

## Feministiska röster i det teologiska rummet

Det dröjde förvånansvärt länge innan feministisk teologi intog det akademiska rummet i Sverige. «Förvånansvärt» skrivit med tanke på den starka kvinnorörelse som växte fram i Sverige under sextioalet och med tanke på att Sverige länge ansetts som ett av världens mest jämställda länder. Vi har exempel på några få arbeten från mitten av åttiotalet, men det är först under det senaste årtiondet som feministisk teologi etablerat sig som en naturlig och nödvändig röst i det akademiska teologiska samtalet.

Svensk akademisk feministisk teologi har utmärkts av två särdrag som skiljer den från vad vi oftast har sett på annat håll i världen. Den har för det första stått mycket fri, för att inte säga lösryckt, från kyrkornas kvinnorörelser. I detta har väl svenska feministteologer följt mönstret från svensk akademisk teologi i stort vilket inte är förvånande, men har gjort svensk feministteologi en aning apart i internationell jämförelse. För det andra kännetecknas den svenska feministiska teologin av en jämförelsevis hög teoretisk problematiseringsnivå och en könsteoretisk medvetenhet utöver vad som oftast återfunnits internationellt.

Feministisk teologi är emellertid långt ifrån allmängods bland svenska och nordiska teologer. Även om få idag förnekar vad David Tracy hävdade redan på åttiotalet, nämligen att «there can be little doubt that feminist theory and feminist theology represent the most important advance in all Christian theology of the last fifteen years» så är det få män som känt sig manade att införliva ett feministiskt perspektiv i sin egen forskning. I hög grad har feministisk teologi, det vill säga teologi som problematiserar förhållandet mellan kön och makt, därför kommit att framträda som ett akademiskt område befolkat av företrädesvis kvinnor. Detta präglar också föreliggande nummer av STK. Två av artiklarna, Sheila Greeve Davaneys och Hanna Stenströms, bygger ursprungligen på föreläsningar från de feministteologiska konferenser som hållits vid Teologiska Högskolan, Stockholm, under de senaste åren. Dessa konferenser har syftat till att etablera kontakt mellan kyrklig och akademisk feministisk teologi. Den tredje artikeln, Anne-Louise Erikssons, är att betrakta som ett inlägg i det samtal om teologi och postmodernitet som påbörjades i STK förra året.



Gästredaktör för detta nummer:

Docent Anne-Louise Eriksson, Svenska kyrkans forskningsavdelning, Uppsala

# Historicist Interpretations of Subjectivity, Tradition and Norms in Feminist Theology

SHEILA GREEVE DAVANEY

*Sheila Greeve Davaney är professor i systematisk teologi vid Illif School of Theology, Denver, Colorado. Hon har ända sedan åttiotalet hävdat teorins betydelse för det feministteologiska projektet och kritiserat bristen på teoretisk reflektion hos många amerikanska feministteologer. I artikeln argumenterar hon för en historicistisk förståelse av både subjektet och traditionen.*

A number of new directions are currently being undertaken in feminist theology in the United States.<sup>1</sup> A particularly interesting development has to do with a renewal of interest in theory on the part of feminist theologians. In this essay, I will first discuss theory in general and especially feminist theory and its relation to theology. Then I will explore three issues where the impact of theoretical choices can be clearly seen: female subjectivity, the nature and status of our inherited traditions for theology and the question of norms for deciding what theological positions should gain our loyalties.

In the United States there has been much debate about the value of theory in our postmodern period. General theories about the nature of the human or, in our case the female, or about what reality is really like or even the nature of history have all come under attack. Increasingly thinkers, including theologians, have turned away from the great systems and all encompassing theoretical claims of the modern age. Today theologians and other thinkers are wary of any attempt to speak of humanity, the universe, or

history. These efforts seem, for many, to entail a return to a now discredited universalism and to new forms of essentialism. Hence many thinkers have repudiated any attempt to articulate more general theories.

Feminist theologians have been keenly aware of the arguments about the problematic status of general claims. Indeed probably the greatest challenge to feminist theology has emerged out of the recognition that the underlying assumptions much of early feminist theology made about women's experience were not universal at all but represented the experiences and perspectives of a small elite of mostly educated white women. Feminist theology had claimed to give voice to women as a group, to set forth a depiction of women's experience that was broadly applicable across race, class, religious and national lines. And at first it appeared to many women that feminist theology and other feminist writings had gotten it right, that women's experience truly could be seen to have this common character. From the first there were certainly debates about why women shared so much with some thinkers arguing that it had to do with female biology and others suggesting that our common experience had emerged out of the universal historical experience of male dominance and oppression. Still, the appeal to women's experience was widely accepted. But soon this fundamental assumption of commonality began to be questioned as increasing numbers of women demanded to know whose experience was being talked about. In the United States

<sup>1</sup> Portions of this essay have appeared in «Continuing the Story, but Departing the Text: A Historicist Interpretation of Feminist Norms» in *Horizons in Feminist Theology: Identity, Tradition, and Norms*, edited by Rebecca S. Chopp and Sheila Greeve Davaney. Fortress Press, Minneapolis 1997, and in «Between the One and the Many: A Response to Delwin Brown's Theory of Tradition», *American Journal of Theology and Philosophy*, Vol. 18, No. 2 (May 1997).

these challenges were raised most forcefully by women of color who did not recognize themselves in the depictions of much feminist theology and who asserted with great force that white feminists were very aware of their own subordinate position but failed to acknowledge their complicity in racism and other forms of oppression.

These criticisms of claims about the common or universal character of women's experience arose precisely during the period when theory in general was being attacked all across the academic disciplines. Theory, in contexts marked by postmodern orientations, looked more and more «totalizing;» it appeared to erase particularity and to espouse a false universalism. Moreover, it seemed overly abstract and distracting from concrete problems that required substantive proposals. Feminist thinkers often sounded an anti-theoretical note, characterizing theory as male and as a diversion from the real work of feminist reflection.

Recently, this has begun to change. Thinkers in many academic disciplines have begun to rethink the value of theoretical exploration and in particular feminists in many different disciplines have turned again to questions of what it means to be female, the meaning of embodiedness, our relation to our particular histories and many other basic questions. Feminist theologians, although somewhat late in joining these debates, are contributing to these conversations in greater numbers now and are seeking to add our voices to current reflections on these matters.

It is important to note that when feminist theoreticians, including theologians, refer to theory today we mean something quite different from the old days when theory meant the articulation of ahistorical claims about reality or humanity that were assumed to have universal validity. Instead theoretical reflection seeks to identify operative assumptions, those implicit and often unacknowledged presuppositions that shape our proposals but often are not critically analyzed. The return to theory is not a new quest for the universal or the always true. Instead it emerges from our recognition that all of our understandings of reality, humanness, history etc, even the most local and particular interpretations of these, are thoroughly conditioned and carry with

them assumptions and premises about the world that need to be examined.

There has developed as well a profound sense that our underlying assumptions and basic frameworks of interpretation are not innocent or neutral. They are value and interest laden and are held for a variety of purposes. Moreover, they are deeply intertwined with the socio-cultural and political realities from which they emerged, and continue to reflect and influence. As Rebecca S. Chopp has noted, «the importance of theory consists of its staging the problems and possibilities of politics, culture, and subjectivity.»<sup>2</sup> Our underlying assumptions have repercussions not only for how we view the world and our place in it but equally importantly for what we interpret to be proper action and forms of relation with other humans and the broader world. It matters, concretely, what we think female subjectivity consists in, how we think we should relate to our religious pasts, what standards we bring to bear on our decision making.

## Challenges to Experience and Identity

It is now time to explore several central points of contention within feminist discussions today. In the United States, the most heated debates revolve around the notions of women's experience and women's identities. These ideas have been the most central ones for feminist thought and they are now among the most contested ideas. It was women's experience that functioned as the founding claim upon which other feminist assertions were built. Both the oppression of women and the critical feminist consciousness that named and resisted this oppression were understood to have a significantly similar character for women in very different times and places. Now when cultures, religious traditions or social movements are stable and homogenous then basic claims such as these often go unexamined,

<sup>2</sup> Rebecca S. Chopp, «Theorizing Feminist Theology» in *Horizons in Feminist Theology: Identity, Tradition, and Norms*, edited by Rebecca S. Chopp and Sheila Greeve Davaney. Fortress Press, Minneapolis 1997, p. 215.

even unnamed. But in times of crisis or transition when earlier held presuppositions are challenged then the need for critical examination becomes acute. We are in such a moment now as previous notions of universal women's experience have been undermined.

These challenges have come from a number of perspectives but I want to highlight two. The first, as suggested earlier, has been from women, especially women of color who have argued that under the guise of representing all women feminist theology and theory have failed to describe the concrete realities of most women's lives. But even more than this, the argument has been that white feminists have masked the differences that not only mark women as distinct from one another but that *divide* women in relation to such things as class or race. When commonality and essential sameness are the guiding assumptions and gender is the primary analytical tool then the conflicts between women disappear. Women of color have been adamant that the result is the reinscription of racist and often classist categories. In contrast, womanists, *mujeristas*, and Asian feminists, among others, have argued for more localized interpretations of experience that trace the historically particular situations of women and resist all attempts to homogenize that experience into an abstract category of women.

A second perspective to challenge the assumptions of commonality of women's experience and the notion of some sort of essential female nature has been labeled variously postmodernism or poststructuralism. Across wide ranges of feminist theory it is now argued that there is neither an unchanging core that characterizes individual humans — an essential self — nor some transpersonal nature that is constitutive of all humans or in our case all women. Rejected here is any form of universal human experience shared by all women across temporal and historical boundaries. Thus there has been a move away from humans or females in general toward the particular, the concrete, the local and the specific.

Many very beneficial things have resulted from these theoretical moves. Feminist thought has been immeasurably enriched and altered by the turn to the particular. Yet despite this appre-

ciation a number of feminist thinkers are beginning to raise concerns about the results of the turn from claims about female experience and nature. In particular, the ramifications of following the poststructuralist path seem problematic. Often the choice before us has been that we either have the autonomous, essentialist self of western modernity (whether male or female) or we have the dispersal of the self or what is being called the disappearance of the subject. The latter allows us to see the many cultural and social factors that condition women's experience but often at the price of undermining any significant sense of human and especially women's agency. In the attempt to move away from an essentialized female self and a universalized women's experience many thinkers have moved toward a non-self, lacking agential capacities. Thus while both these challenges have attacked the essentialism of much feminist thought they have, I think, done so for different ends. The first made by so many women of color has argued against a false universalism and essentialism in order to multiply women's agencies while the postmodern attack seems to undercut precisely these moves. Many persons from historically marginalized groups have commented that it is precisely at the historical moment that these groups have claimed an agential self that such selves are now declared illusions by those who still retain most of the power. From this perspective postmodernism and poststructuralism do not look like strategies of liberation but just new ways of maintaining privilege.

It is not, however, just the loss of the self so characteristic of some forms of postmodernism that is problematic here. The turn to particularity has also raised questions. If women have no shared experience, if there is no general female nature on what basis can women join in solidarity with one another? If many worry about the apparent postmodern loss of the self, for others the turn to self-enclosed particularity has conjured up visions of women isolated in localized communities with few ways to communicate or act beyond the borders of their immediate group.

I would like to suggest that there are emerging alternatives to both the postmodern disappearing self and to what one feminist writer has referred to as the western fantasy of the auto-

nomous self.<sup>3</sup> Moreover the alternative I am going to propose is also responsive to those women who have argued that their experience has been eclipsed within many of the theoretical frameworks proposed today but does so without resulting in notions of an isolated particularity. I want to contend for what I have come to call the idea of the historicized subject or what feminist anthropologist Sherry Ortner is currently calling the notion of embodied agency.<sup>4</sup>

## A Historicized Self

This understanding of human selfhood stresses that human existence emerges out of and only takes place within the thick matrices of both natural and cultural life. Humans are thoroughly biological beings who are part of and depend upon a natural order without which we could not exist. Human existence like all else, is contingent upon the broader cosmic web and both contributes and is subject to its variable conditions.

Moreover, humans are also cultural beings enmeshed in cultural and social worlds that provide us with direction and orientation in life, conditioning practices and determining the possibilities that are open for human becoming. The possible ways humans enact our humanity, the roles we can take, the forms of activities open to us and our interaction with both our fellow humans and broader world are all made possible through the linguistic, symbolic and cultural forms human communities create.<sup>5</sup> To speak of embedded subjectivity or the historicized self is to acknowledge that we are fundamentally situated within and conditioned by our historical locales.

To claim that humans are conditioned, traditioned beings is not to deny, as so much post-modernism tends to today, that we are also creatures capable of agency, change and self-tran-

scendence. Human beings and the environments we create, both material and symbolic, are certainly conditioned and shaped by what has gone before. We are, however, simultaneously beings who continually recreate and transform our worlds and ourselves in novel ways. Human beings, as historicized selves, are also self-directing and thereby responsible for the content and direction of human development. And importantly, being located, conditioned historical creatures and being self-directing and relatively free creatures are not in opposition to one another but mutually support each other. It is as we creatively interact with our environments, both cultural and natural, that human agency is made possible; it is in and through our embeddedness that human subjectivity emerges, shaped by but also shaping our worlds.

When feminists utilize this view of humans as historicized subjects we can, I think, avoid the traps of ahistorical autonomy and false universalism while maintaining a sense of contextualized agency. In this perspective we are neither autonomous ahistorical superagents nor are we merely constituted by our environments or histories. Instead women, as historical beings, are also constructive historical agents, creating new identities and visions out of the disparate inheritances from our pasts and from the multiple, if not infinite, options of our varied locations.

I think this idea of embedded subjectivity or the historicized self helps to hold together the twin senses that we are both conditioned beings and creative agents but we need to explore several related topics in order to see how all this develops. In particular I now want to turn to the question of how we should understand the nature of the contexts in which we are located or put slightly differently I want to ask about the nature of traditions, including religious traditions.

## «Tradition» Re-visited

The question of how we are traditioned, how we live in and out of traditions of interpretation, values and practice is important for all thinkers who espouse more historicized notions of subjectivity. But it is of extreme importance to women and especially women related to reli-

<sup>3</sup> Sherry B. Ortner, *Making Gender: The Politics and Erotics of Culture*. Beacon Press, Boston 1996.

<sup>4</sup> *Ibid.*, esp. Ch. 1.

<sup>5</sup> Cf. Gordon D. Kaufman, *In Face of Mystery: A Constructive Theology*. Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1993.

gious traditions such as Christianity because so many elements within these traditions have contributed to women's oppression. Now women have argued for a wide variety of stances toward their inherited religious traditions. Large numbers of women have opted to leave the historical traditions of Christianity and Judaism, arguing that these historical traditions are too infected with male power and privilege to be transformed. Many women have, therefore, simply turned from religious communities all together. Others have developed Goddess-centered spiritualities and women centered communities.

But if many women have left these traditions far more have stayed and have continued to ask how they should understand their inherited past and how that past should influence the present. The debates have been especially tension filled around that part of our tradition known as the Bible that continues to shape so many women's lives today. Here, too, there have been multiple, conflicting, answers. Early in feminist debates there was articulated what I term the search for the pristine Bible. Many feminists, especially conservative and evangelical women, insisted that the Bible, as a whole, was not oppressive or patriarchal and asserted that when it was properly understood it was liberating for women. When it had been harmful to women, it was because it had been misinterpreted, especially by males.

Another, perhaps even more widespread orientation toward the Bible has been what is termed a «canon within the canon» approach. In this perspective women acknowledge the male character of much of the Bible but insist that the essential biblical message was and is liberating to women. For these women, much of the Bible is oppressive and has to be rejected in light of the true vision at the heart of the Bible. Hence parts of the biblical message are used to critique the rest.

Recently, a different approach has gained adherents. Increasingly, feminist theologians and biblical scholars such as Elisabeth Schüssler Fiorenza have stated that the biblical material is predominately the product of males, that it is often anti-female and has had a long history of being utilized to oppress women.<sup>6</sup> As such it must be thoroughly criticized. But the Bible and the rest

of our religious inheritance are not monolithic; they also contain intimations of more inclusive and just visions and where that is true, such visions should be seen as resources for the creation of a new human society. Thus, for many Jewish and Christian feminists the Bible has been demythologized and is no longer understood as the repository of unquestioned divine revelation. Still, as a compilation of human interpretations of God and of human life, the Bible can be seen as a set of resources for persons within the biblical traditions. The difference between this approach and the canon-within-the-canon orientation is that all of the Bible is now brought under critical scrutiny as fallibly human.

I have come to identify most with the last position stated. Still, I have felt that this view lacks an adequate understanding of the nature of traditions, including religious traditions to bolster its conclusions. Recently I have been trying to articulate what I am calling a historicist interpretation of tradition to match the notion of the historicized subject talked about earlier. In doing so I have found the work of a number of cultural theorists helpful and have turned especially to the work on the nature of tradition articulated by my colleague in the United States, Delwin Brown. First I will state several central elements in his argument, then say where I am different and suggest how these discussions help us to understand subjectivity and how we should relate to the past.

## A Historicist Interpretation of Tradition

Delwin Brown, in his book *Boundaries of our Habitations: Tradition and Theological Construction*, seeks to explore the question of human historicity, of how we as humans are shaped by and in turn shape our histories.<sup>7</sup> He carries out this investigation by developing a theory of tradi-

<sup>6</sup> See Elisabeth Schüssler Fiorenza, *But She Said: Feminist Practices of Biblical Interpretation*. Beacon Press, Boston 1992.

<sup>7</sup> Delwin Brown, *Boundaries of Our Habitations: Tradition and Theological Construction*. State University of New York Press, Albany 1994.

tion and especially of human life within the matrix of living religious traditions. Brown's theory takes shape as he elaborates the ideas of culture and tradition in conversation with the work of Hans Georg Gadamer and especially with contemporary cultural theorists such as James Clifford, Marshall Sahlins, Roy Wagner and Raymond Williams. With these thinkers, Brown defines culture not as an arena of stable symbols and meanings but literally as the «struggle to create, maintain, and recreate individual and collective identities.»<sup>8</sup> It is, Brown tells us, «the negotiating of identity amid chaos and order.»<sup>9</sup>

Tradition is a way of getting a handle on this cultural negotiation and of understanding that a culture in any given historical moment always emerges out of historical trajectories that fund it. Tradition is that «dynamic stream of forces» within which we live and within which we can also die. Traditions are historically constructed and passed on complexes of meaning and being within which communal and individual identities are formed. Moreover, the specific identities — as women and men, Christians or Buddhists, Americans or Swedes — that take shape are always characterized by both continuity with those historical lineages and departure from them. For Brown such continuity and creative novelty are not oppositional dynamics but are both at work in the formation of historical identity.

Brown develops his argument through a nuanced and complex set of steps. I will only highlight a few claims that directly relate to the concerns of this essay. Brown asserts that while traditions have identities and contain specific contents they are always collections of multiple, diverse and conflictual meanings, values and practices. Traditions, including religious traditions such as Christianity, are never singular or univocal and can, therefore, never be reduced to one core or authoritative meaning. Moreover, traditions are always being contested both in terms of their internal content and in relation to their boundaries. Traditions are, thus, never finished matters but are always undergoing

negotiation. It is finally through negotiation with and about our inherited traditions that we humans become the specific individuals we are.

Together these elements suggest a picture of traditions that is quite different than many found in American theology today but that resonates well with the ideas of contextualized agency developed above. Traditions can never be reduced to a small body of texts or to what is currently a favorite phrase in the United States — a singular, unchanging depth grammar that we need to be faithful to in each new historical moment. Nor do traditions have some core or essence that shapes all their manifestations. Instead traditions are fluid, porous, exceedingly diverse complexes of meaning and value that have accumulated throughout history and continue to undergo change.

What does this mean for our understanding of human subjectivity and what implications does it suggest for how we should relate to our traditions? First, it is clear that ignoring the past is impossible and not very advisable. Humans are shaped by what has gone before us, both by our ancient and more recent history. The present is funded by the past. To use language, to have feelings, to engage in meaningful action all require the resources wrought by our forebears.

But if the past constitutes the present, if human life is always receptive in nature it is never merely responsive nor only repetitious of the past. This is the case both because the past is not settled but also because it is full of diverse and contending values and meanings. For those who tell women to abide by the dictates of their religious traditions the answer here is that there is no unitary center or self-defining core that women or men could faithfully replicate even if they wished to do so. The Bible and the rest of the Christian tradition are full of multiple possibilities that could never be appropriated simultaneously. And these traditions are always being contested as varying groups claim one value or another, one vision of reality over against other ones as appropriate for today.

But it is not only that the past is the realm of contested and unsettled meanings and values. It is also that we humans always engage our inheritances from particular locales for particular purposes. The particularity of our interpretive loca-

<sup>8</sup> Ibid., p. 63.

<sup>9</sup> Ibid., p. 67.

tions means that we are always highlighting some elements over others, calling on certain values and criticizing others; that is, not only is the tradition shaping us but we are shaping it as we encounter our varied inheritances. All appropriation of a tradition entails, therefore, its creative transformation into something new that then becomes a part of that inheritance. Just as there is no creation of a tradition out of nothing so there is no simple repetition or perfect translation of a tradition's resources into a new idiom that somehow retains their essential meanings.

All this suggests that the historical character of women's and men's lives deeply ties us to our historical traditions but those traditions have no essentialist content to which we can or should conform. There is certainly no free-floating agency but neither is there a narrowly conditioned self who is only trapped within an oppressive past. This view both acknowledges the ambiguity of history but also gives us license to struggle with it, neither denying its importance nor uncritically submitting to its dictates. It allows us to stop pretending the Christian tradition is nonpatriarchal, or that it has a liberating essence that is the true Christian core or that it is only male created and to be rejected. Instead, a position such as this pushes us to confront our histories for what they are — multiple, complex, ambiguous, full of tragic and even evil elements but containing contending possibilities that can contribute to our lives and identities.

## Fragmented Identities and Constructed Solidarities

I find this interpretation of tradition very helpful. But I also have certain problems with it that lead me to suggest modifications. I think Brown is too optimistic about the character of our inherited traditions. Because he is convinced that traditions have enormous internal plurality and that creativity is always a part of any appropriation of the past, Brown assumes that traditions, including religious ones, exhibit remarkable adaptability. I think Brown's position lends support to too easy a leap from the plurality of resources to the adequacy of such resources for today. That is to

say, I understand fully why many women opt to leave their inherited traditions.

Brown also does not, I think, take into enough account that all traditions are arenas characterized by unequal distribution of power and with struggle over the resources of the traditions. Though he speaks of conflicting values he does not always appear to understand what is at stake in the battle for a tradition's inheritance. Certainly any feminist perspective would need to highlight this reality.

And finally Brown tends to think humans reside within clear, if ever changing perimeters, living out of and within individual traditions. I want to suggest that humans are rather shaped by plural traditions, by many conversations that commingle in ways that give individuals and communities distinctive identities. James Clifford also argues for the recognition of our multi-traditioned status, referring to contemporary life as «existence among fragments.»<sup>10</sup> Clifford states that «twentieth century identities no longer presuppose continuous cultures or traditions. Everywhere individuals and groups improvise local performances from (re)collected pasts, drawing on foreign media, symbols and languages.»<sup>11</sup> Contemporary identity does not take shape within one tradition however plural and porous but at the juncture of many. This is to say that not only do women sometimes opt out of one tradition for another but that often plural traditions contribute to our identities. More chaos may be the result but the creative possibilities are exploded in ways beyond that imaginable in Brown's scheme.

The description of female identity or subjectivity that emerges here looks something like this: Women are historical beings who exist within and develop our identity within internally plural traditions and at the intersections of multiple traditions. As such our communal and individual identities are often composite, hybrid, sometimes fragmented, whose unity is frequently temporary, wrought out of multiple resources and

<sup>10</sup> James Clifford, *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography Literature and Art*. Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1988, p. 14.

<sup>11</sup> *Ibid.*



constraints. This means that we must say good-bye to any easy assumptions about a common women's experience or a common female nature. Women's experiences and identities are always particular, sometimes sharing things in concert with other women and other times having more linkages with men. Gender is, in this view, not the only or the always most prominent way human beings are identified and the category of gender is one very important but not the only analytical tool we need to trace the complexities of women's lives. Moreover when we do trace the particular contours of women's lives we must be prepared to interpret them not within the confines of singular traditions such as Christianity or Swedish culture but at the juncture of multiple histories and influences.

Earlier I stated that the turn to particularity has focussed feminist attention on the concrete realities and differences that shape real women's lives. But I also stated that there has arisen a profound concern that all we are now left with is individual women, isolated in self-enclosed communities with no capacity for solidarity across the borders of our local situation. And indeed the picture I have been sketching seems to go in precisely that direction: the historical particularity of women's lives overrides any abstract commonality. Several factors mitigate this conclusion. Nothing in this view suggests that our locations are impermeable or that we are condemned to narrow group loyalties. In fact, as women acknowledge that our lives are put together from multiple sources we are able to testify to the open borders of human experience. Women weave our identities out of varied, sometimes contradictory, and always plural influences. And that we do so indicates that as individuals and as women in groups we are also able to reach across divisions of race, class, or national, ethnic or religious boundaries. But this also tells us that our solidarities with other women are made not given; they are forged out of our efforts to create new personal and individual identities. And they depend not upon some shared common essence or universal women's experience but upon risk taking, courage and imagination that critically examine the intricate relations that shape our connections with one another.

## Negotiating Visions

These ideas lead to new considerations about how women should argue for our claims, theological and otherwise. In much feminist theology the argument was that our claims should be tested against the critical feminist consciousness that had emerged from the recognition of women's common experience and the struggle. For some feminist theologians who espoused more strongly the liberating nature of Christianity an additional move was made that said feminist claims were legitimate because they cohered with the authentic tradition. The force of this essay is that there is neither a shared feminist consciousness or experience nor is there an essential Christian tradition that authorizes our positions. Our experiences and inheritances are diverse. And while we may trace the resonance between our current claims and past ones, doing so tells us about our lineage but not about the validity of our claims. To say something is biblical does not answer whether it is valid for today.

Judgments about what values we should hold today, what practices we should enact, what forms of community we should support are, I want to argue, influenced by the past but they are finally our responsibility in every contemporary moment and context. It is we who need to articulate the norms and standards for our time, recognizing their debt to the past but accepting responsibility for what we espouse in the present. And when we do so we need to also accept that our visions are just like all human visions, fallible, contingent, morally ambiguous and caught up with the realities of power and interest that characterize all things human.

Admitting both the contingency and the multiplicity of our visions does not lead, however, to a sense that all visions or proposals are equal. Feminists, from our varied locations, need to make the case for our hopes and dreams to other women and to the larger social context. The question is on what grounds can we and should we do so. I am suggesting that we forego both appeals to a supposed common experience and to an essential tradition as grounds for validating our competing proposals. In their place we should ask what difference our claims make to

real lives in differing circumstances. If women and men are not humans in general but always concretely, then we need to ask ourselves what might result from living one way rather than another, out of one set of values rather than another and one imaginative vision of what life might be like rather than another. What difference do these questions make to our bodies, to our communities, to the communities and persons affected by our more specific locale, to the larger web of human life and nature? Recognizing that our claims are always limited, we must interrogate ourselves and others concerning who is left out, what new and often covert

privileging is taking place. Realizing that our proposals foster and nourish certain goods while inhibiting other, often compelling goods we need to answer why we have chosen these values, these goods and not others that have been left aside. From the position developed herein, reality is not easily divided into good and evil, women and men, Christians and others. It is far messier and always ambiguous. And it demands not self-righteous assertions that we have the truth and others do not but more chastened calls for self-critical and open-ended conversations with many others about ways to improve our human condition.



*Under 2001 utkommer STK med samma syfte som föregående årgångar.*

*Förnya redan nu prenumerationen för 2001 genom att använda bifogat inbetalningskort eller på annat sätt betala prenumerationspriset 175:- kr (studenter 120:- kr) på postgiro 2 54 27-6, Svensk Teologisk Kvartalskrift, Lund.*

*Ange STK 2001 samt namn och adress.*

*Undersök möjligheten att prenumerera på STK som facklitteratur i tjänsten, t.ex. om Du är präst, pastor, lärare, journalist.*

*Välkommen som läsare 2001!*

# Gud i en postmodern tid — en feministisk reflektion om teologisk flerstämmighet

ANNE-LOUISE ERIKSSON

*Anne-Louise Eriksson är systematisk teolog och forskare vid Svenska kyrkans forskningsavdelning, Uppsala. I sin artikel diskuterar hon möjligheten av att tala om Gud som absolut och yttersta auktoritet i en tid präglad av instabilitet och avståndstagande från all auktoritet och alla universella anspråk. Hon argumenterar för teologi som en ständigt pågående förhandling om vilken tros-praxis som skapar ett gott liv för så många som möjligt.*

Jag har en gång varit med om en jordbävning. Den var inte särskilt stark och nu efteråt förstår jag att det egentligen aldrig var någon fara. När det pågick var det emellertid mycket obehagligt. Tillsammans med ett tjugotal andra kvinnor befann jag mig tjugofyra våningar upp i ett konferenshotell mitt i Bangkok och golvet gungade bokstavligen under våra fötter. Två saker minns jag särskilt tydligt. Det första är hur de flesta av oss försökte förneka vad vi faktiskt kände: golvet gungade. Jag minns hur jag irriterat tittade bakom mig för att se vem det var som satt och knuffade på min stol. Någon annan sa efteråt att hon trott att hon fått ett yrselanfall eftersom hon var så trött efter resan från Sverige. En tredje trodde att det var sina egna hjärtslag hon kände. Hon ville göra ett inlägg i debatten och var nervös eftersom hon skulle vara tvungen att tala engelska. Med andra ord så försökte vi bortförklara den obehagliga och skrämmande upplevelsen av att golvet inte längre kändes stadigt under oss, antingen genom att misstänka någon annan för att manipulera med verkligheten: vem knuffar på min stol? eller genom att underkänna vår egen perceptionsförmåga: det känns som om det gungar men i själva verket är det jag som är trött eller nervös. På så sätt kunde vi var och en upprätthålla föreställningen om stabilitet och förankring, illusionen om en gemensam grund på vilken vi alla stod (eller satt) ända till en kvinna i gruppen utan förvarning reste sig upp, avbröt den föreläsning som pågick och utropade: «Excuse me, I feel the floor shaking!»

Det andra jag minns är att mitt behov av en fast punkt i tillvaron var så stark att när vi väl lyckats ta oss ner de tjugofyra våningarna och ut på gata så vände jag mig till min väninna varenda gång det kom en ny stöt och började säga: Vi flyttar oss härifrån där det gungar och går dit bort istället. Det var som om min hjärna vägrade ta in det faktum att det inte fanns någonstans att gå «istället». Det fanns ingen fast punkt, ingen stadig grund utifrån vilken tillvaron kunde erfaras.

Min upplevelse i Bangkok för drygt tio år sedan blir för mig en bild av den postmoderna situationen. Vi talar ofta om denna situation som präglad av pluralism och i avsaknad av ett centrum. Så långt är de flesta av oss relativt överens i vår beskrivning av vad som präglar postmoderniteten och redan så utgör situationen en teologisk utmaning. Filosofiskt och teologiskt betyder det emellertid mer än så. Kunskapsteoretiskt kännetecknas postmoderniteten främst av att marken bildligt talat gungar under våra fötter, av *anti-foundationalism*, av insikten om att det inte gives en fast punkt utifrån vilken tillvaron kan betraktas, utforskas och värderas. Om jordbävningen i Bangkok får fungera som en liknelse för den postmoderna situationen så är påståendet om att «golvet gungar» detsamma som Nietzsches utrop om Guds död. Det var inte ett uttryck för en naiv ateism utan just en insikt om att tillvaron saknar ett fast fundament, en yttersta auktoritet och ett absolut värde. «Guds död» är hos Nietzsche de universella anspråkens död och insikten om att denna för människor så «osäkra

situation» inte kan undflys genom att vi ställer oss någon annanstans «istället».

### «Havet» — som rotmetafor för vår tid

Jag är medveten om det vanskliga i att använda begreppet *postmodern*. Det har inte bara visat sig svårt att komma överens om vad begreppet betecknar, det råder dessutom oenighet om huruvida postmoderniteten verkligen är ett faktum eller ej. Få, om ens någon, kan emellertid ifrågasätta att «tillvaron är i gungning», att vår tid präglas av pluralism och att det är svårt att hävda universella anspråk. Ett sådant medgivande leder emellertid inte med nödvändighet till en anti-foundationalistisk position. Några hävdar att det bara är så att vi ännu inte hitta rätt ställe att stå på och rätt metod att ta oss dit. Andra drar liksom jag slutsatsen att vi bör acceptera att det inte finns någonstans att gå «istället» och därför inrikta oss på att söka ett sätt att förstå och verka i en tillvaro vars främsta kännetecken är instabilitet på alla områden — också moraliskt och kunskapsteoretiskt. Vad jag vill diskutera i denna artikel är möjligheten av att tala om Gud i en sådan tid. Vad kan sägas? och hur kan föreställningen om Gud göras möjlig och användbar för människor när tillvaron kännetecknas av att den saknar ett centrum och en fast punkt?

Mitt syfte med att använda begreppet *postmodern* trots alla de oklarheter och reservationer som ordet drar med sig är att det fungerar som ett heuristiskt incitament. Föreställningen om *postmodernitet*, till skillnad från *förmodernitet* och *modernitet*, fungerar på ett sätt som i engelskspråkig litteratur brukar omtalas som «a root image», «a root metaphor» eller «a root model». Vi skulle också kunna tala om den grundläggande världsbilden. Det handlar om en uppfattning om tillvarons beskaffenhet som är så fundamental att vi har svårt att göra oss medvetna om i hur hög grad den styr vårt sätt att tänka. Det handlar om det som förefaller så självklart att det är i det närmaste omöjligt att ifrågasätta. Marcus J. Borg skriver:

... a root image not only provides a model of reality, but also shapes our perception and our thinking, operating almost unconsciously within us as a

dim background affecting all our seeing and thinking. A root image thus functions as both an image and a lens: it is a picture of reality which becomes a lens through which we see reality.<sup>1</sup>

Borg hänvisar i sitt resonemang till Huston Smith som har beskrivit kontrasten mellan den förmoderna världsbilden och den moderna i termer av att förmoderniteten präglas av att verkligheten uppfattas ha åtminstone två nivåer: en synlig (*terrestrial*) och en osynlig, icke materiell (*celestial*). Dessa två «verkligheter» är skilda från varandra men ändå förbundna i det att den synliga, *terrestiala*, jordiska verkligheten har sitt ursprung och sin grund i den osynliga, *celestiala*, himmelska verkligheten.<sup>2</sup> Man skulle därför kunna säga att *förmoderniteten* är vänd mot himlen.

*Moderniteten* är i motsats till detta vänd mot jorden och endast jorden; mot den fysiska, empiriska verkligheten. Metafysiska spekulationer överges till förmån för naturvetenskapliga experiment. Den osynliga nivån träder tillbaka som förklaring och grund för tillvaron. Sanningen finns att söka inte i himlen utan på jorden, i människan själv och i det mänskliga förnuftet. Vetenskapen och vetenskapsmännen kommer mer och mer att ta över kyrkans och läroämbetsbärarnas roll och ytterst är det den *mänskliga* erfarenheten och det *mänskliga* förnuftet som står som garant för Sanningen. Rationella förklaringar eftersträvas till varje pris, det vill säga «rationella» inom en världsåskådning som ser tillvaron som endimensionell.

Om den tankefigur med vars hjälp jag nu försöker förstå det förmoderna får vara det tvådimensionella till skillnad från modernitetens endimensionella, så skulle vi kanske kunna förstå det jag här kallat den postmoderna situationen genom att säga att modernitetens endimensionella världsbild blivit *transparent*. Det är inte detsamma som att återvända till en verklighetsuppfattning där tillvaron har sitt ursprung och sin grund i en osynlig, metafysisk verklighet. Men

<sup>1</sup> Borg, Marcus J., *Jesus in Contemporary Scholarship*. Trinity Press International, Valley Forge 1994, s. 127.

<sup>2</sup> *Ibid.*, s. 128 f.

den grundläggande bilden av verkligheten är att den är *genomtränglig*. En sådan bild av verkligheten förnekar inte den materiella nivån, men den upplevs inte längre som stabil utan snarast porös. Den har inget givet innehåll och ingen given mening utan får sin mening och sitt innehåll beroende på hur vi betraktar den och av vem som betraktar den. Om tillvaron uppfattas som transparent och instabil blir sanningsanspråken sköra. Inte omöjliga men mindre absoluta.

Om jag tillåter mig att leka vidare med Smiths metaforik skulle jag kunna sammanfatta det jag nu försökt beskriva genom att säga att förmoderniteten är vänd främst mot «himlen» och moderniteten mot «jorden», medan det postmoderna tillståndet är vänt mot «havet». Havet är transparent, genomträngligt, instabilt. Det kan inte utgöra en fast grund men kan kännas nog så hårt vid ett magplask. Vi trampar igenom havsytan om vi försöker stå på den och använda den som avstamp, men den kan ändå bära det största skepp om det är rätt konstruerat.<sup>3</sup>

## Den postmoderna situationens teologiska konsekvenser

De tre begreppen förmodernitet, modernitet och postmodernitet skulle kunna preciseras på många olika sätt men mitt syfte här är inte att diskutera begreppen i sig. Min poäng är att understryka att kristen teologi, talet om Gud, har existerat och utvecklats under väsentligt olika förutsättningar. Medan så kallad klassisk teologi utformats under en tid då människor uppfattade sig som utlämnade åt tillvaron, så tillkommer modern teologi i en tid då människor allt mer gör sig till tillvarons «herrar».<sup>4</sup> Förmodernitetens teologi betår i en sorts kodifiering av uppenbarelser och metafysiska spekulationer som försöker förklara dogmerna. Den moderna teologin utgör däremot snarast en induktiv process som försöker formulera allmängiltiga teologiska slutsat-

ser på grundval av (personlig) erfarenhet. Detta utgör i sanning två olika teologiska förhållningssätt och vi är vana att se *skillnaden* mellan dem. Betraktat från den tid i historien där vi nu befinner oss, kan vi emellertid också se att på åtminstone en punkt är dessa två olika teologiska förhållningssätt samma andas barn. Vad som *för- enar* förmodernitetens och modernitetens teologier är föreställningen om att det finns en sanning om Gud; att kristen tro är något bestämt och en gång för alla givet som åtminstone i princip låter sig beskrivas. Sen kan man ha olika uppfattningar om vad som krävs för att vi skall kunna «komma åt» denna sanning: rätt sinnelag eller rätt metod.

Det är på den här punkten det postmoderna tillståndet ger andra förutsättningar för teologiserandet än vad både förmoderniteten och moderniteten ger. Vi måste kunna tala om Gud i en tid *efter* modernitetens avmytifiering av tillvaron utan att för den skull hemfalla åt en övertro på förnuft och erfarenhet. Vi måste kunna tala om Gud i en tid som misstror förnuft och erfarenhet som grund för *säker*, i bemärkelsen *objektiv och universellt giltig* kunskap; en tid som ser all kunskap som belägen,<sup>5</sup> bestämd av perspektiv och förförståelse. Detta gäller också «kunskapen» om, eller erfarenheten av Gud. Med andra ord: Teologins uppgift idag är att tala om något «fast», «stabil», «helt» och «absolut» i en tid där allt detta ifrågasätts.

Vi skall alltså tala om Gud i en tid när teologin för det första, inte kan nöja sig med att kodifiera uppenbarelser eftersom vi *som moderna människor* vet att det inte finns någon icke-medierad uppenbarelse. Hur Gud än väljer att ge

<sup>3</sup> Jfr hur Jan Thavenius skriver om havets betydelse som både åtskiljande och förenande när han diskuterar postmodernitet i artikeln: «Bara i mellanrummen färdas vi — om bildning i vår tid» ur Andersson, Persson, Thavenius (red.), *Skolan och de kulturella förändringarna*. Studentlitteratur, Lund 1999.

<sup>4</sup> «Herrar» inte bara i bemärkelsen att människor söker bemästra och kuva den fysiska verkligheten, utan också som ett konstituerande av manlighet i det att det är män som «penetrerar» naturen och «lägger den under sig». Jfr Evelyn Fox Kellers studium av naturvetenskapens erotiska bildspråk från upplysningstiden och framåt i *Reflections on Gender and Science*. University Press, New Haven 1985.

<sup>5</sup> Se Karin Sporres diskussion om Donna Haraways term «situated knowledge» i artikeln «När slutar europeiska män att «vara» normala?» ur Lennart Molin (red.), *Levande, om församling, teologi och samhälle*. Verbum, Stockholm 1996.

sig till känna så möter vi alltid uppenbarelsen filtrerad genom mänsklig erfarenhet. Men det är en tid vars teologi för det andra, inte heller kan nöja sig med att vara erfarenhetsbaserad. Erfarenheten har i *den postmoderna situationen* visat sig allt för mångfacetterad. Och vems erfarenhet skall ges tolkningsföreträde när ingen kan göra anspråk på en fast utgångspunkt? En feministisk analys gör dessutom frågan om «erfarenheten» än mer besvärlig genom att visa att den gudomliga uppenbarelsen hitintills i historien nästan uteslutande medierats och tolkats av män.<sup>6</sup>

## Möjliga positioner

Det finns många olika sätt att försöka förhålla sig teologiskt till denna situation. Vi kan göra motstånd mot den postmoderna situationen och hålla fast vid det moderna projektets förnuftiga och erfarenhetsbaserade teologi via olika varianter av korrelation eller integration. Om David Tracy kan ses som en representant för den första varianten skulle kanske den religionsvetenskapliga diskursen vid teologiska institutionen i Uppsala under den senare delen av 1900-talet kunna representera den andra. Ett annat teologiskt svar på den postmoderna situationen är en tilltagande teologisk konservatism som inte minst i pentekostal och evangelikal form nu går som en löpeld genom stora delar av den kristna världen. Sådan teologi är uppenbart en flykt tillbaka in i ett förmodernt tankeparadigm. Samma risk löper emellertid också mycket av det som idag betecknas som «postmodern teologi», vilket då får representera ett tredje förhållningssätt till den postmoderna situationen. Till de mer namnkunniga inom denna senare grupp hör George Lindbeck, Ronald Thiemann och Mark C. Taylor. I Sverige

är det främst Lindbeck och i viss mån Taylor som diskuterats.

Nancy Murphy och James Wm. McClendon Jr. försöker i artikeln «Distinguishing Modern and Postmodern Theologies», beskriva skillnaden mellan det moderna och postmoderna med hjälp av bilden av ett kordinationssystem. Det *moderna* kännetecknas enligt dem för det första av att det på en epistemologisk axel placeras sig mellan polerna foundationalism och skepticism; för det andra av att det på en «språkaxel» placeras sig mellan att uppfatta språket som representativt och refererande till en objektiv verklighet, eller som expressivt, det vill säga som ett uttryck «bara» för känslor och attityder. På en tredje axel slutligen, karaktäriseras moderniteten av att den placeras sig mellan polerna individualism och kollektivism vilket får både kunskapsteoretiska och etiska konsekvenser.<sup>7</sup> Utifrån denna kategorisering hävdar Murphy och McClendon att endast Lindbeck kan betecknas som en verkligt postmodern teolog eftersom hans teologi uppfyller vad som krävs för att definieras som postmodern, nämligen «any mode of thought that *departs* from the three modern axes /.../ without reverting to premodern categories».<sup>8</sup>

Jag är inte lika optimistisk som Murphy och McClendon Jr. vad beträffar Lindbecks förmåga att ställa sig utanför det moderna paradigmet utan att hemfalla till ett förmodernt förhållningssätt. Jag sympatiserar visserligen med Lindbecks sätt att uppfatta det teologiska språket som varken representerande objektiv gudomlig verklighet eller som «bara» ett uttryck för religiös känsla och erfarenhet och att i stället snarare se språket som den nödvändiga *förutsättningen* för religiös kunskap och erfarenhet. Jag sympatiserar med hans sätt att placera sanningsfrågan inte mellan polerna foundationalism och skepticism, utan att göra den till en fråga dels om koherens och konsistens inom det teologiska systemet, dels till en fråga om «funktion» i bemärkelsen att teologin är «sann» om den fungerar på ett adekvat sätt. Samtidigt är det just på denna

<sup>6</sup> Se t.ex. Nakashima Brock, «Loosing Your Innocence But Not Your Hope» ur Stevens, Maryanne (red.), *Reconstructing the Christ Symbol*. Paulist Press, USA 1993, s. 33: «As far as we know, no one who dominated the theologies of most of Christian history was someone who had birthed life hot, small and squirming from between her own limbs, or someone who had nurtured her pregnant body for months only to lose the life cherished inside».

<sup>7</sup> Se Murphy Nancy och McClendon Jr., James Wm., «Distinguishing Modern and Postmodern Theologies», ur *Modern Theology* 5:3, april 1989, s. 192–198.

<sup>8</sup> *Ibid.*, s. 199.

punkt Lindbeck tenderar att återgå till ett närmast förmodernt paradigm. Teologin fungerar nämligen enligt honom adekvat då den förmår skola in människor i den tradition ur vilken den språkliga diskursen är hämtad. Lindbecks kulturellt-lingvistiska förståelse av vad religion är tenderar därför att bli ett slutet system där den dominerande diskursens normativa funktion legitimeras. Detta får till följd inte bara att det blir svårt att på allvar kommunicera mellan olika teologiska system, men fram för allt omöjliggörs all kritik av den dominerande diskursen. Lindberg tenderar att hamna i en sluten konfessionalism som visserligen erkänner existensen av olikheter och kulturell och historisk positionering, men i detta erkännande ligger samtidigt ett exkluderande av det icke-konforma. Det som inte är anpassat till den dominerande diskurs han valt som sin tradition riskerar att utdefinieras som icke kristet.

Ur ett feministiskt teologiskt perspektiv är denna intratextuella läsning ytterst besvärande, för att inte säga omöjlig att acceptera. När Linell Elisabeth Cady diskuterar Lindbecks teologi i förhållande till en feministisk förståelse av indentitet som historiskt konstruerad påpekar hon:

Lindbeck, however, assimilates his historicist turn to a form of confessionalism by privileging a Christian grammar in the formation of self. /---/ Despite this psychosocial context, or rather because of it, Lindbeck advocates a theology that locates itself squarely within the parameters of a textually based religious community. Such a theology is governed by allegiance to the intratextual, untranslatable specificity of its own scripturally based grammar.<sup>9</sup>

Feministisk teologi kan inte lova trohet till en specifikt kristen tradition och text. Det vore att på förhand acceptera som normativt, en måttstock som den feministiska kritiken avslöjat som skev så till vida att den mäter till mäns fördel och kvinnors nackdel. Lindbecks intratextuella läs-

ning utgår enligt min mening från en oproblematiserad för-förståelse av vad kristen tro är. Det är precis den frågan som står på spel för feministisk teologi: Vad är kristen tro? Om den frågan är avgjord på förhand, och avgjord just av den tradition som kritiseras, kommer vissa röster och uppfattningar aldrig att få komma till tals.

## Ett pragmatiskt sanningskriterium

För att undvika att fastna i detta slutna system utan att för den skull överge föreställningen om språkets strukturerande och meningsbärande funktion i en «porös» och instabil verklighet, skulle jag vilja föreslå ett kriterium för «teologisk sanning» som är än mer pragmatiskt än Lindbecks och jag gör det med utgångspunkt i Gordon Kaufmans syn på teologi och teologins uppgift. Redan 1975, i den lilla skriften *An Essay on Theological Method* slår han fast att:

Theology (*theos-logos*) is «words» or «speech» about God — «God-talk». All the other terms of the theological vocabulary in one way or another qualify, explain or interpret what is meant by «God», or indicate ways in which God is related to or involved in human experience and the human world.<sup>10</sup>

Om teologi är «vad vi säger om Gud» så får det till följd att teologi är ett genuint mänskligt företag, bestämt av den historia i vilken den talande människan är inskriven. Det kan tyckas vara en truism att betona teologi som ett mänskligt företag, men teologihistorien gör det nödvändigt. Allt för många har allt för ofta gjort anspråk på att tala Guds ord, inte ord om Gud. Att teologi är mänskligt tal betyder att all vår kunskap, vår kulturella och sociala kontext, vår praktik och våra vanor, alla våra mänskliga förmågor, påverkar vårt teologiska arbete. I allt detta finns också kön, och den makt respektive maktlöshet som vår kultur tillskriver könen, som en del av vår «belägenhet».

Så långt tror jag de flesta nutida teologer kan vara överens. De kunskaps sociologiska landvin-

<sup>9</sup> Linell, Elisabeth Cady, «Identity, Feminist Theory and Theology», ur Rebecca S. Chopp och Sheila Greeve Davaney (red.), *Horizons in Feminist Theology: Identity, Tradition, and Norms*. Fortress Press, Minneapolis 1997, s. 28.

<sup>10</sup> Kaufman Gordon, *An Essay on Theological Method*. Scholars Press, Missoula, Montana 1975, s. 9.

ningarna under 1900-talet gör det närmast omöjligt att hävda något annat. Men om vi nu samtidigt håller fast vid uppfattningen att språket varken avspeglar en given verklighet eller uttrycker en omedelbar icke-tolkad erfarenhet och känsla, utan tvärtom är det som begripliggör och ger mening åt verkligheten, då är ju våra ord om Gud inte en avspeglning av en given uppenbarelse eller ett uttryck för en omedelbar religiös erfarenhet, utan istället vad som möjliggör kunskap och erfarenhet av Gud. Tolkad utifrån en sådan språkförståelse svarar Kaufmans beskrivning av den teologiska uppgiften väl mot den postmoderna situationen.

The purpose of theological construction is to produce concepts (and world-pictures and stories) which make possible adequate orientation in life and the world. Of proposed concepts of God and world, therefore, one must ask such questions as these: What forms of human life do these conceptions of its concept facilitate? which forms inhibit? What possibilities do they open up for men and women? which do they close off?<sup>11</sup>

Denna tanke är central och bärande i Kaufmans hela teologi och han återkommer ständigt till det. I sin senaste bok, *God, Mystery, Diversity*, skriver han därför helt följdriktigt:

In the past theologians asked, What are the principal doctrines or ideas prescribed by tradition for Christians to believe, and how should this be interpreted today? It now becomes necessary, however, to direct attention to questions like, How does one articulate a worldview — specifically, the Christian worldview — and how does one assess its significance for human life today?<sup>12</sup>

För oss som arbetar teologiskt ur ett feministiskt perspektiv tycks mig detta sätt att formulera den teologiska uppgiften i vår postmoderna situation ytterst fruktbart. För det första ges ett kriterium utifrån vilket all teologi kan prövas och kritise-

ras. Om teologi är ett «språk» genom vilket vi förstår och tolkar våra liv, då kan teologi som konstruerar kvinnor som underordnade män avvisas därför att den konstruerar en icke demokratisk<sup>13</sup> samhällsordning, vilket helt enkelt är orättvist. Kaufmans teologiförståelse ger för det andra också legitimitet till ett teologiskt nyskapande som inte behöver begränsas av trohet till en tradition som den feministiska analysen visat tillvaratar mäns intressen på kvinnors bekostnad. Den främsta teologiska uppgiften blir istället att presentera en tolkning av tillvaron som möjliggör ett «gott» och «meningsfullt» liv för både kvinnor och män.

Sagt så blir naturligtvis svagheten i den metod jag förespråkar omedelbart uppenbar. Vem avgör vad som är ett «gott och meningsfullt» liv? Det problemet är emellertid inte större än förmodernitetens problem med vem som skall/kan avgöra vad som är sann uppenbarelse, eller modernitetens problem om vems erfarenhet och vilken metod som kan leda till sann kunskap om Gud. Fördelen med att ta sig an sanningsfrågan på den postmoderna situationens villkor är att det blir tydligt att det är en *politisk* fråga som handlar om makt och närvaro eller frånvaro av demokratisk ordning. I en postmodern situation kan teologen inte åberopa en neutral utgångspunkt, eller en absolut auktoritet. Däremot talar all teologi om en absolut auktoritet. Jag skulle vilja säga att begreppet Gud är det begrepp vi använder för föreställningen om just en sådan absolut auktoritet: Något yttersta bortom vilket inget finns eller ens kan föreställas.

Vad som är gott och meningsfullt kan emellertid inte vara avgjort på förhand. Inte ens av den (dominerande) kristna traditionen. Vad som präglar den postmoderna situationen är att många «meningar» erbjuds. Många olika diskurser framkastar sina beskrivning av verkligheten. Den första och avgörande teologiska frågan blir därför vilket regelverk som skall gälla för samtalet inom och mellan dessa erbjudna «meningsdiskurser». Det räcker inte med att kvinnor — eller andra marginaliserade grupper — får ta

<sup>11</sup> Ibid., s. 32.

<sup>12</sup> Kaufman Gordon, *God, Mystery, Diversity. Christian Theology in a Pluralistic World*. Fortress Press, Minneapolis 1996, s. 61.

<sup>13</sup> När jag i det följande använder begreppet *demokrati* syftar jag inte på majoritetens maktutövande, utan på den del av den moderna demokratin som eftersträvar *allas rätt att delta i besluten på lika villkor*.



plats vid samtalsbordet. Vi behöver också ett regelverk för samtalet som främjar en rättvis och jämställd flerstämmighet och begränsar den dominerande diskursens exkluderande makt.

## Teologi som trädgårdsarbete<sup>14</sup>

Vilka regler för samtalet som skall gälla bestäms bland annat av huruvida vi uppfattar den teologiska uppgiften som en fråga om vakhållning eller som konstruktion. Är teologens uppgift att med hjälp av «korrekt metod» ta sig igenom de historiska avlagringarna för att så kunna blottlägga en ursprunglig och en gång för alla given «kristen» uppenbarelse, eller är uppgiften att formulera ett tal om Gud och Kristus som fungerar livstydande? På ytan finns ingen nödvändig motsättning mellan dessa två positioner. Det är ju fullt möjligt att hävda att det är just den «en gång för alla givna uppenbarelse» som fungerar livstydande. Men skenet bedrar. I grunden representerar de två positionerna olika förhållningssätt. Den ena positionen liknar kristen teologi vid en nöt, vars skal teologen skall forcera för att ta sig in till kärnan. Den andra liknar kristen teologi vid en lök som växer och bildar lager efter lager. Om vi «skalar» nöten når vi in till den kristna essensen, men om vi skalar löken och tar bort det ena lagret efter det andra kommer vi till sist att stå tomhänta; inte därför att den kristna teologin är en chimär utan därför att den är just alla sina lager. En annan bild för skillnaden i förhållningssätt kan vara denna: Är teologens uppgift malmetarens, som gräver sig ner genom berget på jakt efter det glimmande guldet, eller trädgårdsmästarens, som kultiverar och binder upp, beskär när så är nödvändigt och som varje år tar de frön hon behöver från den gamla odlingen och planterar på nytt. Ibland på en annan plats, mot en annan bakgrund, i annan jordmån, vilket inte sällan förvandlar den nya plantans form, doft och färg.

Inte bara patriarkal, utan också majoriteten av feministisk teologin idag, fungerar främst utifrån malmetarmodellen. Därigenom avslöjar sig feministisk teologi som ett i hög grad

modernt projekt. Men med tanke på att feministiska analyser av kristna texter och läror har visat att kristen teologi inte bara bär en patriarkal klädedräkt utan skapar och skapas av patriarkala föreställningar, är det i längden svårt för att inte säga omöjligt, att ur en sådan teologisk modell kunna gräva fram vad som kan vara «glimmande guld» för kvinnor. Malmetarmetaforen tvingar kvinnor att antingen att gå bort tomhänta eftersom en patriarkal kvinnofientlig diskurs genomsyrar kristen tradition, eller till att kompromissa och släta över. Det första alternativet tvingar oss ut i vad som kommit att betecknas som feministisk post-kristendom, vilket alltså inte alls har att göra med postmodernitet.<sup>15</sup> Det andra alternativet lämnar den feministiska teologin öppen för kritik från radikalfeministiskt håll. Det feministiska jämställdhetsprojektet måste helt enkelt uppfattas som övergivet.

Om vi å andra sidan förstår teologi som trädgårdsarbete gör vi oss naturligtvis åtkomliga för anklagelsen om att inte vara «kristna» eftersom teologi, så förstådd, saknar alla på förhand givna kriterier för vad som skall konstituera «det kristna». Låt mig därför avslutningsvis återvända till frågan om vilka normativa kriterier som kan gälla för ett kristet tal om Gud i en postmodern tid.

Kaufmans omformulering av den teologiska sannsfrågan från att fråga efter «om det är kristet» till att fråga efter «vad erbjuder det för sorts liv» innebär visserligen att vi kopplar loss från förmodernitetens dogmatism, men vi är ändå fortfarande kvar i modernitetens erfarenhetsberoende. Problemet är emellertid att i det «postmoderna havet» är erfarenheten så instabil att den inte tycks kunna fungera som förtöjningsboj. Erfarenheten har ingen fast förankring. Men kanske kan erfarenheten ändå vara en livboj med vars hjälp vi kan hålla oss uppe och inte drunknar. Det är så jag läser Kaufmans understrykande av att erfarenhet inte är teologins

<sup>14</sup> Detta, och följande avsnitt utgör en bearbetning av delar av kapitel 8 i Anne-Louise Eriksson, *Kvinnor talar om Jesus*. Nya Doxa, Nora 1999.

<sup>15</sup> Den främsta representanten för denna position är Daphne Hampson. Se t.ex. *Theology and Feminism*. Basil Blackwell Ltd, Oxford 1990 och *Swallowing A Fishbone. Feminist Theologian Debate Christianity*. SPCK, Great Britain 1996 och *After Christianity*. SCM Press, London 1996.

utgångspunkt utan istället teologins sista, prövande instans.

[A]s the ultimate test of our terms and ideas, experience is the final court of appeal for all theological work. Experience thus has the *last* word with theology but not the *first* word.<sup>16</sup>

Det betyder att varken «kyrkans gemenskap» eller föreställningen om «kvinnors erfarenhet» kan göras normerande *i förväg*. Vi kan inte åberopa «kyrkans lära» eller «kvinnors erfarenhet» för att legitimera det ena eller andra teologiska anspråket. Att läran är «sann», eller att kvinnorerfarenheten speglar «sanningen» avgörs endast av om jag kan uppleva att den teologi och begreppsvärld som kyrkans lära, eller kvinnors erfarenhet, erbjuder, lyckas skapa en mening i mitt liv.

Feministisk teologi kan därför enligt min uppfattning inte på ett intellektuellt trovärdigt sätt tillbakavisa tanken på kyrkan som (partisk) väktare över det en gång givna kristna innehållet, och därmed rättmätig domare över den feministteologiska konstruktionen, genom att istället hävda kvinnors erfarenhet som normativt kriterium. Så länge vi håller fast vid att det är «kvinnors erfarenhet» som har tillgång till den «sanna kristendomen» *istället för*, eller i motsats till, kyrkan/traditionen, har vi indirekt accepterat att kristen tro har ett redan givet innehåll. Den postmoderna situationen har försatt oss i ett läge där vi inte kan åberopa vare sig kyrkans erfarenhet, eller kvinnors erfarenhet som fundament. Det finns ingen annan normativ punkt att ställa sig på «istället». Om feministisk teologi försöker göra detta dras vi in i ändlösa diskussioner om vems erfarenhet som ger bäst tillgång till gudsuppenbarelse, det vill säga, vems erfarenhet är kunskapsteoretiskt mest stabil. Bara genom att acceptera att det inte finns någon erfarenhet av Gud och verkligheten som inte är positionerad och diskursivt bestämd kan vi träda in i ett flerstämmigt teologiskt rum, där samtalsreglerna inte på förhand verkar till kvinnors nackdel och fortsatta marginalisering. Endast i ett sådant instabilt rum kan vi börja förhandla och samtala

om vilka bilder av Gud och världen som är mest meningsfulla idag. «Materialet» för en sådan teologisk konstruktion kommer som alltid att vara tidigare och nutida erfarenheter av Guds uppenbarelse. Men en genuint flerstämmig teologi tolkar våra erfarenheter och möten med Gud i medvetande om att erfarenhet aldrig ger eller har gett en objektiv och «sann» bild av Gud. Såväl kvinnors som mäns erfarenhet måste analyseras så att det framgår vems intresse just denna mening, denna tolkning, denna förståelse tjänar. Om den feministiska analysen då visar att bibeln, den kristna tradition som åberopas eller enskilda dogmer, låser oss i en manligt dominerad diskurs som i sin tur legitimerar en patriarkal ordning och tolkning, måste dessa kritiserats och fråntas sin normerande funktion. De kan inte tillåtas att vara måttstock för hur vi kan utforska och tolka våra erfarenheter av Gud idag.

## Teologisk flerstämmighet

Mitt försök att förstå olika tankeepoker och teologiska uppfattningar med hjälp av bilder som himmel, jord och hav; malm brytning och trädgårdssodling; nöt och lök; förtöjningsboj och livboj, är en medveten inbjudan till ett tankeexperiment där den fria leken med bilden kan hjälpa oss upptäcka *hur* vi tänker och därmed se *vad* som är hållbart och mindre hållbart och *varför*. Bilden av trädgårdssodling förefaller mig vara en mer kongenial metafor för den teologiska flerstämmighet vår postmoderna situation kräver än vad malmletarbilden är. Av samma skäl föredrar jag «löken» framför «nöten».

Både trädgården och löken är för mig fantasieggande bilder för vad teologi är i en postmodern tid. De pekar också mot en teologisk metod där flerstämmighet är en förutsättning och där den teologiska diskursen medvetet kan förändras och utvecklas. Därmed urholkas kyrkans och den traditionella teologins vakthållande funktion och dess motstånd mot till exempel feministiska tolkningar avslöjas som vilande på en lika kontextberoende grund som den feministiska teologins kritik mot traditionen i sin tur gör. Vad jag föreslår är därför att *alla som deltar i samtalet* om Gud idag, måste överge sina anspråk på privilegierad erfarenhet och bättre till-

<sup>16</sup> Kaufman Gordon, *An Essay on Theological Method*. Scholars Press, Missoula, Montana 1975, s. 8.

gång till sanningen. Det gäller alltså också feministiska teologer. Vi behöver ta på allvar insikten om att vi alla saknar ett fast fundament. «Havet» är instabilt och transparent. All «meningsproduktion» bestäms av den diskurs i vilken den äger rum. Därmed är vi tillbaka till befrielse-teologins idé om «misstänksamhetens hermeneutik», men nu förstått genom ett postmodern språk: Vi behöver dekonstruera för att avslöja vems intressen en viss tolkning tjänar. Därefter kan vi konstruera och erbjuda bilder och språk för Gud och människor som hjälper oss att förstå våra liv och på ett ansvarigt sätt delta i livet. Vad det betyder att på ett ansvarigt sätt delta i livet, och vilka gudsbilder som bäst befrämjar rättvisa och ett «gott liv» måste vi sedan förhandla om i denna teologiska trädgård där vi hjälper varandra att vara medvetna om vems intressen som styr.

Den feministiska teologins framtid, lika lite som all annan teologis, ligger enligt min mening inte i att hålla fast i modernitetens erfarenhetsfixering utan snarare att i postmodern anda överge alla *privilegierade* sanningsanspråk. Där-

med kan vi vinna ett utrymme där vi kan röra oss friare utan att utdefinieras vare sig som icke kristna eller icke feminister. Det är inte en frihet från kyrkan eller från tidigare traditioner och andra röster och erfarenheter. Det är inte en frihet baserad på exkludering och separation utan snarare en frihet till att *gå i dialog med allt detta* och mer. I detta sökande har feministisk teologi idag kommit att betona betydelsen av en god praxis, som en praktik och reflektion som befrämjar ett rättvist och jämlikt liv, och att understryka begrepp som ömsesidighet, gemenskap och relation på ett sätt som får feministisk teologi att framträda som en anti-auktoritär rörelse inom kyrkorna och samfunden. En sådan ordning utmanar naturligtvis dem som har makt och gör anspråk på att representera den högsta auktoriteten. Den erbjuder å andra sidan en arbetsordning och en teologisk metod i vilken kvinnor och män ges möjlighet att tolka det gudomliga och världen på ett sätt som skapar mening i det egna livet.

### Summary

This article discusses the postmodern challenge to theology by asking about what can be said, and what images of God that can be made useful to humans in an era marked by lack of center, authority and epistemological anti-foundationalism. In line with Huston Smith's model of pre-modernity as two leveled, *celestial* and *terrestrial*, and modernity as one leveled, *terrestrial*, «the sea» is suggested as a metaphor for understanding post-modernity. The theological task is understood to be «God talk» in a time where we know that there is no unmediated and therefore unpositioned knowledge from «above», nor trustworthy experience and reasoning founded «below».

In the post modern sea, fluid, porous and unstable, knowledge about God and human life must be negotiated without anyone claiming an unbiased position. Suggesting a pragmatic criterion for truth in line with Gordon Kaufman, the question of theological democracy comes into the foreground. Who is partaking, and who is not allowed to take part in the negotiation? The advantage of facing also religious truth claims from a post modern perspective is that it makes salient that also «religious truth» is about politics, power and the presence or non presence of democratic order.



# Framtid för befriade kvinnor eller framtid befriad från kvinnor? Om feministisk tolkning av apokalyptiska texter

HANNA STENSTRÖM

*Hanna Stenström är exeget och lektor vid Teologiska institutionen i Uppsala. I artikeln presenterar hon sin avhandling som hon försvarade i april 1999. Med utgångspunkt i Uppenbarelseboken 14:1–5 diskuterar hon feministisk tolkning av apokalyptiska texter men framför allt frågan om, och i så fall hur, kvinnofientliga texter kan göras användbara för kvinnor idag.*

Kvinnoforskare inom snart sagt alla discipliner ägnar sig ofta åt att försöka förstå det förflutna och åt att finna de kvinnor som fanns där men dolts och glömts. När historien använts (till exempel i kyrkorna) för att legitimera det rådande systemet har många kvinnoforskare velat visa att historien inte alls var som det sägs. De skriver en annan historia där kvinnor är viktiga aktörer. Det förflutna kan därför återopas också som legitimation för jämlikhet, eller i alla fall jämlikhetssträvan. I feministteologisk litteratur kan detta kallas att söka «a usable past», ett användbart förflutet.

Om vi går så långt bakåt som till skapelsen<sup>1</sup> övergår kampen om historien och dess tolkning i

Ursprunget till denna artikel är en föreläsning på Teologiska Högskolan 9 mars 2000 vid konferensen «Förtäckets och befrielsens texter. En konferens om feministisk bibelläsning.» Inför publiceringen har manuset bearbetats kraftigt både språkligt och innehållsligt. I stort motsvarar sakinnehållet i artikeln innehållet i föreläsningen. Föreläsningen och artikeln bygger på min avhandling *The Book of Revelation. A Vision of the Ultimate Liberation or the Ultimate Backlash? A study in 20th century interpretations of Rev 14:1–5, with special emphasis on feminist exegesis.* Avhandlingen lades fram i april 1999 och föreligger ännu bara som s.k. stencilavhandling.

<sup>1</sup> Under den feministteologiska konferens där föreliggande text ursprungligen framfördes talade Anita Goldman under rubriken «Vilken kunskap förbjöd Herren? Om den bibliska skapelseberättelsen från ett feministiskt perspektiv.»

kampen om myterna och deras tolkning. Skapelseberättelserna i 1 Mos. handlar ju inte om hur det en gång var utan om hur det är. De är försök att förklara vad det är att vara människa och varför allt är som det är. Feministiska exegeter har kritiskt granskat dessa förklaringar, särskilt de delar som använts till att legitimera vår kulturs kvinnosyn. Den Eva som aldrig fanns har ju på sätt och vis varit mer verklig och åstadkommit mycket mer i historien än de flesta kvinnor som faktiskt funnits. Även om vi inte tror att Edens lustgård eller urmatriarkatet har funnits kan vi skapa berättelser om hur annorlunda det var i begynnelsen för att öva oss i att tänka oss en helt annan ordning än den vi har, så att det rådande förlorar sin karaktär av det enda som kan finnas. Så kan kritiskt och nyskapande arbete med berättelser om något före historien ingå i feministiska projekt för att förstå och förändra den historiska situation där vi lever. Vi behöver inte bara ett användbart förflutet utan också en användbar begynnelse.

Berättelser om begynnelsen handlar inte om hur det var och framtidsvisioner, såväl ur Bibeln som västerlandets litterära utopier/dystopier, skrivs ju inte för att säga hur det blir. De vill tolka den situation där de skrivs. De vill ibland trösta och ofta lära, förmana och varna. Ibland är syftet att få läsaren att handla på ett visst sätt.<sup>2</sup> Undergångsvisioner visar vad som kan drabba oss om vi inte förändrar våra liv och visioner av en god framtid vill ge oss kraft och mod att leva för det vi anser gott, trots alla hot.

På så sätt kan också framtiden, eller kanske snarare framtiderna, vara verksamma krafter i nuet. Exempelvis har befrielsesteologer läst Upp. som en vision av hur Gud övervinner den nuvarande ordningens förtryckare och upprättar en rättvis värld.<sup>3</sup> Ur denna läsning hämtas hopp som ger mod att möta den verklighet man lever i och att förändra den. Vi kan berätta också om framtiden för att öva oss i att tänka oss något annat än det som är.

Därför bör vi kunna tala också om sökandet efter en «användbar framtid» som en viktig feministisk uppgift. Det är om sådana framtider som detta ska handla och om feministisk prövning av några av de framtider som vår kultur erbjuder oss, nämligen Bibelns apokalypter. Är de användbara? Omfattar de befriade kvinnor eller är de framtider befriade från kvinnor?

## Apokalyptikens roll i kristen teologi<sup>4</sup>

Apokalypterna har ofta haft en marginell roll i kristen teologi. Även om en del av deras föreställningar, t.ex. om evig salighet och eviga straff, kommit att ingå i de kristna teologiernas föreställningsförråd har själva texterna, med deras bisarra symbolik och svårtydda historioöversikter, ofta lämnats därhän och mest levt i marginella rörelser. Men dessa texter har ändå fått förnyad aktualitet i exegetiken och i kristna teologier från 1800-talet och in i nuet. När det skett har ofta väsentliga frågor kommit i fokus. Många gånger har det handlat om relationen

mellan exegetiken (och exegeten) eller teologin (teologen) och samhället. Vi ser det t.ex. i 1800-talets «social gospel»,<sup>5</sup> i befrielsesteologiernas läsningar av Upp. och i Käsemanns anti-nazistiska exegetik.<sup>6</sup> Apokalyptstolkning aktualiserar också relationen mellan exegetik och konstruktiv teologiskt arbete. Ibland har exegetiken försvårat, ibland har den underlättat, integrerandet av texterna i arbetet med att skapa kristna teologier för en specifik situation. Den feministiska receptionen av Upp. och apokalyptiskt tänkande är här inget undantag.

## Feministisk reception av apokalyptiken.

Catherine Keller finner en dubbelhet i feministteologins relation till eskatologin. Å ena sidan avvisas ofta traditionella kristna eskatologiska föreställningar eftersom dessa är dualistiska, deterministiska och inriktade på det hinsides. Å andra sidan har feminismen — antingen den erkänner det eller inte — rötter i 1800-talets milenaristiskt färgade framtidsoptimism och därmed i en sorts apokalyptiskt tänkande. Temata som t.ex. ett kollektivt hopp för de förtryckta, ett

<sup>5</sup> Även om mycket bruk av «Guds Rike» i teologin, t.ex. i social gospel-rörelsen, i praktiken lösgör «Guds Rike» från apokalyptiken och ger det en ny, inomvärldslig innebörd så är ju också en sådan omtolkning en intressant del av de apokalyptiska föreställningarnas receptionshistoria. De kan också anses ge exempel på «användbara framtider».

<sup>6</sup> Se exempelvis Ernst Käsemann, *Der Ruf der Freiheit*, (4. Auflage) Mohr-Siebeck, Tübingen, 1968, s. 180. Käsemann menade att apokalypter ursprungligen skrevs som svar på frågan «Vem tillhör världen?» eller «Vem har ytterst makten över universum?» Detta exegetiska ställningstagande blev för Käsemann politiskt. Också i dagens samhällen går apokalypterna att läsa som texter som vill säga att makten över världen ligger hos Gud, inte hos diktatorerna, även om de vill få oss att tro att världen tillhör dem. Därigenom kan apokalypterna ge kraft och hopp att stå emot totalitära regimers anspråk. Käsemanns förståelse har Schüssler Fiorenza gjort till sin, även om hon ser det problematiska i synen på makt — som «makt över» — i Upp. Se Elisabeth Schüssler Fiorenza *The Book of Revelation. Justice and Judgment*, Fortress Press, Philadelphia, 1985, s. 24, 120–121.

<sup>2</sup> För jämförelser mellan nutida framtidsvisioner i science fiction och apokalyptisk litteratur se, exempelvis, Elisabeth Schüssler Fiorenza, *Revelation. Vision of A Just World*. (Proclamation Commentaries), Fortress Press, Minneapolis, 1991, s. 26.

<sup>3</sup> Se Allan Boesak, *Comfort and Protest. Reflections on the Apocalypse of John of Patmos*, Westminster Press, Philadelphia, 1987, och Pablo Richard, *Apocalypse. The People's Commentary to the Book of Revelation*, (The Bible & Liberation Series) Orbis Books, Maryknoll, New York, 1995. Jfr diskussion i Stenström a.a., s. 10–11, där också fler referenser ges.

<sup>4</sup> I det följande stycket refereras svepande en stor litteratur. Här finns inte möjlighet att ge belägg och referenser, utan jag hänvisar till Stenström, a.a., 6–16 som ger något mer utvecklade referat med referenser.

hopp om kroppslig, social och kosmisk förnyelse är återkommande i feministiska teologier även hos dem som är skeptiska till traditionella eskatologier.<sup>7</sup>

Vi möter redan i *The Woman's Bible*<sup>8</sup> en ambivalens till Upp. Elizabeth Cady Stanton kritiserar en text där Satan och kvinnan är centralgestalter i de flesta visionerna, där kvinnan (i Upp. 17) som så ofta i Bibeln får symbolisera det avskyvärda och där moderskapet, som Stanton ser som heligt, blir en bild för vämjeliga brott.<sup>9</sup> Stanton önskar en rensad Bibel, underförstått där Upp. hör till det som utrensats, som kan inspirera barn att känna kärlek till «the Mothers of the Race».<sup>10</sup> Matilda Joslyn Gage läser Upp. i en gynocentrisk och esoterisk tolkningsram som förmedlare av andliga hemligheter. Upp. 12 blir en bild av det feminina och gudomligas triumf över det maskulina-materiella och en bild av kvinnornas kamp och framsteg under 1800-talet.<sup>11</sup>

I modern feministteologi återfinns liknande kritik av Upp:s kvinnobilder och exempel på hur apokalyptiskt språk ges helt nya meningar. Vi har det hos Mary Daly, både kritiken och visionen av «the Second Coming of Women».<sup>12</sup> I *Apocalypse Now and Then*<sup>13</sup> läser Catherine Keller Upp. och dess tolkningshistoria, laborerar med

textens öppenhet och flertydighet och låter dess ambivalens finnas: Upp. handlar om rättvisa och texten är djupt problematisk för feministerna genom sitt oförställt misogyn symbolspråk. Även Keller leker med kvinnobilderna och ger dem nya innebörder.

Apokalyptiken kritiseras även i ekofeministisk teologi (Rosemary Radford Ruether<sup>14</sup> och Anne Primavesi<sup>15</sup>). Apokalyptikens dualistiska världsbild, så som den förvaltats av välsituerade västerlänningars individualistiska teologi med dess betoning av den enskildes salighet, har gjort denna värld<sup>16</sup> mindre värd än den andliga, hinsides och kan inte motivera arbete med att avvärja den ekologiska katastrofen. De som bejakar en sådan dualism kan t.o.m. hälsa undergången som något gott.<sup>17</sup> Ruether kritiserar också apokalyptikens transcendentia gudsbild.<sup>18</sup>

## Feministisk exegetik och apokalyptiska texter

Apokalyptiska texter lämpade sig som studieobjekt för den religionshistoriska skolan och blev därför föremål för mycken forskning under sent 1800-tal och tidigt 1900-tal. Av flera skäl, inklusive svårigheter med att bruka texterna teolo-

<sup>7</sup> Catherine Keller «Eschatology» i Letty M. Russell & J. Shannon Clarkson (eds.) *Dictionary of Feminist Theologies*. Mowbray, London, 1996, s. 86–87.

<sup>8</sup> Elizabeth Cady Stanton and the Revising Committee, *The Woman's Bible*, European Publishing Company, New York, 1898. Återutgiven av The Coalition Task Force on Women and Religion, Seattle 1974.

<sup>9</sup> Stanton, a.a., s. 184. Det blir inte helt tydligt på vilket sätt moderskapet blir en symbol för brott, men det kan syfta på Upp.17:5b som dock inte citeras.

<sup>10</sup> Ibid.

<sup>11</sup> Se Stanton, a.a., s. 176–179, 181–183.

<sup>12</sup> Se Mary Daly, *Beyond God the Father. Toward a Philosophy of Women's Liberation. With an Original Reintroduction by the Author*. (2 ed.) Beacon Press, Boston, 1985, s. 95–97, 162, Mary Daly *Gyn/ecology. The Methaethics of Radical Feminism. With a New Intergalactic Introduction by the author*. The Women's Press, London, 1991, s.104–105.

<sup>13</sup> Catherine Keller, *Apocalypse Now and Then. A Feminist Guide to the End of the World*. Beacon Press, Boston, 1996.

<sup>14</sup> Rosemary Radford Ruether, *Gaia and God. An Ecofeminist Theology of Earth Healing*. HarperSanFrancisco, San Francisco 1992, s. 61–84.

<sup>15</sup> Anne Primavesi, *From Apocalypse to Genesis. Ecology, Feminism and Christianity*. Burns & Oates, Tunbridge Wells, Kent 1991, s. 67–84.

<sup>16</sup> Jag tror att skillnaden mellan de ekofeministiska och befrielse-teologiska läsningarna av apokalyptiken kan relateras till olika förståelser av «världen». «Världen» kan ju innebära «skapelsen». Om begreppet förstås så blir dess förintelse knappast något att hälsa med glädje. «Världen» kan också syfta på de gudsfrånvända människorna och de onda, kärlekslösa sammanhang som de skapar och därmed, i befrielse-teologin, den nuvarande världsordningen, orättfärdiga sociala, politiska och ekonomiska strukturerna. Om «världen» tolkas så blir dess undergång något att längta efter och hälsa som början på en rättvis värld.

<sup>17</sup> Daly, *Gyn/ecology*, s. 102–104, kritiserar också den bibliska myten om alltings slut och hävdar att patriarkatet är i full färd med att iscensätta den i nuet.

<sup>18</sup> Ruether, a.a., s. 81–84.

giskt, kom apokalypsforskningen sedan nästan helt att klinga av. Den fick en nystart i slutet av 1970-talets. Fokus hamnade ofta på frågor om genre och språk samt om texternas funktioner i de historiska och sociala sammanhang där de skrevs. Bland dem som deltog i detta arbete fanns forskare som också kom att integrera feministiska perspektiv: Elisabeth Schüssler Fiorenza<sup>19</sup> och, fast i mindre grad, Adela Yarbro Collins.<sup>20</sup>

Hos exegeter finns också de tydligaste exemplen på feministiskt befrielsesteologiska läsningar av Upp. (hos Elisabeth Schüssler Fiorenza<sup>21</sup>) och nytestamentliga apokalyptiska texter överhuvudtaget (hos Luise Schottroff).<sup>22</sup> För dem ger de apokalyptiska texterna en användbar framtid i en kamp för allas befrielse, inklusive kvinnors. Inom feministisk exegetik finns också kritiska analyser av Upp:s kvinnsymbolik som pekar mot ett avvisande av texten (Tina Pippin)<sup>23</sup> eller slutar i ambivalens (Susan Garrett).<sup>24</sup>

Först några ord om Upp. ur feministiskt perspektiv.<sup>25</sup> Upp. präglas av den för apokalypser karaktäristiska dualismen och handlar om en kosmisk kamp mellan gott och ont, Gud och Satan, en kamp som författaren ser utspelas i nuet. För att bygga denna dualistiska värld brukar han dikotomiserade kvinnobilder och utnytt-

jar rimligen deras associationspotential, som hör samman med könskonstruktioner i hans kultur. Vi känner lätt igen den klassiska hora-madonnikotomi som också idag har konkret och destruktiv inverkan på flickors och kvinnors liv. Den nu dominerande, gudsfiendliga, makten personifieras som Babylon, en stor och skamlös prostituerad, kaotisk och okontrollerad. Den kommande världen som ska fyllas av Gud personifieras som Jerusalem, bruden som väntar på sin man. Bruden är inordnad, lydlig och trogen sin herre. Bilderna är också ett arv från profetexter och vishetslitteratur.

Den kvinnsymbolik som utnyttjas har också implikationer för de levnadssätt och förhållningssätt som kristna bör eftersträva. «Jungfrulighet» blir en bild för att inordna sig i det Herren Gud vill, att lyda. Inför Gud ska vi alla, oavsett biologiskt kön, vara Goda Kvinnor (enligt patriarkala kvinnlighetsnormer.) Vi ser detta i Upp. 14:1–5, en central text i bokens litterära konstruktion och, menar jag, en nyckeltext i Upp:s konstruktion av kristen identitet. Här är de kristna symboliskt skildrade som 144 000 jungfrur. Samtidigt ser vi i 14:1–5 Upp:s androcentrism. Dessa jungfrur är ju män som inte befläckt sig med kvinnor. Den normative kristne är i Upp. tydligt en man. «Kvinnor» representerar allt det hotande som inte har någon plats i kristet liv eller i den nya världen. Även om detta är symboliskt tänkt, ja även om också biologiska kvinnor identifierade sig med de 144 000, är symboliken i sig problematisk.

Schüssler Fiorenza utformar en tolkningsstrategi som syftar till att göra Upp. brukbar i feministisk befrielsesteologi. Frågorna om hur Upp:s språk ska förstås är grundläggande för henne. Upp. är inte ett chiffer där varje enskilt element har en precis mening, utan har ett öppet och flertydigt symbolspråk som väcker känslor, förmedlar övertygelser, påverkar förhållningssätt och handlingar. Det som texten förmedlar till sin mottagare kan inte fullt ut översättas till entydiga

<sup>19</sup> Schüssler Fiorenza, *Vision of A Just World*.

<sup>20</sup> Se t.ex. Adela Yarbro Collins, *Crisis and Catharsis: The Power of the Apocalypse*, The Westminster Press, Philadelphia, 1984, s.159–160. Adela Yarbro Collins «Women's History and the Book of Revelation» i SBLSP, Scholar's Press, Georgia 1987, s. 80–91.

<sup>21</sup> Schüssler Fiorenza, *Vision of A Just World*. Se också Luzia Sutter Rehmann «Die Offenbarung des Johannes. Inspirationen aus Patmos» i Luise Schottroff und Marie-Theres Wacker (Hrsg.), *Kompendium Feministische Bibelauslegung*, 2. korrigierte Auflage, Chr. Kaiser Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 1999, s. 725–741.

<sup>22</sup> Se t.ex. Luise Schottroff, *Lydia's Impatient Sisters. A Feminist Social History of Early Christianity*. Westminster John Knox Press, Louisville, Kentucky, 1995, s. 152–173.

<sup>23</sup> Tina Pippin, *Death and Desire. The Rhetoric of Gender in the Apocalypse*. (Literary Currents in Biblical Interpretation), Westminster John Knox Press, Louisville, Kentucky, 1992.

<sup>24</sup> Susan R. Garrett, «Revelation» i Carol A. Newsom and Sharon H Ringe (eds.): *The Women's Bible Commentary* Westminster John Knox Press, Louisville, Kentucky, 1992, s. 377–382.

<sup>25</sup> Jag sammanfattar här mycket kort min läsning i Stenström, a.a., s. 83–97.

påstående.<sup>26</sup> Frågan «Vad gör denna text med oss om vi underkastar oss dess vision?»<sup>27</sup> blir därför central. Schüssler Fiorenza betonar också textens retoriska karaktär. Som all retorik är Upp. ett gensvar på en specifik situation. En stor del av analysen syftar till att förstå hur denna situation var och hur texten fungerade som ett gensvar.<sup>28</sup>

Ett befrielse-teologiskt drag hos Schüssler Fiorenza är hennes ståndpunktsteoretiska utgångspunkt.<sup>29</sup> Genom en form av retorisk analys visar hon att vi genom Upp. kan ana en verklighet där många olika röster kämpade om makten över tolkningen och där profeten Johannes röst bara var en. Men hon förstår Johannes röst som en röst underifrån, en kunskapsposition hon privilegierar och tillskriver tolkningsföreträde.<sup>30</sup> Vidare är det centralt för Schüssler Fiorenza, att inte enbart fokusera på könsförtrycket utan istället inkludera alla former av förtryck.<sup>31</sup>

Schüssler Fiorenza menar att om Upp. ska kunna läsas som en vision av en framtid också för befriade kvinnor så måste vi, för det första, förstå den retoriska situation som texten en gång ville vara ett svar på och, för det andra, läsa texten i en liknande situation, där den kan fungera som ett gensvar. Karakteristiskt för en sådan situation, då och nu, är att den präglas av orättvisor.<sup>32</sup> Frågan inställer sig då, hur en text som bärs upp av ett bildspråk intimt förknippat med det feministerna kallar orättvisor kan komma att tala till feministerna om rättvisa?

<sup>26</sup> Se «Visionary Rhetoric and Social-Political Situation» i Schüssler Fiorenza, *Justice and Judgment*, s. 181–203 samt Schüssler Fiorenza, *Vision of A Just World*, s. 23–31.

<sup>27</sup> Schüssler Fiorenza, *Justice and Judgment*, s. 199. Schüssler Fiorenza, *Vision of A Just World*, s. 4.

<sup>28</sup> Schüssler Fiorenza, *Vision of A Just World*, s. 20–23, 31–37, 117–139. Se särskilt s. 138–139.

<sup>29</sup> Detta blir tydligt i Schüssler Fiorenza, *Vision of A Just World*, s. 126.

<sup>30</sup> A.a., s. 126, 132–139.

<sup>31</sup> A.a., s. 14: «I do not read Revelation just in terms of the sex/gender system but with reference to the Western classical patriarchal system and its interlocking structures of racism, classism, colonialism and sexism.»

<sup>32</sup> A.a., s. 138–139.

Det första steget i Schüssler Fiorenzas feministiska strategi<sup>33</sup> är att kritiskt granska detta bildspråk och att erkänna hur svårt att acceptera det blivit. Idag kan de motsatsställda kvinnobilderna sannolikt inte fungera som retoriska medel för att få kristna att stå fast i sin trohet mot Gud (in i döden om så krävs). Snarare riskerar de att få oss till att dela synen på kvinnor som antingen goda eller dåliga, horor eller madonnor. På så sätt kan Upp. bidra till att cementera orättvisor snarare än att inspirera i kampen för en framtid för befriade kvinnor.

Men Schüssler Fiorenza är och förblir fast övertygad om att Upp. har en roll att fylla i feministteologin. Hon menar, att denna «kö-nade» (eng. «gendered») mening i bildspråket inte får ses som primär. Detta bildspråk är också för henne helt konventionellt, en sorts döda metaforer som författaren brukar utan att vilja säga något om kvinnor.

Det andra steget blir därför att översätta det bilderna vill säga till ett annat, för oss levande och möjligt språk, där budskapet om motståndets nödvändighet och rättvisan som kommer blir tydligt. Hon menar t.o.m. att en feministisk tolkning som stannar i den kritiska analysen av textens kvinnobilder och dess androcentrism blir apolitiskt. Den bidrar till att vidmakthålla det systemet genom att ta språket och det system det återspeglar för givet och inte formulera strategier för hur språket ska kunna ges nya meningar. Som så ofta vill Schüssler Fiorenza återerövra de nedärvda texterna och traditionerna för kvinnor.

Tina Pippin utformar en annan feministisk strategi för att läsa Upp., ofta i uttrycklig kontrast till Schüssler Fiorenzas.<sup>34</sup> Hon identifierar sig som en postmodern feminist, som — på ett sätt som både liknar och inte liknar Schüssler Fiorenzas — läser Upp. som en öppen och flertydig text och medvetet laborerar med dess ambivalens och många möjliga meningar.

<sup>33</sup> För en sammanfattning av denna strategi se a.a., s. 13–15. Se också s. 130–131.

<sup>34</sup> Så exempelvis i Pippin, a.a., s. 52–53. För Schüssler Fiorenzas svarspolemik se t.ex. Elisabeth Schüssler Fiorenza, «Epilogue» i *The Book of Revelation. Justice and Judgment*, Second Edition, Fortress Press, Philadelphia, 1998, s. 205–236.



Pippins bok *Death and Desire*<sup>35</sup> kunde, menar jag, ha rymt mer genomarbetade textanalyser. Den blir lite väl mycket av en samling möjliga teoretiska utgångspunkter som hopas på varandra. Om jag avstår från recenserandet och lyfter fram några centrala punkter i hennes arbete så är det grundläggande att Pippin prövar många möjliga läsningar, inklusive befrielsesteologiska. Varje läsning flyttar tolkningsramarna och bereder väg för nya läsningar. Hon vägrar därför att definitivt fastslå huruvida Upp. är «förtryckande eller befriande» eller, för att använda den term jag valt, huruvida den utgör en användbar framtid. Den enes himmel är ju den andras helvete, det som för den ena är en utopi är för den andre en dystopi och vad Upp. är beror på läsarens perspektiv.

Vad Pippin däremot menar, emfatiskt, är att om vi läser texten i kvinnors och kvinnofrigörelsens tjänst så är Upp. omöjlig. Upp:s kvinno-symbolik måste underkastas kritisk feministisk analys innan den översätts. Hon tycks mena att Schüssler Fiorenzas analys brister. Risken finns att en översättning av symbolspråket till ett mer allmänt befrielsebudskap förlorar fokus på det specifika i kvinnoförtrycket.<sup>36</sup> Hon menar också att den framtid som Upp. utmålar är en framtid befriad från kvinnor. Feministisk analys av Upp. avslöjar en sådan sexism och misogyni i Upp. att texten måste avvisas. En sådan kritisk och konsekvent analys är för Pippin lika politisk som Schüssler Fiorenzas strategi.<sup>37</sup> Samtidigt som Pippin avvisar Upp. erkänner hon textens kraft och menar att vi inte klarar oss utan sådana visionära texter. *Death and Desire* slutar därför med en uppmaning till kvinnor att skapa sina egna visioner av det svåra som är och det goda vi längtar efter.<sup>38</sup>

I min avhandling formulerar jag ytterligare några punkter i en kritik av Schüssler Fiorenzas strategi, som här kan skissas mycket kort.<sup>39</sup>

Jag kritiserar hennes argument att den «könade» meningen i bildspråket inte är primär. Jag

menar att detta inte är det centrala i feministisk kritik av kvinno-symboliken i Upp. Men även om den «könade» meningen i språket är sekundär (eller tertiär eller kvartär) så finns den där. Om jag får uttrycka mig enkelt så tror inte jag heller att Johannes ville skriva en misogyn text. Han ville skriva om kampen mellan det han ansåg vara ont och det han trodde var gott, en kamp som han trodde utspelade sig i hans nu. Han skrev för att påverka sina mottagare att anta hans tolkning av verkligheten och leva efter den. För att åstadkomma detta använde han ett bibliskt bildspråk, där vissa kulturellt betingade föreställningar om kvinnor är alldeles bärande för att texten ska förmedla det han vill förmedla och påverka mottagaren på önskvärd sätt. «Dålig kvinna», «jungfru» och andra kvinnobilder blir ett fungerande språk för att tala om något annat än kvinnor — lydnad, olydnad, ordning och kaos. De kulturellt betingade föreställningarna är enligt feministisk analys djupt problematiska. Här ligger kvinno-symbolikens problem. Separationen mellan form och innehåll som tycks förutsatt är också problematisk i ljuset av mycken nutida litteraturteori.

Det tycks mig märkligt, att Schüssler Fiorenza ser kvinno-symboliken på ett sätt, som vad jag kan förstå förutsätter ett rent intellektuellt förhållningssätt till texten där vi hela tiden med vårt medvetande och förnuft omtolkar bildspråket, när hon annars så genomgående betonar att språket fungerar som ett oöversättbart, flertydigt och öppet språk som når oss och gör något med oss också på djupare nivåer än den medvetna. Som jag förstår det blir, för att ta ett exempel, bilden av «den stora prostituerade» som personifikation av det som står Gud emot och som måste bort för att den efterlängtede goda världen ska komma, djupt oroande ur ett feministiskt perspektiv. Vilka djupt liggande skikt av årtusendens internaliserat kvinnoförakt (och därmed självförakt) rör den vid hos mig om den faktiskt börjar fungera som en bild för något som måste bort?

Jag menar också att Schüssler Fiorenzas könsteoretiska antaganden lämnar en del övrigt att önska. Hon förefaller mig sakna en teori för att kunna hantera «kön» som en symbolisk kategori och för att kunna diskutera relationen mellan symboliskt kön — och därmed könad symbo-

<sup>35</sup> Pippin, a.a.

<sup>36</sup> A.a., s. 53.

<sup>37</sup> A.a., s. 47.

<sup>38</sup> A.a., s. 107.

<sup>39</sup> För denna min diskussion av Schüssler Fiorenza se Stenström, a.a., s. 246–263.

lik — och andra dimensioner i kön (de biologiska och sociala dimensionerna). Därigenom kan hon skapa en läsestrategi som, vad jag kan se, förutsätter att symboliskt kön inte är kön, i alla fall inte lika mycket kön som socialt givna roller och strukturer, och därmed blir något som kan bortses från och omtydas till något annat.<sup>40</sup>

En kritisk analys av textens kvinnosymbolik är inte nödvändigtvis mindre politisk än Schüssler Fiorenzas strategi. Denna analys kan göra texten svårbrukbar i kristen teologi men jag har lite svårt att se att den är dålig för feminismen. Jag menar att den feministiska erfarenhet som Schüssler Fiorenza värderar så högt talar emot henne. Att benämna det förtryckande som förtryckande är inte att cementera det, det är första steget mot förändring och kan vara ett nog så stort steg, även om det inte är målet. Den som arbetar i kvinnojour vet mycket väl, att när kvinnor börjar beskriva sin verklighet som förtryckande är det ett första steg mot uppbrott och förändring. Det finns ett tillstånd när kvinnor bara böjer sig och ser våldsverkligheten som normal, som det enda möjliga, kanske t.o.m. något som är ens egen skuld eller ett rättmätigt straff. Att börja definiera den verkligheten som förtryck får därför inte reduceras till något litet, det är förutsättningen för all förändring.

På ett liknande sätt kan, tror jag, en kritisk analys av texter fungera. Upp:s bildspråk ger ju övertydliga exempel på föreställningar om kvinnor och kvinnlighet som finns idag fast ofta i mer subtila former. En kritisk analys av Upp. kan därför integreras i ett större feministiskt arbete med att identifiera och problematisera kvinnobilder och kvinnlighetskonstruktioner i vår kulturs historia. Det arbetet som kan inordnas i feministisk strävan efter samhällsförändring.

Även om jag är skeptisk till att Upp:s framtid är användbar för oss som önskar en framtid för befriade kvinnor delar jag övertygelsen att det finns en kraft i Upp:s språk. Utöver våra konkreta mål behöver vi de stora visionerna som ett språk för vårt hopp och vår längtan. I slutorden

till min avhandling<sup>41</sup> återger jag några sådana visioner.

Jag tänker mig dem inte som en apokalyptikers proklamerande av att ha fått den odiskutabla sanningen om tillvarons hemligheter och framtiden från Gud. Snarare ser jag framför mig ett samtal, där olika möjliga framtider hålls fram av olika deltagare som kan avvisa varandras visioner och söka andra som för dem är användbara. Någon säger att det som står Gud och rättvisan emot inte ska personifieras som den Stora Skökan utan istället som den Store Hallicken, eller som en man som tjänat miljoner på pornografi. Det är han som sitter på Odjurets rygg, drucken av blodet från alla de kvinnor och barn, Jesu små bröder och systrar, vilkas förnedring gjort honom rik. Men han och Odjuret ska sluta i den brinnande sjön. Då kommer andra att säga, att så länge vi tänker oss en brinnande sjö är vi kvar i den gamla onda världen med dess dualismer och dess skapande av syndabockar. Ska en ny värld tänkas ska den inte tänkas komma genom att Den Store Pornmiljonären och Patriarkatet kastas i en brinnande sjö, för det är den gamla världens sätt att hantera konflikter. I stället måste vi skapa bilder av hur det nya kommer genom försoning, helande och förvandling. Den fullkomning vi längtar efter ska inte tänkas som Bruden som jungfrulig väntar på sin man utan som när två älskande återförenas — utan att någon av dem ger upp sig själv — efter år av missförstånd, otroheter och separationer. Det nya ska inte tänkas komma genom att det gamla förintas utan i stället som något som växer ur mörker, närt av allt som dött, så som säden växer ur jorden. Då kommer andra att säga att detta är ett idylliserande som inte tar det onda på allvar och att vi måste ha bilder av hur de rådande onda ordningarna försvinner i avgrunden, för att visa hur onda vi anser att de är. Då protesterar andra och kräver bilder av en annorlunda frälsning, som för dem är en användbar framtid. Och så ska samtalet fortsätta och visionerna växa. Jag hoppas att vi ska söka och finna användbara framtider, både de mycket nära och konkreta förslagen till reformer och de stora visionerna av en rättvis värld, en ny skapelse, också för befriade kvinnor.

<sup>40</sup> För mina könsteoretiska antaganden se Stenström, a.a., s. 48–54, med referenser till feministteoretisk litteratur.

<sup>41</sup> A.a., s. 317–318.

### Summary

The article is based on the author's dissertation *The Book of Revelation: A Vision of the Ultimate Liberation or the Ultimate Backlash? A Study in 20<sup>th</sup> Century Interpretations of Rev 14:1-5, with special emphasis on Feminist Exegesis* (Uppsala, 1999). A brief introduction is made to the reception of apocalyptic texts, especially New Testament ones, in feminist theology. Feminist readings are, however briefly, related to the uses and non-uses of apocalyptic texts in Christian theology in general.

The main focus in the article is on one specific apocalyptic writing, the Book of Revelation (= Rev.) and its use of female and sexual imagery, including the classical dichotomies of Virgin and Harlot. The sketch is followed by a discussion of the interpretations of Rev. by two feminist exegetes, Elisabeth Schüssler Fiorenza and Tina Pippin. These two represent different understandings of the possibility to integrate Rev. in constructive feminist theological work. The differences between Schüssler Fiorenza and Pippin are related to their respective feminist theoretical positions. A theme throughout the article is the necessity of «usable futures», of visions of the future which give hope and strength to those struggling for change in the present. Therefore, it ends in the same way as the author's dissertation: with some brief glimpses of other apocalypses than those we find in Rev., glimpses of possibly usable futures.



### Information om manus till STK

Manus till *artiklar* skall normalt vara max. 33.800 tecken, inklusive allt (t.ex. rubriker, fotnoter, evtl. litteraturförteckning osv.), eller 13 maskinskrivna A4-sidor (radinställning 10 och radavstånd 1,5 = ca 65 tecken/rad och 40 rader/sida). *Manus lämnas* helst på korrekturläst 3 1/2' diskett tillsammans med utskrivna text eller som skrivmaskintext. — *Artikeln* skall ha huvudrubrik och delrubriker. *Noter i maskinskrivet manus* bör stå på ett blad för sig. *Litteraturreferenser* kan sättas som noter eller i litteraturlista, som kommer att stå efter artikeln. *Varje artikel på annat språk än engelska* skall avslutas med en av författaren skriven kort «Summary» på engelska eller tyska som skall vara max 1.200 tecken eller 18 maskinskrivna rader. — *Artikelmanus* med diskett lämnas till sekreteraren som behåller disketten och lämnar manuset till red.medlemmarna för genomläsning och granskning.

Manus till *recensioner* är maximerat till 3 A4-sidor (radinställning 10 och radavstånd 1,5 = ca 65 tecken/rad och 40 rader/sida) eller högst 8.000 tecken. Kortare anmälningar omfattar högst 0,5 A4-sida eller 1.300 tecken. *Recensionsmanus* lämnas till särskilt ansvarig för recensionsavdeln. eller sekreteraren.

Avhandlingsförfattare uppmanas att skicka in *resuméer* som får omfatta max. 1.200 tecken.

Till alla slags manus fogas tydligt författarens namn, titel, adress, tel.nr, fax nr. och e-post-adress.

# LITTERATUR

Karstein M. Hansen: *Livssyn og etikk. Teologi- og idéhistoriske analyser av bibeltexter. 179 sid. Ad Notam Gyldendal, Oslo 1999.*

Detta verk är främst tänkt som lärobok på universitetsnivå i (kristendomsdelen av) ämnet «Livssyn og etikk», som är en blandning av idéhistoria, kristendomskunskap, filosofi och religionshistoria. I nio kapitel behandlas följande: (1) skapelse tanken (grekisk och judisk), (2) Prästskriftens framställning av skapelsen, (3) Jahvistens skapelseberättelse, (4) «syndafallet», (5) Kain och Abel, (6) budet om kärlek till nästan i GT, (7) de tio buden, (8) bergspredikan, och (9) den barmhärtige samariern. Framställningen tar sin utgångspunkt i bibeltexter, och diskuterar deras teologiska (fr.a. etiska) aspekter. En stor portion elementär exegetik ingår. Det idéhistoriska momentet består inte enbart men främst av att skillnaden mellan hebreisk och grekisk tanketradition beaktas. Den teologihistoriska analysen innebär en kortfattad jämförelse mellan valda teologer, t.ex. från Augustinus via Luther till Lögstrup. Särskilt Lögstrup citeras ofta och gärna. Framställningen förutsätter inga förkunskaper i filosofi, exegetik o. dyl. Den är enkelt och lättfattligt skriven.

Den som har anledning att fundera över hur bibliska texter kan göras tillgängliga och attraktiva har här ett gott exempel. Utan att göra våld på texterna, lyfter Hansen fram aspekter som en modern svensk kan bejaka. Hansen skriver med engagemang och utan akademisk tråkighet, och framhåller en livssyn där omsorgen om varje medmänniska är central. Skapelsen och hela mänskligheten är i fokus, inte den lilla utvalda skaran av rätt troende. Det är ett tilltalande perspektiv, i alla fall för dem av oss som inte är «pietistiskt» fostrade.

Hansen ansluter sig till den skandinaviska (lutherska) traditionen av skapelsegrundad etik, medan den dygdetiska ansats som dominerar internationellt inte ägnas någon uppmärksamhet. Således talas om en universell, allmänmänsklig och naturlig etik (t.ex. s. 14f, 154). Det är problematiskt. Kan verkligen en skandinavisk protestant befinna sig i ett kulturellt vakuum och veta vad som är allmänmänskligt och naturligt? Och är den som har en avvikande etisk uppfattning inte mänsklig, utan t.ex. en djurisk vilde? En universalistisk (kristen eller humanistisk) etik med allmänmänskliga anspråk löper risken att bli etnocentrisk och kulturimperialistisk. Och vad värre är: Vi verkar leva i en tid när kärleken till nästan (för att inte tala om kärleken till fienden) är allt annat än naturlig. Vad hjälper det att säga att omsorgen om nästan är ett allmänmänskligt fenomen (s. 159), när alla illa behandlade

människor vet att det är lögn? Vad vår lidande mänsklighet behöver är fler kärleksfulla människor, kanske t.o.m. kvinnor och män som är så onaturligt kärleksfulla att också främlingen och fienden omfattas. Hur kan vi bli de goda människor vår nästa behöver? Denna (för dygdetiken centrala) fråga behandlar Hansen inte. Det är förvånande.

Valet av texter (Gen. 1–4, helighetslagen, dekalogen, bergspredikan, den barmhärtige samariern) kan man också fundera över. Vad hade hänt om Hansen tagit sin utgångspunkt i profeterna, Paulus och Uppenbarelseboken? Kanske hade det blivit nödvändigt att penetrera förhållandet mellan etik och religiös tradition djupare? Hade behovet av en kritisk inställning till både samhälle och «kyrka» blivit tydligare? Hade «det allmänmänskliga» som kategori blivit mer problematisk?

I ljuset av den engelskspråkiga etiska diskussionen är Hansens framställning inte helt övertygande (som jag antytt ovan). Det förtar inte bokens styrka, nämligen dess lättillgängliga och teologiskt relevanta analyser av centrala bibeltexter, där den västerländska idé- och teologihistorien ger referenspunkterna.

Olof Bäckersten

Elisabeth Schüssler Fiorenza: *Rhetoric and Ethic: The Politics of Biblical Studies. 220 sid. Fortress Press, Minneapolis 1999.*

Elisabeth Schüssler Fiorenza är välkänd. Hennes till svenska översatta *Hon får inte glömmas* (1992) har diskuterats i studiecirklar i församlingshemmen. Nästan alla teologistuderanter har läst något av henne. Internationellt hör hon till en av de oftast omnämnda. Hon är mycket produktiv och inspirerar också andra att skriva, t.ex. i det stora feministiska kommentarverket *Searching the Scriptures* (1993–94).

Man lär sig att känna igen de produktivas tankar och kan ibland tycka att man läst den nya boken förut. Ändå har det ett värde att Elisabeth Schüssler Fiorenza i *Rhetoric and Ethic* har samlat flera tidigare publicerade artiklar och lite nytt material under ett tema med en gemensam utgångspunkt.

Utgångspunkten är den högtidsföreläsning Elisabeth Schüssler Fiorenza höll 1987 som president för det ansedda sällskapet *Society for Biblical Literature* (SBL). Hon var den första kvinnan med detta prestigefylla uppdrag och hon valde ämnet Bibeltolkningens etik. Hon gick igenom tidigare högtidsföreläsningar

och kunde konstatera att de nästan helt saknade märken från sin tid. Mot detta hävdar hon själv att bibeltolkningen alltid ingår i ett sammanhang och att det även är forskarnas uppgift att ta hänsyn till detta och ytterst verka för att allt förtryck upphör.

Att teologin inte kan vara värdenetral är vi vana att höra. Forskningsetik är ett modeord som väl kan appliceras på all religionsvetenskaplig verksamhet även om ordet oftare används i en snävare betydelse, som lämnar de flesta av oss oberörda. Här säger Elisabeth Schüssler Fiorenza inget nytt. Det betyder inte att det inte behöver sägas. Själva positionen behöver inte nämnas om och om igen, men dess innehåll behöver tecknas ständigt på nytt.

Elisabeth Schüssler Fiorenza blir ibland tröttsamt positionerande, men det glimrar i genomförandet. Hela andra delen av boken utgörs av exempel på texttolkningar. När Elisabeth Schüssler Fiorenza positionerar sig händer ingenting. Hon är feminist och i huvudfåran vandrar den förstockade manoriteten oberörd. Jaha. Men när hon tar manoritetsforskarna Hans Dieter Betz och Wilhelm Wüller med sig in i 1 Korintierbrevet är de inte längre oberörda. Då lever hela fältet upp. Då bryter hon den positionerande retorik hon själv kritiserar som ytlig.

Retorik är nämligen något viktigare än middagstal. Det är sådant tal som tar på allvar att bibeltexterna (i detta fall) inte är ifyllna, utan i tolkningen formas till helheter på olika sätt. Tolkaren är aktiv, tolkningen är en kommunikativ praktik. Den är varken bilen eller dess beståndsdelar utan själva åkandet. Då är det inte oväsentligt hur man kör och vart man ska.

Elisabeth Schüssler Fiorenza drar en parallell mellan modernitetens privatisering av religionen och dess privatisering av kvinnan. Bibeltolkningen blir offentlig, religionen synlig som politisk kraft och kvinnorna återfår sin mänsklighet. Det är anspråket, som mynnar ut i en i min smak för romantisk vision av rättvisa och lycka för varje människa på jorden. Men å andra sidan, varför ska vi nöja oss med mindre?

När Elisabeth Schüssler Fiorenza går bortom dualismerna landar retoriken: «Men att vi erkänner det problematiska med jämställdhetsidealet betyder inte att vi bör överge ordet. Vi behöver bara en annan definition» (159). Sådana definitioner söker Elisabeth Schüssler Fiorenza i kontakt med traditionen. När hon gör det blir hon den transformativa intellektuella person hon ser som den ideala bibeltolkaren. Det handlar om att forma och omforma det vi faktiskt har. Också det deformerade. «Att man erkänner att kyriarkin har fördärvat begrepp som medborgarskap, demokrati och rättvisa betyder inte att man måste avvisa hela resonemangen. Det betyder bara att de måste dekonstrueras med hjälp av ideologikritisk analys, innan de kan användas på ett annat sätt» (63).

Elisabeth Schüssler Fiorenza gör inget principiellt annorlunda i förhållande till manoriteten bibelforskare, men hon vet vad hon gör och hon inte bara ser den helhet som bibeltolkningen är en del av, utan försöker verka i den helheten, som innefattar teologin i vid mening. Hon definierar teologi «inte som ett system, men som en retorisk praktik, som inte uppfattar språk bara som beteckningar som ska överföras, utan som en form av agerande och maktutövning som påverkar konkreta människor och situationer» (176). När man spänner över så vida fält behöver resonemangen ofta nyanseras. Omvänt blir det lätt för Elisabeth Schüssler Fiorenza att hävda att detaljerad kritik av hennes analys underlåter att ta hänsyn till sådant som hon berört. Effekten blir att Elisabeth Schüssler Fiorenza känner sig missförstådd och till och med osedd, trots (eller kanske på grund av) att hon ger ut massor av böcker som läses och diskuteras över hela världen.

*Rhetoric and Ethic* ger en god bild av utvecklingen inom bibelvetenskapen. Boken är skriven av en av dem som suttit vid ratten i de olika vägskäl som hon nu beskriver. När man griper sig an en ny bok av Elisabeth Schüssler Fiorenza känner man igen sig, blir lite trött av den ytliga retoriken och hämtar kraft ur de glimrande analyserna där skärpan i hennes blick och de vassa kommentarerna till manoritetsens oförstånd löper samman på en knivsegg.

Cristina Grenholm

Lindegård, Sven: *Ämbetsbrott av präst, en kyrkorättslig studie från medeltid till nutid*. 167 sid. BTP 61 1999.

Sven Lindegård omkom i december 1994. Bland hans efterlämnade handlingar fanns ett ofullbordat manuskript, tänkt att sluta an till hans avhandling «Consistorium Regni och frågan om kyrklig överstyrelse» från 1957. Problemområdet för arbetet är vem som ansetts ha rätt att avkunna dom mot präst som begått brott mot kyrklig och/eller världslig lag.

Lindegårds manus har förfärdigats av ett antal forskare inom ramen för arbetsgruppen för kyrkorätt vid Kyrko- & Samfundsvetenskap vid Teologiska Institutionen i Lund.

Under medeltiden innebar prästerskapets *privilegium fori* att de för ämbetsförseelser och civilmål skulle dömas av en andlig domstol. Här omnämns bland annat Gratianus, ett av de tidiga namnen inom den kanoniska rätten. Det blev dock på svensk mark fråga om kompromisser mellan den kanoniska och den inhemska rätten, något som återspeglas i landskapslagarna. Efter reformationens riksdagen 1527 i Västerås avskaffades dessa privilegier. Enligt Laurentius Petri kunde kyrkan inte heller avdöma på samma sätt som

konungen, i och med att kyrkan inte regerade «med valde», som det uttrycktes.

Prästerskapet strävade dock under lång tid efter att återfå sina privilegier, men lyckades inte med detta förrän under drottning Kristinas regeringstid. Resultatet blev då att *privilegium fori* nära nog återinfördes. Präst skulle vid förseelse först ställas inför consistoriet och biskopen, och om prästen bands vid brottet skulle han sedan ställas inför den världsliga domstolen. Vid denna förhandling skulle consistoriet ha en fullmäktig närvarande.

Dessa privilegier blev dock föremål för diskussioner och tolkningsfrågor uppkom mellan andliga och världsliga domstolar. I ett något senare skede fick den världsliga rätten överprövningsrätt av den andliga, också i rent andliga frågor. Från kyrkligt håll kunde det hävdas att givna föreskrifter var otydliga. Man bad K. Maj:t om att briterna skulle åtgärdas. Svaret blev dock att givna föreskrifter var nog.

Så småningom, efter ytterligare debatter kom K. Maj:t att den 8 mars 1889 utfärda lag om straff för ämbetsbrott av präst. Andlig och världslig rätt delades upp på ett tydligare sätt och den begångna förbrytelsens art avgjorde inför vilken domstol som ärendet skulle behandlas och avdömas. När Lagen om Domkapitel utfärdades 1948 fick domkapitlet främst att avgöra disciplinära ärenden. Övriga ämbetsbrott skulle behandlas inför allmän domstol.

Ytterligare en fråga som återspeglas i boken är frågan om vad som utgör andlig lag och vad som utgör världslig och till vilket område frågor som exempelvis äktenskapslagstiftning skulle hänföras. Äktenskapsmålen kom med den allmänna lagen 1734 att nästan helt föras till den världsliga rättens område. (Just här kan påminnas om Stig Hofverbergs avhandling från 1983 *Statsrätt och kyrkolag, En studie i lagstiftningsmaktens tillämpning — från Lex Regia till Folksuveränitetens princip.*)

Boken avslutas med ett kapitel, skrivet av Göran Göransson. Han berör utvecklingen efter 1948. Särskilt betonar han spänningsfältet mellan arbetsrätt, det vill säga tjänsteinnehav, och ämbetsförvaltning. Han ger också några aktuella fall som belysning till hur ämbetsbrott av präst behandlats under denna tid.

Redan i förordet till boken säger prof. Selander att gruppen hoppas att man «kunnat komma så nära ett fullgott manus som det varit möjligt utifrån förutsättningarna». Det är en god reservation, för arbetsuppgiften som man förelagt sig är inte helt enkel att genomföra. Att i en begränsad volym på omkring 160 sidor behandla en såpass lång period är inte lätt, vare sig för en enskild författare eller en grupp, som i detta fall antagit uppgiften att bära facklan vidare. Det är dock inte tydligt angivet vilken forskare som gjort vad i vilket avsnitt eller i vilket kapitel.

Det finns en uppgift i relation till bokens problemområde som jag gärna skulle se behandlad. Det är en relevant diskussion om det kan anses föreligga någon skillnad mellan kyrkolag och kyrkorätt/rättsteologi. Att Svenska kyrkan under lång tid reglerats i av K. Maj:t och senare av Riksdagen antagen lag har på något sätt medfört att vi till kyrkorätten inte alltid hänför samma frågor som man gör internationellt. (Wilhelm Steinmüllers *Evangelische Rechtsteologie* från 1968 är ett intressant arbete i frågan. På katolsk mark finns exempelvis Ladislav Örsys *Theology and Canon Law*, publicerad 1992). Kanske blir praxis annorlunda i framtiden när Svenska kyrkan nu antagit en kyrkoordination.

Ett frågeområde som också förtjänar en fördjupad och fortsatt behandling är det komplex som Göransson berör i det sista kapitlet. Det jag särskilt tänker på är frågan om yttrandefrihetens relation till vigningslöften samt på vilket sätt man avgör vad som anses vara Svenska kyrkans lära och vem eller vilka som anses ha tolkningsföreträde. Till detta kan läggas frågor rörande anställningstrygghet m.m. i relation till brott mot vigningslöften.

På några ställen finns vad som kan kallas onödiga korrekturfel. Några exempel: på s. 16, 1 st. är det inte helt tydligt hur och hur mycket källan citeras. Mellan två näraliggande citat finns en sekvens med likartat språk som citaten. Det syns, inte minst därför att det refererande språket före och efter dessa rader inom samma kapitel är annorlunda än i de texter som citeras. På s. 110 talas om att en präst kunde mista ämbetet på «vis tid». Tyvärr står det «kyko-» på väl många ställen i textmassan. En onödig upprepning med endast två raders mellanrum finns på s. 78. På s. 83 står i början av en mening mot slutet av sidan: «Vad det gällde vara...»

En teknisk fråga som jag ställde mig när jag läste boken var: Hur avgör man när det är dags för nytt stycke i löpande text? (att kommateringsregler numer i praktiken helt är satta ur spel är allmänt bekant). Bitvis är författaren/författarna väl restriktiva med styckeindelning. Vissa partier blir därför onödigt svårgräpbara. En god princip kan vara «en mening — ett påstående, ett stycke — en tanke, en uppsats — ett budskap».

Frågan är därför om man inte hade tjänat på att bida sin tid något litet för att undvika sådana tekniska brister som här har påpekats. För även om bristernas existens inte är avgörande för bokens sammantagna värde stör de ändå helhetsintrycket.

För bokens värde är odiskutabelt. På ett begränsat utrymme har Lindegård (och forskargruppen) lyckats genomföra en god översikt kring frågan om prästs ämbetsbrott genom historien. Man kan i och för sig tänka sig att det färdiga manuskriptet kommit att se annorlunda ut och blivit mer omfattande om Lindegård

fått nåden att fullborda det. Men svensk kyrkorätt hade samtidigt varit att beklaga om dessa hans efterlämnade papper förblivit opublicerade, kanske endast omnämnda som en fotnot till en biskopslängd för Växjö stift. Boken är dessutom ett gott exempel på hur man behöver känna sin historia för att bättre förstå sin samtid.

Min personliga förhoppning är att bokens tema på något sätt skall få en fortsättning, exempelvis i framtida doktorsavhandlingar. Mer finns att hämta i källorna.

«Ämbetsbrott av präst» förtjänar att läsas och reflekteras över, både av aktiva präster och andra som på olika sätt kommer i beröring med eller är intresserade av problemområdet. Frågan är om den inte även hör hemma som kurslitteratur för dem som tänker sig en framtida gärning som präst i Svenska kyrkan.

*Lennart Ahlbäck*

Vidar L. Haanes: «*Hvad skal da dette blive for prester?*» *Presteutdannelsen i spenningsfeltet mellom universitet og kirke, med vekt på modernitetens gjennombrudd i Norge. KIFO Perspektiv nr 5. 594 sidor. Tapir forlag, Trondheim 1998.*

I en i Sverige föga uppmärksam serie från Stiftelsen Kirkeforskning har läraren vid Det teologiske Menighetsfakultet i Oslo Vidar Haanes publicerat sin doktorsavhandling. Den framlades som den fjortonde i raden vid nämnda fakultet sedan 1990, då man fick rätt att tilldela doktorsgrad. Det är ett mycket omfattande material som presenteras. Det tidsavsnitt som behandlas är tiden från reformationen 1537 fram till Menighetsfakultetens bildande och första verksamhet under 1900-talets två första decennier. Som underrubriken antyder ligger tyngdpunkten på de sista hundra åren av denna period. Efter en sedvanlig inledning tecknas utvecklingen i Danmark-Norge under 1500-, 1600- och 1700-talen närmast som en bakgrund. 1811 får Kristiania ett universitet. «Det kongelige Frederiks universitet», som börjar sin verksamhet 1813. 1814 förenas landet i personalunion med Sverige, efter att ha utkämpat en kamp för sin frihet. Det nygrundade universitetet får därmed än större betydelse. De följande årtiondena förs en häftig strid om den klassiska bildningens betydelse i samhället.

Samtidigt börjar det från visst kyrkligt håll läggas större vikt vid den personliga kristna tron. Redan här ser vi alltså en del av de spänningar som ledde fram till Menighetsfakultetens bildande. 1843 grundades Misionsskolen i Stavanger, som utbildade präster för missionsfältet. Vid samma tid utvandrade många norrmän till Nordamerika. En stor del av boken behandlar förhållandena där och de återverkningar de fick i moderlandet. Gisle Johnson, som fått ge namn åt en hel gene-

ration, «de johnsonska prästerna» (behandlade i Hallgeir Elstads avhandling från 1997), spelar en stor roll. Den moderna teologin får nu sitt genombrott. I början av 1900-talet blir motsättningsarna inom den teologiska fakulteten så stora att en ny fakultet grundas 1907 med den tidigare professor Sigurd Odland som en av sina första lärare. En av underrubrikerna i boken uttrycker skillnaden: «Hva er en salmakergård mot Minervas hallar?» Redan 1921 valde dock majoriteten av de teologie studerandena «presteskolene». 1919 tar sig lärarna professors titel, 1922 får de rösträtt i biskopsval.

I den korta anmälan som jag har valt att skriva måste jag avstå från att behandla stora delar av problematiken i boken. Jag kan heller inte ta upp resultatets trovärdighet. Avhandlingen är lättläst om än ibland lite mångordig. En annan recensent hade kanske klagat på omfånget och föreslagit strykandet av detaljer. Själv tycker jag att utförligheten ger liv åt framställningen. Valet av rubriker, ofta träffande citat, är i allmänhet lyckat. Själva titeln är biskop Heuchs fråga i «Svar» 1903 och den är mycket välvald. Den frågan har biskopar och kyrkfolk ställt sig många gånger och frågan kommer att ställas så länge det finns en kristen kyrka. Att denna avhandling inte gör anspråk på att besvara den frågan säger sig självt. De frågor som tas upp är av stort principiellt intresse. De gäller förhållandet mellan teoretiskt och praktiskt i prästutbildningen och teologins ställning som vetenskap. På ett sätt som känns främmande för en svensk kyrkohistoriker gör Haanes också ett försök att själv ta ställning i dessa frågor. Därmed blir avhandlingen i sig ett inlägg i en pågående debatt. Framförallt blir den dock just genom den historiska framställningen. När man läser om ett historiskt ämne ställs man ju alltid själv inför de problem som människor brottas med.

*K. F. Fernbom*

Kari Lawe: *Vannoza de Cattanei och påven Alexander VI: En renässanspåvefamilj i relation till samtidens och eftervärldens syn på celibat, prästäktenskap/konkubinät och prästbarns rättsliga och sociala ställning. 486 sidor. Bibliotheca Theologiae Practicae nr 58. Uppsala/Stockholm 1997. Distribution: Arcus förlag, Lund.*

Boken ger en bild av det komplicerade förhållandet mellan kardinal Rodrigo Borgia, senare påve under namnet Alexander VI, och den kvinna med vilken han fick de flesta av sina barn, Vannoza de Cattanei. I inledningen ges en historisk bakgrund (om celibatet) samt biografiska data. Därefter behandlas samtidens bild av deras förhållande tillsammans med en genomgång av hur förhållandet gestaltade sig. Påvefamiljen

Borgias politik behandlas ingående. Vid denna tid skapas själva Kyrkostaten genom att påven själv tar makten i området. Syftet med detta var förmodligen att stärka familjens ställning men resultatet blir inte riktigt det Alexander tänkt sig. Nästa huvudavsnitt behandlar eftervärldens dom. (OBS! I själva detta uttryck, som jag använder, ligger inget värderande. «Ett vet jag som aldrig dör: dom över död man».) Bilden av familjen har skiftat genom tiderna allt eftersom synen på celibatet har varit mer eller mindre sträng. De rykten som var i svang redan under Alexanders livstid har vuxit. Vår tids forskning kan ge oss en nyanserad bild av detta, men den moraliska värderingen av denna del av Alexanders liv kommer nog alltid att växa.

Denna kyrkovetenskapliga avhandling från Uppsala tar upp ett i Sverige försummat ämne: celibatet och dess konsekvenser. Givetvis har detta behandlats i mer populära sammanhang, oftast utifrån ett mot den katolska kyrkan kritiskt, ibland rent av hatiskt, perspektiv. Men eftersom vårt land berördes av reformationen har problematiken känts avlägsen. När idag den kyrka som har påven som överhuvud på nytt växer sig stark har den ett antal gifta präster i sin tjänst. Här som överallt i västvärlden finns det brist på prästkallelser. Vilken betydelse celibatet har i sammanhanget diskuteras flitigt. Internationellt pågår idag, särskilt sedan Andra Vatikanens konciliet, en omfattande forskning kring det obligatoriska celibatet och dess historia. De flesta är idag överens om att det är en relativt sen företeelse, om än med rötter i den tidiga kyrkans undervisning. Få hävdar att det är en lärofråga, det ses som en ordningsfråga. Även utomlands är det få som sysslat med prästfamiljernas ställning genom tiderna. Dagens prästkvinnor ägnas dock stor uppmärksamhet.

Själv har jag alltid fascinerats av Alexander VI. Han har i min föreställningsvärld sedan barnsben förkroppsligat det förfall som reformationen gjorde slut på. Allteftersom mina kyrkohistoriska kunskaper fördjupats har jag förstått att också «motreformationen» var en reaktion på detta förfall, och inte endast på reformationen. Därmed är inte sagt att Tridentkonciliet, som det ibland hävdas, skulle ha onödiggjort själva reformationen. Som vetenskapsman vill jag inte ta ställning till om den lutherska reformationen behövdes eller ej, men motsättningarna var mer djupgående. En stor skillnad låg i sättet på vilket man reagerade mot celibatsbrotten: på romerskt håll genom att medvetet fostra prästkandidaterna till ett liv i «kyskhet», dvs. avhållsamhet, på evangelisk håll genom att fostra till «kyskhet», dvs. ett livslångt, troget äktenskap. Att överdrifter förekom på bägge håll, inte minst i polemiken, behöver knappast påpekas. Men skillnaden kvarstår ännu efter femhundra år. Läsningen av denna bok fördjupar perspektiven på ämnet, samtidigt som det är spännande läsning. Man behöver inte läsa historiska

romaner för att uppleva spänning, avhandlingar kan vara lika fängslande.

K. F. Fernbom

Lee I. Levine: *The Ancient Synagogue: The First Thousand Years*. 748 sid. Yale University Press, New Haven and London 2000.

Så har Boken om den antika synagogan nu kommit efter ett antal förseningar. Detta 748 sidors verk av ett av synagogforskningens största namn, Lee I. Levine, numera hedersdoktor vid teologiska fakulteten i Lund, är ett resultat av många års forskning och undervisning. Levine är förmodligen den som skrivit mest i ämnet; publicerandet av detta *magnum opus* kröner en insats inom området som saknar motstycke sedan Samuel Krauss verk *Synagogale Altertümer* kom i tryck 1922.

Utöver ett introduktionskapitel och en epilog sönderfaller *The Ancient Synagogue* i två huvuddelar, «The Historical Development of the Synagogue» och «The Synagogue as an institution», vilka i sin tur är indelade i sammanlagt 17 kapitel. Boken, som innehåller 98 illustrationer, behandlar i den första, kronologiskt upplagda delen utvecklingen från ursprung till bysantinsk tid. Den andra, tematiska delen tar upp ämnen som ledarskap, kvinnornas position, liturgi, ikonografi etc.

Levine behärskar på ett imponerande sätt hela det omfattande källmaterial som utgör grunden för kunskapen om synagogans första 1000 år, från arkeologiska lämningar och epigrafiskt material från Israel/Palestina och diasporan till den ibland svårtillgängliga rabbiniska litteraturen, och han redovisar det utförligt för läsaren. Levine är dessutom medveten om och diskuterar i viss utsträckning en del av de metodiska problem som är knutna till källmaterialet och behandlar källorna varsamt; ständigt påminns läsaren om faran i generaliseringar, både geografiska och kronologiska; det som är sant i Egypten behöver inte gälla också i Mindre Asien.

Ett genomgående drag som präglar framställningen är Levines balansgång mellan ytterligheter i forskningen. Bokens syfte är att vara en slags sammanfattning av forskningen kring synagogan, Levines egen och andras; en handbok där den synagogintresserade får ta del av alla de aspekter av den antika synagogan som diskuterats och diskuteras på den internationella vetenskapliga scenen.

Referenser till andra forskare är dock inte alltid förhållandevis där man förväntat sig dem, och inte sällan lyser t.o.m. hänvisningar till verk där vissa idéer återfinns för första gången i tryck med sin frånvaro.



Trots, alltså, att denna bok är outhärlig och för lång tid framöver kommer att vara standardverket för den som vill veta något om synagogan, måste vissa kritiska omdömen fällas. Bokens uppläggning innebär att information sprids på olika ställen och sidhänvisningar saknas ofta; läsaren måste alltså veta på förhand under vilka rubriker han eller hon skall leta för att finna det som söks; bokens omfattande index är här en ovärderlig hjälp. Vidare uppvisar bibliografin (69 sid. lång) den egenheten att artiklar inte redovisas med sidnummer, vilket kan ställa till problem för den som vill beställa lån av dessa.

Tittar vi närmare på enskilda kapitel kan man konstatera att Levine täckt in så gott som alla aktuella frågeställningar. Det är en imponerande prestation. Utrymme finns inte här för att utförligt redovisa samtliga och vi får nöja oss med stickprov.

Det inledande kapitlet heter betecknande nog «Origins», och är en lätt omarbetning av Levines tidigare lanserade teori i *Journal of Biblical Literature* (1996). Grundidén, som lanserades i embryonisk form första gången 1884 av Leopold Löw, är att synagogans ursprung står att finna i stadsporten och att således denna institution till sin natur ursprungligen är «seku-lär» snarare än «religiös», även om Levine är medveten om att någon skarp gräns mellan dessa sfärer inte existerade i antiken. Tillvägagångssättet är bildligt talat «arkeologiskt»: Levine tar sin utgångspunkt i de aktiviteter som synagogan uppvisar vid den tid då vi har säkra belägg för dess existens och «gräver» därefter neråt i tiden för att se var dessa aktiviteter återfanns ursprungligen. Teorin är tilltalande, och det är inte osannolikt att den kommer att växa till en konsensus. Dock föreligger ett flertal problem. Ett antal av de aktiviteter som Levine i andra kapitel i boken hänför till den senare synagogan återfinns inte i hans undersökning om ursprung. Dessutom behandlas inte diasporasituationen tillräckligt utförligt med avseende på hur synagogan växte fram. Hade dessa aspekter tagits med är det möjligt att Levine hade kommit fram till något annorlunda slutsatser.

Arkeologiska lämningar behandlas på olika ställen i boken. Genomgående redovisas läget utifrån existerande arkeologiska rapporter och Levines urval av säkra synagogkandidater skiljs från mindre säkra och helt felaktiga identifikationer. På några punkter kan man ha invändningar. Det är svårt att förstå varför Levine anser de nyligen upptäckta lämningarna i Qiryat Sefer som ett säkert val medan den lika nyupptäckta byggnaden i Jeriko förs in under rubriken «Other Suggested Sites». Någon ordentlig motivering för denna uppdelning ges inte.

Ett allvarigare problem gäller synagogan i Ostia, som diskuteras dels på sidan 97, dels på sidorna 255–258. Här föreligger inte den för Levine annars känne-

tecknande noggrannheten och framställningen lider av en mängd felaktigheter. Troligen beror det på det komplicerade forskningsläget; ingen slutrapport från utgrävningarna existerar och de preliminära rapporter som finns är svårtillgängliga och ibland motsägelsefulla.

Även om alltså vaksamhet är på sin plats är, generellt sett, Levines genomgång av det arkeologiska och epigrafiska materialet en veritabel guldgruva för den som vill få del av källmaterialet och samtidigt få en, om än ibland något kortfattad, diskussion av detsamma.

Vad gäller det litterära materialet är förhållandet likartat. Den rabbiniska litteraturen intar naturligt nog en central position, vilket blir påtagligt då de liturgiska frågorna diskuteras. Trots att det finns ett helt kapitel om «Liturgy» (kapitel 16), möter det liturgiska materialet på flera ställen i monografin. Anledningen till detta är förmodligen en önskan om att genomgående integrera de liturgiska aspekterna, även om det som redan nämnts innebär en del extrabläddrande för en helhetsbild över en viss fråga.

I nuvarande opus märks en skärpning och nyanseering av tidigare ståndpunkter. Särskilt gäller detta frågan om förekomsten av böner i den antika synagogan, som diskuteras i samband med synagogans roll och funktion under det andra templets tid (kapitel 5). Före det andra templets fall (70 e.v.t.) har inga böner förekommit i synagogorna i Landet. I diasporan har situationen varit annorlunda, där böner varit i bruk tidigare. Genom detta ställningstagande väljer Levine en gyllene medelväg i kontrast mot de minimalister som räknar med böner betydligt senare; nämnas kan Heather A. McKay, som med emfas argumenterat för en datering kring år 200 för bönens införande i synagogliturgin i sin monografi från 1994 (*Sabbath and Synagogue. The Question of Sabbath Worship in Ancient Judaism*).

Liturgikapitlet inleds med en kort introduktion som följs av ett metodologiskt avsnitt. Därpå kommer tre avdelningar sorterade kronologiskt, som omfattar tiden från det andra till nionde århundradet(!). Det är en imponerande sammanfattning av det liturgiska forskningsläget som Levine här presenterar. En viss obalans råder dock i presentationen. De första århundradena ägnas mer ingående kommentarer, medan de senare klaras av på ett par av kapitlets knappt 60 sidor. Det formkritiska tänkandet avseende synagogans böner har med rätta en framträdande position och får ses som ett arv efter Joseph Heinemann (*Prayer in the Talmud. Forms and Patterns*, på engelska 1977). Lyhördheten inför det rabbiniska materialets komplexitet är betecknande och går som ett tema genom hela kapitlet. Levine sätter fingret på en öm punkt när han ifrågasätter huruvida materialet går att relatera till synagogal praxis i *allmänhet*. Det kritiska förhållningssättet gentemot källmaterialet är utmärkt och är

att rekommendera var och en som i sin forskning tangarer den antika rabbiniska litteraturen.

Levine ställer sig helt kallsinnig till de forskare som söker ursprunget till den kristna liturgin under nytestamentlig tid i den antika synagogudstjänsten. Istället pekar han på de gemensamma rötterna i tempelliturgin. Konsekvensen av detta förhållningssätt blir att Levine ser den kristna respektive synagogala liturgin som parallella utvecklingar. En utveckling som startade något tidigare för de kristnas del, nämligen efter Jesus, medan för judarnas del först efter templet.

För Levine är synagogan något unikt. Den ersatte templet som central religiös institution i judiskt liv och medförde «a major shift». Även synagogans platta organisationsform innebar en avsevärd förändring jämfört med templets hierarkiska struktur.

I det avslutande kapitlet tillförs ytterligare ett betraktelsesätt utöver det diakrona och synkrona, nämligen kontexten. Levine vill därigenom spegla den antika synagogan mot det sammanhang som den existerat i. Utifrån olika aspekter diskuteras hur den omkringliggande kulturen präglade de lokala synagogorna.

*The Ancient Synagogue* ersätter således inte bara ovan nämnde Samuel Krauss *Synagogale Altertümer*, utan också standardverket inom den synagogala liturgiforskningen sedan snart ett sekel, Ismar Elbogens *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung*. Det är tydligt att Levine i detta storverk är den kritiske kompilatören som tagit sig an uppgiften att framställa en helhetsbild av synagogan med långt hållbarhetsdatum.

Irene von Görtz-Wrisberg  
& Anders Runesson

Susan K. Wood: *Spiritual Exegesis and the Church in the Theology of Henri de Lubac*. x + 182 sid. William B. Erdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan & T&T Clark, Edinburgh 1998.

Susan Woods immanenta studie av hur två teman hos de Lubac, hermeneutik och ecklesiologi, förhåller sig till varandra är väl sammanhållen och elegant genomförd. Ett inledande kapitel (s. 1–24) verkar först vara biografiskt orienterat, men teckningen av de Lubac inom ramen för *la nouvelle théologie* ger en välavvägd teologisk utgångspunkt för fortsättningen. Wood fastlägger fem principer för andlig bibeltolkning: den (1) sker inom ramen för kyrkans tro/tradition, (2) undviker både extrincisism och historicism (här är de Lubacs beroende av filosofen Maurice Blondel tydligt), (3) förenar teologi och spiritualitet, (4) är liturgiskt tänkt (GT läses som profetia, uppfylld i NT) samt (5) ser Kristus som samtidigt uppenbarelse och uppenbarare.

Därefter (s. 25–51) presenterar hon de Lubacs syn på innebörderna i de fyra momenten i quadriga-schemat — historisk, allegorisk, tropologisk och anagogisk — och detta relaterat till begreppen bokstavlig och andlig innebörd. Jag tror att W alltför enkelt identifierar historisk innebörd och bokstavlig hos de Lubac. Hennes infallsvinkel blir ändå intressant: Det viktiga är inte att en historisk innebörd sätts *mot* en andlig och s.a.s. ahistorisk, utan att den bokstavliga innebörden för de Lubac aldrig kan förstås om den inte *samtidigt* ses som andlig. Den innesluter på så sätt hela quadriga — och hela det fundamentalteologiska förlopp som förståendet innebär. Inför denna ännu mer generella slutsats gör W emellertid halt, och begränsar sig till förhållandet exeges — ecklesiologi.

Efter ett välskrivet kapitel (s. 53–70) om hur förhållandet mellan kristologi och eukaristilära leder de Lubac in i ecklesiologin, landar W i det som är bokens centrala del, kapitlet om «The Christological Center of de Lubac's Ecclesiology» (s. 71–128). de Lubac har, säger W, beskrivit kyrkan som *totus Christus* med tre *samverkande* bilder: hon är 1. Kristi mystiska kropp (något som leder till en kristomonistisk syn på kyrkan som fortsatt inkarnation), 2. Kristi brud (något som leder till ett tydligt mariansk drag i de Lubacs ecklesiologi) och 3. Kristi sakrament.

Vad gäller den första bestämningen, kyrkan som «Kristi mystiska kropp», tar W sin utgångspunkt i encyklikan 1943. Denna tillkom i huvudsak för att stävja att man gjorde alltför stor åtskillnad mellan osynlig nådesgemenskap och synlig kyrka, och senare bedömare har ofta menat att den gått alltför långt i att identifiera kroppen och den romersk-katolska institutionen. Där finns emellertid viktiga avgränsningar åt både hållen, och encyklikan gav redan på 1950-talet Karl Rahner möjlighet att tala om frälsning utanför kyrkan och om anonym kristendom (*S:Th 2*). de Lubac hävdade emellertid utifrån sitt humanitetsbegrepp ett annorlunda sätt att närma sig samma frågor: en kristologisk ecklesiologi med utgångspunkt i Kristus *och i mänskligheten*. Här finns ett drag i de Lubacs ecklesiologi som W inte fångat upp — och detta märks även på andra platser i hennes framställning.

*Mot* de Lubacs syn på kyrkan som «kropp» och «brud» placerar nämligen W den tanke på kyrkan som «folk», som ofta sägs vara den främsta vinningen i *Lumen gentium*. W påstår t.o.m. (s. 94) att folktanken inte finns hos de Lubac — och det är direkt felaktigt: i *Catholicisme* (1938), den första och den programmatiska bland de Lubacs böcker, finns (kap. 2, utvidgat fr.o.m. 2 uppl.) ett utförligt resonemang om kyrkan som *qahal*, och om hur hon är samtidigt *convocatio* och *congregatio* — tillsammans med Yves Congars samtida texter brukar detta kapitel räknas som en avgörande ansats till «folk»-tanken i konciliet. Avgö-

rande hos de Lubac och i *Lumen gentium* är *samspelet* i Kristi kropp mellan tankarna på kyrkan som «mysterium» och kyrkan som «folk» — detta är huvudtemat i de Lubacs kommentar till kyrkokonstitutionen i *Paradoxe et mystère de l'Église* (1967).

Det är i detta samspel som begreppet *universale concretum* (u.c.) hör hemma — hos de Lubac enkelt uttryckt att inkarnationen/eukaristin är det nyckelskeende som förenar timligt med evigt. W övertolkar enligt min mening de Lubacs text när hon säger att Maria är det u.c. som «comprises the perfection of the Church» (s. 96). Vad de Lubac skriver i *Méditation sur l'Église* (s. 265, eng. övers. s. 259) är att Maria av Gud har givits alla de fullkomligheter som kyrkans medlemmar har, hon är ett «specialfall» som sammanfattar kyrkans benådade mänsklighet. Uttrycket «le véritable universel concret» står här, menar jag, i överförd betydelse — precis som det gör när W (s. 100) talar om Maria u.c. för det feminina, just med användning av symbolterminologi. För de Lubac kan det bara finnas ett egentligt u.c., Kristus, och kyrkan är u.c. bara som fortsatt inkarnation. Konsekvensen av Ws tolkning bleve att de Lubacs mariafromhet kunde ha lett honom till att förespråka Maria som *corredemptrix* — och det är svårt att föreställa sig.

Avgörande för de Lubacs ecklesiologi är istället att (den egentligen omöjliga) inkarnationen — att det universella är konkret — är möjlig *bara eftersom den faktiskt har skett*, i Kristus såsom enda *novissimum*. Detta är det transcenderande steget, som man kan känna igen som frågan om u.c. i Maurice Blondels *L'Action* (1893) och i dennes texter om *vinculum substantiale* hos Leibniz. de Lubacs kristologiskt tänkta kyrka innebär alltså att teologin löser filosofens fråga — och att filosofen tiger men nickar instämmande.

Ws framställning av kyrkan som «Kristi sakrament» är i huvudsak en analys av de Lubacs diskussion med Edward Schillebeeckx om termen *sacramentum mundi* i *Lumen gentium* I. Schillebeeckx menade att när kyrkan är sakrament är det *världen* som framställs sakramentalt, inför Gud. de Lubac hävdade däremot, med hetta, att det är Kristus, nådeshandlandet, som framställs i kyrkans sakramentalitet. Ytterst handlar kontroversen, menar W helt riktigt, om förhållandet mellan natur och övernatur (nåd) — centralt för de Lubac. Men saken är komplicerad. W tänker sig nåden som en «principle of transformation» (s. 125) av naturen, alltså en sorts potentialitet — och det tror jag är för svagt. När de Lubac (fr.a. i *Surnaturel* 1946) — avvisar tanken på en «ren» natur, så innebär det en nådens handfasta närvaro redan före fallet: varat självt förutsätter Gud som benådande. Och det spännande med de Lubac är att därmed finns — i några av hans tidiga texter (t.ex. *Nécessité des missions* 1933), senare blev han mer försiktig — utformningar av tanken på

*extra Ecclesiam nulla salus*, som pekar mot *apokatastasis*-tanken. Om W hade undersökt denna tankelinje hade kapitlet möjligen sett annorlunda ut.

Det avslutande kapitlet (s. 129–154) avväger slutligen de tre bilderna — kropp, brud, sakrament — i förhållande till varandra. Först när de tre allegorierna avstämts mot varandra formas en riktig bild av kyrkan; den andliga exegesen är tolkningsredskap. Kanske kunde W gjort tydligare att den andliga exegesen också *i sig* — såsom ett sätt att uttrycka hur historiskt förhåller sig till andligt — är ett sätt att framställa kyrkan i Kristus som en sorts världens andliga dimension, en sorts strukturfunctionalism.

Hon har en selektiv men användbar verkförteckning, men varför inte hänvisa till de senare samlingsarbeten där tidiga, svåråtkomliga texter publicerats på nytt? Och de Lubac har bara ederat och skrivit en mycket kort inledning till utgåvan av Pierre Rousselot: *Petite théorie du développement du dogme* (1965).

Woods bok är en utmärkt, inspirerande och fördömligt kort inledning till förhållandet mellan hermeneutik och ecklesiologi hos en av nittonhundratalets främsta katolska teologer.

Peter Bexell

Carter Heyward: *Saving Jesus From Those Who Are Right: Rethinking what it means to be Christian*. 275 sid. Fortress Press, Minneapolis 1999.

Behöver Jesus frälsas? Ja, svarar Carter Heyward. Han behöver räddas från alla dem som hävdar sin egen tros riktighet på bekostnad av andras. Vem utom relativisten kan undgå en sådan anklagelse? Ingen. *Saving Jesus From Those Who Are Right* är en uppgift som också gäller författaren och dem hon sympatiserar med, eftersom hon inte nöjer sig med att kritisera och dekonstruera, utan också tänker på nytt om vad det innebär att vara kristen. Hon hävdar inte att hon frälst Jesus från de troende, men liksom Karl Barth håller hon kristendomskritiken levande i sin egen reflektion över trons mening. Det är *ett* sätt att lära av postmodernt ifrågasättande av varje svar, som enligt min mening inte bör analyseras så att boken framstår som motsägelsefull. Då gör man den inte rättvisa. Den ofrånkomliga och subtila spänningen mellan att vara kritisk och kreativ i sitt tänkande kan inte elimineras.

En tydligare markering finns i den andra betydelsen av titeln: Att frälsa Jesus från dem som står till höger. Den religiösa högern i USA är ett angeläget ämne i varje teologisk disciplin i den miljön. Kanske borde vi ta samma fenomen på större allvar här. Redan i vårt grannland Norge, ser den teologiska geografien annorlunda ut och förhållandet till Menighetsfakulte-

ten präglar de övriga teologiska institutionernas arbete. Carter Heywards kritik är distinkt. Den religiösa högern främjar våld och hindrar därmed goda relationer. Men den står ändå inte i fokus för hennes räddningsprojekt. Karakteristiskt för denna strömning är nämligen att den inte ordar särskilt mycket om Jesus, menar hon. Deras Jesus finns som en grundförutsättning för deras agerande, men han har inte mycket med kristendomen att skaffa. Han är auktoritär, moralistisk och antagonistisk. Det är inte svårt att se att de inte har rätt, trots sitt anspråk på att ha det.

Sökarljuset riktas åter mot det teologiska samtal som handlar om bättre och sämre, mer eller mindre sannolikt, snarare än om rätt och fel. Vem är det som hävdar sin egen Jesus på andras bekostnad? Det är inte lätt att avgöra. Det avgörs definitivt inte av huruvida man är anställd vid Menighetsfakulteten eller av staten. Vi är alla indragna i spänningen mellan det kritiska och det kreativa, mellan insikten om att inget svar är invändningsfritt och modet att våga välgrundade ställningstaganden. Carter Heyward tar upp en för alla teologer väsentlig fråga.

Carter Heyward håller samman teologin och etiken genom att betrakta själva grunden för tillvaron som relationell. Jag är tveksam till att ha etiska kriterier som yttersta norm för teologin. Det förefaller mig dock riktigt och väsentligt att de bör finnas med i bedömningen av olika livsåskådningspositioner. Kritiken att Carter Heyward har en könsstereotyp uppfattning om mänskliga relationer träffar inte målet i den här boken. Däremot förblir den ideala ömsesidiga relationen diffus. Den som önskar bygga vidare på Carter Heywards teologi måste arbeta vidare med att klargöra relationalitetens innebörd.

Trots denna grundläggande oklarhet, rymmer boken mycket tänkvärd teologi. Relationaliteten utesluter inte autonomi. Sambandet dem emellan betonas starkt. «Hjärtats ensamhet» finns hos både Gud och människor. Den utgör ett tomrum, som aldrig kan fyllas, utom styckevis och delat, momentant. Det är detta tomrum som utgör förutsättningen för mötet med andra, som lämnar den man möter i fred, så att mysteriet inte upplöses. Välstrukturerade trossystem som inte lämnar några frågor obesvarade har fyllt tomrummet. Därifrån behöver Jesus räddas.

Den grundläggande dygden hos Gud och människor är tålmodet, modet att tåla tomrummen. Förutom varje människas och även Guds ensamhet, betraktas också tillvarons ofullkomligheter som ett slags tomrum. Skapelsen är inte färdig, utan ofärdig. Lika väsentligt som det är att sträva efter goda relationer, lika viktigt är det att inse att de inte kan etableras en gång för alla. Att i ensamheten längta efter de goda relationerna är passion, enligt Carter Heyward. Det är den kraften som driver oss att söka oss till varandra

och till ömsesidigheten, den är «helig energi». När den verkar i vår tillvaro omfattar den medvetandet om ofullkomligheterna.

Vem är då den Jesus som räddas i denna bok? För det första är han en verklig person kring vilken trons berättelser, bilder och minnen kretsar. Han levde på riktigt, dog på riktigt och är närvarande här på riktigt. Carter Heyward betonar på det här sättet Jesu unicitet och transcendens. Samtidigt är närheten till alla människor lika framträdande. Gud är «relationell kraft» som sammanbinder och driver allt och alla, Jesus likaväl som oss. Den relationella kraften uppstår mellan människor. Kvinnan med blödningar (Mark. 5:24-34) helas inte av Jesu kraft, utan av kraften som «rör sig mellan Jesus och kvinnan och alla andra som var där med dem, personligen eller i anden» (74). Den intima närheten mellan Gud och människan (och naturen, som är ständigt närvarande, men inte har någon framskjuten plats i framställningen) betonas utan att deras respektive autonomi upplöses.

Mot denna bakgrund skriver Carter Heyward fascinerande om sveket som den grundläggande formen av ondska i Jesu liv, om vår förmåga «att guda» som vi har svårt att kännas vid, om kärleken som förutsättning för seende som förutsättning för kunskap, om rädsla som vägen till mod och tro, om nödvändigheten av att inte glömma för att kunna förlåta och mycket annat. Vart och ett av dessa teman förtjänar en egen utläggning. Boken är personlig utan att vara privat. Hon förmedlar inte bara vissheten om att Jesus var en verklig person, utan också att hon själv är det. «Relationaliteten» materialiseras i hennes egen relationalitet som präst, kvinna, f.d. missbrukare, teologiprofessor och mer därtill.

Boken lämnar inte läsaren i fred ens när man läst färdigt. Där finns svårlösta problem. En konsekvens av Carter Heywards betoning av tillvarons ofärdighet är att det onda inte tillskrivs någon självständig existens. Naturligt ont menar hon inte finns. Livet inkluderar förluster och smärta, utan att det kan moraliskt värderas. Det onda uppstår bara, när de ömsesidiga relationerna kränks. Det onda tänkes «involverat i Gud». Här blir det principiellt klart hur relationaliteten som etiskt kriterium ska kunna ge någon vägledning. Andra exempel kunde nämnas, men detta får räcka.

Det finns också ett annat skäl till att boken inte lämnar en när man har slagit ihop den. Carter Heyward tilltalar läsaren, så att man berörs i djupet. Kanske är det blandningen av poetiska texter, självbiografiska notiser och teologiska utläggningar, som får den effekten. Kanske är det helt enkelt för att det är en riktigt bra bok. Carter Heyward sätter fingret på ömma och ljuva punkter. Man hisnar och utmanas.

Eberhard Busch: *Die große Leidenschaft. Einführung in die Theologie Karl Barths*. 323 sid. Chr. Kaiser/ Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1998. — Bent Flemming Nielsen: *Karl Barth*. 149 sid. Bokförlaget Anis, Frederiksborg 1997.

Eberhard Busch var Karl Barths siste vetenskaplige assistent. Han har gett ut en rad böcker om Barth, bl.a. *Karl Barth und die Pietisten* (1978) och *Unter dem Bogen des einen Bundes. Karl Barth und die Juden 1933–45* (1996). Mest känd torde han vara för sin stora biografi *Karl Barths Lebenslauf* (1975, 5. Aufl. 1993).

Buschs introduktion inleds med en skiss över Barths teologiska profil, livsväg och främsta verk. Huvuddelen av boken penetrerar i tio kapitel väsentliga teman i Karl Barths tankevärld.

Busch deklarerar att han inte tror att man kan aktualisera eller vidareutveckla Barths tänkande genom att fila bort dess spetsar och kantigheter. Han tror inte heller att det är fruktbart att avgränsa sig från Barth med motiveringen att vi nu befinner oss i ett nytt «paradigm». Barths teologi tillhör det förlutna, men likväl är han en i kören av dem som gått — och går — före oss och som i varje stund har rätt att bli hörd i Jesu Kristi kyrka.

Busch understryker att Barth vill göra oss till den heliga skrifts lärjungar, inte till sina egna. Barths «stora lidelse» vara att «ivra för Guds ära». Hans teologi vill vara ett vittnesbörd om denne Gud, och Busch vill förmedla en del av vad han för sin del har hört om Barths «människovänlige Gud» i detta vittnesbörd.

Buschs mångåriga erfarenhet som professor i reformert teologi i Göttingen kommer till uttryck i bokens pedagogiska uppläggnig. Urvalet av de många citaten ur Barths skrifter är sådant att det återger dennes tankar på ett träffande och sammanfattande sätt. Buschs bok är rik på synpunkter och tar också upp en del invändningar mot Barth. Den saknar varken djup eller bredd men går väl hastigt förbi en del frågor. En smula förvånande är att Busch (s. 33) trots Bruce McCormacks forskning i *The Critical Realistical Dialectical Theology of Karl Barth* (1995) fortfarande hävdar von Balthasars tes från 1951 (i arbetet: *Karl Barth*) om en Barths «vändning» från ett dialektiskt till ett analogiskt tänkande.

En litteraturlista förtecknar den viktigaste sekundärlitteraturen till Barth.

Bent Flemming Nielsen disputerade 1988 på avhandlingen *Die Rationalität der Offenbarungstheologie*. Hans introduktion till Barth utgår från förändringen i den internationella tolkningsdebatten efter Barths död. Från att ha uppfattats som representant för reformert konfessionell teologi börjar man diskutera Barth i samma perspektiv som debatten om upplys-

ningsprojektet och frågeställningen modernitet–post-modernitet.

Nielsen visar stor förmåga att förklara några svår-tillgängliga delar av Barths teologi på ett enkelt och lättbegripligt sätt. Hit hör Barths tankar kring uppenbarelse och gudskunskapens villkor och konstitution, speciellt enligt hans tolkning av St Anselm i boken *Fides Quaerens Intellectum* (1931). Nielsen ger här en koncis version av några av teserna i sin avhandling.

För Barth är det enligt Nielsen avgörande om gudsläran är uppbyggd av abstrakta metafysiska begrepp eller om den är knuten till berättelsen om Jesus från Nasaret. Han vänder sig emot ett tänkande som bygger på och domineras av allmänna erfarenheter och insikter. Den traditionella teologin har inte tagit tillräcklig hänsyn till distinktionen mellan abstrakt och konkret enligt Barth. Man har varit metodiskt osäker och omedveten om riskerna med abstraktioner inom teologin, möjligen beroende på ett filosofiskt inflytande.

Nielsen visar hur Barth strävar efter att ersätta abstrakt tänkande i teologin med en belysning av teologins alla problem utifrån den konkreta uppenbarelse i Kristus. Han utvecklar vad detta grepp betyder för sättet att uppfatta Guds allmakt, teodicéproblemet, förståelsen av bibelns «myter» samt läran om nådavalet.

Barth bestrider att bibeln innehåller myter i betydelsen objektiverande skildringar som tjänar att förmedla evigt giltiga förhållanden oberoende av tiden. Bibliska berättelser refererar enligt Barth alltid till bestämda faktiska förhållanden och kan aldrig reduceras till bilder av abstrakta allmänna tidlösa förhållanden. De teologiska termerna hos Barth har enligt Nielsen alltid konkreta referenser till berättelsen om Jesus, och Barth föregriper så den narrativa teologin. «Vem Jesus Kristus är kan bara berättas, inte åskådas eller beskrivas som ett system» (*Kirchliche Dogmatik* II/2, 206).

Det längsta kapitlet i Nielsens bok behandlar frågeställningar som är förknippade med Barths lära om nådavalet. De traditionella, svårt problembelastade, utkorelselärorna ansåg han beklämmande snarare än befriande. Humanister allt från Erasmus brukar vara missnöjda med läran om utväljelsen och se den som en kränkning av människans förnuft, frihet och värdighet. Predestinationslärans allvarligaste problem ser Barth enligt Nielsen i abstraktionen från kristusberättelsen, tendensen att undergräva predikans konkreta nådeserbjudande genom talet om en «outrannsaklig» gudsvilja, enligt vilken Gud eventuellt vill något annat än varje människas frälsning. Barth medger att lutheranerna (bl.a. i Konkordieformeln) har försökt att förbinda utväljelse läran med kristologin, men tycker inte att de lyckats särskilt väl. Uppenbarelse blir radikalt ifrågasatt genom talet om att Gud «döljer sig bakom

sin uppenbarelse». Än mer löst från ett självvårdande sammanhang blev läran genom Calvin. Dess problem har enligt Nielsen förvärrats av en tendens i reformert tradition, att dra slutsatser beträffande Guds utväljelse utifrån iakttagelser och erfarenheter av en människas jordiska förhållanden. Denna form av »naturlig teologi» tänker sig förutbestämmelsen till frälsning eller förtappelse utan samband med vittnesbördet om Kristus.

Nielsen visar i kapitlet om nådavalsläran hur många formuleringar av teodicéproblemet bygger på abstrakta bestämningar av Guds kärlek respektive allmakt isolerade från kristushändelsen. De i den teologiska diskursen ingående begreppen får helt olika betydelser beroende på om de hör hemma i en filosofisk kontext eller står i samband med Jesusberättelsen. Niensens stora förmåga att förklara svårtillgängliga sammanhang gör avsnittet till den mest pedagogiska delen av boken. Förståelsen av tid och evighet får ett eget kapitel

Nielsen arbetar aktivt för att förstå Barth och den sak denne skriver om; han ställer frågor och kommer med invändningar. Han ger även glimtar av den växlingsrika historia av skiftande tolkningar och debatter kring Barths teologi fram till våra dagars resonemang och modernitet och »postmodernitet».

*Axel W. Karlsson*

Björn Fyrlund: *Tro och helgelse. En analys av Johan Olof Wallins moraluppfattning. Akad. Avhandling. 259 sid. Lund University Press, Lund 1999.*

Johan Olof Wallin föddes i Stora Tuna 1779 och dog i Uppsala som Sveriges ärkebiskop 1839. För många är Wallin den store psalmdiktaren, för andra är han den framgångsrika prästen och ämbetsmannen. Knappast någon har betraktat Wallin som teolog i någon mer kvalificerad mening.

Björn Fyrlund har undersökt Wallins författarskap ur olika aspekter och kommit fram till att det hos Wallin fanns en klart genomtänkt och med personligheten integrerad teologi, och att denna präglar insatsen på de olika områden där Wallin verkade.

Förutom psalmdiktningen och arbetet med 1819 års psalmbok gjorde Wallin betydande insatser som bibelöversättare, katekesutläggare och predikant. Dessförinnan bedrev han studier i etik och moralfilosofi, studier som resulterade i en disputation 1803.

Fyrlund söker att utifrån ett antal Wallintexter ur teologisk-etisk synpunkt besvara frågan om hur handlingars moraliska status avgörs. Två delfrågor uppställs: vad gör en handling moraliskt rätt, och vad kännetecknar ett gott moraliskt liv? Detta är den första

avhandling som tar upp Wallins moraluppfattning, och forskningsmaterialet består av predikningar, poetiska texter och psalmer, bibelöversättning och katekesarbete samt den disputationstext (avhandling) som Wallin försvarade 1803. Det är ett 36-årigt författarskap som undersöks. Den metod Fyrlund använder är deskriptiv och analytisk.

Wallins disputationstext tar sin utgångspunkt i naturrätten. Genom sin lärare, Daniel Boëthius, var Wallin väl förtrogen med naturrätten, och det blev naturligt för honom att i sin teologi ta utgångspunkten i skapelsen. Detta blir tydligt i arbetet med såväl bibelöversättning som katekesutläggning. Människan är skapad av Gud. Genom förnuftet skall hon fördjupas i sin gudskunskap. Hon bör råda över böjelserna, men förnuft och vilja räcker inte. Det är Kristi gärning som möjliggör nya livsvillkor för människan.

Begreppet goda gärningar blir centralt hos Wallin. Gärningarna återspeglar människans livshållning. Det som är moraliskt gott främjar människovärdet. Den gyllene regeln betonas och stor vikt läggs vid handlingars inre kvalitet. Dygden blir att verka för det goda och motverka det onda, och detta kan bli möjligt genom människans gudstro.

Enligt Wallin finns den gudomliga lagen inskriven i människans förnuft och hjärta, den möter i dekalogen och har slutligen blivit förklarad av Kristus. Trons uppgift är inte att omskapa människan men väl att förädla och förbättra henne. Man kan här tala om en komplettering: det moraliska frö som finns i människan får genom tron på Kristus möjlighet att växa och att bära frukt i handling. Det faktum att Wallin börjar sin teologi med skapelsen tar sig uttryck även i att han tydligt talar om människans förpliktelse mot djuren och de livlösa tingen, tankar som en senare teologi skulle negligera. Människovärdet blir hos Wallin en etisk kategori, något som teologin hundra år senare skulle ta avstånd ifrån.

En tidigare kritik av Wallin och inte minst av hans psalmer har utgått från reformationsprincipen: hur har Wallin förhållit sig till det reformatoriska talet att människan blir frälst genom tro, av nåd allena. Kritiken mot Wallin har gått ut på att han inte tar nåden på allvar utan för in en pelagiansk egenrättfärdighet. där Jesus blir dygdemönstret som människan skall, och kan, leva upp till. På ett trovärdigt sätt visar Fyrlund att denna kritik är grundlös. Ett ofta förekommande tema i Wallins psalmer är att människan skall frukta (tro på) Gud, sköta sin vardagsgärning och älska sina medmänniskor. Detta kan givetvis tolkas som pelagianism. Men för Wallin blir tron, nåden, drivkraften till gärningarna. Det är genom Guds nåd människan blir i stånd att utföra de moraliska dygderna. Gudstron blir visserligen en plikt, men det är inte plikten som är frälsande, utan nåden. Uppmaningen att tro på Gud är en upp-

maning att söka sig till den plats där nådens källa flödar, och när människan tar emot nåden drivs hon till trohet mot livet och kärlek till medmänniskan. I denna mening kan man hos Wallin tala om en specifikt kristen etik. Dessutom är Wallins etik en dopetik; det är i dopet det kristna livet och levernet tar sin början.

En i sammanhanget viktig fråga blir om människans goda gärningar enligt Wallin blir en merit inför Gud? Enligt Fyrlund förhåller det sig inte så. Visserligen kan Wallin se de goda gärningarna som ett sätt att betala av sin skuld till Gud, ett försök till gottgörelse eller botgöring. Men det är genom Guds nåd människan blir frälst. Wallin skiljer mellan dogmatik och etik, och när det gäller människans frälsning och eviga hopp gäller inget annat än nåden allena. Gärningarna är, som hos Luther, till för medmänniskan och jordelivet.

Wallin ansågs vara en lysande predikant och en stor vältalare. Fyrlund hävdar att Wallin hade en etisk avsikt med sina predikningar; syftet var inte att undervisa utan att påverka åhörarna till ett moraliskt gott handlande.

Också när det gäller förkunnelsen finns skapelse-etiken med som en grund. På människan ligger en etisk fordran som består i att hon skall ge saklig omsorg om nästan och hjälpa henne utifrån den kristna kärlekstanken. Människan skall identifiera sig med medmänniskan och därigenom finna ut vad som krävs av henne i varje given situation. Men för att kunna göra det goda behövs den kristna tron. En rätt tro består därför av såväl personlig gudstro som trons utgestaltning i konkret handlande. Tro och handling hör ihop.

Tro och handling är poängen i Wallins teologi. Genom tron får människan ett nytt sinne, och härigenom sätts hon i stånd att leva ett liv i trohet mot vardagens uppgifter och i kärlek till medmänniskan. Men det är Guds nåd i Kristus som är drivkraften, och därför kan en kristen människan enligt Wallin leva tryggt i hopp om uppståndelse och evigt liv.

Fyrlund har med avhandlingen gjort ett gott arbete. Genom att lyfta fram drag hos Wallin som inte tidigare uppmärksammats, har han visat dels att Wallin har en välgrundad teologisk uppfattning som ligger till grund för verksamheten, dels att Wallin ur denna teologi härleder en specifikt kristen etik.

Finns det då inga svagheter eller kritiska punkter i avhandlingen? Förvisso. Låt mig nämna några. Wallinbilden skulle ha blivit fylligare om Fyrlund tagit med en rad psalmer som han inte gjort till föremål för sin undersökning, t.ex. julpсалmerna *Var hälsad sköna morgonstund* och *Statt upp, o Sion, och lovsjung Din Frälsare*, långfredagspsalmen *Ditt lidande har nått sitt slut*, påskpsalmen *Han lever! O min ande, känn din Herre och din Gud igen*, himmelsfärdpsalmen *Till härlighetens land igen*. Likaså saknas psalmerna *Dig,*

*ljusens Fader, vare pris, Den blida vår är inne, Hjälpa mig Jesu, troget vandra* och *Det ringer till vila och veckan går ut*. I dessa psalmer finns drag som skulle kunnat ytterligare framhäva Fyrlunds tes att det för Wallin är Guds nåd som är drivkraften till det moraliskt goda, men också något kunnat modifiera tesen genom att lyfta fram försoningen och hoppet och, något som är centralt, kärleken till Gud, längtan efter att leva i ljuset av Kristi försoningsgärning, Jesus Kristus som sann människa och sann Gud och som grunden för vårt eviga hopp.

Till det yttre kan det förefalla som om Wallin stundom kritiserar reformationsprincipen om frälsning av nåd genom tro. Fyrlund har visat att Wallins egen teologi väl stämmer överens med reformationsprincipen. Men är det riktigt att Wallin kritiserade en felaktigt tolkad reformationsprincip? Var det inte snarare så att Wallin, som ju verkade åren närmast före den nyevangeliska väckelsens början, var angelägen om att kritisera en omedveten eller likgiltig kristendom? Mycket tyder på det.

Genom sin avhandling har Fyrlund genom att lyfta fram och analysera Wallinmaterialet gett ett värdefullt bidrag till den nu aktuella etiska diskussionen.

Gert Nilsson

Elisabeth Moltmann-Wendel: *Min kropp det är jag. Nya vägar till kroppslighet*. 147 sid. Verbums Förlag, Stockholm 1997.

I tolv år har blodet runnit ur henne. Livskraften rinner ur skötet. Gör henne oerörbar. Ställd utanför människors gemenskap. Paria för sin kropps skull. Men hon tar på Jesus. Rör vid honom. Och som de andra som vågar röra vid hans kropp, blir hon sedd och botad (Mk. 5:25-34).

Med den sedan 12 år blödande kvinnokroppen öppnar Elisabeth Moltmann-Wendel sin bok *Min kropp det är jag. Nya vägar till kroppslighet*.

Vad har vi gjort av våra kroppar? Vart tog de vägen i kristendomen, undrar hon. Hennes avsikt är att granska kroppens erfarenhet och traditioner kring den, för att se vilken betydelse den har i religion och samhälle.

I bokens första del vill hon med feministisk metodisk ansats och teori visa på kvinnors och mäns erfarenheter av sina kroppar, innebörden av barnomens och ungdomens kroppar, den sjuka och åldrande kroppen.

Del två tar upp kyrkans och kristendomens ambivalenta hållning: sexualfientlighet, fruktan för kvinnokönet, men också ömsinthen inför den lidande kroppen.

Avslutningsvis tecknar Moltmann-Wendel hur hon ser på nya kroppсорienteringar, befriande relationsmönster och tankar kring en kroppsteologi.

Att dessa frågor är aktuella och brännbara visar inte minst upprördheten kring Elisabeth Olssons utställning *Ecce Homo*. Se människan — som har kropp. En provokativ, könslig, sexuell, ömsint kropp, men också en lidande och dödad kropp. Att nakenheten och inte den av våldsmän dödade människan kom i fokus, visar på behovet av böcker som Moltmann-Wendels *Min kropp det är jag*.

Det är ett angeläget budskap som hon för fram i sin bok, kroppens närvaro eller förnekandet av den får konsekvenser för självuppfattning, relation, samhällsstrukturer och inte minst teologi. Att nedvärdera, förändliga eller förtränga det faktum att jaget endast finns i och genom en kropp, är enligt Moltmann-Wendel oförenligt med en religion vars kännetecken är att Gud har blivit människa. Att Ordet blev kött måste tas på större kroppsligt allvar, menar hon. Liturgierna får inte vara intellektuella övningar som gör oss främmande för varandras fysiska närvaro. Övertagna dualismer och samhällsanpassningar har lett till att Jesugestalten främst förknippas med den korsfäste, människan som syndig, försoningsoffret som avsikten med inkarnationen. Men, säger Moltmann-Wendel: *Hur skulle en torterad, döende, död kropp kunna väcka lust och kärlek till den egna kroppen?* (s. 72). Evangelierna tecknar en en ytterst levande, kroppslig man också. En man som vredgas, smeker, äter, helar, älskar och lider. En man som bryr sig och trotsar tabun och som också lär sig av människorna omkring sig. Det är i kroppen som Gud och människa möts, poängterar Moltmann-Wendel. Bryr vi oss inte om våra kroppar, då bryr vi oss inte heller om Gud.

Vikten av böcker som teologiskt bearbetar detta ämne är odiskutabel. Dessvärre tycker jag att Moltmann-Wendels projekt både hjälper och stjälper kroppsinriktad teologi. Hennes feminism består i att kvinnors erfarenheter och kroppar måste få en självklar positiv plats i kyrkan och i samhället. Bristen ligger i att hon utgår från en biologisk essentialism, där hon utan problematisering fastslår vad en kvinna är och vad en man är. Längre fram i boken hävdar Moltmann-Wendel att livs- och rollmönster inte kan hämtas ur en föråldrad biologi. Här är det dock synen på kvinnan som ett passivt kärl för mannens säd och sexualitet som hon kritiserar. Alltså, tolkningen av biologin anses felaktig, men biologin som teoretisk grund kvarstår. Med hjälp av vad jag anser vara essentialistiskt förankrade, psykoanalytiska teorier förklaras varför kvinnor lider av en djup fysisk känsla av mindervärdighet som bl.a. yttrar sig i anorexi och bulimi. Det beror på det erotiska spelet mellan manligt och kvinnligt, mellan mor och barn: *Medan glansen i moderns öga galler*

*den lille sonen missar enligt dessa undersökningar små flickor vanligen glansen och den erotik som skulle kunna få till följd att de såg på sina kroppar som vackra och ätråvärda* (s. 29).

Då modern och flickan är av samma kön och pappan som kunde ha sett på dottern som ett sexuellt tillfredställande objekt oftast är frånvarande, leder det till en stor tomhet i flickans och senare kvinnans livsväg.

Detta är ett typiskt exempel på frånvaron av feministisk kritik som genomgående präglar boken. Moltmann-Wendel ställer inga kvalificerade frågor om hur det patriarkala kan tänkas fungera. Här finns ingen kritik som diskuterar möjligheten av att se kön och sexualiteter också som konstruktioner i någon form av makt- och systemkritik.

Menstruation, graviditet skildras i romantiska ordalag som varvas med den genom våldtäkter, incest-övergrepp och våld förnedrade kvinnokroppen. Det är ingen lidelsefri bok. Ibland bränner det till med formuleringar som *Vägen tillbaka till kroppen är lång; längs den är en bred mur uppbyggd av det manliga samhällets många hundra år gamla fördomar och en överallt närvarande sadism* (s. 34). Passionen och viljan är det inget fel på. Elisabeth Moltmann-Wendel vill få oss att se kroppen i alla dess verkningar. Den sjuka kroppen som — om inte förr — får oss att inse att mitt jag är helt beroende av hur denna kropp har det. Den av utsugning och arbete sönderstressade människan. Kroppar till för andras avkastning. Den av kyrkan skambelagda kroppen, där Jesu liv och konkreta handlande glöms bort för en idealiserad själslighet som försöker «höja» sig över kroppens behov och begär. Allt detta är nog så sant, men att söka det mänskliga genom att söka återställa en balans mellan manligt och kvinnligt är inte nog. Visst kan det behövas att tänka sig Gud som kvinna, men knappast för att (...) *skapa ett rymligt livsrum, i vilket våra kroppar kan vara, förändras och dö* (s. 58), utan snarare för att ifrågasätta betydelsen av konstruktioner av manligt-kvinnligt, kön och sexualitet.

Språket i boken kan beskrivas både som lättillgängligt och störande banalt. Men om man inte stöts bort av dess språkliga och innehållsliga förenklingar, manar den ändå till eftertanke och konkreta förändringar i såväl teologi som i kyrklig praxis.

*Madeleine Tönnies*

Oswald Bayer: *Gott als Autor. Zu einer Poietologischen Theologie*. 333 sid. Mohr, Tübingen 1999.

Hur är det möjligt att skriva en bok med titeln *Gud som författare?* Genast kan sägas att det inte är direkt bokstavligt menat. Det handlar inte om verbalinspiration i



Bibeln men om en sällsam poet, «Deus poeta», en benämning som Bayer tycks ha lanserat som kontrast till Nietzsches ateistiskt självförgudande «homo poeta». Poesin i Guds «författarskap» gestaltas inte vid sidan av ting och liv utan finns där redan i den initerade och pågående skapelsen (grek. poiesis). Guds ord är alltså inte någon vilande betraktelse ovanför tillvaron men personligt tilltal och historisk närvaro, löfte och fullföljd genom en «skapare (poietäs) av himmel och jord, av allt vad synligt och osynligt är» (NC).

Detta sagt som bakgrund till den kryptiska termen «poietologisk» i underrubriken. Läsaren kan lätt se, att boken inte alls går in på hur Bibeln kommit till som skrift, om muntlig tradition eller källfrågor. Det hade inte skadat om så skett åtminstone antydningssvis. Som systematisk teolog har Bayer andra syften, som inte görs full rättvisa med själva bokytteln. Kan denna ändå bidra till att väcka uppmärksamhet är det bra, för boken har uppslag till förnyelse i den metodologiska och innehållsliga problematik, som berör stora delar av teologin för närvarande.

Jag kommer att välja tre ämnesområden, som finns spridda på olika håll i Bayers bok: gudsuppfattning, metafysik och den i Sverige tystade Luther. Men först något om vem Oswald Bayer är. Född 1939. Studier i teologi och filosofi i Tübingen, Bonn, Heidelberg och Rom. Prästjänst i Ev. Landeskirche Württemberg. Promotion 1968. Professor i systematisk teologi i Bochum, sedan 1979 i Tübingen. Utgivare av *Neue Zeitschrift für Theologie und Religionsphilosophie*. Ordförande i Lutherakademie Ratzeburg. Den bok som nu recenseras är hans sjätte på förlaget Mohr (Siebeck). 1990 kom *Schöpfung als Anrede*, om hermeneutik. 1991: *Autorität und Kritik*, om vetenskapsteori. 1992: *Leibliches Wort*, om reformation och nutid i konflikt. Tankegångar i de nämnda böckerna vidareutvecklas i den senaste, *Gott als Autor*. Vart och ett av bokens 22 kapitel bygger på tidigare publicerade föredrag och uppsatser, alla utom tre från 1990-talet.

Gudsuppfattningen visar ett försök att aktualisera tankar av den tyske skriftställaren Johann Georg Hamann (1730–1788), som var obegriplig för sin samtid men haft inflytande på t.ex. Goethe och Herder. Termerna «författare» om Gud, ja «poet», t.o.m. «poiet» (görare/skapare) är Hamanns. När Bayer använder dem innebär de att Gud är samtidigt skapare och uttolkare (genom sin skapelse), vilket kommer till uttryck i Guds ord och befintliga bibeltexter. Vi lägger märke till att Gud alltid är förutsatt i Bayers resonemang, men han vill göra gällande att det inte är någon abstrakt princip eller yttersta orsak som avses. Människan kan inte med sin tanke nå insikt i Guds vetande eller verifiera det. Däremot kan människan nå indirekt (textuellt) av ord som beskriver och tolkas som Guds verk. Men kan språket som hermeneutisk nyckel

medföra någon uppgörelse med metafysiken eller någon tydlighet i gudsuppfattningen? Vi ställer frågorna till Bayer.

En antimetafysisk ambition är uppenbar hos honom, om vi med metafysik avser antagandet av en, enhetlig och universell princip höjd över den fysiska verkligheten. Är inte också Bayers gudsuppfattning metafysisk? De ord och texter som skall tolkas förutsätts ha sitt ursprung från Gud. Bayer skulle inte gilla en sådan kritik. Han värjer sig mot att han «förutsätter» något utöver texter och vad *de* berättar. Vad är då Gud?, kan vi invända. Fel fråga, skulle Bayer svara. Fråga i stället: Vem är Gud? Så påminns vi om ett personligt gudsförhållande, där människan, driven av frågan vem hon själv djupare sett är, finner svar i ett tilltal genom det pågående naturliga livet, som då inte bara får en beskrivning utan också en förklaring. Låt mig säga: Detta är cirkelresonemang och ingalunda någon uppgörelse med metafysik. Likaså Bayers lovordande instämmande med Hamanns ord: «Tala, så att jag ser dig!» med svar på den uppmaningen genom vad naturen säger om sin Skapare. Svaret ligger redan i den pockande bönen. Det är givet på förhand!

Att det förhåller sig på det här sättet är väl inte så märkligt. Det är förutsebart och psykologiskt förklarligt. Det kunde räcka och visa hur onödigt det är att fortsätta försöken att göra upp med metafysiken på filosofiskt teoretisk väg, som till sist blir en återvändsgränd. Filosofi är på andra sätt nyttigt för teologin, som själv är vetenskap med åtkomliga objekt: texter att analysera. Vi skulle som Kant kunna säga att frågan om Gud inte är rent teoretisk utan sensibel. För teologin i dag behöver detta inte innebära att Gud reduceras till att vara blott psykiska föreställningar. Då är det inte längre fråga om trons sätt att uppfatta och tala om Gud som «högre» än våra tankar och ändå nära oss i det som sker. I båda dessa hänseenden har Bayer mest att ge, när han låter sin hermeneutik ligga innanför det mänskliga språkets och den psykiska erfarenhetens möjligheter.

Slutligen över till Luther. Realismen hos honom medger stor glädje över skapelsens skönhet men utesluter också aningslös skönmålning av den från människans sida. Hindret är synden i världen, ondskans skandalon, grymhet, våld och katastrofer. Mitt i detta står korset, Guds lidande och medlidande. Så får kors-teologi en markerad plats i Bayers skapelsesyn, i vilken göms åtskilligt av frågan om Guds, Skaparens, ansvar (teodicé). Hos Luther kommer det till uttryck i vad som är att säga om «Verborgenheit Gottes». Korsets teologi skulle enligt Bayer också kunna bli en död princip, ännu ett metafysiskt hinder, liksom för övrigt kyrkliga läror om Guds «egenskaper», om lidandet i världen och de många korsen skulle förbigås.

Enligt Luthers Heidelberg-disputation (WA 1, 362, 11–13) vore det aldrig nog «att lära känna Guds

majestät och härlighet, om inte också hans kors blev känt i dess förnedring och skam». Inför korset måste lögn och flärd falla. Allt blir där bara vad det är, inte mer. Det «rena» förnuftet är lutherskt sett egentligen oupplyst och blint. Det «upplysta» förnuftet däremot inser, att Gud lider med oss i «slam» och möda. Kors-teologi handlar inte bara om Skaparen som korsfäst (jfr J. Moltmann och Torgny Bohlin) utan också om nytt liv efter mörker och död. Vad Bayer har att säga om lidande, synd och rättfärdiggörelse enligt reformatorisk syn är starka inslag i hans bok. Det som sägs går så uppenbart på tvärs mot tendenser i vår samtid. Tragiken är att så många människor inte har ord att förstå och tolka just det nyss nämnda, som griper djupt in i deras livssituation. Och vem hjälper dem att tolka det? Gör dagens svenska kyrka?

Bayers bok är grundligt tysk, sakrik och förnyande i sin avsikt. Dess målgrupper tycks vara präster och teologiskt intresserade. Den påminner ibland om predikningar, men goda sådana. De försök som gjorts att visa en väg ut ur den metafysisk-kritiska filosofins fängelse är inte övertygande. Somliga läsare anar kanske en befrielse. Andra upptäcker att de bara kommit till en av fängelsets rastgårdar. Alla kunde hellre ha förunnats att mer lära känna de konkreta undren i den pågående skapelsen, där naturvetenskapen självfallet har betydligt mycket mer att ge än filosofin. När kommer en teologi som också på sätt vill intressera sig för vem som är «författare» till skapelseverket och meningen med det?

Gösta Wrede

Alasdair MacIntyre: *Dependent Rational Animals. Why Human Beings Need the Virtues*. 166 sid. Duckworth, London 1999.

Moralfilosoferna har inte helt förstått reciprocitetens betydelse. Det är nu mer än ett decennium sedan den amerikanske sociobiologen R. D. Alexander gjorde detta påpekande i ett försök att relatera modern evolutionsteori till moralfilosofin. Reciprocitet, ömsesidighet är ett centralt begrepp inom båda disciplinerna. Det är därför av stort intresse för både etiken och den evolutionära biologin att Alasdair MacIntyre i sin nya bok *Dependent Rational Animals* fokuserar just på reciprociteten och för in en del allmänna biologiska perspektiv i moralteorin.

Etik oberoende av biologi är omöjlig hävdar MacIntyre och detta av flera skäl. Moralteorin måste t.ex. på ett adekvat sätt förklara hur de värden och dygder vi faktiskt har är möjliga att ha för varelser med människans biologiska konstitution. Det är inte heller möjligt att förstå hur dessa värden och dygder bildas

och utvecklas om vi inte jämför oss med andra djur. MacIntyre pekar framförallt på att människan delar andra levande varelsers sårbarhet. Detta är en lovande utgångspunkt. Människan kan då förstås som en varelse vars överlevnad är helt beroende av andra varelser, framförallt då andra människor. Företrädare för evolutionsteorin pekar just på varje individs sårbarhet och den därav betingade skillnaden i framgång och överlevnad. Inom de socialt levande arterna (dit människan hör) är det samspelet med de andra inom arten som till stor del determinerar denna skillnad. Här erbjuds alltså flera intressanta möjligheter för de båda perspektiven att mötas.

MacIntyre kommenterar dock aldrig sociobiologin, den disciplin som studerar socialt beteende ur ett evolutionärt perspektiv, direkt. Indirekt så är emellertid hans bok på punkt efter punkt en kommentar till de evolutionsteoretiska resonemangen kring reciprocitet och samarbete. Jag ger några exempel:

Det specifikt mänskliga består enligt MacIntyre av en förmåga till att kunna bortse från den omedelbara behovstillfredställelsen för att uppnå något annat som vi i en förutsedd framtid värderar högre. Ett liknande resonemang fördes redan 1976 av Richard Dawkins i boken *The Selfish Gene*. Detta medger en utveckling av dygder som i sin tur möjliggör ett blomstrande mänskligt liv. Denna utveckling går hos varje människa från en beroende behovsvarelse till en oberoende förnuftsvarelse i stånd till att göra rationella val.

Inom evolutionsteorin är det, inte nödvändigtvis medvetna, rationella valet alltid influerat av möjligheten till reproduktiv framgång. Det är min egen, eller korrekta: mina geners, framgång som står på spel i valet. Men denna framgång är för en social varelse helt beroende av hur de övriga handlar. Hos MacIntyre ser vi en liknande slutsats när han resonerar kring hur en utveckling till rationella förnuftsvarelser är möjlig. Denna utveckling kräver nämligen en social gemenskap för att kunna påbörjas, förmedlas och upprätthållas, och den borgar då för ett gott liv som människa. En sådan social gemenskap, konstaterar MacIntyre, existerar också hos många djur. Jämförelsen med andra djur och deras utveckling till rationalitet när de realiserar sitt liv som djur, är alltså nödvändig och möjlig menar MacIntyre. Här rör det sig om en grad-inte en artskillnad. Tyvärr så blir jämförelsen inte den bästa när han väljer delfinen som exempel (och på någon punkt är MacIntyre dessutom direkt okunnig, som när han påstår att delfiner inte behöver frukta andra delfiner). Argumenten hade varit betydligt kraftfullare om han istället valt schimpansen, för att den är människans närmaste släkting i evolutionär mening och för att den är en art vars sociala liv är väl studerat och dokumenterat av forskare som Jane Goodall och Franz de Waal. MacIntyre går också miste om den

delen av schimpansforskningen som fokuserat just på de moraliska komponenter som krävs för att hantera både beroende och rationalitet och som avgör framgången i livet som schimpans. Hans huvudtes att *samma* dygder krävs för att åstadkomma en utveckling till rationella förnuftsvarer som för att kunna hantera vår egen och andras sårbarhet, stöds nämligen av de Waals studier.

Dessa dygder karaktäriseras av något som MacIntyre kallar rättvis generositet, utvecklad ur reciprociteten, ömsesidigheten. MacIntyre bortser från tre decenniers biologisk forskning kring reciprocitetens betydelse för det sociala samspelet, initierad av Robert Trivers banbrytande artikel *The Evolution of Reciprocal Altruism*. MacIntyre hävdar bland annat att det inte finns något relevant sätt att jämföra det vi «ger» med det vi «får» tillbaka. Trivers hade inte bara försett honom med ett sådant verktyg utan dessutom utgjort en intressant motpart i resonemanget. Detta gäller också andra aspekter av reciprociteten som MacIntyre tar upp, som hur den påverkas av maktfördelning, konflikten mellan föräldrar och barn och vår benägenhet till självbedrägeri.

MacIntyre kommer till slutsatsen att det som är bra för mig i mitt liv som människa inte kan åstadkommas utan att det är bra också för andra som delar gemenskapen med mig. Därför måste reciprociteten utvecklas till en slags omsorg om denna utvecklade gemenskap, som gynnar alla. De Waal kallar denna omsorg för *community concern* i sina schimpansstudier. MacIntyre kallar den för rättvis generositet. Rationalitet och beroende går hand i hand, genom att ömsesidigheten tillerkänns sin rättmätiga plats.

Att MacIntyre på detta sätt når liknande slutsatser som den moderna och ofta förkättrade sociobiologin stämmer till eftertanke. Etikerna borde generellt ägna biologin större uppmärksamhet och på ett mer direkt sätt förhålla sig till det evolutionära sättet att resonera. Vad är det i slutsatserna som förenar etik och biologi och var finns skillnaderna? Och nog kunde någon moralfilosof anstränga sig för att lägga Alexanders inledande påpekande till handlingarna. Att MacIntyres bok i många avseenden stöder den delen av sociobiologin som hävdar att det rationella egenintresset inte allena kan styra en social varelses beteende är i sin tur något som vissa biologer borde ta till sig.

Eva-Lotta Grantén

Louis Greenspan and Stefan Andersson (eds.): *Russell on Religion. Selections from the Writings of Bertrand Russell*. 261 sid. Routledge, London & New York, 1999.

Det är karakteristiskt för en klassiker, att den tål att läsas också ryckt ur sitt ursprungliga sammanhang. Många av inslagen i detta fylliga urval av Russelltexter om religion (här vanligen kristendom) är ett slags minor classics såsom «Mysticism and logic». De är tillkomna i ett i långa stycken annorlunda filosofiskt och ideologiskt klimat men är fortfarande läsvärda, eleganta och skarpsinniga. Russell står med ena foten i det sena 1800-talet med strider bl.a. kring darwinismen och den andra i tidigt 1900-tal med den moderna logikens framväxt, som han själv i hög grad bidrog till, ja, han har fler fötter än så. Han var sonson till en engelsk premiärminister, växte upp bland tidens storheter och blev sedan själv en intellektuell stjärna, låt vara ingen fixstjärna. Under sitt långa liv (1872–1970) rörde han sig mellan ett flertal oförenliga ståndpunkter. Från svensk horisont är det naturligt att jämföra med Hedenius kristendomspolemik, men där Hedenius ibland använder baseballtrå nyttjar Russell florett.

En av dem som fått uppdraget att ge ut *Russell on Religion* är Stefan Andersson, en svensk religionsfilosof, som skrivit en hel del om Russell, bl.a. en avhandling om hans tidiga syn på religiöst sökande. Utgivarna presenterar materialet under fem rubriker: «Personal statements», «Religion and philosophy», «Religion and science», «Religion and morality» och «Religion and history». Till varje sådant avsnitt har de skrivit en kort presentation och även försett hela urvalet med en god introduktion.

Frenetiska religionskritiker har vanligen ett religiöst sensorium, så också Russell. Han berättar i sin Självbiografi, här återgivet i avsnittet «Personal statements», om när han 1901 hade «a sort of mystic illumination» där han såg sitt tidigare liv som ytligt: «I had forgotten all the deeper issues, and had been content with flippant cleverness.» Han fylls i stället bl.a. «with a desire almost as profound as that of the Buddha to find some philosophy which should make human life endurable.» Denna tidiga erfarenhet till trots saknas inte flippant cleverness i hans senare texter. En del skrevs för brödfödans skull. Tillfrågad en gång varför han skrivit en artikel, som inte var helt välbetänkt, gav han det rättframma svaret: 50 dollars.

Bertrand Russell skrev oändligt mycket, numera samlat och nytugivet eller under utgivning från Russell-arkiven i Hamilton, Canada. Det finns nu även goda bibliografiska hjälpmedel och en stor Russell-forskning. Denna volyms bibliografi ger därför endast ett litet urval av litteratur om Russell ur religiös synvinkel. Textsamlingen har ett utförligt sak- och namnregister.

Russell är spirituellt och stimulerande att läsa och för en gudstroende dessutom nyttigt. En kristen teolog som inte emotionellt och intellektuellt kan hantera den typ av kristendomskritik som denna Russellantologi

representerar, är illa rustad inför möten med sin samtids välutbildade människor.

Bo Hanson

Don Cupitt: *Mysticism after Modernity*. 160 sid. Blackwell, Oxford 1998. — *The Religion of Being*. 181 sid. SCM Press, London 1998. — *The Revelation of Being*. 116 sid. SCM Press, London 1998.

Don Cupitt är en förgrundsgestalt för den falang inom postmodern filosofisk teologi som står för en s.k. anti-realistisk hållning i frågan om religiös metafysik, i synnerhet vad beträffar frågan om Guds existens. Utgångspunkten är här att gudomligheter är språkligt konstruerade artefakter. Alltsedan genombrottet med boken *Taking Leave of God* 1980 har Cupitt låtit publicera en rad böcker som programmatiskt presenterar hans antirealistiska ståndpunkt. Han är synnerligen produktiv, och genren han rör sig inom sorterar lämpligen under ämnet filosofisk teologi. Vad som kännetecknar denna genre är att den ofta är uttalat normativ till sin karaktär samtidigt som den är mer eller mindre parasitär på filosofiska trender av olika slag. Motsatsen till Cupitts program inom fältet är den typ av filosofisk teologi som Richard Swinburne har gjort sig känd för, dvs. en teistiskt konservativ teologi med uttalat realistiska ställningstaganden i gudsfrågan.

Cupitt har också profilerat sig som en ledargestalt för den rörelse som går under namnet «Sea of Faith» — ursprungligen namnet på en uppmärksam serie TV-program på BBC under 80-talet, där Cupitt propagerade för sin postmoderna och ateistiskt orienterade religiositet. Denna rörelse är en ekumenisk sammanlutning och är religiöst indifferent. Dess medlemmar förenas främst av sitt antirealistiska engagemang, och inte av en gemensam konfession (se hemsidan <http://www.sofn.org> för mer information). Cupitts böcker kan ses som en integrerad del av denna verksamhet: de är programförklaringar samtidigt som de är ett slags filosofisk-teologiska andaktsböcker.

En genomläsning av hans korta och retoriskt drivna alster ger dessvärre ett ganska andefattigt intryck, filosofiskt sett: har man läst en har man i stort sett läst alla, åtminstone vad beträffar Cupitts huvudsakliga argument för sin ståndpunkt. Det uttalat retoriska tonfallet i hans böcker har emellertid tilltagit i styrka under 90-talet. Meningsmotståndare som John Hick och Richard Swinburne bemöts knappast alls utan avfärdas närmast som ett slags förhistoriska fossil i religionsfilosofins kuriosakabinett.

De tre senaste böckerna är härvidlag inget undantag, sett ur religionsfilosofisk synvinkel. Den enda större förändring som man möter är att Cupitt i de två

senaste arbetena, *The Religion of Being (RelB)* och *The Revelation of Being (RevB)* för sina syften nu använder en terminologi och en tankestruktur hämtad från Heideggers filosofi.

Huvudpunkterna i Cupitts tänkande är dock två sammanlänkade teser som inte förändrats på något radikalt sätt sedan genombrottsverket: för det första driver han en historisk-filosofisk tes som i stort sett innebär att vi nu lever i ett postmodernt tidevarv som en gång för alla gjort rivaliserande filosofiska och metafysiska hållningar helt passé. Realism av olika slag förpassas därmed till den filosofiska sophögen, vare sig den möter oss i formen av platoniserande eller positivistiska tappningar. En gud, tänkt som en företeelse utanför begreppssystemet, är därför enligt Cupitt något som inte längre är rimligt att tro på (*RelB* 3f.). Gud är snarare en metaforisk och mytisk företeelse som är ett uttryck för en känsla eller attityd (för övrigt en åsikt som i stort sett är identisk med den svenske filosofen Axel Hägerströms religionsuppfattning under 1920-talet). Den gamla teologiska realistiska metafysiken, modell Swinburne och andra, står rentav i motsatsställning till sann religiositet, menar Cupitt, i det att den primärt har fungerat som ett socialt hierarkialstrande och politiskt förtryckarinstrument (*Mysticism*, 80–92, 141 ff.).

För det andra så argumenterar Cupitt för att postmoderniteten också innebär att all filosofisk och teologisk diskurs nu måste utgå från språket. Skälet till detta är att Cupitt omfattar den antirealistiska och språkfilosofiskt grundade ståndpunkt som utgår från storheter som den sene Ludwig Wittgenstein, Jacques Derrida, Michael Dummett och Richard Rorty. Tesen är att vi i och med språket projicerar vår teori om verkligheten, vare sig den handlar om oss själva eller om kosmos: «Language always brings with it both consciousness and a cosmology: that is how it works» (*RevB*, 43).

Denna filosofiska doktrin är fundamentet för Cupitts teologiska kähphäst. Som doktrin återkommer den som en variation på ett och samma tema i alla hans böcker: teologin måste vara antirealistisk, mänsklig, inomvärldslig och demokratisk. Därför anser Cupitt att mysticism är inte en samling extraordinära uppenbarelser från en öververklig källa givna åt några privilegierade mystiker, utan primärt ett skrivande, som skapar religiös lycka genom sitt språkspel (*Mysticism*, 93 ff.). Gud är inte heller enligt Cupitt att se som ett övernaturligt treenigt väsen utanför människans konstruerade sfär, utan snarare en sekulär och immanent storhet inom ramen för triaden varat, människan och språket (*RevB*, 94, jfr *RelB* 117–124).

Syftet med Cupitts arbeten är alltså och har alltid varit klart normativt: det handlar inte om att ge en filosofisk analys eller en beskrivning av religion, utan om

att författa ett slags filosofisk uppbyggelselitteratur eller konstruktiv apologi. För detta syfte använder han filosofiska argument, hämtade från den allmänfilosofiska debatten. Jag kan inte säga att jag sympatiserar med detta sätt att bedriva filosofisk verksamhet, men å andra sidan är det förmodligen ingen relevant kritik när genren som Cupitt rör sig inom snarare är andaktböckernas svävande drömspel än de strikt filosofiska arbetenas form.

Däremot är hans retoriskt förenklade framställning av realism och antirealism inte invändningsfri. Tesen att verkligheten, vare sig den tänks som Gud eller som en materiell substans, är en av många sekundära konstruktioner och att det inte finns någon ontologiskt primär utgångspunkt är inte självklar eller ens en tes som kan anses vara «bevisad» av diverse postmoderna filosofer. Tvärtom så finns det en pågående debatt om dessa saker som kräver en större försiktighet i ställningstagandena och argumenten än vad Cupitt förmår med sin retorik. Att sida upp och sida ner i varje bok bara dogmatiskt hävda oargumenterade påståenden som att «relativism ... is true», «there is no meaningfulness and no cognition prior to language» etc. som Cupitt gör (*Mysticism*, 10 ff.) är som jag ser det föga övertygande, filosofiskt sett. Det finns också tunga argument mot slika åsikter. Men den djupgående diskussion av förhållandena som egentligen krävs för att överhuvudtaget kunna uttala sig vederhäftigt i dessa frågor saknas helt i Cupitts framställningar. Hans syfte är av allt att döma inte att gå in på sådana subtiliteter: det ultimata syftet med hans skrivande är snarare konfessionellt och apologetiskt, och inte att ge noggrant formulerade argument för en rimlig filosofisk position.

Problemet med Cupitts ståndpunkt, som är evident i dessa hans senaste skrifter och även i de tidigare arbeten, är alltså dubbel: han driver en tämligen tomt retorisk konstruktiv teologisk apologi som är parasitär på en starkt förenklad postmodern språkfilosofisk doktrin, närmast framförd i form av slagord. Detta förhållande hindrar dock inte att det faktiskt finns goda skäl att anse att han inte sällan har rimliga åsikter om åtminstone den religiösa metafysiken, om än att de är baserade på förenklade påståenden och svepande omdömen. Men de goda skälen — och de sofistikerade argumenten i sakfrågorna — finner man alltså tyvärr inte hos Cupitt.

Johan Modée

Ola Sigurdson: *Den lyckliga filosofin. Etik och politik hos Hägerström, Tingsten, makarna Myrdal och Hedenius*. 325 sid. Brutus Östlings Bokförlag Symposium, Stockholm/Stehag 2000.

I sin senaste (?) bok redogör Ola Sigurdson för den intellektuella tankevärld som var förknippad med det svenska folkhemsbygget. I fyra fylliga kapitel får vi en fängslande och välskrivna redogörelse för hur några betydande tänkare inom filosofi och samhällsvetenskap, nämligen Axel Hägerström, Herbert Tingsten, Alva och Gunnar Myrdal (som behandlas tillsammans) samt Ingemar Hedenius, såg på förhållandet mellan etik och samhälle. Dessa tänkare relateras sedan till den tidsanda och den syn på samhället som fått benämningen «den svenska modellen». Slutligen ges en översikt av synen på medborgarskap hos några nutida nordamerikanska författare.

På ett mycket levande och klagörande sätt skildrar Sigurdson den syn på människa, samhälle och moral som kunde legitimera att ett stort antal människor i Sverige utsattes för tvångssterilisering och som utgjorde den ideologiska grunden för funktionalismen inom samhällsplanering och bostadsbyggande. Något som bland annat resulterade i «miljonprogrammet» på 1960-talet. Var låg då rötterna till detta tänkande? En viktig inspirationskälla var Max Weber och dennes skildring av hur moderniseringsprocessen med ett slags nödvändighet leder fram till en separering mellan moral och politik. Moralen hänvisas till den privata sfären medan politiken, som inte behöver motiveras moraliskt, är underkastad en teknisk rationalitet. För Hägerström utgjorde även marxismen och darwinismen viktiga inspirationskällor. Enligt Hägerström hade moraliska föreställningar, som till exempel rättigheter, under tidigare skeden i historien varit till nytta för samhällsutvecklingen trots att de endast är uttryck för illusioner. Deras tid var dock ute genom att klassmotsättningarna hade försvunnit och flertalet människor blivit solidariska med samhällsutvecklingen. Hägerströms värdenihilism innebar att det inte gick att åberopa sådana «metafysiska» föreställningar som till exempel konstitutionella regler eller mänskliga rättigheter som argument mot politiska beslut. Samhällsnyttan skulle vara den enda ledstjärnan. Detta gav politikerna större svängrum än tidigare.

Tidsandan kännetecknades vidare av ett långt gående samförstånd mellan olika grupper i samhället. Allt detta tillsammans banade vägen för «ideologiernas död» hos Tingsten, den sociala ingenjörskonsten hos makarna Myrdal och nyttomoralen hos Hedenius. Samhället skulle vägledas av en vetenskapligt motiverad rationalitet. Experterna var de som kunde tolka människors verkliga behov och människorna skulle uppfostras så att de kunde förstå sitt eget bästa. Den tekniska, vetenskapliga och ekonomiska utvecklingen utgjorde grunden till ett för alla bättre samhälle. Detta var före den klasskampsretorik som växte fram i slutet av 60-talet och innan 70-talets krav på «nolltillväxt».

Framställningen av Hägerström, Tingsten, makarna Myrdal och Hedenius bygger naturligt nog i stor utsträckning på sekundärlitteratur. Med undantag för Ingemar Hedenius föreligger ett omfattande sådant material. Sigurdson har emellertid inte nöjt sig med detta utan har även gått igenom ett betydande primärmaterial. Framställningen är saklig och nyanserad. Sigurdson vinnlägger sig om att söka förstå författarna ifrån deras eget sammanhang och undviker att raljera mot ståndpunkter som kan framstå som egendomliga för en senare tid. Härigenom får läsaren en inklämmande och sympatisk bild av de skildrade författarna.

Den svenska modellen — som avgränsas till tiden mellan början av trettiotalet och slutet av sextiotalet — skildras på ett klagörande sätt i ett särskilt kapitel med hjälp av de tre nyckelorden «framsteg», «samförstånd» och «centralism». Här ges även en översiktlig presentation av ett antal aktörer på den politiska scenen nämligen Per Albin Hansson, Ernst Wigfors, Gustaf Möller, Tage Erlander och Bertil Kugelberg. Sigurdson bygger här på resultat från sociologisk och statsvetenskaplig forskning. Här framgår hur stort samförståndet var i det svenska samhället både beträffande de politiska målen och de medel som skulle användas för att uppnå dessa. Mellan de politiska partierna fanns en grundläggande värdegemenskap som av statsvetaren Emil Uddhammar har givits benämningen «den teknokratisk-politiska verklighetsuppfattningen». En sådan värdegemenskap, som även kan karakteriseras med hjälp av de båda tidstypiska uttrycken «det starka samhället» och «harpundsandan», förelåg också mellan arbetsmarknadens parter. Det svenska samhället präglades av en grundläggande framstegsmyt som gick ut på att «alla problem i princip kommer att lösas av tekniken eller av samhället, givet att utvecklingen inte bromsas av ovidkommande faktorer (förlegade traditioner, irrationella synsätt etc)».

Vilken var då relationen mellan de filosofer och samhällsvetare som presenteras i de inledande kapitlen och den svenska modellen? Denna fråga diskuteras i det följande kapitlet, bland annat med hjälp av begreppet «värdetradition». Sigurdson ansluter sig till filosofen Bo Peterssons definition av värdetradition som innebär att en sådan innehåller två komponenter, en innehållskomponent och en social komponent. Enligt Sigurdson utgör Hägerström, Tingsten, makarna Myrdal och Hedenius en värdetradition. Innehållskomponenten utgörs av «det komplex av idéer som formas kring begreppet värdenihilism». Beträffande den sociala komponenten erkänner Sigurdson att denna inte är särskilt stark beträffande Hägerströms relation till de övriga med undantag för Hedenius (och även i detta fall fanns vissa komplikationer). Det rörde sig sålunda knappast om någon sammansvetsad grupp. Man kan också fråga sig hur denna värdetradition skulle vara

avgränsad från sin omgivning. För att det skall vara intressant att tala om en viss värdetradition bör denna rimligen utgöra en enhet som på olika sätt skiljer ut sig från sitt sammanhang. Den avgränsning som görs mellan Hägerström, Tingsten, makarna Myrdal och Hedenius å ena sidan och de personer som får representera den svenska modellen å den andra är emellertid inte särskilt övertygande. Makarna Myrdal var ju även politiker och politikern Ernst Wigfors bidrog till den samhällsfilosofiska diskussionen. Var det inte snarare så att de aktuella tänkarna — som Sigurdson så övertygande visar i sin bok — tillsammans med bland andra de politiker som tas upp var delar av en mera omfattande värdetradition kring den svenska modellen? Det blir heller inte riktigt klart i framställningen hur Sigurdson menar att påverkan mellan de aktuella tänkarna och den svenska modellen såg ut.

Boken avslutas med en beskrivning av synen på medborgarskapet hos några nutida tänkare, främst Charles Taylor och Robert Putnam. Charles Taylors politiska filosofi sammanfattas här på ett klagörande sätt. Kapitlet saknar emellertid en koppling till boken i övrigt. Den jämförelse med de svenska författarna som utlovas i inledningen blir aldrig utförd.

Bokens stora styrka ligger i framställningen av förhållandet mellan etik och samhälle hos de författare som får representera «den lyckliga filosofin» och i skildringen av den tidsanda och det intellektuella klimat som kännetecknade en betydande del av det sekel som nu ligger bakom oss.

Göran Möller

Nina Björk: *Sireners sång. Tankar kring modernitet och kön. 316 sid. Wahlström & Widstrand, Stockholm 1999.*

Vad innebär *modernitet*? Modernitet är den epok i mänsklighetens historia då människan blir individ, då hon lägger religionen bakom sig och naturen under sig. Modernitetens människa är produktiv, rationell och ger inte efter för impulser och drifter. En Odyssevs, helt enkelt, som vet att med list underkuva det begär som väcks i honom vid ljudet av sirenernas sång. Eller varför inte en Faust, som med gränslös driftighet far land och rike runt, kuvar oceaner och förändrar världen?

Detta är berättelsen om moderniteten som vi oftast känner den. Men om detta inte är hela berättelsen, om moderniteten inte bara födde den «rationelle Odyssevs» och den «produktive Faust», utan även deras motsats, «en längtande konsument som erkände de behov som varorna väckte i henne — och som just genom att följa sina begär blev en modern figur»? Om den människa som blev individ genom att försaka

drömmar och längtan just var en Odyssevs eller en Faust, och inte en siren eller en Gretchen? Om det är så, har vi då inte glömt något väsentligt i vår historieverkning? Jo, menar kulturjournalisten och litteraturvetaren Nina Björk i sin nya bok *Sireners sång* — uppföljare till succéboken *Under det rosa täcket* — vi har glömt halva historien. Genom att skriva modernitetens historia enbart i termer av förnuft, nytta och produktivitet — termer som outtalat, emedan omedvetet, knutits till det manliga könet — har man samtidigt skrivit ut en annan historia: Historien om moderniteten som begär, som längtan, konsumtion, sken och yta — den del av moderniteten som ofta associerats med kvinnan. *Sireners sång* är ett försök att berätta denna modernitetens andra historia, att skriva in kvinnan i historien.

Med utgångspunkt hos Odyssevs och Faust, som får tjäna som litterära typer för det moderna manliga subjektet, tar Nina Björk med oss till en rad olika moderna rum där kvinnans historia utspelat sig, samtliga rikt illustrerade från filmens och litteraturens världar. Först besöker vi de moderna varuhusen som uppstår i Europa under artonhundratalet, och som kan sägas utgöra det första offentliga kvinnorummet. Om gatan och caféet utgjorde den moderne mannens rum, är det här den moderna kvinnan för första gången kan träda fram som individ, om än med motsatt funktion. I kontrast till den producerande mannen blir kvinnan konsumenten, som istället för att erhålla sin identitet genom produktion och äganderätt skapar sin identitet genom de varor hon konsumerar. Därmed blir hon samtidigt en outhärlig, om än ej erkänd, komponent i det nya ekonomiska system som tar form.

Ett annat exempel på hur kvinnan dras in i moderniteten är romanens födelse. Här finner modernitetens andra subjekt — det som uppmanas drömma, spendera och fantisera — sin litteratur, och romanen kommer i sin tidiga fas uppfattas som en typisk kvinnogenre. Detta sker vid samma tid som föreställningen om könsens väsensskilda naturer växer fram, där kvinnan alltmer kommer att förstås som förvaltare av dygden. Att kvinnan samtidigt till sitt väsen var lättpåverkad, juvenil och irrationell ifrågasattes för den skull dock inte. Mot denna syn kom romanen att utgöra ett veritabelt hot: Eftersom kvinnan inte förmådde upprätthålla någon distans mellan sig själv och det hon konsumerade, sattes hela samhället på spel när denna dygdupehållande varelse riskerade att förföras av depraverade romanhjältinnor.

Modernitetens andra historia är emellertid inte bara kvinnans historia. Den är också historien om alla de män som av det ena eller andra skälet inte passat in i det rationella och produktiva idealet. Historien om dessa «omanliga» män finner sitt uttryck bland annat i den litterära riktningen dekadansen och dess idealgestalt dandyn. Dandyn, likt kvinnan, tillhör den del av

moderniteten som ofta förbigås: Ytans, konstgjordhetens, estetikens och skenets. Men att i dandyn se en tidig feminist av manligt kön — som vissa feminister velat göra — är ändå att ta i för mycket. Dekadansens manlighetsideal rubbar förvisso traditionella könskonstruktioner, men bär inte på någon potential för frigörelse av den verkliga kvinnan. Dandyn iscensätter *frivilligt* kvinnligheten — detta har verklighetens kvinna aldrig kunnat göra.

*Sireners sång* är en mycket välskriven bok och äger dessutom den bland akademisk litteratur alltför sällsynta egenskapen att vara lättläst. Som idéhistoria, litteraturhistoria och kulturkritik kan man helt enkelt inte vänta sig mer av en bok. Till min egen stora förvåning är det som feminist som mina förväntningar i flera fall strandsätts. Vad det i första hand handlar om är den påfallande frånvaron av egna konstruktiva förslag bortom — den förvisso välargumenterade — kritiken av en lång rad tänkare och tankar. I *Sireners sång* brottas Björk med flera av tungviktarna inom den postmoderna kulturkritiken. Jacques Derrida, men framför allt Jean Baudrillard hamnar i snålblåsten och beskylls i slutändan för att vara bromsklossar för den feministiska strävan. Björk är förvisso enig med Baudrillards kulturanalys i ett första led, nämligen att vår kultur alltmer kommit att handla om sken och yta, att samtiden numer tycks kunna sammanfattas i Gula Sidornas slogan «Syns du, finns du». När Baudrillard i ett andra led går över till att hylla bejakandet av denna kultur — vilken i själva verket utgör realiserandet av flera av de drag som ingått i den traditionella konstruktionen av kvinnligheten — säger Björk nej. Baudrillard, likt tidigare dekadenterna, hamnar här i den modernitetens mottradition som i kvinnligheten ser en möjlighet till motstånd eller en utväg ur den rationella nyttokulturen. Själva konstruktionen ifrågasätts dock ej, och återigen hamnar den verkliga kvinnan — som aldrig haft möjligheten att vare sig välja eller välja bort denna konstruktion — utanför.

Jag är minst av allt intresserad av att förespråka det ideal Baudrillard tecknar för det postmoderna subjektet. Men just av detta skäl önskar jag att Björk hade sagt mer, inte bara om hur jag som kvinna, utan om hur vi som postmoderna människor kan gestalta identiteter som inte blott spelar med i den kultur som i så hög grad kommit att handla om att köpa oss identiteter med hjälp av bilder, masker och tecken.

Ett annat problem är de förutsättningar som ligger till grund för Björks feminism. Med all rätt kritiserar hon det slags dubbelmoraliska feminism som kommer till uttryck bl.a. i kvinnotidningen *Amelia*, som (på ena sidan) proklamerar «du duger som du är», (på den andra «men här har du vårt dietprogram»). Det är som sagt av högsta vikt att kritisera de tendenser i vår kultur som vill förlägga människans värde till hennes yttre

skepnad. Men det är farligt att vara urskiljningslös i kritiken. Nina Björk är i feministisk debatt känd som konstruktivist, dvs. den form av feminism som förnekar att det finns något genuint kvinnligt väsen. Likväl finns det såväl i *Under det rosa täcket* som i *Sireners sång* en moralisk underton som säger att du är mer sann feminist om du lägger bort pudervippan och slutar raka benen. Det är definitivt inget fel med detta kvinnoideal. Men det är inte säkert att alla kvinnor känner igen sig i det. Och om man som feminist inte vill erkänna att det finns en mångfald av sätt att uttrycka sig som kvinna, riskerar vi att få se mer av det slags *backlash* feminismen råkat ut för under senare år, där alltför unga kvinnor gått ut och definierat sig bort från feminismen just för att dess ideal känns främmande eller för trånga.

*Sireners sång* är värd ett mycket gott omdöme som bok. Som idé- och litteraturhistoria är den som jag nämnt utmärkt. Men även som kvinnohistoria – Björk lyckas mycket väl med sin ambition att berätta modernitetens andra historia. Det är först när feminismens strategier här och nu berörs, eller snarare undlåts att beröras, som jag blir besviken. Men med den talang och det kunnande Nina Björk besitter, känner jag ingen oro över att denna besvikelse skulle behöva bli bestående.

Jayne Svenungsson

## Resumé av doktorsavhandling

Mattias Martinson: *Perseverance without Doctrine. Adorno. Self-Critique, and the Ends of Academic Theology*. 391 sid. Peter Lang, Frankfurt am Main 2000.

Akademisk teologi har blivit ett verkligt svårt begrepp i vår tid. Avser det religionsvetenskap eller är det religiöst tänkande? Följer dess metod en given vetenskaplig standard eller skall teologin ses som en särskild form av insikt? Är teologin möjlig att bevara i en separat akademiskt fakultet eller borde dess discipliner föras över till den humanistiska fakulteten?

I sin doktorsavhandling i tros- och livsåskådningsvetenskap, skriven vid teologiska institutionen i Uppsala bedriver Mattias Martinson en omfattande filosofisk kritik av begreppet akademisk teologi. Genom att nära relatera sig till den kritiske teoretikern Theodor W. Adorno (1903–1969) försöker han öppna för ett dialektiskt teologibegrepp som syftar bortom frågan om de religiösa övertygelseernas sanning till frågan om det mänskliga sanningssökandet i stort. Teologin förstås alltså främst som en allmän kritisk uppgift och inte som en specifikt religiös eller ideologisk syssla.

Saken är emellertid inte så enkel att man kan säga att teologin därför bör ersättas av en kritisk filosofisk praktik. En av avhandlingens poänger är att hävda att teologin som autonomt fält, i kraft av sina specifika traditioner, metoder och kompetenser har en given potential att etablera sig som en viktig resurs för utformandet av en sund vetenskaplig rationalitet.

Om filosofi kan förstås som en helt nödvändig kritisk-humanistisk uppgift skulle teologi kunna förstås som en helt nödvändig kritik av den form av dogmatisk humanism som ofta blir en biprodukt av en sådan filosofi. Om vetenskapen uppfattas som framåtskridande och utveckling skulle teologin kunna uppfattas som en kritik av den naiva optimism som en sådan praktik riskerar. Teologin kritiserar inte filosofi eller vetenskap för sin egen skull, utan för att mota den dogmatism som finns latent i allt filosofiskt och vetenskapligt, och — naturligtvis — teologiskt tänkande.

Ett av Martinsons bidrag är att formulera denna potential i termer av en generell själv-kritik, vilket betyder att teologin själv som vetenskap och filosofi ständigt måste drabbas av den kritik som den har att rikta mot all dogmatism och ideologisk förenkling. Det är i teologins ambivalenta historiska identitet som å ena sidan dogmatisk och å andra sidan kritisk tradition som denna uppgift får sin speciella form.

Martinson utgår bland annat från Anders Jeffners omtalade begrepp om en integrerad teologi, dvs. tanken att den vetenskapliga teologins begrepp måste vara allmängiltiga eller åtminstone öppna för allmän kritik. Avhandlingen utforskar sedan denna integrationslinje i dialog med helt andra filosofiska resurser än de Jeffner och uppsalateologin tidigare relaterat sig till och bidrar på så sätt till en vidgning av debatten om integrerad teologi. Resultatet blir en dialektisk utformning av integrationen som också visar hur den kritiska filosofin i allmänhet, och Adornos filosofi i synnerhet, också bär på intressanta teologiska motiv.

