Nach welchem Bild wollen wir den Menschen perfektionieren» frågar i en intervju förre presidenten för Deutsche Forschungsgemeinschaft Wolfgang Frühwald. (www.forschung-und-lehre.de/archiv/08-01/index.html).

⁴⁴ Till problematiken se Thomas Pröpper, *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie*. 3. Aufl. München 1991.

Guds vrede är ju inte en affekt hos Gud, utan snarare Guds reaktion mot synden. Som metafor förefaller den därför vara oundgänglig om det onda tas på allvar, likaväl som djävulen och de onda andarna knappast kan utmönstras ur den kristna föreställningsvärlden utan att det får konsekvenser. Men om synden är att bryta förbindelsen med Gud, att vända sig till det som är emot Guds plan, då har Gud uppenbarligen inget annat val än att själv ta på sig konsekvenserna. Guds reaktion mot synden måste till slut bäras av Gud själv, om inte syftet med skapelsen skall omintetgöras, däri har Anselm rätt. Och egentligen är det ju bara detta som kan göra talet om Kristi ställföreträdande lidande meningsfullt. Att han dog «för oss» betyder att han tog på sig konsekvenserna av våra handlingar, något som kan ses under aspekten «Guds vrede», men också under aspekten återställelse. Varför människans förfelande av målet, synden, måste leda till förgängelse och död, förblir ytterst ett mysterium. Men att vägen till målet då också måste gå genom döden är ganska självklart.

Om man kallar Kristi väg genom döden ställföreträdande betyder det uppenbarligen inte att vi människor slipper att dö. Wolfhart Pannenberg skriver:

Der Versöhnungstod Christi ist kein stellvertretend für die übrigen Menschen an Gott gezahltes Bussgeld, noch nimmt er den übrigen Menschen das eigene Sterben ab. Vielmehr repräsentiert er vor Gott den Tod aller: «*Einer ist für alle gestorben — also sind alle gestorben*» (2. Kor 5,14).⁴⁵

Endast när människan accepterar sin egen död och förenar den med Kristi har talet om det ställföreträdande lidandet en mening. Även här alltså inklusivt, inte exklusivt. Människan inkluderas i Kristi död och uppståndelse. Kristus är den sanna människan, som öppnar vägen till Fadern. Han är Guds förhållande till människorna och människans förhållande till Gud — så skulle man kunna formulera om kristologin i relations-termer.

Svaret på frågan om Jesus är frälsare, ges, har jag framhållit, i kristen tradition inte primärt i en lära, utan genom en berättelse. Berättelsens funktion är inklusiv. Åhöraren/läsaren inkluderas, dras in i berättelsen. Men berättelsen är inget självändamål. Som varje berättelse pekar den utöver sig själv till verkligheten. Berättelsen om Jesu liv, död och uppståndelse handlar ytterst om vem Gud är och om vem människan är. Men det gör väl all religion? Åtminstone är det det som religionsdialogen bör handla om.

⁴⁵ Wolfhart Pannenberg, *Systematische Theologie* Bd. II. Göttingen 1991, s.475.

Summary

In the context of the Theology of Religions the fundamental questions of soteriology are raised anew. *Soteria* is a metaphor, used in the New Testament alongside with many others. Christian tradition contains no dogma of atonement, and soteriology remains narrative to a great extent. Yet the relation of narration/metaphors to reality should be taken into account here. The function of the trinitarian dogma remains fundamental as pointing to the goal of salvation, God, and the Kingdom of God. Within an overall concept of salvation as a restored and renewed relation to the Triune God the concentration on sin and guilt within western theology should be overcome. Anselm's *Cur deus homo* does not understand sin as a personal offence to God. God in himself cannot be offended at all. The sin of man offends the cosmological order, and hence hinders the fulfilment of God's plan. The doctrine of satisfaction, as well as biblical metaphors on atonement, expiation, etc. should be interpreted within the wider horizon of God's plan and the goal of human kind. The Eastern doctrine of Theosis points out the direction for soteriological reflection: What is a human being, what is the goal of mankind? Christology occupies an important place here: The revelation of God in Christ reveals the true concept and goal of human beings. Salvation means overcoming sin and death, in order to open up the way to God. The narrative structure of soteriology should be seen against the background of the questions: Who is God, what is a human being, questions also to be handled in the dialogue between the religions.

From Apocalyptic to Sage

Paradigms of Jesus in the 20th Century

GEERT HALLBÄCK

Geert Hallbäck är lektor i Nya testamentets exegetik vid Teologiska fakulteten, Köpenhamns universitet. Artikeln är en bearbetad version av en föreläsning som författaren höll under en konferens om eskatologi för forskarstuderande från de Teologiska fakulteterna i Köpenhamn, Århus och Lund. Konferensen ägde rum i södra Sjælland i maj 2000.

Within the field of New Testament studies one might say that the 20th century was framed by the publication in 1906 of Albert Schweitzers account of the *Leben-Jesu-Forschung: Von Reimarus zu Wrede*¹ and by the publication in 1993 of *The Five Gospels: The Search for the Authentic Words of Jesus*.² From Schweitzer and the history-of-religions school to the Jesus Seminar and the Third Quest for the Historical Jesus — thus runs one significant trajectory of New Testament scholarship in the past century. In this paper I shall try to point out some of the more important stages of this trajectory and comment on their position within a broader history of theology and culture.

Albert Schweitzer and the Historical Jesus

In 1913 Schweitzer re-edited his book under the title: *Geschichte der Leben-Jesu Forschung*. The *Leben-Jesu Forschung* or the First Quest for the Historical Jesus was originally an Enlightenment project, based on mistrust in the dogmatism of the churches, both Catholic and Protestant, and mistrust in the Bible which was seen as superstitious and mythological. But in the last

decades of the 19th century this rationalistic criticism was made part of the new historical-critical paradigm of Biblical scholarship. The Bible was to be studied as ancient literature, and as the source for a historical understanding of the origins of Christianity, not as a theological or dogmatic textbook. This new paradigm was of course met with strong resistance from more conservative scholars and theologians, but in reality it was just as apologetical as it was critical. It was part of the great vision of liberal theology seeking to harmonize Christianity and modern civilization. To understand the biblical writings as ancient literature was also to pardon the mythological world view and the inconsistencies within these writings. They mirrored the conditions of their time; but in addition they were also writings reflecting the genius of Jesus. It was the goal of the *Leben-Jesu-Forschung* to comprehend the true timeless aspect of this genius. Based on a historical-critical understanding the modern scholar was able to liberate Jesus from the misunderstandings of his contemporaries and of the Church theologians and present him as a true modern figure. Jesus was way ahead of his time, but in modern civilization the conditions for understanding his humane and divine message were present. This message was primarily a moral message aiming at the perfection of man's civil and personal behaviour. The true human society was the Kingdom of God, and the progress of modern society brought the realisation of this Kingdom within reach.

Schweitzer's criticism of this quest for the modern historical Jesus was devastating. The

¹ Albert Schweitzer, *Von Reimarus zu Wrede*, Tübingen 1906. 2. ed. *Geschichte der Leben Jesu Forschung*, Tübingen 1913.

² Robert Funk et al. (eds.), *The Five Gospels: The Search for the Authentic Words of Jesus*, New York 1996.

image it painted of Jesus was far from historical. Schweitzer launched what became the classical criticism of historical Jesus research, i.e. that it was a projection of the scholar's own moral and civilizational ideal. What the Jesus-scholar painted was not a portrait of the ancient Jesus of the 1st century, but a portrait of a Jesus conspicuously fitting the demands of the late 19th century: the ideal modern man. But why could not Jesus be the ideal modern man? The criticism of projection was not in itself a convincing counter argument; if Schweitzer had to abandon this modern <historical> Jesus it was because he had found another Jesus who was anything but modern. Schweitzer was convinced that he himself was able to see Jesus as the historical figure he had really been. It was not so much a choice between a historical or a non-historical Jesus as it was a choice between one historical Jesus and other ones. And the Jesus figure that Schweitzer had in mind was the better one, because he was not modern, and therefore could not be suspected of projection.

Schweitzer's historical Jesus was apocalyptic; he was a preacher of the imminent end of the world and the creation of a new world where God would reign over his righteous people, so therefore he was also a preacher of conversion and a moral behaviour that was more fitting in the next world than in this one. The Kingdom of God according to the message of Jesus was quite the opposite of progress and civilization; it was a message of the end to civilization and of judgement on all human effort. This Jesus was as far removed from modern man as imaginable according to Schweitzer. And more than that, he was mistaken, for the end of the world did not come, the world was still standing. So the truly historical Jesus was no standard for modern Christians; they had to interpret the message of the New Testament according to new demands in another age.

Schweitzer's image of Jesus was of course not an invention of his own; it was a result of the progress of scholarship within the historical-critical paradigm itself as manifested in the so-called *history-of-religions* school whose most prominent representative within New Testament studies was Johannes Weiss. By way of comparative studies of the New Testament and other

religious writings of the period, the understanding of early Christianity changed dramatically. It now seemed that Christianity was not a unique religious phenomenon, rather it looked very much like other movements in Judaism and Hellenism. The concept of the Kingdom of God was very close to visions and ideas found in Jewish apocalyptic writings; and the Pauline Christianity was to be seen as another Hellenistic mystery cult. So instead of maintaining the liberal Jesus, historical studies undermined him; to a comparative history-of-religions view Jesus was so much a figure of his time that it seemed difficult for a modern human being to find much of relevance in his gloomy, apocalyptic end-of-the-world preachings. This historical Jesus was really a figure of the past, and therefore could not be suspected of modern projection.

Or so it seemed at the time; for now, nearly a hundred years later, we can see that this apocalyptic Jesus had more in common with the new period than his partisans could have been aware of. They were experiencing not only a *fin de siècle*, but the end of a whole epoch based on a long period of peace and progress; the epoch of industrial optimism was being met with spleen and nihilism by the more sensitive artists and scholars. The decadence of symbolistic poetry was almost as apocalyptic as the Jewish apocalypses of antiquity, although it knew nothing of the hopes of ancient apocalypticism. The First World War came not only as a sudden interruption of continuous progress; it came as the logical culmination of a culture that had exhausted its potentialities, so that the melting down in collective bloodshed was almost felt like a relief. Into this epochal picture I am afraid that the apocalyptic Jesus of Schweitzer and Johannes Weiss fits very well, meeting the demand for an anti-ideal Jesus that might articulate the desperate hours of the breakdown of the great liberal cultural synthesis. I do not think that the apocalyptic Jesus in the very direct way was a projection of the imagination or desires of Schweitzers and the history-of-religions scholars; but I think that he was the Jesus that fitted into the changing of the times, and that it was the time bound sensibility of the scholars that enabled them to find this Jesus in the Gospels of the New Testament.

From Bultmann to the Second Quest

After the First World War there was a huge effort to re-create a European culture almost from bottom; the different spheres tried to redefine themselves as nothing but themselves. The theatre was to be theatrical, not mimetic; painting was to be pictorial, colors and shapes, instead of motif; the study of language had to be linguistic and structural, not historical or psychological; and the study of theology had to be theological, not anthropological — this was of course the programme of *dialectical theology*, which was part of this great endeavour to redefine and thereby recreate a trustworthy European culture. At first Bultmann was the most ardent partisan of this new beginning within theology and exegesis. But he was also a historical scholar of New Testament and even more critical regarding the Quest for the historical Jesus than Schweitzer had been. From Schweitzer's eschatological Jesus he took over what was eschatological, but left Jesus behind. From the point of view of Bultmann there was no possible historical recognition of Jesus, since the sources in the New Testament had all been shaped by the belief in his Messiahship and resurrection; they were all post-Easter writings and therefore no valid gateways to a real Jesus of history.

Bultmann was one of the pioneers of a new method in New Testament studies: *Form criticism*. The basic assumption was that the small units of the Gospels, the pericopes, had led a life of their own in the oral tradition before they were written down. In the oral tradition they had been shaped, transformed, and even created by changing needs and expectations. One had to reckon with different kinds of uses in different kinds of circumstances, from missionary preaching to post-baptismal education, from discussions with Jews and other opponents to esoteric teaching and moralizing. What we read in the New Testament Gospels therefore does not mirror the deeds and sayings of the historical Jesus, but the changing needs and circumstances of the tradition process of formative Christianity; the traditions were sources of the belief in Jesus within the first and second generations of Christians, but not of Jesus in his own life before his crucifixion and resurrection. The Gospels

were legendary and cultic literature going back to the nascent church; they were not historical documents leading us back to what happened in the life of Jesus. With this methodological background Bultmann had to be very sceptical about any possibility of a historical recognition of Jesus. But this served his theological agenda just as well. Our relationship to God was not to be jeopardized by its being tied up with an ever changing and relative historical knowledge; it had to be based on personal belief. Only the personal decision to believe was matching the absoluteness of God. Therefore it was no weakness but a «sachgemäss» strength that the writings of the New Testament bear witness to the belief in Jesus, not to a historical Jesus from before he was believed.

In the endeavour to recreate a truly *theological* theology dialectical theology had abandoned humanness; but where was one to lay the basis of this renewed theology if not in human belief? One party chose to maintain an absolute revelation as its basis, but the absoluteness of revelation was no objective fact so in the end one had to return to human belief. Bultmann was ready to follow that consequence and so he departed from the «revelation positivists» and established an alternative theology based on *existentialist* anthropology. Man was the only given thing and he created his world by choosing it. Belief was a decision to live in a world defined by the belief. One could not escape this circularity, which was the only way absoluteness could exist in an objective world of relativities; thus it had also to be the basis of theology. Moreover, this existentialist dialectics of the relative and the absolute was the perfect match for a modern interpretation of the eschatology of the New Testament. This original, ancient eschatology was of course bound to an apocalyptic mythological world view; it was based on the expectation of a future but imminent end of the world, to be taken literally: This world was to disappear probably through cosmic disasters to give way to a new creation meant for the elect righteous believers. In modern time this mythological world view had long since disappeared; but man's relationship to a future that is unknown and uncertain, yet has an end as certain as death, was not so different. Man's existence is

an endless series of projections towards a future that at any time may be — and at one time will be — the definite, all-ending future. In the futurity of existence we have the basis of an «existential interpretation» of eschatology — here eschatology does not mean the future end of the world, but man's constant confrontation with the transcendent. Seen in this way eschatology is one way to formulate and bring to an understandable expression man's life in a world of relativities which also always borders on the ultimate absoluteness. So Bultmann's demythologizing and existential interpretation separated eschatology and apocalyptic mythology as distinctively as form criticism had separated belief in Jesus from the historical Jesus. Eschatology was an existential condition and therefore a means to interpret the New Testament message for modern man. Jesus on the other hand was a figure of the past to which we have no access; and if we had, he would be disappointingly foreign, belonging to the religious history of ancient Judaism.

Bultmann had a tremendous influence on New Testament studies and theology in general both before and after the Second World War. Form criticism became the dominant method; and hermeneutics and New Testament interpretation were the names of the game in German theology. In the field of methods *redaction criticism* took over as the dominant tool within New Testament exegesis after the War; but redaction criticism was more like a supplement to form criticism than an alternative. It took the Gospels even further away from the historical Jesus than form criticism, since it saw each Gospel as a theological creation of the individual evangelist, thus adding a further *Sitz im Leben* to that of the oral tradition process. On the other hand, redaction criticism meant a return to the Gospels as coherent stories, while form criticism had focused on the small units. Form criticism and/or dialectical theology had launched a fierce attack on the Jesus-biographies of the *Leben-Jesu-Forschung*, and the Gospels had been caught in the fire. They were not allowed to be seen as biographies; they were cult-legends and «*Kleinliteratur*» outside the genres of the ancient literary system. Nevertheless, they told the story of Jesus from his birth or his baptism to his death

and resurrection; they might not be historical sources, but they were stories of a life. No one in German theology dreamt of denying that they were first and foremost kerygmatic proclamations of Jesus the Messiah; but the proclamations took the form of a biography. Redaction critical scholars were more focused on the war between different traditions and interpretations, which they thought were played out in the Gospels. But they rehabilitated the reading of the Gospels as coherent stories, and the Jesus of these stories could not be irrelevant to the proclamation of his Messiahship. At least, that was the argument of some of Bultmann's best known pupils who dared reopen the question of the historical Jesus. They succeeded in reopening the question, but they did not succeed in finding the historical Jesus. Their main argument was that since the Gospels tell the story of the earthly Jesus they must be keys to the historical Jesus. But this was of course a methodological mistake. The earthly Jesus of the Gospels is not historical, he is literary; he is a creation of the gospel-telling evangelists. The Gospels were still not documents that could substantiate a real historical Jesus, and the Second Quest was more of a theological demand than an exegetical answer. New Testament studies had come to a standstill; new methods were needed to open up for new insights and interpretations.

Third Quest (1): The Jewish Jesus

A major shift in New Testament studies took place about 1970. A whole series of new methods and perspectives were introduced; most often they came from Europe, but they were turned loose on Biblical scholarship in America. Two main trends of methods and perspectives can be distinguished: one literary and one social scientific. In certain ways the literary studies continue the existential interpretation of the Bultmann era; they endeavour to make the writings relevant to modern readers, although through other biases than Bultmannian existentialism. In their capacity of being literature the New Testament writings create narrative universes in which the imagination of modern readers will also be able to habitate. In this way the earthly Jesus of the gospel stories becomes a

model of imagination that may still very well be eschatological — so long as the end of the world is a feature of the narrative world. This is the more post-modern option. The modernist option is the social scientific search for the historical Jesus once more — the so-called *Third Quest*.

Two aspects differentiate this Quest from the first two ones: social contextuality and Jewishness. In the first two Quests Jesus was seen as an outstanding, singular figure; this was expressed in the so-called criterion of dissimilarity. Only features that could not be found either in contemporary Judaism or in the early church were recognized as genuine Jesus-material. Taken rigorously, the criterion is almost absurd in its minimalism. Even if one was able to construct a coherent picture of Jesus based on such dissimilarities, this picture would be completely non-historical, since historicity is the interaction of contemporary persons, institutions, events, beliefs and so on, in one word: context. In this respect the new Quest is very wise in replacing the criterion of dissimilarity by a criterion of contextuality. Therefore Third Quest Jesus-scholars do not abstract Jesus from tradition, but they reconstruct a vast context of ancient economy, social stratification, structures of patrons and clients, conflicts between landowners and farmers, villages and cities and so forth. And into that reconstructed picture of ancient society they insert Jesus, and all that fits they tend to regard as historical. Most Jesus-scholars are not satisfied, however, to reconstruct *an* ancient society, since Jesus was part of the much more specific Jewish society with its very special behaviour, conflicts and concerns. The new historical Jesus is first and foremost a Jewish Jesus. This is also quite novel, since it was taken for granted by the first Quests that Christianity emerged due to a break with Judaism, and also that this break must have been occasioned by Jesus himself. But after *Holocaust* no serious New Testament scholar would dare suggest that Christianity had ever been anything but a Judaism. The new Jesus-Quest is a very important part of this post-Holocaust scholarship. But this is of course far from an explanation of the most surprising feature of all in the new Quest: the shift from an apocalyptic to a wisdom Jesus.

The first important move towards a new Quest was made by Gerd Theissen in his small book *Soziologie der Jesusbewegung*³ from 1977. It was meant as an introduction to a social scientific understanding of the original movement centered around Jesus. Theissen was very prudent not to say anything about the historical Jesus, only about the collective phenomenon: the Jesus-movement. This was seen as an inner-Jewish renewal movement trying to overcome the devastating conflicts that haunted the Jewish society: struggles for power, for control of the land and its crops, and control of the minds of the people. Where other Jewish renewal movements sought to strengthen the Jewishness, the Jesus-movement aimed at reconciliation. Theissen's book was not on Jesus, but it might have been, for what was said about the Jesus-movement could probably also be said about Jesus. The later development of Theissen's Jesus-research confirms this impression.⁴ Theissen was not the only one to introduce social scientific methods into Gospel and Jesus-research; it was like a new wave, which was of course part of the greater movement in all of the humanities towards political and social consciousness in the 70's. After the personal and individual Jesus of the existentialist period now followed a series of images of Jesus as a political figure with a social programme defending farmers and villagers against the exploitation by Roman colonists and Jewish elite. This wave has been the most explicitly Jewish of the new Quest, also seeking to understand the social and political logic of Jesus' execution. For the most part this political Jesus remained eschatological, hoping for and trying to establish a true theocracy in the Jewish society. But it was no longer the all-destructive apocalyptic eschatology of Schweitzer and Johannes Weiss; it was more in line with the now popular theology-of-hope formulated by Jürgen Moltmann in accordance with the Utopian marxist Ernst Bloch. In this vision eschatology was like a horizon of hope beyond realistic

³ Gerd Theissen, *Soziologie der Jesusbewegung*, München 1977 (Danish translation, *Jesus-bevægelsen og dens sociale baggrund*, Copenhagen 1979).

⁴ Gerd Theissen and Annette Merz, *Der Historische Jesus. Ein Lehrbuch*, Göttingen 1996.

expectations, a «counter-factual» world of hope that nevertheless was able to inspire and conduct actions and behaviour in this world in accordance with the eschaton rather than with the realities. So the political Jesus was still in this new way an eschatological Jesus.

Third Quest (2): The Wisdom Jesus

In American scholarship of the 80's an entirely new vision appeared, that of a Jesus more in line with the surrounding Hellenistic culture than with the specific Jewish concerns of his time. This was part of a softening up of boundaries, which had hitherto been taken for granted. When I was a student we were told that there was a great gulf between the Hellenistic world and the Biblical world, and that Christianity meant a decisive break with Judaism. Today we teach our students that originally Christianity was a sectarian movement within Judaism, i.e. Christianity is a Judaism; and that Judaism itself was thoroughly Hellenized, i.e. Judaism of antiquity was a Hellenism. Therefore there is no contradiction in maintaining that Jesus was a Hellenized figure and at the same time that he was a typically Jewish figure. On the other hand: Jesus, the Hellenized Jew, is quite another figure than Jesus, the political Jew. In 1985 a group of academic, critical North American Jesus-scholars formed the Jesus Seminar. They met regularly to discuss the authenticity of the words of Jesus as found in the Gospels. And then they voted on the authenticity of these words. This was of course a rather peculiar way of doing scholarly research. It has been met with wonder and laughter in European circles. But the aim was to publish a book presenting the results, therefore a decision had to be made. On the other hand, this publishing of the results was a decision made by the Jesus Seminar itself; no one had asked them to do so, or, indeed, forced them. I think that the Jesus Seminar was designed to attract public interest, e.g. the interest of the medias, and that the voting was a very important part of the game in this respect. The Jesus Seminar wanted to communicate an academic, scholarly view on the Bible to an American public that is dominated by conservative or rather fundamentalistic views of the Bible to a degree that Europeans can hardly

grasp. And the strategy has succeeded, the Jesus Seminar with its votings and its colour-print of the Jesus-words has attracted great interest in American medias — and has been met with widespread opposition and suspicion. But again: a bad press is better than no press.

Anyhow, in 1993 the Jesus Seminar published its results in *The Five Gospels*. (The fifth Gospel, by the way, is the Gospel of Thomas that has hereby attained an almost canonical status). The reading of *The Five Gospels* is very interesting, not because we now have an authoritative decision on the authenticity of the words of Jesus. Of course we have not; what we have is a picture of the dominant opinion of major North American Jesus-scholars at the end of the 20th century. And their opinion is quite surprising to an exegete brought up in the European/German tradition. Only 18 % of the Jesus-words are printed in red or pink, which means that they have been voted authentic or probably authentic; a surprisingly small percentage to the American public, and a surprisingly great percentage to a European scholar. But even more interesting is the character of the red/pink words; no apocalyptic or eschatological words are included; no Kingdom-of-God words; no political or social-reformation words; no words from the passion narrative; all the words in red or pink are wisdom words — especially the words of the so-called pronouncement stories. This reflects the dominant view on the historical Jesus in contemporary American scholarship; according to this view, Jesus is best seen as a teacher of wisdom. The kind of wisdom, that Jesus was teaching and practicing, however, was not the well-known conventional wisdom of accepting the way things are in life and society; it was an alternative wisdom criticizing the state of affairs in society and expressing a vision of a better and more humane life. It was not a preaching of political action, of the ultimate take-over of God, or of the final judgement on sinners and oppressors. It was a teaching of personal independence and freedom, of an un-condemning morale, and of a generous trust in God. It seems to me that this Jesus at the end of the 20th century is the Jesus of political correctness.

But how did this transformation of an eschatological Jesus into a wisdom Jesus come

about, scholarly speaking? Exegetically, it is based on a renewed interest in American scholarship in the so called *Q*, the hypothetical common source of the gospels of Matthew and Luke besides Mark. This is an old hypothesis of German scholarship; it was supposed to contain only words of Jesus, not a story of his life, not even a passion narrative. *Q* has had many defenders, but also many critics who doubted the possible existence of a writing of this non-narrative kind. But the discovery in the 40's of the gnostic library in Nag Hammadi in Egypt also brought to light a coptic translation of the Gospel of Thomas, whose existence was known from old documents, but which had never been found. It appeared that this Gospel was a sayings-gospel, just like *Q* had been supposed to be. *Q* and the Gospel of Thomas are not the same writings; but the discovery of the Gospel of Thomas has confirmed the existence of such a genre, a sayings-gospel, and this has strengthened the belief in *Q*. The more so that American scholars have not only reconstructed the wording of *Q*; they have also managed — or so they maintain — to find different layers of tradition in the reconstructed *Q*. And a convincing argument can be made that the wisdom words belong to an older layer of tradition than the apocalyptic words.

This is of course quite hypothetical; but there is a certain logic and historical probability in the distribution of wisdom and apocalypticism on pre-Easter, historical Jesus on the one side and post-Easter church on the other. One has, namely, to consider the meaning and function of apocalypticism. To do so briefly: *Apocalypticism* presupposes a situation of «cognitive dissonance»; not necessarily a crisis in the outer world, but a mental crisis where beliefs on one side and worldly experiences on the other clash. In such a situation the revelation of another world — which is the essence of apocalypticism — may save the threatened world view. In the perspective of another, heavenly world the negative experiences of this world are seen not to be the last words; in due time God will intervene and straighten things out, beliefs will be confirmed and hardships vindicated. If, for the sake of argument we accept that Jesus was a sage, there was probably no room for this kind of world-

transforming revelations in his world. It was to be transformed by human behaviour. But after the death of Jesus, after the horrible and unjust humiliation and public execution of their leader, his followers must have felt a cognitive dissonance of world shattering dimensions. And they had to live on in this miserable world that not only did not live up to the expectations of Jesus, but persecuted and ill-treated his adherents; indeed, and this was the most important of all, they had to live on in a world where Jesus was no longer present. They might choose either to abandon their belief in Jesus, or to recast their understanding of the world in apocalyptic, world-transforming visions and expectations. The apocalypticism of the Jesus-tradition could therefore be seen as part of the post-Easter myth-making which tried to work out the meaning of his frightening fate, even though he himself had not been an apocalyptic.

Third Quest (3): The Jesus for Our Time

I shall not deny that this is a hypothesis within the limits of historical probability; on the other hand I myself find it hard to understand why Jesus was crucified if he was only a teacher of wisdom, even if this was an alternative wisdom. I find it more probable that he would have been felt to be a threat to those in power, if he was a partisan of political or social reform or if he was a preacher of imminent apocalyptic disasters. But in the end I do not believe at all that we are able to establish a trustworthy historical picture of Jesus; in this respect I am a Bultmannian sceptic. But the interesting, remaining question is why the apocalyptic Jesus was felt to be a convincing image of Jesus at the beginning of the century and why the non-apocalyptic wisdom-Jesus seems to be the convincing image at the end of the century. I have already tried to picture the spleenish cultural situation that fitted the apocalyptic Jesus. The wisdom-Jesus seems much more in line with the *Leben-Jesu*-images of the liberal theology; and it is not hard to find similarities between the situation of western societies in our age and in that of the end of the 19th century. We too have experienced a long period of peace and prosperity; especially after

the downfall of Communism we are no longer confronted with serious military or political threats; we are confident in our abilities and most of the time we are satisfied with our lives — although they may be a bit stressed. Life could of course be even better, if we were not such slaves of conventions and social censorship or if we were more open to spiritual perspectives. In this perspective Jesus, the teacher of an alternative wisdom, is just the Jesus for our time. He is the Jesus of personal fulfillment rather than social action.

The liberal Jesus of the 19th century, however, was part of a programme, so to speak. The Kingdom of God had not yet been achieved, but it was within reach, and Jesus was showing us the way. It was a programme aiming at a collective effort for a civilised, humane society. The wisdom-Jesus of the late 20th century is perhaps part of a personal programme, but not of a vision of civilisational progress. Wisdom by its very definition is above time; it concerns the individual in a timeless understanding of world and society. The situation within theology at the end of this century resembles the situation at the end of the 19th century; we want to see Christianity as part of culture in a broader sense and we want theology to act within this broader cultural context. But whereas the liberal synthesis of culture and Christianity was also a synthesis of individual and social concerns, it seems that this unity has been broken in our time. If we look back over the last 30 years, we can see that these concerns have alternatively dominated theology and exegesis. In the 70's and first part of the 80's

social concern was predominant whereas individual concerns have been at the center of theology as well as of culture by large for the last 15 years. It seems as if the liberal synthesis was split up into its social and individual parts and distributed first into an image of Jesus as political activist and then into an image of Jesus as teacher of a personally liberating wisdom. If this is so, the eschatological Jesus who dominated the first 70 years of the 20th century would seem to be an isolated incident in the longer history of Jesus interpretations; this end-of-the-world Jesus reflects a theology that wanted to understand itself in opposition to culture and humanism, a sort of desperado-theology reminiscent of the cultural breakdown of the first decades of the century. And the political as well as the wisdom Jesus would seem to be in continuity with the more normal trend of theological history which presupposes a Christian culture and/or a cultural Christianity. If the detour of eschatology and apocalypticism has had any impact on the new Jesus-images it will be the inclination to see Jesus as a representative of an anti-Establishment attitude — be it political or personal. On the other hand, the eschatological detour has left a permanent mark on New Testament studies, since hardly any scholar would be able to deny the existence of eschatological material in the New Testament; what is open for discussion is the pertinence of this material to the understanding of Christian origins. This is a fight still to fought; and some of us may still be more desperados than sages.



Motif Theology, a Neglected Methodological Option

BERNHARD ERLING

Bernhard Erling är professor emeritus i religionsvetenskap vid Gustavus Adolphus College i St. Peter, Minnesota, USA. Han har under många år följt utvecklingen inom lundateologin och räknas som en av de främsta utländska kännarna av Anders Nygrens verk.

At the symposium held by the Lund Theological Faculty on the centennial of Anders Nygren's birth, November 15, 1990, in addition to lectures on Anders Nygren as an exegete, a philosopher of religion, and an ethicist, a panel discussed what they regarded in Anders Nygren's theology as capable of further development.¹ This paper will seek to show that Nygren's method of motif research, a descriptive historical method, could as motif theology be developed constructively. Nygren did not attempt to move in this direction. He restricted himself to «bringing forth motifs from history,» and feared that moving further in a constructive direction could give the motif concept «in some measure an ontological coloration.»² In what follows the motif concept will be used constructively. The reader will have to determine whether this must have unacceptable metaphysical implications.

An important aspect of Nygren's theological method is that it affirms a twofold pluralism, a pluralism of contexts of meaning and a pluralism within the religious and ethical contexts of meaning. Nygren found contexts of meaning suggested by the ancient distinction between the true, the good, and the beautiful. To these three, the scientific, the ethical, and the aesthetic con-

texts of meaning, Nygren argued that religion should be added as also a distinct and autonomous context of meaning. Each of these contexts of meaning, according to Nygren, is defined by a basic question, presupposed in the language used in that context of meaning. Nygren formulated the following basic questions as: What is true? (scientific), What is good? (ethical), What is beautiful? (aesthetic).³ As a question equally basic and inescapable defining the religious context of meaning, Nygren proposed, What is the eternal?, which he sought to show was presupposed not only in the language constituting the religious context of meaning, but in the scientific, ethical, and aesthetic contexts of meaning as well.⁴

In my discussion of these basic questions in *Nature and History*,⁵ I point out that care must be taken in formulating the questions defining contexts of meaning, lest these questions are stated

¹ *Anders Nygren som teolog och filosof, Rapport från symposiet vid 100-årsdagen av hans födelse*, Religio 36, Lund 1991.

² Anders Nygren, «Reply to Interpreters and Critics,» *The Philosophy and Theology of Anders Nygren*, Charles W. Kegley, ed. Carbondale and Edwardsville: Southern Illinois University Press, 1970, 356.

³ In this paper the aesthetic context of meaning will not be discussed. See, however, Bernhard Erling, *Nature and History: A Study in Theological Methodology with Special Attention to the Method of Motif Research* (Lund: C.W.K. Gleerup, 1960), 192–209, and «The Aesthetic Context of Meaning in the Thought of Anders Nygren,» *International Philosophical Quarterly*, 14 (1974), 101–113.

⁴ Anders Nygren, *Filosofi och motifforskning* (Stockholm: SKD, 1940), 41; *Agape and Eros*, trans. Philip S. Watson (Philadelphia: Westminster, 1953), 42; *Religiöst apriori, dess filosofiska förutsättningar och teologiska konsekvenser* (Lund, 1921), 233–239.

⁵ *Nature and History*, 33.

in such a way that relevant answers are excluded. This is especially important if there is pluralism in the answers given to the question constituting a given context of meaning. In the scientific context of meaning the adjective «true» need not imply one system of verification to the exclusion of other possible systems of verification. But in the ethical context of meaning the adjective «good» could appear to exclude a deontological ethics, where one would prefer to ask «What is right?» I have proposed, therefore, that the basic questions be formulated so as to identify functions constituting contexts of meaning, e.g., knowing and doing, instead of outcomes being sought, such as truth or goodness. There is a precedent for such an approach to the contexts of meaning in Immanuel Kant's *Critique of Pure Reason*, where he states: «All the interests of my reason, speculative as well as practical, combine in the following three questions: What can I know? 2. What ought I to do? 3. What may I hope?»⁶ In these questions the scientific, the ethical, and the religious contexts of meaning are clearly recognizable.

In what follows Kant's formulation of the questions constituting the scientific, ethical, and religious contexts of meaning will be slightly rephrased as follows: What can I know?, What should/ought I/we do?, and What do/may I/we believe and hope? In the ethical question the two auxiliary verbs «should» and «ought» suggest possible differing understandings of moral obligation. In both the ethical and the religious questions, the pronouns «I» and «we» indicate that these questions can be asked individually as well as socially. In the religious question the verbs «believe» and «hope» call attention to the difference between the aspect of the answer to the religious question that refers to the past and present and the aspect that refers to the future, however distantly that future is projected. Believing and hoping differ from knowing in that believing is what one does as one comes to the limits of what can be known. Believing refers also to how what is known about the present and about the past is interpreted, insofar as different

interpretative possibilities present themselves. Hope refers to the future, my future as an individual, the future of the human race, the future of the world.

It is evident that in defining the basic religious question as having to do with believing and hoping I am departing somewhat from Nygren's making «the category of the eternal» the fundamental category of religion. There is a greater likelihood, however, that, when possible ways of believing and hoping are examined, pluralism can be accepted, than when religion is defined as having to do with the quest for the eternal.

Defining the religious and ethical categorical questions in terms of functions (believing/hoping, doing), rather than outcomes (the eternal, the good), also implies that one need not seek to establish the validity of the contents of the religious and ethical contexts of meaning,⁷ a matter about which Nygren was concerned in his early writings. One can also move more directly to the pluralism indicated in the data Nygren gathered in his development of the method of motif research, as it is set forth in *Agape and Eros*.

Nygren insisted that the autonomy of the contexts of meaning be clearly recognized. Only if they are autonomous, so that science is scientifically judged, the ethical is ethically judged, and the religious is religiously judged, do we have distinct contexts of meaning. What is important at this point is the distinction between the scientific context of meaning and the religious and ethical contexts of meaning. The religious and ethical contexts of meaning must not be made subject to the methods of verification appropriately used in the scientific context of meaning. Such methods of verification cannot be used because within the religious and ethical contexts of meaning one finds pluralism in the possible answers to the ethical and religious questions. There is no way that one can, as in the scientific context of meaning, determine by using rational or empirical methods which of the possible answers is the «true» answer, that should therefore be chosen. One of the answers

⁶ Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, trans. Norman Kemp Smith (New York: St. Martin's Press, 1965), 635.

⁷ Anders Nygren, *Meaning and Method: Prolegomena to a Scientific Philosophy of Religion and a Scientific Theology*, trans. Philip S. Watson (Philadelphia: Fortress, 1972) 273–278.

in a given individual's believing/hoping and in her/his sense of what should/ought to be done simply excludes the other possible answers. Nygren in his method of motif research called attention to and emphasized this second kind of pluralism, a pluralism within the religious and ethical contexts of meaning, which is to be added to the pluralism found in the contexts of meaning.

As a term to identify the differing options characterizing this pluralism, Nygren used the word «motif.» A motif designates that which is distinctive in a religious or ethical option, that which makes it possible to recognize it under different formulations and in widely separated geographical and historical contexts. Nygren wrote about three motifs, the eros, nomos, and agape motifs. In *Agape and Eros*, a survey of the history of Christian thought, he was chiefly concerned with the distinction between the Hellenistic eros motif and the New Testament agape motif, but he also gave some attention to the nomos motif, as found, due to Old Testament influence, in the Apostolic Fathers and the Apologists.⁸

In his survey Nygren did not, however, go beyond the Reformation, and he did not continue this research in later writings. The task of completing such an examination up to the present remains and should be carried out. An attempt could also be made to determine how useful the method of motif research is in the study of other world religions.

When the historically given religions of the world are compared, some answers to the basic religious question are primarily individually oriented, while others are primarily socially oriented. Every individual must, of course, believe for herself/himself, just as she/he must be born or die for herself/himself. The believing and hoping can, however, be mainly oriented toward the meaning of life for the individual, or it can concern how the individual relates to other individuals. Given this polarity between individual and group orientations, there are three distinctively different ways in which the basic religious question, What do/may I/we believe

and hope?, is answered in the major world religions. 1) There are answers that chiefly have to do with the value structure and human desire, either positively, by offering knowledge of the value structure and its culmination in the highest good and how human desire can be fulfilled, or negatively, advising the rooting out of all desire, since human desire cannot be fulfilled. 2) There are answers that set forth a structure of justice, a law to be obeyed, teaching that there are rewards for those who obey this law and punishments for those who do not. 3) There is also an answer to the religious question that bears witness to a self-giving, forgiving, and community forming love (agape love), in terms of which law is to be defined and the satisfaction of one's own desires and the desires of others guided. In these three different answers, the value structure and desire, justice and law, and agape love are the key terms. This is not to say that there is no place for justice and law in a religion primarily concerned about the value structure and desire, or for agape love in a religion primarily concerned about justice and law. The value structure and desire, justice and law, and agape love are what might be called component factors to be found in all of the religions. What is decisive is how these factors are related to each other. Each of these factors can be predominant over the other two. It is of the nature of faith, furthermore, to acknowledge and affirm such a predominance of one of these factors in relation to the others. In studying a particular religion one must determine whether the value structure and the desire it elicits, law prescribed in a system of justice and the consequences of obedience or disobedience, or agape love accepting and serving other persons has this predominant role. It is as one understands this that one begins to grasp the motif of that religion.

Some are troubled by the concept of a basic motif, at least as far as Christianity is concerned. They prefer to think of several motifs in the Christian faith (or in other faiths), and do not accept the notion that one motif, New Testament agape, should be recognized as the ordering principle in terms of which the Christian faith is to be understood. They fear that the predominance of agape love over the value structure, or the natural environment in which we live, will

⁸ *Agape and Eros*, 27–34, 42, 53–56, 147–253, 254–288, 335–348.

reduce emphasis on the doctrine of creation and its affirmation of the goodness of the created world. They also argue that the doctrine of atonement requires that human beings, when confronted by the requirements of justice, be shown to be guilty. Stressing the predominance of agape love can weaken the law in its condemning role, which will affect the interpretation of how human beings can be reconciled both to God and to each other. These are valid concerns. Their importance can better be evaluated when the consequences of the predominance of either desire and the value structure, or justice and law, or agape love are spelled out in greater detail.

Let us consider what happens when the value structure and desire are predominant. One consequence is that desiring love becomes more important than self-giving, forgiving, caring love (agape). Indeed it is not certain that agape love has an essential place in a motif in which the value structure and desire are predominant. Agape love may be found in family groups, the love of parents for their children, the relation of friends, but it need not in this motif be a clue to the understanding of the world in which we live, nor need it be regarded as the highest good, crowning the value structure. Insofar as those in this motif practice caring love, they may be of the opinion that not everyone merits such love on their part. It is far too precious to be squandered on those who do not deserve it.

As far as justice is concerned it is recognized that some social structure is needed. It may be viewed, however, chiefly as instrumental, useful to human beings in their striving for values. It need have no other significance than this. Since social structure in the form of government may threaten individual freedom, those of this persuasion prefer as little government as possible.

We are quite familiar with the predominance of desire and the value structure, for this is in large part the ideology of the free enterprise system. Those who advocate it argue that competition in the marketplace can provide the solution to every problem, not only in business but even in education and medical care. Insofar as there is concern for the welfare of others, those of this persuasion believe with Adam Smith that there is an invisible hand that brings forth from

the self-interested striving of the many the greatest good of all. If it is thought that a religious motif should have a God, the God of this motif can be found in Aristotle's *Metaphysics*: «[T]here is something which moves without being moved. ... God is a living being, eternal, most good, so that life and duration continuous and eternal belong to God. ... [T]here is a substance which is eternal and unmovable and separate from sensible things. ... The first principle or primary being is not movable either in itself or accidentally, but produces the primary eternal and single movement.»⁹

While Nygren would hold that in both Plato and Aristotle desiring love or eros are predominant, he does recognize a difference between these two philosophers. In Plato's thought there is a dualism between the vulgar eros and the heavenly eros, between sensual and spiritual love, whereas in Aristotle there is not the same dualism but a greater continuity between the lower and the higher levels of existence, as all that is is constantly drawn upward by the Unmoved Mover.¹⁰ Religions in which desiring love is predominant often manifest Plato's dualism. While a few will unabashedly affirm sensual pleasure as their highest good, more will hold that faith has to do with the higher values. This can lead to ascetic practices, as one becomes more and more conscious of how the spirit must struggle with the flesh. In Buddhism this awareness of struggle with desire had already developed prior to Plato's time into a wholly negative attitude toward desire. The religious quest, as was suggested above, became a sustained effort to root out desire, since the world is such that human desires cannot be fulfilled.

What is the case when justice is predominant? The justice in question will then be intimately related to the structure of a particular social order. This will mean that the law involved is largely positive. The fact that it is positive need not mean that it is unnatural, violating human

⁹ Richard McKeon, ed., *Introduction to Aristotle* (New York: Modern Library, 1947) 284–287; *Metaphysics*, Bk 12, ch. 7, 1072a, 24–25; 1072b, 27–28; 1073a, 3–4; ch 8, 1073a, 23–25.

¹⁰ *Agape and Eros*, 51, 185–186.

nature. There is, however, no one pattern of human relationships prescribed by nature. At the same time there can be a large degree of consensus among various legal codes. Since this consensus is a *de facto* consensus, it can be expected to change, at times decreasing, at times increasing. In a given social order the degree of respect for law will not depend on whether that law's demands fall within the area of consensus, however, because the sense of obligation is more significantly determined by the group's total image of itself, from which the pattern of behavior required to maintain that image follows.

The predominance of justice over the value structure means that its permissible use is defined by law. The reason implicit in the value structure is subject to the law, the law is not subject to reason. A prescribed act is right because God, who is believed to be the author of the law, wills it; God does not will it because by appeal to some standard extraneous to the divine will the act can be shown to be right. The rationale that can be given for this attitude toward the value structure is that God created it and therefore may rightly determine its proper use.

The love over which justice is predominant includes both desiring love, which is subordinate because the value structure is subordinate, and interpersonal love, which in its character can approach agape love. The predominance of justice means that the law defines those persons who may be loved, as well as the extent of the love that is their due. Love thus becomes an aspect of the implementation of the system of rewards and punishments by which human behavior, whether good or bad, is required. God in this motif loves the righteous and hates the unrighteous, and human beings in their loves and hates are expected to be governed by this divine example. If one loves a person who ought to be hated, this means that one shares the offense of that person and becomes oneself also an object of hate.¹¹ It does not follow, however, that there is no possibility of atonement when justice is predominant. The provision that is made tends to be granting the sinner the possibility of fulfilling certain requirements, such as offering sacrifices or per-

forming penitential practices. If one set of commandments are broken, others may be obeyed in their stead. But if these commandments are also flaunted, the sinner is twice condemned.

It is evident that the law in and of itself does not exercise the ultimate power that the predominance of justice presupposes. Behind the law stands the sovereign will of God, that is expected to function so as to provide the sanctions justice requires. Power supporting the law may be of many kinds, including physical compulsion,¹² and can to a considerable extent be exercised on God's behalf by the society (Rom. 13:4). Insofar, however, as there are wrongdoings that escape the attention of the governing authorities, or the society is unable or finds it undesirable to enforce its laws, other sanctions must be sought. In some measure the power of God may be believed to function in the course of circumstance, as health or sickness, prosperity or adversity are interpreted as divine rewards or punishments, revealing the praise or blame of the individuals thus affected.¹³

If such rewards and punishments are not recognizable here and now, the power of God may be postulated as functioning to provide these sanctions either eschatologically in a coming age or in the eternal world of the afterlife. It is in this context that emphasis upon God's power as the creator or a remembrance of his mighty acts in the past becomes significant.¹⁴ While it may not be possible to explain why God does not act now to establish the order of righteousness, it is believed that God in God's own good time will establish this order. Insofar as this appeal transcends present experience, no evidence can be presented to falsify it. It is, however, of interest that Richard L. Rubenstein does regard the destruction of European Jewry as an event of such ghastly proportions that it becomes impossible any longer to believe in an omnipotent, beneficent God.¹⁵ What has been challenged is not God's power at some future

¹² Cohen, *op. cit.*, 92-94.

¹³ In the Old Testament Job represents a strong critique of such an interpretation of the course of human events. Cf. Lk. 13:1-5.

¹⁴ Cf. Isa. 51:9-11.

¹¹ Morris Raphael Cohen, *Reason and Law* (New York: Collier Books, 1961) 121-123.

time or in an afterlife to redress the balance. Rather God is indicted because there was no intervention to prevent a particular heinous instance of human wickedness. Because God did not intervene God is neither good nor powerful; for all practical purposes God does not exist.

One wonders whether evil can be quantified so that the limiting degree of evil that makes faith thereafter impossible can be defined. Ivan argues in Dostoyevsky's *The Brothers Karamazov* that the agonizing death of one innocent child can be too much.¹⁶ If, however, one holds that even one such flagrant instance of injustice is enough to warrant rejection of the faith option in which justice is predominant, one has failed to understand this convictional alternative. Injustices encountered in this life can be severe trials of faith for the believer, but in the face of these trials the righteous one waits (cf. Pss. 37, 62, 130:5–6, Isa. 8:17, 40:31). When God does at last act, one is certain that God's activity will fully exemplify the requirements of justice, for one believes that what ought to be determines that which will be. Only if one can believe that at some future time or in the afterlife all injustices will be righted can life be meaningful according to this convictional orientation.¹⁷

The predominance of agape love has the following characteristics. Its predominance over desiring love and the value structure is similar to the predominance of justice in that both prescribe the proper use of the value structure. The nature of this proper use is more specifically defined, however, in that the value structure is to be used in the service of the fellow human being. When the value structure is so viewed it loses its absoluteness and becomes relative to human need. Since both physical and spiritual needs are to be satisfied, the distinction between higher and lower values is qualified by the constant

summons to respond to the immediate needs of the nearest neighbor.¹⁸

When agape love is predominant over justice, agape love becomes the standard by which the meaning of justice is defined. Paul states that the person who loves another person has fulfilled the law (Rom. 13:8). Paul goes on to indicate that he is thinking of the law chiefly in negative terms, as forbidding doing wrong to a neighbor (Rom. 13:10). The command to love your neighbor as yourself implies, however, doing good as well. One's awareness of one's own needs is to be the guide by which one can be led to respond to the needs of one's neighbor.¹⁹ Agape love so understood clearly requires a system of justice. Love is by no means antinomian or anarchic; it becomes instead the principle on the basis of which a system of law, or, rather, several possible systems of law, can be established. A just society, accordingly, is a society in which all of the citizens are effectively enabled to love each other.

Agape love's predominance over justice means that those condemned by the standard of justice love defines are also loved. This means that there is inescapable tension because such persons are both hated and loved, yet love retains its predominance. The meaning of forgiveness is that agape love is willing to pay the costs of continuing to accept those who deserve to be rejected. This does not mean that in the civil order criminals need not to be apprehended and restrained, but it does indicate how such persons should be treated once they are brought into the custody of the community. The predominance of agape love means that the principle of forgiveness rather than obedience to law be-

¹⁵ Richard L. Rubenstein, *After Auschwitz* (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1966) iv–x, 46–58, 65–70, 153–154.

¹⁶ Fyodor Dostoyevsky, *The Brothers Karamazov*, trans. Constance Garnett (New York: The Modern Library, n.d.) 291.

¹⁷ Immanuel Kant, ed. Karl Vorländer, *Kritik der praktischen Vernunft* (Hamburg: Felix Meiner, 1952) 140–151.

¹⁸ Lk. 10:25–37. It does not follow that the subordination of the value structure to agape love requires a pragmatic concept of truth. Such an epistemological theory must be defended on its own merits. Nor does the predominance of agape love mean that the mind must subject itself to external authority. Truth about the world, from whatever source it may be gained, is to be sought and accepted. Only if there is complete freedom in the quest for truth can truth be put to its proper use.

¹⁹ Paul Ramsey, *Basic Christian Ethics* (New York: Scribner's, 1952) 99–103.

comes the constituting principle of the community, from which it follows that a community so constituted is committed to reconciliation and ultimately the acceptance and inclusion of all persons who reside in a given area, being prepared to make the necessary adjustments which such an inclusive commitment implies.

There is reason to ask, however, whether agape love has the power it must have to be predominant over the value structure and desire on the one hand, and justice and law on the other. First it should be noted that agape love does not seek to destroy the power structures that both of these motifs represent. It exerts its predominance within these power structures through individuals and communities who confess that they have experienced the transforming power of agape love. «We love because he first loved us» (1 John 4:19). This is not only an individual and communal experience here and now but the historical process is interpreted as manifesting the redemptive and creative power of agape love. There is a chain reaction of this love reaching from one person to another, from one generation to another, that goes all the way back to the life, death, and resurrection of Jesus of Nazareth. To regard Jesus' resurrection as an instance of the victory of agape love need not imply any particular understanding as to how the resurrection took place. Nor does the faith that agape love is predominant grant complete understanding as to what the implications of this predominance will mean in a given individual's life. The person who is fully committed to agape love may therefore have to face her/his final crisis with no more clarity as to how love will triumph in her/his life destiny than did Jesus when on the cross he is reported to having cried out, «My God, my God, why have you forsaken me?» (Mark 15:34).

We turn now to pluralism in the ethical context of meaning. Some who do accept religious pluralism do not think that they must also accept ethical pluralism. They assume that it should be possible for all people to agree about the distinction between the good and the bad. It was, however, noted above that in addition to the distinction between good and bad one can also speak of the distinction between right and wrong, and it is not certain that these differing distinctions wholly overlap. Still another distinction could be

the fitting and the unfitting. Here we may have the language of three different ethical motifs. Nygren distinguished between teleological, legalistic (deontological), and dispositional ethics and sought to show that of the three a dispositional ethics is to be preferred.²⁰ These three types of ethics are related to the fact that the ethical situation can be examined at the level of consequences, at the level of the act, or at the level of the disposition, which is the source of the act with its consequences. It would then appear that a deontological ethics would be concerned with the act, whether it was right or wrong, while a teleological ethics would be concerned with consequences, whether they were good or bad, while only a dispositional ethics would be concerned about the disposition.

It should be noted, however, that all three of the ethical types can be viewed as dispositional. In a teleological ethics one is disposed to achieve good consequences as the result of one's behavior, which may be because one is acting out of self-interest, so as to advance one's own individual good. In a deontological ethics one is disposed to act out of a sense of duty, so as to conform to norms determined by some group, centering primary attention on the rightness or wrongness of one's acts. There is also a third option in which the individual is disposed to act out of a loving, self-giving concern for the welfare of other human beings, primarily being oriented toward accepting them and caring for their needs. Here one is concerned that one's acts be fitting expressions of this disposition and that the consequences of these acts are not such as to defeat the purpose of what was intended. Though in the third option attention is most evidently focused on the disposition, in each of the options the individual is choosing to act in a particular way and this is basically a dispositional choice.

There is clearly a close relationship between the ethical options, which may also be called ethical motifs, and the religious motifs enumerated above.

In the ethical as well as the religious motifs one finds that desire and the value structure, law

²⁰ Anders Nygren, *Filosofisk och kristen etik* (Stockholm: Alb. Bonniers, 1932, 2nd ed.) 160–183.

and justice, and agape love are useful terms in characterizing the ethical motifs. One must determine which of these component factors, desire and the value structure, law and justice, agape love, is predominant in each of the patterns of moral commitment that is being studied. If one inquires as to whether there is a significant distinction between the religious and the ethical contexts of meaning, given the similarity of the motifs found within them, the answer is that it is what one believes and hopes that becomes the presupposition motivating and directing one's moral behavior, what one chooses to do.

One implication of the principle of predominance is that the religious and ethical motifs are mutually exclusive. If in answering to the basic religious or ethical questions one has acknowledged the predominance of agape love, one cannot without changing one's commitment acknowledge the predominance of law or justice. If desire for what the value structure has to offer is predominant, one cannot at the same time grant such predominance to agape love. From this it follows that commitment to any one of the basic convictional alternatives implies exclusion of the others. Another important consideration in understanding the motifs is that not only are they mutually exclusive, they are also incommensurable, in the sense that there is no common standard in terms of which they can be compared. The motifs are answers to the same basic religious and ethical questions, but they answer these questions in different ways. Their incommensurability consists in the fact that when one decides in favor of one of the motif options rather than the others, it is in terms of the standard that option represents that one rejects the other possible options. The other options are found wanting in terms of the option chosen, rather than all the options being evaluated in terms of the same norms, with one of them on the basis of this evaluation being shown to be superior.

The religious motifs, furthermore, offer comprehensive structures of rationality, each faith option by its very nature claiming to be the ultimate court of appeal. From this it follows that arguments for one or another of the faith options are circular, in the sense that one can only repeatedly set forth the option and its implications.

Any comparisons with the other options, that are intended to persuade, presuppose the commitment that the option chosen represents. This circularity of the argument for any given faith option need not, however, be regarded as vicious. Argument within the structure of rationality that a religious motif provides, given the fact of the pluralism of such incommensurable structures, is inescapably circular precisely because there is no more ultimate reference to which appeal can be made. What should occasion surprise is the fact that there is pluralism also at this point, not the fact that, given such pluralism, the faith options are rationally incommensurable.

While the principle of predominance and the fact of incommensurability appear to sharply separate the religious and the ethical motifs from each other, there is at the same time, as far as moral behavior is concerned, a *de facto* consensus that makes the common life in communities possible. A helpful way to understand the importance of religion and ethics for the common life of a community is to compare the community to a tree. The roots that support the more visible trunk and leafy branches are the differing faiths to be found in the community. That there are several such roots can be a source of strength rather than weakness. The trunk is the *de facto* moral consensus that enables the citizens to live and work together. There are certain behaviors that those committed to the differing ethical motifs can agree are good, right, or fitting. This consensus must, however, again and again be renegotiated. The leafy branches are the differences in both religious practice and moral behavior that in a pluralistic society are permitted to flourish. Religious faith that is foundational in any society has a dual relationship with moral behavior. On the one hand, some moral imperatives derive directly from religious faith. It can be helpful in deliberations about moral issues, an example would be the issue of abortion, to know how this derivation occurs, why one faith calls for one kind of moral behavior and why another prompts different moral judgments. The other more fundamental relationship between religious faith and moral behavior is, as was stated above, that faith provides the individual with the motive to do what she/he is persuaded is good or right or fit-

ting. This indicates the intimate relationship that exists between the religious and the ethical motifs, between religious faith and moral behavior. It is impossible to have disciplined moral behavior without religious faith of some kind underlying it. When this faith is not openly confessed its nature can be discovered by examining the presuppositions of that person's moral convictions and the acts that follow from them.

Finally, what benefits does motif theology offer to modern pluralistic societies? There are two major benefits. One is that motif theology can make possible fruitful dialogue between the several living religions in the modern world. Motif theology does not seek to prove that one religion is better than the others; it seeks only to describe them as accurately as possible and constructively to develop their implications, to the point that adherents of a given religion or ethical orientation recognize themselves in the description and the constructive implications of that description. The principle of predominance and the fact of incommensurability explain why faiths and the moral convictions that follow from these faiths differ and why the purpose of inter-faith dialogue is not to overcome these differences. Though there can be conversions from one faith to another, the faiths, the differing motifs, will remain into the foreseeable future. When a common understanding of the differing faiths has been achieved, this will be a significant contribution to peace within communities and peace in the world. There is no more urgent task lying before us than to achieve common understanding of how Christians, Jews, Muslims, Buddhists, Hindus, to mention a few of the living world religions, answer the basic religious and ethical questions. A later stage in the dialogue can be discussion of how different faiths, different motifs, can most creatively relate to each other.

The second major benefit of motif theology is that it can be used to show that all human beings are believers, all have answered in some way or another the basic religious question, What do/may I/we believe and hope? One does not find persons who claim to be able to ignore the basic ethical question, What should/ought I/we do? There are, however, persons, who with respect to the religious question, What do I

believe and hope?, prefer to consider themselves secularists, advocates of secularism, which *Webster's Third New International Dictionary* defines as «a view of life or of any particular matter based on the premise that religion and religious considerations should be ignored or purposely excluded.»²¹

It is odd that secularism, or secular, has come to have this non-religious meaning. If that which is secular is not religious, what is it? The word has no synonyms that are very helpful, so we must examine its etymology. The word comes from the Latin *saeculum*, which means generation or age. Thus «secular» can mean living or lasting for an age, or occurring or celebrated once in an age, a century, or a very long period. In ancient Rome what were called secular games were held once each one hundred twenty years. This temporal meaning is found in 2 Tim. 1:9, «This grace was given to us in Christ Jesus before the ages began,» where *ante tempora secularia* in the Latin Vulgate translates the Greek *pro chronon aionion*. The temporal meaning of the word is found also in prayers of the Latin mass, which end *saecula saeculorum*, which means «forever and ever.»

A derived meaning of «secular» is the world during any given age. This meaning in ecclesiastical Latin is due in part to influence from the Hebrew Old Testament. The Hebrew language, while rich in words having to do with time, was poor in words meaning space. Thus temporal terminology was used also to express the concept of the world. This practice influenced both the Greek New Testament and its Latin translation. While «world» in the Latin Vulgate is often *mundus*, in 2 Cor. 4:4 it is *saecula* and in James 1:27 *saeculo*. In these passages *saecula/saeculo* has a negative meaning. This is in part due to the influence of apocalyptic thought, which taught that the present world/age²² was evil but that it would be finally replaced by a new world/age.

²¹ *Webster's Third New International Dictionary* (Springfield, MA: Merriam-Webster, 1981) 2053.

²² Compare the translation of 1 Tim. 6:17 in the *Revised Standard Version* («As for the rich in this world, charge them not to be haughty ...») and the *New Revised Standard Version* («As for those who in the present age are rich, command them not to be haughty ...»)

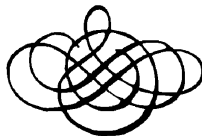
This hope is expressed in the third article of the Nicene Creed: *et expecto resurrectionem mortuorum et vita venturi saeculi* (and I look for the resurrection of the dead and the life of the world to come).

Perhaps most decisive in the development of the modern meaning of the word «secular» was the fact that the Roman Catholic Church began to use this term in distinguishing between two groups in its clergy, the religious clergy, by which were meant priests belonging to various orders and often living in monastic seclusion, and the secular clergy, priests living among the laity in the world and serving parishes. This distinction between the religious and the secular was strongly rejected by the Protestant reformers, who insisted that the world, or what could be regarded as secular, was precisely where Christian ministry should be exercised.

Given this background of the word «secular,» it is extremely ironic that it should be used to refer to that which, it is claimed, has nothing to do with religion. It is hard to understand how a word so drenched with Christian meaning, that one almost needs extensive study of the Bible and church history in order to make sense of the different ways in which it is defined in the dictionaries, could have received its present wholly non-religious connotations!

Those, therefore, who claim that they are secularists may well have abandoned the Christian or the Muslim or the Jewish faiths, but they have done so to embrace another faith. They most likely are to be found in what Nygren called the eros motif, where desire and the value structure are predominant. If motif theology were successful in helping many in the United States and western Europe recognize what they do in fact believe and hope, it would be performing a significant service.

In summary, it can be affirmed that not only the basic scientific question, What can I know?, but also the basic religious and ethical questions must inescapably be asked and answered by all individuals. Life from the very beginning is a continuing learning process. As knowledge of various kinds is gained, one must determine what to do with what one has learned. In addition to knowing and doing, in all cultures individuals and groups believe and hope. Here one finds the presuppositions, often hidden, that guide their moral behavior. It is impossible to live as a human being without believing and hoping, although it is possible to take what one believes and hopes for granted and not reflect very much about it. The purpose of motif theology is to help people gain self-knowledge at this point.



LITTERATUR

Klaus Loscher: *Studium und Alltag hinter Stacheldraht. Birger Forells Beitrag zum theologisch-pädagogischen Lehrbetrieb im Norton Camp/England (1945–1948) (Neukirchner Theologische Dissertationen und Habilitationen 12). 520 sid. Neukirchner Verlag, Neukirchen-Vluyn 1997.*

Mit exakt 300 Seiten Darstellung hat die Arbeit einen dem Thema, der Quellenlage wie auch dem Entstehungskontext angemessenen Umfang. Über 200 Seiten sind den nötigen Beigaben gewidmet, unter denen der Dokumentenanhang mit fast 150 Seiten den Löwenanteil einnimmt (S. 349–492), aber dieser Arbeit gerade auch ein unverwechselbares Gesicht und Gewicht gibt. Die Studie gewinnt an Plastizität, wenn man z.B. einmal die sechs Visitationsberichte des Internationalen Roten Kreuzes (Dokument Nr. 3, 8, 30, 43, 49 und 55) oder Hans Asmussens Rede vom 16.8.1946 (Dokument Nr. 11) *in concreto* nachlesen kann — von der Entlastung der Darstellung ganz abgesehen, handelt es sich doch allermeist um ungedruckte Quellen. Zum Thema Norton Camp wird in diesem Umfang in Zukunft nicht mehr recherchiert werden können (die bisherigen Bemühungen sind offengelegt; S. 7–50), wenn man nur an die vielen in Privatbesitz zurückkehrenden Quellen denkt, von denen hier ausdrücklich das Material aus dem Besitz des noch lebenden Sohnes Urban Forell genannt sei. Insofern dürfte bei einer eventuellen Zweitaufgabe das Titelblatt völlig zu Recht um den Zusatz «Mit einem Quellenanhang» ergänzt werden.

Die Darstellung expliziert den Untertitel insofern, als einerseits Birger Forell (1893–1958) bis zum Jahr 1942 ganz knapp biographisch skizziert wird (S. 55–58), dann aber in der Tat den die Kapitel III bis X kontinuierlich begleitenden Tenor bildet. Die Gesamtübersicht (S. 51–53) sei der Einstiegslektüre empfohlen, ebenso die Zusammenfassungen auf den Seiten 51 ff., 71 ff. und 133 ff. sowie die ergebnisorientierte Zusammenschau Seite 287–295. Die hier gegebenen Bündelungen entlasten auch vorliegende Rezension um lange Inhaltsreferate.

Ohne Birger Forell wäre Norton Camp nicht das in seiner Bedeutung wie in seinen Grenzen deutlich werdende Exempel einer Kriegsgefangenen-«Hochschule» — «Studienlager» ist der meist gebrauchte Begriff — für Theologie, mit pädagogischem Zweig, geworden. Eine stimmig organisierte theologisch-wissenschaftliche Arbeit «hinter Stacheldraht» ist heutigen Zeitgenossen mit nur einiger Kenntnis des gegenwärtigen theologischen Wissenschaftsbetriebes schwer vorstellbar. Auch Vf., Jahrgang 1942, gehört

der Generation mit sehr anderen Erfahrungen auf diesem Felde an. Es ist deshalb ein Glücksfall, dass noch 89 Zeitzeugen zur Verfügung standen (S. 345 ff.). Das bewahrt einigermaßen vor wirklichkeitsfernen Erwartungen an eine solche «Hochschule» einerseits und andererseits vor unrichtigen Abqualifizierungen eines Unternehmens — «in statu improvisationis» möchte ich sagen. Verklärungen finden hier nicht statt.

Loscher stellt das Geschehen des am 16.8.1945 mit einem Gottesdienst eröffneten und am 22. Juni 1948 endgültig geschlossenen Studienlagers aus (S. 68 und 281). Äußere Bedingungen wie innere Gestaltungen nicht nur der Lehrveranstaltungen sondern auch des literarischen, geistlichen, kulturellen, auch sportlichen Lebens (Vf. schrieb 1977 eine umfangreiche Magister-Arbeit «Kirche und Sport»!) werden dargestellt. Durchsetzt ist die Darstellung immer wieder von schließlich unentbehrlichen, weil sonst schwer greifbaren Übersichten über Laienurse (S. 164), Prüfungen (auch Erstes und Zweites Examen wurden vereinzelt abgenommen: S. 162) und Vorlesungsübersichten (S. 117–126; hätte gut auch im Dokumentenanhang Platz finden können). En möglichst vollständiger Gesamtpersonalstand des Studienlagers findet sich auf den Seiten 438 bis 453 als Dokument Nr. 41 (S. 438–441 die Dozenten). «Farbe», Profil bekommt solch eine Arbeit natürlich durch das Nachzeichnen der Leistungen von Persönlichkeiten, die sich in schwierigen Zeiten, gerade drei Monate nach der bedingungslosen Kapitulation, Birger Forell schon während des Krieges, in mindestens ebenso schwieriger Mission bewegten.

In der z. T. minutiösen Darstellung des besonderen Lebens «hinter Stacheldraht» samt der ihm von außen massiv zukommenden Hilfen, ermöglicht durch im Zusammenbruch wahrgenommene ökumenische Aktivitäten (Schweiz, Schweden, USA, Großbritannien), liegt die Stärke des Buches. Birger Forell als schon 1942 in England wirkenden Geistlicher, der Mann des Vertrauens bei Siegern und Besiegten, war der Antrieb für das Unternehmen Norton Camp. Der YMCA war die unentbehrliche zweite Kraft, ohne die Forell gescheitert wäre. Die besondere Qualität Norton Camps konnte gar so etwas wie Vorbild sein für vergleichbare Unternehmungen in *Rimini*, *Montpellier* und *Chartres*.

Es liegt mit Loschers Dissertation ein wichtiger Beitrag zur kirchlichen Zeitgeschichte in ökumenischer Perspektive vor. In 30 Archiven, davon 12 nicht in Deutschland befindlich, recherchierte der Autor. Das Wirken des Studienlagers Norton Camp war vielschichtig: es wurden beileibe nicht nur zukünftige

Geistliche vorgebildet, sondern z. B. auch Lagerfarrer geschult, Laienkräfte und (Religions-)Pädagogen ausgebildet. Heute erkennt man langsam den Verlust eines entschlossenen Blickes der wissenschaftlichen Bemühungen auf das Gesamt von Theologie, Kirche und *Frömmigkeit*. Auch einer der Zeitgeschichte verpflichteten Praktischen Theologie bietet vorliegende Studie — neben der o.g. Frage nach dem Ausbildungseinsatz — eine Fülle von weiterführenden Anknüpfungen, wenn sie dem Wildwuchs der oft schlagwortartigen Rede von «Ganzheitlichkeit», «Spiritualität», «Elementarisierung», Vielfalt der Zugänge zum geistlichen Amt professionell auf den Grund gehen will. Dem Nachdenken über die kirchliche Sozialisation von Studenten sei z. B. der Hinweis empfohlen, daß im Norton Camp ein Laie, Heinrich Rehbach, die vollständige lutherische Hauptgottesdienst-Liturgie einschließlich Präfation und Großem Gloria und einschließlich der Melodien, aus dem Gedächtnis niederschrieb — von anderen die geistige Spannkraft fördernden Unternehmungen ganz zu schweigen (S. 97 A. 354).

Loschers Studie, auch der englischen och schwedischen Kirchengeschichte Anregungen gebend, berichert weit mehr als nur die kirchliche Zeitgeschichte in ökumenischem Kontext.

Dietrich Blaufuß

Niels Henrik Gregersen, Willem B. Drees, Ulf Görman (utg.): *The Human Person in Science and Theology (Issues in Science and Theology)* 218 sid. T&T Clark, Edinburgh 2000.

Boken är första volymen i en ny serie, *Issues in Science and Theology*, som publiceras av *European Society for the Study of Science and Theology* (ESSSAT) i samarbete med T&T Clark och W.B. Eerdmans. Utgivarna för denna första volym är Niels Henrik Gregersen, Århus, Willem B. Drees, Amsterdam, och Ulf Görman, Lund.

Boken består av två delar. Den första delen, «Towards a Bio-Cultural Paradigm of Personhood», innehåller bearbetningar av fem föredrag, medan andra delen bjuder på tre diskussionsbidrag till temat «Supervenience, Mind and Culture». Allt publicerat material går tillbaka till den Sjunde europeiska konferensen om naturvetenskap och teologi som ESSSAT organiserade våren 1998 i Durham, England. Temat var: *The Person: Perspectives from Science and Theology*. Ytterligare material från konferensen har av samma utgivartrio publicerats i *Studies in Science and Theology* (SSTh) 7, 1999–2000, Århus.

Vad gör egentligen människan till en person? Hennes rationalitet eller hennes subjektivitet? Hennes

personliga autonomi eller tvärtom hennes beroende av relationer? Gener eller kulturen? Det är några av de frågeställningar som Niels Henrik Gregersen tar upp i sin inledning som utgör en slags karta där det går att lokalisera bokens olika bidrag. Författarna i boken distanserar sig genomgående från reduktionistiska (inget annat än biologi) och funktionalistiska (artificiell intelligens) personbegrepp. Istället betonar de samspelet mellan hjärna/förstånd, kropp och kultur — det som Gregersen i ett elegant svep över personens filosofi och teologi kallar för en bio-kulturell förståelse av vad en person är.

Filosofen Mary Midgleys bidrag handlar om medvetande, fatalism och naturvetenskap. Även om Descartes filosofi har varit till gagn för naturvetenskapens framväxt, gäller det att se upp för dess destruktiva konsekvenser. Dualismen mellan ande/själ och materia/kropp har underblåst en fatalistisk och deterministisk människouppfattning som vid närmare analys avslöjas som ovetenskaplig och dålig metafysik. Människan är just ingen maskin, determinerad av sina gener (R. Dawkins) och utan fri vilja. Lika förkastlig är enligt Midgley epifenomenalismen, uppfattningen att mentala processer inte påverkar kroppsliga beteenden (T.H. Huxley, B.F. Skinner, C. Blakemore). Teorier av detta slag bygger på en förståelse av medvetandet som en separat övernaturlig enhet som liksom går att skära bort med Occams rakhyvel istället för att se medvetandet som en normal aktivitet och en emergent förmåga som sociala varelser har tillägnat sig under evolutionens gång. Rent biologiska modeller kan inte ge en fullständig förståelse av människan som person eftersom hjärnan inte kan sägas vara identisk med personen. Återstår de många kartornas modell: neurobiologiska teorier måste kompletteras med sociala, ekonomiska m.fl., utan att man för den skull behöver lansera ett multi-deterministiskt betraktelsesätt. Inte heller ett hierarkiskt system av olika förklaringsmodeller rekommenderas. Och den som tror att det trots allt går att konstruera super-kartan som i sig föräklar alla de andra till ett enda system, blir besviken. Enligt Midgley är det endast synopsen av många olika kartor — som alltid måste dras med ett element av diskontinuitet — som gör rättvisa åt den mänskliga personens komplexitet.

Fraser Watts, psykolog och teolog, argumenterar i ungefär samma riktning i sitt bidrag *The Multifaceted Nature of Human Personhood: Psychological and Theological Perspectives*. Han är angelägen om att betona vikten av att hålla ihop biologiska och sociala förklaringsmodeller. Integrativa ansatser visar sig vara betydligt fruktbarare än renodlade modeller av det ena eller andra slaget, eftersom de undviker både sträng determinism och social konstruktivism. Inte heller en icke-reduktionistisk fysikalism anser Watts

vara patentlösningen. Han tycks föredra att jonglera med många bollar samtidigt istället. Psykologins utmaning att göra rättvisa både åt neurobiologiska och socialpsykologiskt orienterade modeller har enligt honom positiv betydelse även för dialogen mellan naturvetenskaperna och mera hermeneutiskt orienterade discipliner som teologin.

Professorn i barnmedicin Hugo Lagercrantz hävdar att neurogenetisk determinism är en modern version av den gamla preformationsidén som bygger på tanken om en från början fullt utvecklad individ. Utan tvekan finns det en viss genetisk determinering av mänskligt beteende, men den embryonala utvecklingen visar enligt Lagercrantz tydligt att fullständig genetisk determinism ur vetenskaplig synvinkel är en undermålig hypotes. Det nyfödda barnets hjärna liknar en djungel snarare än en dator. Dess komplexitet och plasticitet ger vid handen att det finns gott om utrymme för en fri viljas gestaltning av människans sociala och kulturella miljö. Människans utveckling är således i många avseenden epigenetisk.

Också för teologen Philip Hefner är människan produkt inte bara av en biologisk utan även av en kulturell evolution. Religion framstår som system av *memer* (den kulturella motsvarigheten till gener); dessa har spelat och spelar fortfarande en signifikant roll för förståelsen av vad en person är. I diskussion med Tillich och Pannenberg utvecklar Hefner en personförståelse som grundar sig på ett nätverk av relationer med Gud, världen och duet. *Imago Dei* framträder som grund för den mänskliga personens möjlighet och nödvändighet.

Is the Autonomous Person of European Modernity a Sustainable Model of Human Personhood? frågar teologen Michael Welker i sitt bidrag. Han tar sin utgångspunkt i det klassiska förmoderna konceptet, där det grekiska *prósopon* och det latinska *persona* betecknar skådespelarens mask, skådespelaren själv eller rollfiguren. I den bemärkelsen är person det som å ena sidan skiljer processerna framför masken från dem bakom den, men som å andra sidan också håller ihop dem genom att sätta dem i relation till varandra. Den moderna västerländska kulturen däremot utmärker sig genom en ensidig fokusering på det som äger rum bakom masken. På det viset subjektiveras personen allt mer, vilket kan tolkas som en reaktion på den ökade komplexiteten i världen framför masken. Den uppenbara bristen i det moderna konceptet är dock oförmågan att hålla samman individualitet och offentlighet. Det moderna autonoma personbegreppet som det framträder bl.a. i Kants moralfilosofi räcker inte till för att uttrycka personens mångdimensionalitet. Inte minst för kroppsligheten, sinnligheten och contextualiteten saknas här adekvata uttrycksformer. Dessa begränsningar leder Welker till tesen att det är

tron snarare än autonomin som konstituerar personen. Därvid uppfattas tro inte som ett beroende av en transcendent person utan (med Paulus och Luther) i en dialektik av subjektivitet och objektivitet som också innefattar den kritiska och självkritiska dialogen mellan teologi och alla andra vetenskaper.

Bidragen i bokens andra del har en starkt filosofisk resp. psykologisk prägel. Religionsfilosofen Dennis Bielfeldt och teologen Niels Henrik Gregersen diskuterar i sina respektive bidrag olika teorier av *supervenience* — bl.a. fysikalistiska och holistiska — i relation till *mind-brain*-problematiken. («Supervenience» används i diskussionen mellan naturvetenskap och teologi i samband med frågan om olika förklaringsnivåers inbördes relation och i samband med problemet hur Gud kan handla i ett kausalt slutet universum.) Psykologen John Teske argumenterar i sin artikel *Social Construction of the Human Spirit* för nödvändigheten av sociala och kulturella referenser vid sidan om biologiska förklaringsmodeller för att uppnå en adekvat förståelse av mentala processer och spiritualitet.

Alla bidragen följs av fylliga referenser som ger en inblick i aktuell litteratur i många olika ämnesområden. Ett omfattande person- och sakindex underlättar orienteringen.

I böcker som denna är det ibland svårt att finna en röd tråd. Här är den dock mycket tydlig: en god förståelse av vad en person är kräver en integrativ syn på biologi, socialitet och kultur — alltså ett bio-kulturellt paradigm. Författarna ger många argument mot en biologisk eller rationell reduktionism. Man kanske hade önskat sig att aspekter som kroppslighet, manligt och kvinnligt mera explicit hade förts på tal. Även den som väntar sig direkta etiska resonemang blir kanske besviken. Frågor som: hur förändrar genteknologin förståelsen av vad en person är? hur förhåller sig personens «naturliga» intelligens till «artificiell» intelligens? vad är en person när gränserna mellan teknologi och biologi blir allt suddigare? står inte i centrum för bidragen i denna bok. Men i stället erbjuder det material som finns utan tvekan en hel rad goda teoretiska redskap som gör det möjligt att ge sig i kast med sådana frågor på ett fruktbart sätt.

Antje Jackelén

Graham Ward: *Cities of God. x + 314 sid. Routledge, London and New York 2000.*

I Italo Calvinos bok *De osynliga städerna* berättar Marco Polo för den mongoliske härskaren Kublai Khan om de märkliga städerna i Kublais rike. Det finns lika många städer som det finns olika mänskliga begär. Att olika sorts kärlek formar olika städer har

inte Calvino kommit på. Det finns en rad böcker från Platons *Staten* till Hobbes *Leviathan* som diskuterar människan, hennes begär och hennes städer. En nyutkommen sådan bok är Graham Wards *Cities of God*.

Ward är professor i kontextuell teologi och etik vid Universitetet i Manchester och är en av de ledande personerna inom den anglokatolska rörelse som går under benämningen «Radical Orthodoxy». *Cities of God* är Wards ambitiösa försök att erbjuda ett slags teologisk kulturkritik. Han vill försöka förstå den samtida stadens kulturella grammatik och i text gestalta en vision om en annan stad, Guds stad, som förmedlad och omvittnad i den kristna kyrkans liturgiska praktik. Med andra ord tar Ward upp tråden från Augustinus *De civitate dei* i sitt försök att tala om hur den sekulära staden och Guds stad skiljer sig från varandra och hänger ihop.

Till att börja med resonerar Ward om den moderna såväl som den postmoderna stadens kulturella atomism. Där den moderna staden (tänk t.ex. på den «svenska modellen») erbjuder ett sekulariserat hopp om ett förverkligat himmelskt Jerusalem erbjuder den postmoderna staden (t.ex. Disneyland) en ständig lockelse utan uppfyllelse, en simulering av historia, gemenskap och signifikans. Men hoppet har gått i kras och Disneyland kan inte hålla samman ett samhälle. Ward verkar mena att fascismen tittar fram bakom en Musse Pigg-mask. Vi tvingas inte utan förors till lydnad.

För att kunna erbjuda ett teologiskt alternativ till dessa städer börjar Ward med Jesu fysiska kropp. En kropp är inte ett naket objekt, utan människan relaterar till sin kropp genom de myter, berättelser och koder som hon lever i och genom. Den fysiska «kroppen» har en historia, eller snarare, är ett skeende, och detta skeende är beroende av andra kroppar, inte bara fysiska utan också sociala, sakramentala, liturgiska, politiska kroppar. Jesu fysiska kropp «trängs undan» genom att brödet bryts vid den första nattvardsmåltiden och bryts rent fysiskt vid korsfästelsen. Vid uppståndelse och himmelfärd är Kristi kropp förvandlad och distribuerad på ett sätt som skapar ett rum för kyrkans trosgemenskap. Kyrkan är Kristi kropp, men analogt, inte som en omedelbar identifikation — kyrkan är situerad i Kristi undanträngda och utsträckta kropp.

Den klassiska analogin mellan människans fysiska kropp och hennes stad utnyttjar Ward som ett fundament för sina tankar om kroppslighet. Våra kroppar är alltid inskrivna i stadens kroppslighet och vice versa. Den teologiska poängen med detta är att skapa analogier mellan Gud och människa. Ytterst sett är treenigheten grunden för möjligheten att tänka sig en harmonisk — till skillnad från konfliktfylld eller meningslös — skillnad, och genom den andra

personens inkarnation i människan Jesus Kristus kan också vi just som kroppsliga, könade varelser bli delaktiga i denna harmoniska skillnad och växa in mot försoningen, både som förkroppsligade och socialt situerade människor. Vi är analogt relaterade till varandra och till Gud på ett sätt som varken utsläcker skillnaderna mellan oss eller leder till indifferens. Nattvardsritualens «Så är vi, fastän många, en enda kropp, ty alla får vi del av ett och samma bröd» gestaltar våra olika kroppars analoga avhängighet av varandra genom att Kristus distribueras till «alla». Mångfald är möjlig utan att den faller sönder i kaos.

Vid första anblicken kan Wards resonemang verka kontraintuitivt. Är inte talet om kroppen som ett skeende och analogierna mellan olika kroppar skrivna på varandra en mystifikation utan dess like? Innebär den inte ett förnekande av kroppens materialitet? Behöver tanken på kroppsligheten egentligen vara mer komplicerad än att jag ser mina händer framför mig när jag sitter och skriver den här recensionen? Mina fingrar trycker på tangenterna. Det låter bestickande enkelt, men saken är mer komplicerad än så. Att jag «förstår» fingrarnas uppgift på tangentbordet är både en fråga om motorisk träning och att ingå i ett sociokulturellt sammanhang där handens uppgift vid skrivandet är kulturellt förmedlad. Handen är inte bara en kroppsdel, utan något jag uttrycker mig med; med samma händer skriver jag, slår jag, vinkar jag och smeker jag. Med andra ord är knappast min kroppslighet som sådan omedelbart given, utan min relation till min egen kropp är förmedlad av min livsvärld. Ward ägnar en viss möda åt att locka läsaren bort från en «självklar» uppfattning av kroppen som ett stabilt och entydigt objekt möjligt att avgränsa från andra objekt. Nattvarens «Detta är min kropp» är en ontologisk skandal för en modern metafysik.

Men inom ramen för tanken på den gudomliga kärleken är det möjligt att föreställa sig hur kroppar relateras analogt till varandra. Analogierna bibehålls genom att människor relaterar till varandra och till Gud genom en erotisk kärlek. Ward är en bland flera samtida teologer som försöker återerövra den erotiska kärlekens legitima plats inom teologin kontra Nygren och Barth. Med «erotisk kärlek» menar Ward något vidare än sexuell attraktion, vilket snarast är en modern reducering av *eros*. Det rör sig snarare om en kristet-platonisk föreställning om *eros* som den kraft som drar oss mot varandra och mot Gud, och som enligt kristen tradition har sitt ursprung i treenighetens inomgudomliga utgivande och mottagande kärlek. Eftersom även *eros* är socialt förmedlad innebär den kristna kyrkan som en erotisk gemenskap en annan gestaltning av *eros* jämfört med andra erotiska gemenskaper, t.ex. de sekulära städerna. Även här blir nattvardsliturgin den plats där kyrkans erotiska

gemenskap uttrycks mest tydligt. Här gestaltas människans relationalitet på ett sätt som bevarar både skillnad och närhet.

Det leder Ward över till en kritik av kyrkans heterosexistiska äktenskapsliturgi och till en alternativ modell för en kristen förståelse av sexuell skillnad. Sexuell skillnad är inte något som är givet av den biologiska naturen på det sätt som Barth med flera föreställt sig, utan en social konstruktion. Den kristna kärleken respekterar den sexuella skillnaden i meningen att den andres annorlundaskap bevaras. Detta är normen vare sig det rör sig om kärlek mellan olika kön eller mellan samma. Men äktenskapet och dess gestaltning av sexuell skillnad är en avgörande del av hur de analogiska relationerna mellan människor skall gestaltas, det symboliserar en återlösningens erotik.

Till sist återvänder Ward till frågan om den sekulära staden och Guds stad i två kapitel om «änglarnas stad» (Los Angeles) och det godas stad. Här blir det tydligt att Ward inte är ute efter att skapa en kristen enklav vid sidan av det samtida samhället, utan tänker sig Guds stad som en närvaro i och genom den sekulära staden. Det gör närvaron av Guds stad tvetydig, men samtidigt spelar den en avgörande roll för möjligheten att kritisera den postmoderna staden — den ger ett hopp om frälsning för cyberspace, ett återvändande till kroppslighetens materialitet från dess virtuella förskingring.

Wards bok innehåller allt. Det är dess styrka och dess problem. Styrkan är dess helhetskonception som förs fram med en mängd referenser inom arkitektur, film, litteratur, filosofi, psykologi. Problemet är bokens ymniga överflöd. Hur skall man kunna bedöma en bok som förutsätter ingående kunskaper om allt från Gregorios av Nyssa till det tridentinska konciliet och postmodern arkitektur. Wards bok är mycket innehållsrik, men den associativa logik som Ward arbetar med på en djupnivå gör att jag ständigt undrar om jag är övertygad av bokens argument eller förförd av dess rikedom och närmast visuella kraft. Men Wards anspråk är ändå inte totaliserande. Han erkänner utan omsvep behovet av andra berättelser om andra städer. Marco Polos uppgift är utan ände.

Ola Sigurdson

Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. Vierte, völlig neu bearb. Aufl., herausgeg. von H.D. Betz, D.S. Browning, B. Janowski, E. Jüngel. Band 2: C–E. lx + 925 sid. J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1999.

Andra bandet av *Religion in Geschichte und Gegenwart* i sin fjärde fullständigt omarbetade upplaga

omfattar bokstäverna C till E. Vad kan rymmas inom ramen för dessa tre bokstäver? I RGG ganska mycket.

Ett perspektiv på ett uppslagsverk av den här typen är i hur hög grad det lyckas fånga vad som rör sig utanför de egna språkliga och nationella gränserna. Att tyskt religiöst liv och teologi står i centrum för RGG förvånar inte, och är heller inte något att invända mot. Min allmänna känsla är emellertid att RGG:s urval av artiklar om utomtyska företeelser är gott. Att den västerländska kultursfären är dominerande — och att den angloamerikanska jämte den tyska får ett stort utrymme — är ungefär vad man kan vänta sig från ett lexikon med det perspektiv som medvetet valts av RGG:s redaktörer.

Av bidrag om Sverige och svenskar är urvalet mindre. I band 2 hittar vi två korta artiklar. En om Erling Eidem, professor i Nya testamentet i Lund och Svenska kyrkans ärkebiskop efter Nathan Söderblom och en om Ivan Engnell, professor i Gamla testamentet i Uppsala. Dessutom nämns att René Descartes besökte Stockholm på en inbjudan av drottning Kristina och dog där, samt att Ernst Cassirer flyttade till Sverige i början av andra världskriget och sedan som svensk medborgare etablerade sig i USA. De som möjligen kunde varit kandidater, men som inte nämns är teologerna John Cullberg, Harald Eklund, Sigfrid von Engeström och biskopen J. A. Eklund. Jag har inte någon åsikt om att de borde varit med, utan vill bara peka på att urvalet, trots dess rikedom, ger vissa begränsningar för användaren i för uppslagsverket mindre centrala länder.

Nu är det viktigaste kanske inte vilka personer som kommit med eller inte, utan hur uppslagsverket bidrar med goda översikter av centrala teologiska problemställningar och beskrivningar av den kristna och övriga religiösa historien och samtiden. Här är urvalet mycket gott. De fyrtionio spalterna om kristologi överträffas endast av de sextiosex spalterna om Tyskland. Kristologartikeln är välskrivet författad av sju olika författare och följs även upp av en mycket intressant artikel om Kristusbilder, skriven av Alex Stock. Det finns dessutom utförliga artiklar om bland annat Jean Calvin, kristendom, demoner och änglar, dogmatik och dogmhistoria, Guds egenskaper, frälsning, utväljelse, eskatologi, uppfostran, äktenskap och skilsmässa, etik, exegetik, väckelserörelser, trettioåriga kriget samt Kina och Danmark. I många av de centrala teologiska artiklarna får vi perspektiv från flera olika religioner och historiska epoker.

Till syvende och sist tror jag att ett uppslagsverk främst skall värderas utifrån om det verkligen används. Artiklar kan vara hur välskrivna och översiktliga som helst, men om de inte upplevs som relevanta i det dagliga teologiska arbetet tjänar de inte mycket till. Band I av RGG har stått på min hylla i nästan två

år, och även band 2 en tid. Jag kan därför vittna om att de blivit ett kärt arbetsredskap, mer än något annat teologiskt uppslagsverk, och jag ser därför med stor tillförsikt fram emot de kommande banden.

Ola Sigurdson

Göran Bexell: *Den dyrbara pärlan — om kristendomens dolda traditioner. Teologiska essäer. 189 sid. Arcus, Lund 2000.*

Denna skrift ingår i förlagets populärteologiska serie. Den ägnar sig väl för ändamålet. Essäformen ger tillgänglighet, även om den tematiska variationen är nästan förvirrande stor. Den personliga tonen och inslagen av eget vittnesbörd är tilltalande. Teologi behöver inte vara torr eller abstrakt, är budskapet — trots att ett av bidragen, en teologisk debatt med den romersk-katolske moralteologen Germain Grisez, rymmer hög komplexitet.

Det finns dock en grundfrågeställning i boken: *identitetsfrågan* i skilda grader och sammanhang. Frågan markeras i cirklar från den vidaste till den mest intima. Vidast är den av förf. ofta behandlade frågeställningen om etikens allmängiltighet, här förknippad med frågan om det ondas frånvaro och närvaro. Innanför denna ligger frågan om kristendomens egenart (de «dolda traditionerna» hör in här). Innanför denna cirkel ligger frågan om Svenska kyrkans identitet (en huvudartikel också i STK:s specialnr 2/2000).

Innanför denna ligger så allt det personliga som återfinnes här och var: «jular i Småland», eget psalmdiktande, ritens betydelse, förhållandet till konst, litteratur och musik, etc.

Bokens titel anger, att det specifikt kristna just här är grundfrågan. Talet om «grundberättelse(r)» hör också dit (det narrativa komplexet är ännu populärt!). Tyvärr skäms dock det bibliska bildspråket i detta första avsnitt av en sammanblandning mellan Jesu tal om skatten i åkern och den dyrbara pärlan (Matt. 13: 44–45). Det är skatten som är nedgrävd, inte pärlan (en viss korrigerig sker dock senare s. 19). Att dessa metaforer tillåts överföras på «kristendomens egna dolda traditioner» är fyndigt, men när förf. talar om fyra «portar», som man måste gå igenom för att nå fram till dessa dolda traditioner (den intellektuella, den moraliska, den sociala och den religiösa), kolliderar bildspråket lite för mycket. Lockelsen hos bilden av pärlan fördunstar.

Teologiskt viktigt är koncentrationen på inkarnationen, som «det gudomliga i det mänskliga», vilken också (hos den levande Kristus) får fungera som en «kristologi för vår tid». Intressant är iakttagelsen, att vi idag möter tre olika synsätt på Jesus Kristus: som

«illustrator» av den mänskliga belägenheten, som «reformator» av den egna traditionen tillbaka till källorna och som «förkunnare» av ett Guds rike, vars poäng är han själv. De nytestamentliga texterna rymmer ett fördolt självvittnesbörd om honom som «Gudsföreträdaren». Här finns ett delvis svårupptäckt centrum, som det likt pärlan gäller att finna. Därvid är modern konst och litteratur vägvisare genom sina ofta drastiska Kristustolkningar. Bexell har också en poäng i att han ser ett fritt och samtidigt trofast förhållande till denna kärna som den egentliga «bibelroheten».

Att närmare diskutera förf.s moralteologiska resonemang skulle föra för långt. Behandlingen av det ondas problem och syndigheten i traditionen och idag är dock ytterst tänkvärd. På en punkt misspnyds texten emellertid av en felaktighet: Människan är inte enligt Luther, som hos Bexell, «en ryttare som rids av antingen Gud eller djävulen». Däremot kan Luther säga, att Satan är en helvetisk ryttare som rider på den stackars själen (alltså som på ett ök), eller i «De servo arbitrio» att den mänskliga viljan är ett «oskäligt rid-djur», som när Gud sätter sig på den, går dit Gud vill, och när Satan sätter sig på den, går dit Satan vill! Så radikal vill Bexell knappast vara, och tanken om en arvgodhet kan han öppet ställa mot arv syndstanken. Likaså spelar elementet «det tragiska» en viktig roll hos honom. Mot den enligt Bexell rationalistiske Grisez ställer han också ett så långt möjligt rationellt etiskt tänkande, där dock i valsituationer även känslan får och måste ges sitt uttryck.

Avsnittet om Svenska kyrkans identitet förbigår jag här. Jag vill bara notera, att hela det STK-nr, där det ingick, bär prägel av en viss hjälplöshet. Kunde man inte ta in parallella (tvärvetenskapliga) problemdiskussioner, när det t.ex. gäller förhållandet till luthersk tradition och Luther själv? Idag pågår inom litteraturkritiken en förnyad diskussion, om det finns en «klassikerkanon», och nyligen har t.ex. Mona Vincent (först i *Vår Lösen*, nu i essäboken *Språkspel. Stavelsemusik*) pekat på hommage-litteraturen som ett självständigt sätt att förhålla sig till äldre auktoriteter. Romersk-katolska teologer, som Peter Manns, har vidare kunnat tala om «fader Luther» utan att känna sig svika. Osv.

Till sist. Diskussionen med Grisez om det etiska valet ger viktiga tilläggssynpunkter. Främst gäller detta graderingen av det förutsatta engagemanget: ett egentligt val, ett ställningstagande, ett övervägande och en moralisk tydning (sistnämnda anknytes till den danske etikern K.E. Løgstrup). Sedan kan man dock alltid fråga, varför väljandets subjekt så sällan analyseras. Om t.ex. en kollektiv skuld skall kunna föreligga (så flitigt diskuterad idag), måste ju också en kollektiv valsituation funnits. Och hur ofta har den gjort det?

Diskussionen under rubriken «Kan samhället för-låta?» är vidare alltför torftig. Banalt tveksamma är även satser som dessa (s. 48): «Samhället är rationellt och välordnat. Problemen åtgärdas med utredningar och experter. Men det finns en del återstående problem, som ännu inte är lösta. Det onda är ett sådant problem ...» Att «det onda» bara är ett «återstående problem» motsvarar knappast vad etikern/författaren annars skriver, där en spännande dialektik utvecklas mellan det absolut onda och det relativa. Att «absentia boni» hos Thomas av Aquino (s. 57) översättes med «brist» är vidare olyckligt, i synnerhet som det också korrekt talas om «frånvaro» och säges, att uttrycket (bl.a. med sin platoniska bakgrund) betyder, att det onda «är en tillfällig kvalitet och har ingen substans i sig».

Bexells bok är stimulerande både i sina ingivelser och i de motsägelser den väcker. Tekniskt rymmer den dock alltför många korrekturfel, orättade avstavningar («storm-akten» är den dråpligaste!) och modernt schablonspråk: «tillit på», «öppna upp», «tills dess», att det onda aldrig kan helt «konsumeras», etc.

Lars Thunberg

Johan Modée (red.): *Tro Vetande Mystik. Svensk religionsfilosofi 1900–1999. 272 sid. Symposium, Stockholm/Stehag 2000.*

Johan Modée är doktorand i religionsfilosofi på teologiska institutionen vid Lunds universitet. Han har redigerat en textsamling av filosofer och teologer som under 1900-talet deltagit i den svenska religionsfilosofiska diskussionen. Rubriken *Tro Vetande Mystik* speglar lejonparten av denna diskussion och antologin utgör «... ett försök att presentera huvudfåran i den svenska religionsfilosofiska debatt som bedrivits under det föregående seklet» (s. 7).

Antologin riktar sig dels till dem som intresserar sig för de alltid aktuella frågorna om tro och vetande men den är också tänkt att kunna användas av dem som studerar filosofi och teologi vid universitetet. Detta dubbla syfte är skälet till att Modée skrivit en längre introduktion där han diskuterar vad religionsfilosofi är, ämnets metodfrågor, förhållandet mellan filosofisk teologi och religionsfilosofi, förhållandet mellan den analytiska och den kontinentala traditionen inom västerländsk 1900-tals filosofi och hur dessa har påverkat svenska filosofer och teologer, svensk religionsfilosofi från idealism till modernism 1900–1948, hedeniusdebatten och debatten efter Hedenius.

Det kriterium som i första hand styr urvalet av författare är att «... textförfattaren ska ha varit eller är ämnesföreträdare för en filosofisk eller religionsvetenskaplig disciplin vid ett svenskt universitet och

har ägnat sig åt *explicit religionsfilosofiska frågeställningar* som har satt tydliga spår i den religionsdebatt som förts i Sverige under 1900-talet» (s. 7). Texterna är sorterade under fyra huvudrubriker: 1) Livsfrågorna och filosofin 2) Vetenskap, filosofi och religiös tro 3) Religiös erfarenhet 4) Det religiösa språkbruket. Varje sektion är försedd med en kort introduktion där texterna sätts in i sina sammanhang.

Modée börjar sin introduktion med att ställa frågan «Vad är religionsfilosofi?» Man kan ställa frågan med tanke på hur religionsfilosofi har bedrivits som akademiskt ämne vid våra universitet, men man kan också se på hela teologi- och filosofihistorien och se vilka det är som ägnat sig åt religionsfilosofiska frågeställningar, men då måste man först bestämma sig för vad som menas med «religionsfilosofiska frågeställningar». För att komma fram till detta måste man ha en uppfattning om vad som menas med «filosofi» och «religion».

Modée tror — trots alla svårigheter — att det är möjligt att «... skissera ett någorlunda neutralt svar» (s. 9). I den not som följer skriver Modée: «I det följande utgår jag från att «religion», «religiositet» och «religiös» är tämligen entydiga begrepp (min kurs.) som kan beteckna åskådningskomplex, vissa attityder och grupper av omdömen som innehåller åtminstone vissa av de konstitutiva företeelser som återfinns exempelvis i de stora världsreligionerna (det vill säga buddism, hinduism, islam, judendom, kristendom) samt i animistiska och magiska föreställningsvärldar» (s. 40).

Detta är en förvånansvärd strategi för att komma från en religionsfilosof som är väl medveten om att just de grundläggande definitions- och klassifikationsfrågorna är och varit av grundläggande betydelse för all religionsvetenskap. Problemen med att definiera begreppet «religion» är inte bara att finna det gemensamma för ett komplext fenomen, men också att vara klar över hur olika man kan uppfatta uppgiften att definiera ett begrepps mening.

De två huvudalternativen är att försöka finna en beskrivande definition av fenomenet religion som har stöd i allmänt språkbruk eller att stipulera en definition av begreppet «religion» och sedan finna empiriska exempel på fenomen som faller in under en sådan definition. Problemet med det första tillvägagångssättet är som Leszek Kolakowski skriver i sin bok *Religion* (Fontana Paperbacks 1982): «If, ... we try to proceed socratically and look for a set of specific beliefs that no known religion fails to include, we risk being disappointed and finding that the set is empty» (s. 10). Modées resonemang faller enligt min mening på denna punkt eftersom han för samman så olikartade fenomen som buddism, hinduism, islam, judendom, kristendom samt animistiska och magiska

föreställningsvärldar och kallar alltsammans för «religion». Ställer vi upp en stipulativ definition och anger vilka tillräckliga och nödvändiga egenskaper som begreppet kännetecknas av blir en sådan definition lätt godtycklig. Ingen väg är helt oproblematisk.

Catharina Stenqvist, som är ämnesföreträdare för religionsfilosofi på teologiska fakulteten vid Lunds universitet och har skrivit mycket om mystik, pekar i sitt bidrag «Självkännedomens filosofi» på problemen med att definiera detta begrepp. Hon säger: «Den frågan är i grunden ett problem som kan formuleras i orden om hönan och ägget. Vad kommer först? Med det menar jag följande eviga fråga. För att kunna utnämna någon till mystiker måste vi veta vad mystik är, men för att veta vad mystik är måste vi utgå från dem som är mystiker. På grund av hopplösheten i frågeställningen lämnar jag den därhän och utgår helt enkelt från något slags allmänt omfattad syn på vem som är mystiker» (s. 203). Istället för att tala om hönan och ägget skulle man kunna tala om problemet i semiotiska termer och fråga efter förhållandet mellan kod och tecken. Det råder ofta ett komplicerat förhållande mellan kod och tecken.

Vi verkar stå inför ett hopplöst dilemma, men så hopplös som Modée och Stenqvist framställer saken är ändå inte situation. Målet att formulera en definition som avspeglar ett faktiskt förekommande fenomen — t.ex. religion, mystik eller magi — som alla inblandade parter kan acceptera verkar i stunden orealistiskt. Dessutom beror resultatet i hög grad på om den som ställer upp en definition själv är begreppsrealist eller begreppsnominalist. Medan den förre tänker sig att fenomenet finns före språket, tänker sig den senare att fenomenet först uppstår när vi börjar tala om det. Att resonera om dessa ting och försöka komma fram till klarhet om själva frågans innebörd utgör, som jag ser det, en av religionsfilosofins huvuduppgifter.

I avsnittet «Filosofisk teologi och religionsfilosofi» konstaterar Modée att dessa utgör «två huvudinriktningar i det historiska och nutida filosofiska tänkandet kring religion.» Med «Filosofisk teologi» avses: «ett konfessionellt orienterat filosofierande kring religion, som tidvis kännetecknas av apologetiska syften.» Och med «Religionsfilosofi» avses: «ett konfessionellt obundet, analytiskt, tolkningsteoretiskt och vetenskapsorienterat filosofierande kring religiösa företeelser» (s. 18). Det är endast texter av religionsfilosofiska författare som tas med i Modées antologi.

I avsnittet «Moderna filosofitraditioner» redogör han för de två filosofiska traditioner — analytisk anglosaxisk filosofi och kontinental filosofi — som dominerat i västerlandet under 1900-talet och påverkat filosofer och teologer i Sverige. De sista femton

sidorna av inledningen ägnar Modée åt utvecklingen inom svensk religionsfilosofi. 1949 kom Ingmar Hedenius bok *Tro och vetande* ut. Den blev utgångspunkten för en livlig debatt som pågick länge och som enligt Modée förblivit «... ett oläkt sår i 1900-talets svenska religionsvetenskap» (s. 34). Lite längre fram skriver han att Hedenius motståndare «... oftast inte (hade) mycket att sätta emot.» och att «... det är en allmän uppfattning att Hedenius var den som tog hem segern» (s. 35). Dessa uttalanden finner jag något märkliga. Vad Hedenius hade att säga om den «intellektuella moralens maxim» hade Russell sagt långt före honom utan att skrämra kristna teologer till tystnad. Russell och Hedenius utgår från att religiös tro skall uppfylla samma krav som andra föreställningar om världen, men detta krav är långt ifrån självklart.

Före Hedenius kan man knappast tala om en svensk religionsfilosofisk debatt och knappast efter honom heller, om man med «debatt» menar att flera personer har läst varandras skrifter och an knyter till dem i sina egna skrifter. När man läser de texter som Modée valt ut letar man för det mesta förgäves efter korsreferenser. Vi finner texter av Vitalis Norström, Hans Larsson, Axel Hägerström, Anders Nygren, Ingemar Hedenius, Harald Eklund, Hampus Lyttkens, Benkt-Erik Benktson, Hans Hof, Sören Halldén, Mats Furberg, Anders Jeffner, Lars Bergström, Dick Haglund, Carl-Reinhold Bråkenhielm, Eberhard Herrmann, Werner G. Jeanron och Catharina Stenqvist.

Eftersom Modée ställt upp kravet att alla författare skall vara eller ha varit ämnesföreträdare för en filosofisk eller religionsvetenskaplig disciplin, lämnas många möjliga kandidater vid våra teologiska fakulteter utanför som uppfyller kravet på att ha ägnat sig åt explicit religionsfilosofiska frågeställningar. Utan att på något sätt vilja påstå att vad professorerna i teoretisk och praktisk filosofi bidraget med är utan intresse, hade det ändå kanske varit mer intressant att välja texter av forskare vars produktion i högre grad faller inom religionsfilosofins domäner. Då hade Modée fått se lite närmre på vad som skrivits av svenska teologer som är av relevans för religionsfilosofin. Jag tänker för Lunds del på forskare både i religionsfilosofi, systematisk teologi och etik. I Uppsala har ämnet religionsfilosofi redan från början varit knutet till flera andra ämnen och sorterade under en lång tid under ämnet teologisk encyklopedi och teologiska prenotationer. Gränserna mellan religionsfilosofi, systematisk teologi och etik är ofta flytande i praktiken och Modée kunde ha diskuterat detta och ha tagit med texter av teologer som ägnat sig åt explicit religionsfilosofisk forskning (fastän Modée inte klart definierat vad han avser med detta), fastän de inte varit professorer och ämnesföreträdare.

Trots en del kritiska invändningar har Modée satt samman en läsvärd bok som säkert kommer att fylla en lucka både i undervisningen och vara av intresse för den bildade allmänheten.

Stefan Andersson

Robert L. Arrington och Mark Addis (eds.): *Wittgenstein and Philosophy of Religion*. 198 sid. Routledge, London 2001.

Wittgenstein skrev en gång: «Filosofin ställer bara fram allt till beskådande och förklarar eller härleder ingenting. — Då allt ligger i öppen dag, finns det heller ingenting att förklara.» Oavsett om det var Wittgenstein som inte förmådde att lägga sina förklaringar i öppen dager eller om det är andra filosofer som inte kan finna allt till klart beskådande, så har hans filosofi lett till en omfattande litteratur, och mer specifikt till en omfattande litteratur över religiös tro som ett språkspel (trots att han knappast själv förklarade religion på detta sätt). Något förenklat kan väl Wittgenstein sägas hävda dels att meningen hos religiösa uttryck inte är att överföra tankar utan anslutning till ett slags livshållning, och att religiösa trosföreställningar därför är immuna mot falsifiering och verifikation. Ett av de senaste bidragen till betydelsen av dessa uppfattningar om den religiösa språkanvändningen och kunskapsteori är *Wittgenstein and philosophy of religion*. Denna samling artiklar inkluderar såväl mer kända som mindre kända författare, och utgör en god introduktion till wittgensteiniansk religionsfilosofi samt innehåller flera tänkvärda tillskott till den pågående diskussionen.

Brian Hyman inleder med att i korthet presentera Wittgensteins filosofi som helhet och skisserar huvuddragen i dess tankar om religion. Brian Clack diskuterar Wittgensteins syn på magi, Iakovos Vasilou behandlar anmärkningarna över religion utifrån *Om visshet*, William Brenner framställer en grammatik för begreppen skapelse och fri vilja, Michael Hodges utvecklar en form av fideism från Wittgenstein, Kierkegaard och Nietzsche, Mark Addis ifrågasätter D.Z. Phillips tolkning av Wittgenstein, Paul Helm jämför wittgensteiniansk religion och s.k. reformert epistemologi vad gäller kunskapsteori och metafysisk realism, Alan Bailey argumenterar att Wittgensteins karaktärisering av den religiösa språkanvändningen är i grunden felaktig, och Kai Nielsen avvisar Wittgensteins uppfattning att filosofin lämnar all religiositet sådan den är. Den här samlingen av artiklar innehåller således både uppfattningar för och emot Wittgenstein, men boken slutar snöpligt med att Robert Arrington försöker vederlägga den kritik som framförts.

Wittgenstein and philosophy of religion kan vara ett bra ställe att börja studiet av wittgensteiniansk religionsfilosofi, men kan också läska den som inte är novis att ånyo studera Wittgensteins egna texter. Personligen tror jag att Wittgensteins semantik är mer fruktbar i t.ex. medvetandefilosofi än i religionsfilosofi.

Sebastian Rehnman

Merold Westphal (ed.): *Postmodern Philosophy and Christian Thought*. 291 sid. Indiana University Press, Blomington and Indianapolis 1999.

Om debatten kring postmodernismens vara eller icke-vara ebbat ut inom de flesta discipliner, utgör frågan inom teologin alltså en het potatis. I synnerhet gäller detta problemet om hur *förhållandet* mellan den kristna teologin och den postmoderna filosofin ser ut. Här finner man hela skalan från de som kategoriskt avvisar postmodernismen som djävulens list, till de övervintrade Gud-är-död teologer som i densamma ser en sista chans att krama ur ytterligare några droppar ur det redan så urvattnade temat «Guds död».

Merold Westphal, en av de mer tongivande kristna filosoferna i den engelskspråkiga världen, företräder den gyllene medelvägen. Detta innebär att han ser en verklig potential för det teologiska tänkandet hos filosofer som Nietzsche, Heidegger eller Derrida. Där emot vänder han sig mot gesten att upphöja dessa filosofers tänkanden till nya metateorier som teologin måste rätta sig efter för att överhuvudtaget kunna komma till tals.

I *Postmodern Philosophy and Christian Thought* har Westphal sammanställt tretton artiklar av filosofer som ur olika vinklar belyser frågan om en teologisk tillämpning av den postmoderna filosofin. Såväl etiska och sociala som rent teologiska frågor diskuteras av namnkunniga tänkare som Edith Wyschogrod, Jean-Luc Marion och John D. Caputo. En styrka med antologin är att den ger utrymme för meningsskiljaktigheter i den aktuella problematiken. Det är inte alla som intar den försonliga attityd till det postmoderna tänkandet som Westphal själv. För samtliga av antologins författare står det emellertid klart att postmodernismen utgör ett mer komplext fenomen än blott en trendfilosofi som blomnade upp under några decennier för att snart falna. Hur man förhåller sig till detta är naturligtvis upp till varje enskild teolog att finna ut. Westphals antologi erbjuder därvidlag god stimulans för tankeverksamheten.

Jayne Svenungsson