

123

## Teologins offentlighet i samtidens Sverige

Under ett antal decennier har teologin fört en undanskymd tillvaro i den svenska offentliga diskussionen. Ofta brukar man hänvisa till Ingemar Hedenius som orsaken till teologins tystnad. Hedenius angrepp på teologin i *Tro och vetande* från 1949 sägs ibland ha gett teologerna dåligt självförtroende i den mening att de fick svårt att finna någon legitimitet för att tala med en *egen* röst i det offentliga samtalet. Frågan om Gud förvisades till det privata eller till det udda.

Så är inte längre fallet. I mitten av september gick den årliga Bok & Biblioteksmässan av stapeln i Göteborg. Det teologiska inslaget var markant. Bland annat förekom en «Bibel-scen» med drygt sextio inslag, tretton seminarier kring teologiska frågor och tjugofyra kulturprogram med mer eller mindre teologisk anknytning. Dessa arrangerades av nätverket «Tro på 2000-talet» som består av flera samarbetspartners. En judisk kulturkonferens genomfördes även på bokmässan.

Detta är inte första eller enda gången som det teologiska inslaget varit väl synligt på bokmässan. 1999 var diskussionen om den nya svenska bibelöversättningen, Bibel 2000, i full gång mellan författare, präster, press och teologer. Men att Bibel 2000 skulle få stort utrymme är på sätt och vis en självklarhet, eftersom en ny bibelöversättning är en litterär händelse av rang med tanke på Bibelns långa historia i Sverige. Desto intressantare är det att samarbetet mellan kyrka, teologi och bokmessa fortsätter med en minst lika stor närvaro 2000. Planer finns även på att göra samarbetet permanent.

Bokmässan är på intet sätt det enda tecknet på en teologisk närvaro i det offentliga samtalet. Ofta märks denna i samband med uppseendeväckande händelser inom en eller annan religiös gemenskap — Ecce homo-installationen 1998, Opus Dei-debatten sommaren 2000 — men på intet sätt enbart där. K G Hammars påstående i sin bok *Samtal om Gud* 1997 att detta samtal var tabu stämmer inte längre.

Men hur förhåller det sig med teologins närvaro i en annan offentlighet, nämligen den akademiska? Det kan vara svårt att brista ut i samma glada ton här med tanke på den knappa ekonomiska tilldelningen som drabbar teologi såväl som humaniora i allmänhet. Ändå kan teologin inte klaga på tilldelningen av medel till forskning från landets stora finansärer av sådan. Förra årets konferens i Lund, «The Concept of God in Global Dialogue» som en del av ett större HSFR-finansierat forskningsprojekt om gudsbegreppet, är ett exempel på detta.

Däremot kan man ha sina funderingar på hur intresserad teologins tredje offentlighet, nämligen kyrkorna, är av en teologisk närvaro. Även här finns det indikationer på ökat samarbete mellan olika kyrkor och teologiska institutioner runt om i Sverige. Men samtidigt måste man fråga sig om det utgår några självständiga teologiska initiativ från kyrkorna. Var finns här någon kvalificerad teologisk reflektion och forskning kring det som måste betraktas som grundfrågor för en kristen kyrka, nämligen gudsfrågan, kristologin, försoningsläran etc.? Var möter de svenska kyrkorna den utmaning som formuleras av andra religioner och av feminism, men också genom nyfattigdom och växthuseffekt, med seriös teologisk forskning kring frågan om Gud? Eller förväntar kyrkorna sig detta bara från de teologiska institutionerna? Men var finns då kyrkornas efterfrågan? Och vem skall tillhandahålla resurserna? Var finns forumen för diskussion? Kan Svenska kyrkans forskningsråd erbjuda detta?

Det är inte omöjligt att svensk teologi går mot en ny vår. Flera tecken tyder på det. Men våren verkar komma olika fort i olika delar av det offentliga samtalet.

# Sind Ethik und Spiritualität Wegweiser für das Jahr 2000?

LEONARDO BOFF

*Leonardo Boff, teologie hedersdoktor vid Lunds universitet är professor för etik och ekologi i Rio de Janeiro. Han besökte Lund i oktober 1999. Artikeln är en förkortad version av hans föreläsning.*

Den Fragenkomplex Ethik und Spiritualität möchte ich im Zusammenhang unserer jetzigen Weltlage betrachten. Viele Analytiker weisen darauf hin, dass unsere gegenwärtige Zeit bestimmten anderen Zeiten großer Veränderungen im Evolutionsprozess gleiche. Die Menschheit befände sich in einer dramatischen Lage. Sie stehe vor der Entscheidung, weiter zu existieren oder sich selbst zu vernichten.

Erstmals im Prozess der Hominisierung gab sich der Mensch die Werkzeuge seiner eigenen Zerstörung. Die «Selbsterstörung» wurde zum Prinzip erhoben. Andererseits wurde als Reaktion das Prinzip der «Verantwortung» formuliert. Seither ist die Existenz der Biosphäre der Entscheidung des Menschen anheim gegeben. Er muss die materiellen, ethischen und spirituellen Bedingungen für sein Fortleben schaffen. Es müssen grundlegende Änderungen herbeigeführt werden.

## 1. Ein neues Zivilisationsparadigma

Was wir ändern müssen, ist unsere Art und Weise zu denken und zu fühlen, zu urteilen und zu handeln. An einer zivilisatorischen Revolution führt kein Weg vorbei. Wir brauchen eine andere Inspiration und andere Prinzipien, d. h. wir brauchen eine andere Spiritualität und eine andere Ethik als Ausgangslage, um der Erde ebenso wie ihren Kindern mit größerem Wohlwollen begegnen zu können. Nur so werden die Menschen sich und ihren schönen, strahlenden Planeten retten können. Somit entsteht ein neues zivilisatorisches Paradigma, das den ganzen Prozess der Globalisierung prägen wird. Eine plane-

tarische Zivilisation ist im Anbruch, die besser mit dem Grundgesetz des Weltalls, also mit Panrelationalität, Synergie und Komplementarität, in Einklang steht — eine Zivilisation der Rückbindung also von allem mit allem und von allen mit allen.

### a) Die Erfahrung des Numinosen

Doch was für eine quellenhafte Erfahrung müssen wir machen, um das alles rückbindende Band wirklich zu finden? Stellen wir einmal — ziemlich unvermittelt — die Hypothese auf, wir bräuchten dazu eine neue Spiritualität, eine neue Erfahrung des Numinosen! Große Anthropologen wie Claude Lévi-Strauss und Clifford Geertz behaupten, dass alle Referenzpunkte zu Grunde gehen, wenn eine Zivilisation in eine fundamentale Krise gerät. Dann entstehen die Urkräfte der Seele, die großen Träume und Archetypen, die eine religiöse Größe aufweisen. Aus diesen gehen die großen Werte und Inspirationen hervor, die die neue Zivilisation formen. Die Religion lebt nicht aus sich selbst. Sie ist vielmehr die Konkretisierung von etwas Vorausgegangenem, das heißt die Erfahrung des Numinosen, bzw. des Heiligen, aus der die Spiritualität entspringt und von der sie ständig lebt. Worin besteht die Erfahrung des Numinosen oder des Heiligen?

Wir alle machen eine solche Erfahrung. Das heißt, dass wir uns als rundum total erfassen. Deshalb ist in der Erfahrung des Numinosen ein enormes Veränderungspotential enthalten. Wenn sich zwei Menschen verlieben und in Leidenschaft und Liebe zueinander entbrennen, dann machen sie die Erfahrung des Numin-

nosen. Oder wenn jemand, der in einer existenziellen Krise steckt, jemandem begegnet, der ihn die Wirklichkeit in neuem Licht sehen lässt, dann wird er auch sagen, er habe das Numinose erfahren. Eine Erfahrung des Numinosen haben die Astronauten gemacht, als sie die Erde aus der Ferne, vom Mond aus, betrachteten. «Da mutete der Erdball wie eine Weihnachtskugel an, weißblau, voller Leben, einfach so in das Universum gehängt», wie sich ein Astronaut ausdrückte. Und er fuhr fort: «So ist unser Planet der einzige, den wir haben; weil er von der Zerstörung bedroht ist, müssen wir ihn schützen und lieben lernen».

In solchen Situationen spüren wir Menschen Ehrfurcht und Scheu, so bezaubernd ist die Erde. Hinter allen Dingen ebenso wie hinter dem Universum insgesamt spüren wir die Gegenwart eines letzten Sinnes, der numinos und heilig ist. Das Numinose ist kein Ding; es ist der Widerhall der Dinge in uns, die, gerade weil sie uns berühren, etwas ganz Kostbares werden. Plötzlich werden die Dinge zu Werten und Symbolen, die tief in unserem Inneren zu uns sprechen. Und die Sinnbilder verweisen stets über sich hinaus, in eine andere Dimension, auf etwas, das nicht in Worte gekleidet werden kann, obwohl es unser Bewusstsein deutlich spürt: Etwas Unausprechliches, das alles trägt und regiert. Die Dinge, die einerseits unverändert bleiben, werden andererseits zu symbolischen und sakramentalen Größen. Das ist der Grund, weshalb sie uns sowohl anziehen und faszinieren als auch mit Ehrfurcht und Schrecken erfüllen. Sie erzeugen einen neuen Bewusstseinsstand in uns. Sie erweitern die Dimensionen unserer Wahrnehmung und unseres Herzens.

Das Numinose bildet den ausstrahlenden Mittelpunkt unserer Existenz. Der Mittelpunkt ist eine Gegebenheit im Gesamt unseres Leben, der aus eigener Kraft da ist. Der Mittelpunkt spricht in uns. Er mahnt uns ebenso, wie er uns bekräftigt. Er ist unser innerer Lehrer, der große alte Weise, der uns überall begleitet. Keine Macht kan ihn zunichte machen. Er ist das Beste, das Unnahbarste, das Heiligste, das Unauslotbarste unserer selbst. Er ist einfach unser Geheimnis, das an das Geheimnis der Welt wie an das Geheimnis Gottes rührt.

Natürlich kan sich der Mensch den Anrufen des Mittelpunktes verschließen. Natürlich kann er den Mittelpunkt verleugnen. Nie aber kann er ihn auslöschten. Er ist immer da; immer ist er das der Seele innewohnende Zentrum. Sie ist die Grundlage, auf der die geistig-geistliche Dimension des Menschen ruht. Der Mittelpunkt ist die anthropologische Basis dessen, was wir Spiritualität nennen.

Das spirituelle Leben besitzt in uns den Status einer urwüchsigen Energie. Es wohnt in uns mit der Mächtigkeit eines Instinkts, vergleichbar dem Geschlechtstrieb, dem Streben nach Wissen und Macht, dem Drang, Tabus zu brechen und uns selbst zu übertreffen. Wichtig dabei ist: beim spirituellen Leben geht es nicht um irgendeinen Instinkt unter anderen. Das spirituelle Leben ist ein Grundinstinkt, der alle anderen Triebe regiert.

Noch einmal: das spirituelle Leben stellt ein objektives anthropologisches dar, das dem Bewusstsein vorausgeht und von unserem Willen unabhängig ist. Der Mensch besitzt von Natur aus einen inneren Kern, eine Tiefe. Und dieser innere Kern ist vom Numinosen bewohnt.

Meister des spirituellen Lebens wie auch andere Kenner der Tiefen der menschlichen Seele nennen diesen inneren Kern, diese Tiefe, auch *Imago Dei*, das heißt Bild Gottes. Sie sprechen geradezu von der *Göttlichen Gegenwart* in uns. Die Mystiker wagen sich noch einen Schritt weiter und sagen, wir trügen Gott in uns. Demnach geht Gott so tief in uns ein, dass er selbst zu unserem tiefsten Kern wird. Wir sind, mit den Worten des Hl. Johannes vom Kreuz, Gott in folge von Partizipation.

Wenn das aber so ist, dann gilt, dass wir Menschen das spirituelle Leben nicht erwerben. Vielmehr wird uns gewahrt, dass wir mit unserer ganzen Existenz im spirituellen Leben verwurzelt sind. Allerdings können wir uns diesem immer mehr öffnen.

#### b) *Eine Vorbedingung: die Integration der anima*

Wir werden uns jedoch dem Numinosen bzw. dem Heiligen an Erde, Mensch und Weltall nie öffnen können, wenn wir nicht zuvor die Bedingung dafür schaffen, dass es sich bemerk-

bar machen kann. Die Vorbedingung dazu liegt in der Dimension der *anima*, des Weiblichen in Mann und Frau, das die Menschen jedoch seit der Jungsteinzeit und vor allem in der technisch-wissenschaftlichen Kultur der Neuzeit schlimm verdrängt haben. Das Weibliche ist die Fähigkeit, zusammenhängende Ganzheiten zu erfassen, selbst ganzheitlich zu sein, die innere Welt zu pflegen, tiefere, an Spiritualität rührende Schichten in uns zu entwickeln, auch mit Hilfe des Körpers zu denken, in unserem Innern den Widerhall der äußeren Welt in Form von Symbolen und Archetypen zu entdecken, Zärtlichkeit und Zuwendung Raum zuzugestehen sowie uns für Gefühl und Dankbarkeit und für die Sensibilität für das Geheimnis des Menschen, des Lebens und des ganzen Weltalls zu öffnen.

Gemeint ist der *esprit de finesse* wie Blaise Pascal (1623–1662) ihn — im Gegensatz zum *esprit de géométrie* — sieht. Dieser Geist der Feinfühligkeit stellt bei Männern und Frauen die Dimension des Weiblichen dar und wird wiederum bei Frauen und Männern durch die Dimension des Männlichen bzw. durch den Geist der Geometrie vervollständigt, d. h. durch die Fähigkeit zur Ordnung und Rationalisierung, zur Erschließung von Wegen, zur Überwindung von Schwierigkeiten und zum Aufbau eines Lebens- oder Zivilisationsprojektes. Doch durch das technisch-wissenschaftliche Abenteuer wurde der Geist der Geometrie während der letzten Jahrhunderte dermaßen aufgebläht, dass das Weibliche in Vergessenheit geriet und die umfassende, integrierende Erfahrung des Menschen Schaden nahm.

An diesem Punkt der Geschichte kommt es darauf an, dass wir die Dimension des Weiblichen wieder zur Geltung kommen lassen. Sie öffnet uns für die Begegnung mit dem Numinosen und für die Erhaltung der Verehrung, die wir unbedingt brauchen, wenn wir eine Zivilisation der Rückbindung, der Verzauberung durch die Natur und der Verehrung für das All in die Wege leiten wollen.

Die sich abzeichnende Zivilisation wird zwangsläufig spirituell und religiös sein — oder sie wird erst gar nicht zu Stande kommen, wie schon in den fünfziger Jahren der große französische Schriftsteller André Malraux es formulierte. Um welche Religion es sich dabei han-

delt, ist nicht das Entscheidende. Ob westliche oder östliche, ob alte oder moderne Religion — wichtig ist nur, dass sie fortwährend die radikale Erfahrung der Rückbindung, wie sie von tausend religiösen und spirituellen Wege zum Ausdruck gebracht wird, vermittelt und intensiviert. Und indem sie alle Dinge aneinander rückbindet, schafft sie ein Gefühl für das Ganze und ein Gefühl der Integration. So wird sie dann die Zivilisation der planetarischen Phase, der globalen Gesellschaft herbeiführen, die erste Zivilisation der Menschheit, die wirklich die ganze Menschheit betrifft.

## 2. Was bedeutet eigentlich Spiritualität?

Ich möchte nun verdeutlichen, was ich unter Spiritualität verstehe. Ich verstehe den Begriff eher im anthropologischen als im spezifisch religiösen Sinn und meine damit die Fähigkeit des Menschen, in einen Dialog mit dem tiefsten Kern seines Selbsts zu treten und mit den Anrufen aus seinem Inneren in Einklang zu kommen. So können sowohl Anhänger eines religiösen Bekenntnisses als auch Nichtgläubige Spiritualität verstehen. Jeder Mensch begegnet der Struktur des eigenen Wunsches, stößt auf einen utopischen Horizont, erfährt das Männliche und Weibliche in sich und wird sich des Universums im eigenen Inneren bewusst. Der Prozess der Personalisierung setzt die Integration dieser Dimension voraus, weil sie dem menschlichen Leben Heiterkeit und Frieden verleiht. Bei einem religiösen Menschen ist die innere Tiefe in ihm natürlich von Gott bewohnt, und Dialog und Bejahung dieser Dimension heißen für ihn Annahme der bedingungslosen Liebe Gottes und Hinhören auf Gottes Wort. Allenthalben — ob im Westen oder Osten — ist derzeit zu beobachten, wie Menschen auf der Suche nach spirituellen Wegen sind, nach Möglichkeiten der Meditation über das Göttliche, das in ihnen wohnt, also nach Verinnerlichung.

Wir brauchen eine neue «Religion» im tiefen und wortgeschichtlichen Sinn des Begriffs: religare heißt rück-binden. Oder anders ausgedrückt: wir brauchen ein Paradigma, das alles rück-bindet an einen so umfassenden Sinn, dass

dieser zum roten Faden wird, mit dem wir alle Erfahrungen, alle Experimente, alles Wissen, alle geistlichen Überlieferungen und alle Formen von Humanisierung zusammennähen und so eine planetarische Wirklichkeit schaffen können, die zugleich eins ist und differenziert, dynamisch und inklusiv.

### a) *Spiritualität und die neue Kosmologie*

Diese Grunderfahrung ist Ausdruck unserer gegenwärtigen kosmologischen Weltanschauung. Diese ist holistisch, partizipativ, spirituell, allumfassend. Sie lässt sich symbolisch mit der Metapher des Spiels verdeutlichen. Neben Geist und Materie tritt vor allem das Leben ins Blickfeld mit seiner nichtlinearen Logik, Komplexität, mit seinem organischen Charakter. Wichtiger als die analytische wird die synthetische Perspektive. Der Mensch ist nicht mehr passiver Zuschauer des Weltspektakels, sondern aktiver Spieler. Allein schon das Bild vom Spiel besagt ja, dass es auf dem Spielfeld wesentlich auf das Mitmachen und auf die Kreativität aller Spieler ankommt. Auch der Mensch möchte sich fortan als eine grundlegende dialektische Einheit verstehen, als ein integriertes Ganzes von Verstand und Gefühl, von Tiefenbewusstsein und Hineingenommensein in das ökologische Ganze.

Demnach tritt Gott dann nicht mehr von außerhalb des Ganzen auf, sondern von innen her, als das alles einende, substantielle Band und der gemeinsame Nenner, auf dem alles ruht. Für uns Christen ist Gott immer der dreieinige Gott, Vater, Sohn und Heiliger Geist. Die Dreifaltigkeit ist, wie die Theologie seit jeher lehrt, ein Spiel von Beziehungen zwischen den drei heiligen Personen. Darauf verwies auch Papst Johannes Paul II, als er 1979 zum ersten Mal in Lateinamerika war:

Die intimste Natur Gottes ist nicht Einsamkeit, sondern Kommunion und Gemeinschaft, weil er eben Familie ist, und zwar Vater, Sohn und Heiliger Geist. Somit ist die Welt komplex, verschiedenartig, einheitlich und in ihren Teilen so ineinander verwoben und aufeinander bezogen, weil sie ein Spiegelbild der Trinität ist. Gott leuchtet in jedem Wesen auf, klingt in jeder Beziehung an und bricht in jedem Ökosystem durch. Vor allem aber

sakramentalisiert er sich im Leben einer jeden menschlichen Person, da jede Person ein Knäuel von Beziehungen in den verschiedensten Richtungen ist. Gott-Kommunion kann also alles rückbinden.

Christus ist nicht nur der geschichtlich konkrete Jesus aus Nazareth, sondern als menschengewordener Sohn Gottes und als Auferstandener ist er auch der kosmische Christus des Epheser- und Kolosserbriefs und der kosmischen Erfahrung von Franz von Assisi im Mittelalter und Pierre Teilhard de Chardin in der Moderne. Er waltet im Kosmos, er ist das Alpha und Omega der Schöpfung und die große Anziehungskraft aller Seienden. Er ist, wie Paulus lehrte: «panta en pasin o Christós = alles in allen, Christus» (Kol. 3,11).

Unser Kosmos und das Leben bestehen aus Energien in ständiger Interaktion. Die christliche Tradition verfügt über eine Kategorie zur Darstellung der Wirklichkeit als Energie und Leben. Das ist die Figur des Heiligen Geistes. Er wirkt in allem, was sich bewegt, lässt das Leben sich entfalten, erweckt Propheten, inspiriert Dichter, entflammt charismatische Führer und erfüllt das Herz eines jeden Menschen mit Begeisterung. Er weist sich als *Spiritus Creator* aus. Somit erfüllt der Geist das Universum und erneuert ununterbrochen die Struktur der Schöpfung. Er hat sich den Kosmos zu seinem Tempel gemacht. Im Kosmos wirkt und zeigt er sich. Sehr treffend heißt es bei einem alten Mystiker des Ostens, was auch von brasilianischen Indianern bezeugt wird: «Der Geist schläft im Stein, träumt in der Blume, erwacht in den Tieren und weiß, dass er im Menschen erwacht ist.» Aus diesem kleinen Gedicht klingt ein sicheres Gefühl für die kosmische Allgegenwart des Geistes, wie Schrift und Tradition mit den Ausdruck «*Spiritus ubique diffusus*» — «Der Geist ist überall ausgegossen» bezeugen.

Visionen dieser Art helfen uns, eine planetarische Spiritualität zu entwickeln. Wir sind in einen Ozean von Leben und Geist, von göttlicher Vibration und Gemeinschaft eingetaucht. So bilden wir ein Ganzes — kraft des kosmischen Christus und der Allgegenwart des Geistes, der wie eine Perlenkette alles eint und in die Höhe zieht, in Richtung auf volle Gemeinschaft

im Reich der Dreieinigkeit. Alles ist in Gott und Gott ist in allem: das ist der wahre Pantheismus, der kein Pantheismus ist, in welchem alles homogen und einheitlich ist, weil alles Gott ist und Gott alles ist, was einer konkreten Philosophie und Theologie zufolge falsch ist. Nach dem Pantheismus hingegen, wie die Etymologie des Wortes verdeutlicht, ist Gott in allem gegenwärtig; alles macht er zu seinem Tempel, und umgekehrt ist alles in Gott. Das eine ist nicht das andere. Also alles ist nicht Gott, aber Gott ist in allem, weil er alles geschaffen hat.

Wenn das so ist, dann kan man sagen: niemals sind wir unterwegs zu ihm, niemals verlassen wir ihn. Wir sind, obwohl wir anders und verschieden sind, fortwährend in ihm, denn, wie Paulus in Athen sagte, «in ihm leben wir, bewegen wir uns und sind wir» (Apg. 17,28).

### *b) Eine kosmische Spiritualität*

Wenn wir also die Welt umarmen, umarmen wir Gott. Aus dieser Erfahrung erwächst eine neue, integrierende, planetarische Spiritualität, die unserer Welterfahrung entspricht. Die Welt ist nicht nur die Brücke zu Gott. Sie ist der Ort, an dem wir Gott verehren, und das Haus, in dem wir Gott begegnen. Deshalb ist es wahr, was der größte Mystiker des Westens, Meister Eckhart, gesagt hat: «Könnte die Seele Gott ohne die Welt erkennen, wäre die Welt nie geschaffen worden». Die Welt und wir in ihr existieren, weil Gott sich in seiner übergroßen Fülle Gefährten schaffen wollte. Und diese sind wir und die ganze Schöpfung.

Solch eine Mystik kann ein planetarisches Bewusstsein fördern. Daraus wächst die unbeschränkte Solidarität mit allen, besonders mit den leidenden Wesen, seien es nun die der Natur oder der Gesellschaft. Die Arbeit an der Bewahrung der Schöpfung und die Liebe zu den anderen bedeutet die wahre Liturgie für und vor Gott. Wir sollen in diese geistliche Erfahrung so hineinwachsen, dass sie im Leben selbstverständlich wird. Damit ist Gott in seinem Advent mitten in uns.

Ich schließe diese Überlegungen mit einer kleinen modernen Legende ab: Eines Tages begegnete ein sehr aktiver und religiöser Mitarbeiter von Greenpeace im Traum dem Auf-

erstandenen. Der Herr lud in ein, einen kleinen Spaziergang in den naheliegenden Wald zu machen, und er nahm die Einladung voller Begeisterung an. Während sie hin und her gingen und die Biodiversität im Wald beobachteten, fragte der Greenpeaceanhänger: «Herr, als Du vor zweitausend Jahren in Palästina warst, hast Du uns versprochen, dass Du eines Tages in Herrlichkeit zurückkommen würdest. Aber es dauert solange bis zu dieser Deiner Rückkehr. Wann kommst Du endlich zurück, oh Herr?» Nach einer kleinen Weile, die für ihn fast eine Ewigkeit bedeutete, sagte der Auferstandene: «Mein Sohn, wenn meine Gegenwart im Universum und in der Natur Dir so durchsichtig sein wird wie der Strahl der Sonne durch die Blätter der Bäume, wenn meine Gegenwart unter Deiner Haut und in Deinem Herzen so wirklich sein wird wie meine Gegenwart hier und wenn dann dieses Bewusstsein in Dir wie Leib und Blut wird, sodass Du nicht mehr daran zu denken brauchst, wenn Du diese Wahrheit in Dir so verinnerlicht hast, dass Du nicht mehr danach fragst, wie Du mich jetzt mit Neugier gefragt hast, dann, mein lieber Bruder, bin ich schon mit aller Herrlichkeit zurückgekehrt. Amen.»

### 3. Aus einer neuen Optik erwächst eine neue Ethik

Die Ethik der heute herrschenden Gesellschaft ist utilitaristisch und anthropozentrisch. Der Mensch geht davon aus, dass alles auf ihn hin ausgerichtet ist. Er hält sich für den Herrn und Eigentümer der Natur, die dazu da ist, seine Bedürfnisse zu befriedigen und sein Wünsche zu erfüllen. Diese Einstellung gebraucht zu ihrer Durchsetzung ständig Gewalt, welches zur Vergewaltigung sowohl der Mitmenschen als auch der Natur führt. Sie bestreitet anderen Völkern ihren Subjektcharakter, anderen Klassen ihre gerechten Ansprüche und anderen Wesen in der Natur ihren inneren Wert. Sie nimmt nicht wahr, dass Rechte nicht nur für Menschen und Völker, sondern auch für alle anderen Geschöpfe gelten. Zusammen mit dem menschlichen und sozialen gibt es auch das ökologische und kosmische Recht. Wir haben nicht das Recht, zu zerstören, was wir selbst nicht geschaffen haben.

Im Mittelpunkt der neuen ethischen Ordnung muss etwas anderes stehen. Die neue ethische Ordnung muss ökozentrisch sein und das Gleichgewicht in der Gemeinschaft der Erde anstreben. Das Hauptanliegen muss die Wiederherstellung des zerstörten Bündnisses zwischen Menschen und Natur, zwischen den Menschen untereinander und zwischen den Völkern untereinander sein, damit sie einander geschwisterliche, gerechte und solidarische Bündnispartner sein können. Auf diesem Boden kann der Friede wachsen, ein Friede, welcher Harmonie der Bewegung und volle Entfaltung des Lebens bedeutet.

Wir brauchen also eine neue, auf die Bewahrung des Lebens und des Planeten ausgerichtete Ethik. Die neue Ethik kann nur aus einer neuen Optik entstehen. Diese neue Optik, das haben wir zu zeigen versucht, erwächst aus einer Spiritualität. Ohne Spiritualität wird Ethik zur Moral der vorhandenen etablierten Ordnung und gleitet leicht in Moralismus ab. Die auf einer angemessenen Spiritualität fundierte fordert einen Sinn für die laufenden Veränderungen wie auch die Fähigkeit, sich auf das zu konzentrieren, was im jeweiligen Augenblick am wichtigsten ist. Und das heute Wichtigste ist die Rettung des Planeten mit allen seinen Systemen, ist Schutz und Förderung des Lebens, angefangen mit jenen Lebensarten, die am meisten bedroht sind, nämlich den Armen und den von der Gesellschaft Ausgestoßenen, die die Mehrheit der Menschheit ausmachen.

Wir können hier keine großen Gliederungen einer neuen Ethik entwickeln. Zwei Richtlinien möchten wir jedoch wenigstens andeuten, die als Prinzipien gelten dürfen: das Prinzip der Verantwortung und das der Solidarität bzw. des Mitleids.

Hans Jonas, wohlbekannter Philosoph der ökologischen Ethik, kleidet das Prinzip der Verantwortung in den ethisch-ökologischen Imperativ: «Handle so, dass sich die Wirkungen deines Handelns mit der Permanenz echten menschlichen Lebens auf Erden vertragen»; oder negativ ausgedrückt: «Handle so, dass die Wirkungen deines Handelns nicht die künftigen Möglichkeiten solchen Lebens zerstören».

Das Prinzip der Solidarität bzw. des Mitleids finden wir in den großen geistlichen Traditionen der Menschheit des Westens und des Ostens und

bei modernen Völkern ebenso wie bei den großen Gestalten wie Buddha, Lao-tse, Chuang-tzu, Jesaja, Jesus Christus, Franz von Assisi, Arthur Schopenhauer, Albert Schweitzer, Mahatma Gandhi und Chico Mendes. Sie alle vertreten die Ethik des Mitleids in Verbindung mit der Ethik der Verantwortung. Ethik des Mitleids bedeutet Solidarität mit allen Wesen und Achtung vor ihnen und zielt nicht nur auf irgendwelche lockende Vorteile für Menschen. Wie zahlreiche Bio- und Kulturanthropologen hervorheben, ist die allererste Gebärde der menschlichen Kultur nämlich nicht der Griff zu einem technischen Werkzeug zum Zweck der Sicherung der individuellen Existenz, sondern sie besteht in dem phänomenalen Umstand, dass die Protohominiden die Nahrung, die sie sich selbst verschafft hatten, untereinander teilten, in einer Geste enger Gemeinschaft, aus der sich dann die Urgemeinschaft entwickelte.

Das alles bestimmende Prinzip der Ethik des Mitleids bzw. der Solidarität lautet: Gut ist, was alle Wesen, vor allem jedoch die lebenden, die schwächsten und die am meisten bedrohten in ihrem dynamischen Gleichgewicht hält und fördert; schlecht ist, was ihnen schadet und sie zu Grunde gehen lässt bzw. was die Verhältnisse, die sie zur Reproduktion brauchen und auch entwickeln können. Albert Schweitzer bringt dies auf die prägnante Formel: «Ethik ist ins Grenzenlose erweiterte Verantwortung für alles, was lebt».

Das höchste Gut besteht in der Unversehrtheit der irdischen und kosmischen Gemeinschaft, die aber in dieser Phase der Evolution der menschlichen Verantwortung anheim gegeben ist. Der Mensch lebt ethisch, wenn er das Gleichgewicht zwischen allen Dingen respektiert und sich als fähig erweist, zur Erhaltung des Gleichgewichts seinen Wünschen Grenzen zu setzen. Nach einer Ethik der Sorge um das Leben, um den Planeten, um die Armen der Welt, um die Gesundheit der Menschen und um die Lebensqualität der Völker wird heutzutage gefragt.

#### 4. Eine spirituelle und ethische Vision der Zukunft der Erde

Ich möchte meine Überlegungen mit einer spirituellen und ethischen Vision abschließen. Sie stammt von einem Mann, der 40 Jahre lang bei der UNO gearbeitet hat, bis er Assistent der letzten vier Generalsekretäre wurde. Zur Zeit ist er Rektor der UNO-Universität für den Frieden in Costa Rica. Er heißt Robert Müller, stammt aus dem Elsass und ist als Weltbürger und Vater der globalen Erziehung bekannt. Seine Vision trägt die Überschrift: *Die neue Genesis*. Darin lesen wir:

Und Gott sah, dass alle Nationen der Erde, aus dem Norden wie aus dem Süden, aus dem Osten wie aus dem Westen, ihre Delegierten in ein großes Gebäude aus Kristall am Ufer der Aufgehenden Sonne, auf die Insel Manhattan schickten. Dort sollten sie gemeinsam untersuchen, gemeinsam nachdenken und sich gemeinsam um die Welt und alle Völker auf der Erde kümmern.

Und Gott sagte: «Gut so».

Und dies war der erste Tag in der neuen Zeit der Erde.

Und Gott sah, dass die Friedenssoldaten die Kämpfer der kriegführenden Nationen voneinander trennten, dass die Differenzen auf Verhandlungs- und Vernunftswegen gelöst wurden und nicht mehr mit Waffen und dass die Chiefs der Nationen sich trafen, Ideen austauschten und ihre Herzen, Geister, Seelen und Kräfte zusammensetzten zum Wohle der ganzen Menschheit.

Und Gott sagte: «Gut so».

Und dies war der zweite Tag auf dem Planeten des Friedens.

Und Gott sah, dass die Menschen das Ganze der Schöpfung liebten, die Sterne, die Sonne, den Tag und die Nacht, die Luft und die Ozeane, das Land und das Wasser, die Fische und die Vögel, die Blumen und die Pflanzen und all ihre menschlichen Brüder und Schwestern.

Und Gott sagte: «Gut so».

Und dies war der dritte Tag auf dem Planeten des Glücks.

Und Gott sah, dass die Menschen den Hunger abschafften und die Krankheit, Unwissenheit und Leid auf dem ganzen Globus und dass sie damit jedem Menschen ein würdiges, bewusstes und glückliches Leben ermöglichten, weil damit ja Habgier, Gewalt und Reichtum in der Hand einiger weniger in die Schranken verwiesen wurden.

Und Gott sagte: «Gut so».

Und dies war der vierte Tag auf dem Planeten der Gerechtigkeit.

Und Gott sah, dass die Menschen in Harmonie lebten mit ihrem Planeten und in Frieden mit den anderen, dass sie mit ihren Ressourcen weise umgingen, Verschwendung vermieden und Liebe pflegten statt Hass, Bescheidenheit statt Habgier, Demut statt Überheblichkeit, Zusammenarbeit statt Spaltung, Verständnis statt Verdacht.

Und Gott sagte: «Gut so».

Und dies war der fünfte Tag auf dem Planeten des Goldes.

Und Gott sah, dass die Völker ihre Waffen einschmolzen, ihre Bomben und Geschosse, ihre Kriegsschiffe und Kampfflugzeuge, dass sie ihre Basen abbauten und ihre Armeen auflösten und dass sie lediglich noch eine Friedenspolizei behielten, welche die Guten vor den Bösen schützen sollte.

Und Gott sagte: «Gut so».

Und dies war der sechste Tag auf dem Planeten der Vernunft.

Und Gott sah, dass die Menschen Gott und der menschlichen Person wieder zur ihrer Geltung verhalfen als dem Alpha und Omega, indem sie Institutionen und Glaubensgemeinschaften, politische Parteien und Regierungen und was es sonst noch an menschlichen Einrichtungen so gibt, wieder zu reinen Dienern Gottes und der Völker machten. Und Gott hörte sie als ihr oberstes Gesetz verkünden: «Du sollst den Gott des Weltalls lieben mit ganzem Herzen und mit ganzer Seele, mit all deinen Gedanken und all deiner Kraft. Du sollst den schönen, wunderbaren Planeten lieben und ihn unendlich achtsam behandeln. Du sollst deine menschlichen Brüder und Schwestern lieben, wie du dich selbst liebst. Es gibt kein größeres Gebot als dieses».

Und Gott sagte: «Gut so».

Und dies war der siebte Tag auf dem Planeten Gottes.

An diese spirituelle und ethische Vision glaube ich. Sie soll nicht eine reine Vision bleiben, sondern in die Tat umgesetzt werden. Dazu lade ich Sie alle ein.

#### Literaturhinweise:

- Boff, L., *Von der Würde der Erde*. Düsseldorf 1994.  
 – *Eine neue Erde in einer neuen Zeit*. Düsseldorf 1995. (1994?)



- Ökologie: *Schrei der Armen, Schrei der Erde*. 1994.
- *Die Stunde des Adlers. Wie der Mensch das Fliegen lernt*. Düsseldorf 1998.
- Boff, L./Arruda, M., «Bildung und Entwicklung im Hinblick auf die integrale Demokratie» in *Entwicklung mit menschlichem Antlitz* (Hrsg. Klaus M. Leisinger und V. Höfle). München 1995, 89–102.
- Berry, T./Swimme, B., *The Universe Story. From the Primordial Flaring Forth to the Ecozoic Era—A Celebration of the Unfolding of the Cosmos*, San Francisco 1992.
- Prigogine, I./Stengers, I., *La nouvelle Alliance*. Paris 1990.
- La Chance, A. J./Carroll, J. E., *Embracing Earth. Catholic Approach to Ecology*. New York 1994.
- Dowd, M., *Earthspirit. Mystic*, Connecticut 1990.
- Maturana, H. R./Varela F. J., *Der Baum der Erkenntnis. Die biologischen Wurzeln des menschlichen Erkennens*. Bern–München–Wien 1987.
- Müller, R., *Die Neuerschaffung der Welt. Wege zu einer globalen Spiritualität*. München 1990.
- *The Birth of a Global Civilization. World Happiness and Cooperation*. New York 1991.
- Rasmussen, L. R., *Earth Community, Earth Ethics*. New York 1996.
- Schmitz-Moormann, K., *Materie–Leben–Geist. Evolution als Schöpfung Gottes*. Mainz 1997.

---

## ARCUS THEOLOGI



*Bo Johnson*

### Judendomen

— i kristet perspektiv

Judisk historia och judiskt liv bildar bakgrunden i denna bok där författaren vill se vad som förenar judendom och kristendom och vad som skiljer dem åt. Religionerna har samma Gud och i tro och värderingar finns många likheter. Vägskälet finns i frågan om vem Jesus är.

168s, hft, isbn 918855225-x, ca-pris 192 kr

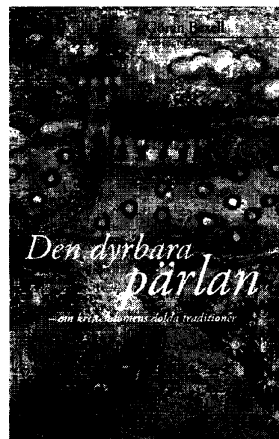
*Göran Bexell*

### Den dyrbara pärlan

— om kristendomens dolda traditioner  
Teologiska essäer

Nu är tiden att återupptäcka det som varit nedgrävt i lager av missbruk, fördomar, okunnighet ... En dyrbar pärla är kristendomens traditioner — de ger livet de dimensioner jag längtar efter. I bokens essäer berättar författaren om några av kyrkans ”kläder” — vem är Kristus, om kärlek, tro, försoning, förlåtelse och det onda.

190s, hft, isbn 918855227-6, ca-pris 226 kr



Arcus teologi beställes hos:

ARKEN Box 1026 221 04 LUND tel 046–33 38 88 fax 33 38 89 mail: books@arken.se

# Teologi som vetenskap

ANDERS JEFFNER

*Denna artikel är en bearbetad version av professors Anders Jeffners avskedföreläsning som han höll i Uppsala och Lund under vårterminen 2000.*

Ingen som vill förstå och påverka den värld vi lever i kan bortse från religionen. I alla skeden av människans liv från födelsen till graven finns religionen med och den gör det i varje kultur vi känner. Religionen formar människors upplevelser i lust och nöd. Den präglar mänskliga samlivsnadsformer och samhällen. I krig och fred, hat och försoning finns religionen med. Vi kan inte tänka bort den från konst musik och litteratur. Vill vi använda vetenskapens verktyg för att förstå vår värld och få möjlighet att påverka den måste vi ha en religionsvetenskap vid våra universitet. Jag tror ingen egentligen vill förneka det och religionsvetenskapen är väletablerad i vetenskapssamhället.

När jag kom till Uppsala i början på 50-talet mötte jag en vital religionsvetenskap vid teologiska fakulteten. Den representerades för mig av två framstående forskare Geo Widengren och Ivan Engnell. På den tiden mötte de unga studenterna direkt de forskande professorerna. Vi lyssnade till deras föreläsningar och samtalade sedan med dem små seminariegrupper. Att de akademiska lärarna skulle hålla på att gå igenom läroböcker var då en orimlig tanke. Det som fascinerade hos Widengren och Engnell var att de utifrån sina detaljstudier av religionen sökte sig fram till generella teorier om religiös utveckling, om myt och historia om text och traditionsförmedling om mönster i gudstron och mycket annat. Teoriernas implikationer kunde prövas på det konkreta materialet och på den tiden stämde de mycket väl. Nu vet jag naturligtvis att ganska mycket av teoribygget senare har visat sig alltför spekulativt och förpassats till vetenskapshistorien. Men det är en normal företeelse och ett hälsotecken i vetenskapens värld.

Religionsvetenskapen som jag mötte den under min första tid vid universitetet är en metodiskt komplicerad men en vetenskapsteoretiskt sett oproblematiserad verksamhet. Den delar sina problem och metoder med övriga texttolkande och historiska vetenskaper. Under min tid vid teologiska fakulteten har religionsvetenskapen i ökande utsträckning tillgodogjort sig samhällsvetenskaplig och beteendevetenskaplig metod. Det är något som jag själv har arbetat för och jag gläder mig mycket åt den utvecklingen. Egentligen behöver det inte vara något speciellt med religionsvetenskap inom ett universitet och visst kan religionsvetenskap leva i frid eller i vanlig vetenskaplig osämja med övriga delar av humanistisk och samhällsvetenskaplig forskning. Men — nu kommer jag till det men, som jag tror alla har väntat på. Det finns en speciell komplikation med religionsvetenskap och jag skall utveckla den lite grand.

Vetenskap syftar ju ytterst till att ge oss vetande om verkligheten. Vetenskapen skall föra oss närmare en sanning om världen, samhället och människan. Ju mer vi sysslar med en enskild vetenskap desto tydligare blir det att vi inte når ända fram, men ambitionen att få bättre kunskaper genom fritt använda vetenskapliga metoder är själva grunden för ett universitet. När man då studerar religionen med vetenskapliga metoder ser man genast att i så gott som alla religioner finns precis som inom vetenskapen ett anspråk på att ge kunskap om vår tillvaro. Det tillhör undantagen i religions värld att religion framträder utan anspråk på att säga något sant om verkligheten. Religionernas kunskapsanspråk kan i sina centrala delar inte byggas under med vanliga vetenskapliga skäl. Religionsvetenskapen

lyfter därmed in i vetenskapens värld en konkurrent till det vetenskapliga sanningssökandet och en konkurrent som forskaren ofta själv i sitt privatliv sympatiserar med. Det är detta som stör den vetenskapsteoretiska friden inom religionsvetenskapen. Hur kan man då hantera situationen

Tre hanteringssätt, menar jag, är orimliga. Det första är att låta religionens religiöst grundade teorier om verkligheten ta över de vetenskapliga. Jag fick många exempel på den inställningen under min första studietid. De teorier om de gammaltestamentliga texterna som Ivan Engnell försvarade med mer eller mindre goda vetenskapliga skäl avvisades häftigt av s.k. bibeltrogna personer därför att de inte stämde med religionens egna teorier om texternas historiska och religiösa karaktär. De religiösa skälen fick väga starkare än de vetenskapliga och det gällde då hos vetenskapligt utbildade personer som David Hedegård och G.A. Danell. Alla studenter fick deras skrifter sända till sig. Jag vill inte fördöma dessa personer, men det är min bestämda uppfattning att liknande uppfattningar måste klart och explicit avvisas i undervisning och forskning vid en universitetsinstitution. Vill man studera religion med vetenskapliga metoder kan man inte avvisa resultaten bara för att de inte stämmer med religiösa uppfattningar. Att på det sättet dogmatiskt skydda religionen är för mig en slags oärlighet som strider mot vetenskapens grundläggande moral. Det kan vara respektabelt att helt avvisa vetenskapligt religionsstudium, men inte att ge sig in på vetenskapens område och sen bortse från sådana resultat som man inte gillar. Noggrant utformade och väl kontrollerade vetenskapliga resultat har normalt en högre trovärdighet än exklusivt religiöst grundade påståenden. Man får dock komma ihåg att konflikten mellan vetenskapliga och religiösa påståenden rymmer komplikationer som Mikael Stenmark nyligen diskuterat och som jag hoppas återkomma till i annat sammanhang. Det gäller t.ex. risken att absolutifiera vetenskapliga teorier när de samordnas med religiösa. Både religion och vetenskap förändras och bör förändras.

Ett andra hanteringssätt av den konflikt jag talar om är att sektorisera livet så att det vetenskapligt kunskapsökande och vetenskapliga resultat tas på fullt allvar i en del av livet medan

man i en annan låter religionens teorier få fritt spelrum. En sanning vid universitetet och en helt annan i kyrkan, synagogan eller moskén. Motsägelserna håller man borta genom att aldrig låta världarna mötas. Jag har i många sammanhang argumenterat mot detta sätt att organisera det teoretiska livet och skall inte upprepa det nu. Mitt huvudskäl är att en sådan splittrad livsinställning är mänskligt otillfredsställande och i längden plågsam för den som försöker inta den.

Det enklaste sättet att komma ifrån spänningen mellan det vetenskapliga religionsstudiet och de icke vetenskapliga kunskapsanspråken i religionen är att helt enkelt inte låtas om konflikten. Både som student och lärare har jag många gånger upplevt hur hela problemet har skjutits undan i teologiska fakulteter. Vi beskriver och tolkar kristendom och andra religioner, men vi tar inte ställning till de sanningsanspråk vi möter, säger man. Det är enligt min mening fejt och ohållbart i längden. Jag menar att det ingår i en vetenskaplig hållning till religionen att fundera över det berättigade i religionens anspråk på att förmedla en sanning eller insikt om livet i världen.

Inom religionsforskningen vid ett universitet måste någon ställa frågan: Kan det vara så att det finns tillgångar till verkligheten som inte är öppna för vetenskapen, som kompletterar den vetenskapliga kunskapen? Hur skall vi i så fall hantera dem? De frågorna bör vara centrala för den del av religionsvetenskapen som arbetar med religionens läromässiga sida, nämligen teologin. Utan en teologi som bearbetar kunskapsfrågorna med filosofisk metod blir religionsvetenskapen blek och uddlös. Men om frågorna lyfts fram för reflektion och analys har religionsvetenskapen en viktig funktion inom universitetet som helhet. Den säger: Tänk om det är så att bara en begränsad sektor av verkligheten blir belyst av vetenskapen och kanske behöver vi som människor också andra ljuskällor för att hitta i vår värld. Den påminnelsen påverkar inte vetenskapens enskilda resultat men den påverkar vetenskapens användning och anspråk. Jag skulle vilja säga att teologins första uppgift i vetenskapens värld är att skapa en *kognitiv oro*. Det är en uppgift som teologin kan dela med etik och estetik.

Den av mina lärare som tydligast har förmedlat till mig den kognitiva oron är en reli-

gionsforskare vid en annan fakultet, nämligen Ingemar Hedenius. Han försökte stilla oron genom att visa att religion inte kan ge någon insikt om verkligheten. Att den religiösa erfarenheten är illusorisk. Men kanske finns det andra lösningar som är öppnare mot religiös erfarenhet och som ändå inte hotar det vetenskapliga förnuftet. Det är en grundfråga för teologin i vetenskapens sammanhang att undersöka den saken. Verktynen är begreppsanalys, konsekvensprövning och konstruktiv reflektion — filosofisk metod. I vår tid har flera stora teologer utanför vårt land givit intressanta och olika svar. Jag kan bara nämna två som blivit föremål för avhandlingsarbete inom min avdelning, Karl Rahner och Bernhard Lonergan. I Uppsala har vi en tradition att ta vara på från Nathan Söderblom och i Lund fanns den som mest energiskt analyserat religionens och vetenskapens kunskapsproblem, nämligen Anders Nygren. Under min studietid var Nygren och Lundateologi närmast ett skällsord. Hedenius riktade en förlöjligande kritik mot hans teorier. Den var enligt min mening ganska ytlig. Men än ytligare var den kritik som teologerna vid fakulteterna i Uppsala och Lund riktade mot honom. Nygren utformade en teori om hur människan i sitt språk på olika kompletterande sätt kan närma sig verkligheten genom vetenskap, moral, religion och konst. Teologerna kritiserade denna teori utifrån en postulerad religiös ståndpunkt utan att argumentera för det berättigade i sin egen utgångspunkt. Man kritiserade Nygrens lösning utifrån förutsättningen att hans grundproblem redan var löst. I Uppsala hos t.ex. Hjalmar Lindroth var det en naiv tro på en entydig i bibeln uppenbarad sanning som var utgångspunkt för kritiken. I Lund var det en mer sofistikerad luthersk kristendomstolkning som utvecklades av Gustaf Wingren och Herbert Olsson. Olsson kom så småningom till Uppsala och tog med sig Nygrenkritiken till mig och mina studiekamrater. Jag är ingen oreserverad anhängare av Nygrens teorier och jag tycker han har ett lite uppblåst och anspråksfullt sätt att skriva. Men han arbetade seriöst med en av teologins grundfrågor och när han i sin sista bok jämförde sin position med Wittgensteins saknade det inte berättigande. Den tidiga teologiska nygrenkritiken i Sverige däremot är ett intellektuellt misslyckande och jag minns med avsmak

hur Hjalmar Lindroth i en auladebatt med Hedenius leende berömde Hedenius för hans angrepp på Nygren. Överhuvudtaget var den s.k. systematiska teologi som jag mötte i Uppsala under min studietid ett tråk. Här fanns ingen kognitiv oro. Den undanröjdes genom omfattande oproblematiserade konfessionella premisser. Ibland var de öppna men ofta doldes de genom en deskription av någon historiskt given uppfattning som gavs en implicit normativitet. Jag minns hur jag och min vän Jarl Hemberg – som jag saknar mycket – brukade beklaga oss för varandra, och jag minns särskilt en föreläsning i lärosal X i universitetshuset i Uppsala. I föreläsningen försökte Hjalmar Lindroth bevisa att kvinnor inte kan vara kristna präster. Efteråt steg en disputerad präst från kyrklig samling fram och tackade honom för att han inte bara var professor utan också confessor. Undra på att det höjdes röster för att avskaffa de här fakulteterna. Det var befriande när Axel Gyllenkrok senare formulerade en skarp varningssignal mot s.k. systematisk teologi. Jag delar inte Gyllenkroks uppfattning, men hans kritik är väl argumenterad och det gäller också hans Nygrenkritik.

Jag skall nu kort antyda åt vilket håll den kognitiva oron driver mina egna tankar.

Först behöver vi, menar jag, rikta uppmärksamheten på den bakgrundmetafysik för vetenskapligt arbete som är förhärskande i vår kulturkrets. Den har sina rötter i 1700-talets filosofi och ser ut ungefär så här: Genom den reproducerbara sinneskunskapen får vi tillgång till en objektiv yttervärld. I den objektiva yttervärlden ingår också människan som psykofysisk varelse med upplevelser och känslor. Den här objektiva världen kan man mer eller mindre säkert skildra med olika slags empirisk vetenskap. Den objektiva logiken gör det möjligt att strikt ordna och bygga ut påståendena om verkligheten. Förutom kunskap genom sinnena och logiken om den yttre världen har människan, enligt den här åskådningen, subjektiva reaktioner som är en viktig del av livet. Det är ett stort spektrum av känsloreaktioner med olika intensitet och karaktär. Vi upplever lust och olust, skönhet och fulhet, grymhet och godhet, kärlek och hat etc. Också dessa känslor kan beskrivas och studeras vetenskapligt men de ger inte själva någon infor-

mation om världens beskaffenhet. De är subjektets reaktioner inför verkligheten. De utgör en subjektiv sektor. Enligt den vanligaste varianten av det här tänkesättet hamnar både religiös och moralisk erfarenhet i den subjektiva sektorn, liksom upplevelser av skönhet. Verkligheten är inte helig, god eller vacker. Den bara är. Det jag nu beskrivit är en snabbskiss av modernitetens vetenskapsmetafysik. Idag har den associerats med den vetenskapliga utvecklingsbiologin på så sätt att den subjektiva sektorn förklaras genom sitt överlevnadsvärde. Vi har utvecklat moraliska, religiösa och estetiska reaktioner inför tillvaron därför att de vid ett visst skede av naturens objektiva förlopp gav människor en överlevnadsfördel. Det understryker deras subjektiva karaktär.

Modernitetens vetenskapsmetafysik är en typisk ingrediens i vad jag har kallat en livsåskådning. Den är ett sätt att ge tillvaron en övergripande struktur, vad jag kallat ett grundmönster. Sådana försök är, menar jag, legitima; de ger vetenskapen en plats i helheten men är naturligtvis inte själva en del av vetenskapen. När den här strukturen framträder hos t.ex. Hume är den alldeles tydligt ett förslag till hur man kan tänka sig tillvaron. Men det är också klart att det finns andra sätt. Det är viktigt när man studerar religion att fundera över om det finns andra strukturer som bättre sammanfattar våra upplevelser av livet. Flera förslag finns i olika postmoderna riktningar och jag kan nu inte närmare diskutera dem. Men jag vill pröva ett tänkesätt där gränsen mellan vad som ger oss verklighetskontakt inte går mellan sinnesintrycken och de andra reaktionerna på tillvaron.

Jag vill se det så att vi under den biologiska utvecklingen har format olika kontaktvägar med den verklighet vi tillhör. De har givit oss nya överlevnadsmöjligheter. Om man räknar in evolutionsbiologin i den övergripande struktureringen av tillvaron får man naturligtvis också se vår vetenskapliga förmåga som en produkt av evolutionen och den behöver inte blir mindre tillförlitlig för det. Vi kan oberoende av hur den vetenskapliga förmågan uppkommit se det så att den sätter oss i förbindelse med verkligheten. På samma sätt kan det vara med våra moraliska reaktioner och med den religiösa erfarenheten.

Det mönster som framträder för mig och som jag vill fortsätta att pröva är att människan i sin tillkomsthistoria har stött ihop med och genom olika erfarenhetstyper tillägnat sig en rad olika aspekter av en mångfacetterad och i sin helhet ofattbar verklighet. Intersubjektiva kriterier finns inom fler områden än sinneskunskapen. Men det finns ändå en tydlig skillnad som postmodernister ibland bortser från. De intersubjektiva kriterierna är tydligare och mer hanterbara när det gäller logik, matematik och sinnesintryck än när det gäller andra reaktioner inför verkligheten. Därför menar jag att det positivistiska vetenskapsidealet har ett visst berättigande. Det finns ingen poäng med att göra moral och religion till vetenskap. Men det finns heller inga tvingande skäl att avvisa dem som vägar till insikt om verklighetens beskaffenhet. När vi på allvar studerar religion, moral och konst framträder inom dessa områden, tror jag, fler intersubjektiva kriterier än man vanligen tänker sig — inom den mystiska erfarenheten, i samvetets reaktioner och när det gäller vackert och fult. Men samtidigt är våra ställningstagande inom sådana områden mer beroende av vår samlade personliga erfarenhet och den kultur vi lever i. Det finns mycket att fördjupa sig i här. Men jag går direkt till slutsatsen för den del av religionsvetenskapen som sysslar med religiös lära, alltså teologin. Arbetet med den religiösa teologiska läran visar hur läran kan ge insikter om aspekter av verkligheten som vetenskapen inte kommer åt, men det är vilseledande att betrakta den teologiska läran som vetenskap. Det skulle också ur religiös synpunkt vara konstigt med en vetenskaplig lära om Gud. Gudstjänsten blev då ett slags seminarium. Om man däremot ser teologisk lära som en tänkbar väg till insikt blir det möjligt att vetenskapligt bearbeta den på ett intressant och för människans samlade verklighetsorientering viktigt sätt. Vad det innebär skall jag nu gå in på.

Det går alltså inte, enligt det resonemang jag fört, att utarbeta en vetenskaplig teologi men det går att använda vetenskapens metoder till att belysa och utveckla den teologiska verklighetsförståelsen. Första förutsättningen för att göra det är att noggrant studera det enorma historiskt givna teologiska tänkandet. Här finns en oerhörd fond av systematiserat mänskligt erfarenhetsmaterial. Flera av vår kulturtraditions stora klas-

siska texter finns i det judiska och kristna arvet. Att arbeta med tolkningen av sådana texter är en grundläggande uppgift. Den kristna teologihistorien blir då viktig och att som vi gjort i Sverige hålla samman det teologiska och det teologihistoriska arbetet tycker jag är riktigt. Vad jag däremot opponerar mig mot är den insnävning av den teologiska traditionen som finns i den traditionella kristna dogmhistorien. Man har här ofta begränsat synfältet till den officiella kyrkolärens utveckling. En intressant teolog som George Berkeley lämnas därför över till filosofihistorien och judisk teologi glöms alldeles bort. Jag menar att kristen teologihistoria behöver studeras i ett brett perspektiv som är människors brottnings med gudsfrågan. Tros- och livsåskådningsvetenskap som namn på religionsvetenskapens teologidel är ur den synpunkten bra. Under min studietid var det Lutherforskningen som stod i centrum för det teologihistoriska arbetet. Jag tror inga doktorander nu kan ana hur mycket vi arbetade med Luthertexter. Den svenska Lutherforskningen var kvalificerad och framgångsrik och jag tycker det är tråkigt att vi bara i begränsad omfattning har kunnat hålla den forskningstraditionen levande.

Men det vetenskapliga arbete med teologin kan inte inskränkas till idéhistoria vilket Axel Gyllenkrok ansåg. De givna åskådningarna behöver analyseras närmare för att se hur det teologiska språket fungerar och pröva om de teologiska åskådningarna uppfyller normala krav på motsägelsefrihet och konsekvens. Det senare är en svår sak med tanke på språkets komplicerade metaforiska och analoga karaktär. Det som ser ut som motsägelser och inkonsekvenser behöver inte vara det. Men om man i teologin verkligen påstår något som går att uttrycka i direkta påståendesatser så måste dessa följa logikens lagar om systemen skall ha något teoretiskt intresse. Tillåter man äkta motsägelser i ett system skapar man kaos i vårt förhållande till verkligheten och försöken att etablera en speciell religiös logik har så långt jag kan se misslyckats. I och med den vanliga logiken har man också tillgång till ett objektivi- tets kriterium som man kan använda för att pröva teologiska system.

Tolkning och analys är alltså de första stegen i en vetenskaplig bearbetning av teologin. Men ett avgörande steg kommer sedan. Den som

arbetar med teologin behöver fundera över om det finns någon teologisk lära som är förenlig med det vi för övrigt anar om verkligheten — genom vetenskap och moral t.ex. Det gäller då inte bara att avvisa skrock och omoral utan att fundera över positiva alternativ som ger en integrerad verklighetsförståelse. Jag menar att det vetenskapliga arbetet med teologin bör sträva efter att presentera sådana tankemodeller som både tar den religiösa erfarenheten och våra andra tillgångar till verkligheten på allvar. Dessa tankemodeller blir inte själva vetenskapliga teorier eftersom de inte slutgiltigt kan prövas på det sätt som man enligt det synsätt jag presenterat bör kräva av en vetenskaplig teori. Den slutgiltiga prövningen är här mera beroende av prövar- ens totala livserfarenhet. Det är också mycket möjligt att till synes helt olika teologier kan vara förenliga på grund av den speciella språkliga karaktär som teologiska läror har. Det religionsvetenskapliga studiet är, menar jag, ofullständigt och missar en del av sitt berättigande om det inte också innefattar ett teologiskt modellbygge. Det är däremot ute på fel väg om det börjar förväxla modellerna med vetenskapliga teorier. Modellbygget påverkas naturligtvis också av hur man tar ställning till det som jag kallat den kognitiva oron. Avvisar man religionens kunskapsanspråk mer än vad jag har gjort nu får modellerna en rent nonkognitiv karaktär. Det är en respektabel uppfattning, men det är inte min.

Vem har nu glädje och nytta av det vetenskapliga konstruktiva arbete med teologin som jag talat för? Jag har redan antytt teologins roll inom universitetet, men när man vidgar perspektivet skulle jag vilja svara: Teologin är viktig för alla människor i samhället som söker efter struktur och mening i livet. Vi vet att det sökandet är starkt och levande långt utanför kyrkor och samfund. Teologins berättigande vid ett statligt universitet i ett sekulariserat land utan statskyrka är snarare större än i en religiös enhetskultur. Jag har också med glädje kunnat notera att intresset för teologi ökat påtagligt både inom forskarvärlden och i samhället i stort. Men naturligtvis är det teologiska arbetet av speciell betydelse för kyrkorna. Det ger insikt i den kristna lärotraditionen och visar på möjligheter att utforma denna tradition så att den kommer i kontakt med och

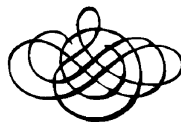
kan berika den rådande kulturtraditionen. Om kyrkorna isolerar sig från en teologi som arbetar vetenskapligt på det sätt jag antytt, då förvandlas de gradvis till kognitiva minoriteter i ett samhälle där vardagslivet i stor utsträckning är vetenskapsbaserat. Det har därför varit tråkigt att notera att intresset för en konstruktiv teologi som arbetar med religionens teoretiska grundfrågor och relationer till olika kunskapsområden varit ganska svalt inom kyrkorna. Istället har man sökt en teologi som aldrig problematiserar den konfessionella utgångspunkten utan bara pedagogiskt reproducerar den egna traditionen.

Det finns därför försök att skilja präst- och pastorsutbildning från universiteten och också försök att skydda de blivande prästerna från de

kritiska grundfrågorna. Jag hoppas att de tendenserna försvagas och jag tycker att den nuvarande ärkebiskopen på ett intressant sätt försökt bryta den teologiska isoleringen inom kyrkan. Det skulle ge rum för en positiv utveckling såvida också de religionsvetenskapliga fakulteterna kan tillhandahålla en teologisk utbildning och forskning i den mening jag nu talat om. Den kommer aldrig att bli okontroversiell och det är därför att den, om den är vital, rör vid vetenskapens och livets gränsfrågor. Jag hoppas därför, när jag nu slutar min tjänst, att jag inte lämnar någon allmän frid och enighet efter mig. Jag hoppas förstås också att själv få fortsätta att fundera över teologiska problem. För något viktigare och roligare kan jag inte tänka mig.

### *Summary*

This essay is based on a lecture which the author gave when he retired from his chair in Studies in Faiths and World Views at Uppsala University. When scholars do research on religions they meet in the religious doctrines pretensions to give knowledge about human beings and the world, knowledge which can enter into competition with scientifically based knowledge. The main part of the essay contains a discussion of how these religious knowledge claims shall be handled in a scientifically responsible way by the scholar who deals specifically with the doctrines of religion, i.e. the theologian. The author argues that the knowledge claims must be taken seriously and the theologian must discuss and analyse the possibility of human beings having other means of getting insight into the real world than scientific methods. A fruitful theology cannot solely be a descriptive activity. An important task for a theologian at a university is to create a cognitive worry in the scientific world. It is argued that the theologian can use ordinary analytical and hermeneutical methods to develop models which theoretically unite our scientific knowledge and such insights that religions, morals and art may give. Theology can be a constructive task using scholarly methods to open up new perspectives of the human situation without confusing religious doctrines and scientific theories. Constructive theology is necessary for the churches, but it is also of great importance for all human beings who search for a reliable interpretation of our situation in the world.



# Umberto Eco, kristendomen och öppenhetens estetik

JAN-ERIC STEPPA

*I den här artikeln presenterar Jan-Eric Steppa, doktorand i kyrkohistoria, den kände författaren och semiotikern Umberto Ecos textteori. Denna textteoris betoning av den oändliga tolkningsprocessen öppnar möjligheten att förstå även kristendomen som ett oändligt öppet verk, en gigantisk hypertext som kallar på ständiga nytolkningar.*

I en guidebok som behandlar förekomsten av övernaturliga väsen i Italien finns på ett antal kartor utsatt var man kan finna platser knutna till legender om häxor, demoner, féer, tomtar, trollkarlar, monster, vålnader och en rad andra mystiska ting. Den italienska kulturen förefaller genom århundradena frambringat gott om sådana fenomen, och det är först när man kommer till provinsen Alessandria i regionen Piemonte i nordvästra Italien som mystiken på något vis avtar. Det enda mystiska som man där enligt denna guidebok kan finna är vad som kort och gott omnämns som en «bisarr byggnad». Kanske skulle man kunna betrakta denna brist på legender och mystiska väsen som ett resultat av en attityd, djupt rotad bland befolkningen på det alessandriska låglandet, av misstro mot mystik och underverk.

Om nu Alessandria inte är särskilt känd för att hysa mystiska ting, är staden desto mer bekant för att vara hemstad åt Umberto Eco, den utan tvekan mest berömda av Italiens nu levande intellektuella gestalter. Att vara uppväxt i en så misstrogen stad som Alessandria måste naturligtvis få djupa konsekvenser på det egna sättet att betrakta verkligheten. Eco erkänner att vissa element av den piemontesiska mentaliteten präglat hans egen syn på världen, framför allt den grundläggande skepticismen och misstron mot retorik. «Om ni visste», skriver han, «hur stolt man känner sig när man upptäcker att man är son till en stad utan retorik och myter, utan heliga värv och utan sanningar».<sup>1</sup>

Denna attityd framträder som ett återkommande tema i Ecos litterära och akademiska författarskap. I romanen *Foucaults pendel* återfinns denna världssyn sammanfattad i det piemontesiska uttrycket «Ma gavte la nata» («dra ut proppen»), ett uttryck som används för att få tyst på personer som genom ihärdigt hävdande av «sanningen» svällt upp till fullständigt onaturliga proportioner. Just detta uttryck, som på ett påtagligt sätt åskådliggör en alessandrisk hållning till tingens väsen, kan fungera som en utmärkt tolkningsnyckel till en stor del av Ecos författarskap. För Eco är sanningen något ständigt frånvarande, ohjälpligt dold av en tjock dimma av alltför många perspektiv. Ju mer man vet och ju fler perspektiv man har på tillvaron, desto dunklare blir sanningen.

## Romankonst och teori

För de flesta är Umberto Eco framför allt känd för romanen *Rosens namn*, en bästsäljare som 1986 filmades av den franske regissören Jacques Annaud.<sup>2</sup> Förutom *Rosens namn* har romanerna *Foucaults pendel* och *Gårdagens ö* skänkt Eco en internationell ryktbarhet som sträcker sig vida bortom de tämligen isolerade akademiska vattenhålen i världen.<sup>3</sup> I hemlandet Italien har han sedan mitten av 60-talet dessutom gjort sig känd som en framstående essäist och kåsör, bland

<sup>2</sup> Eco, *Rosens namn*, Bromberg, Stockholm 1980.

<sup>3</sup> Eco, *Foucaults pendel*, Bromberg, Stockholm 1988; *Gårdagens ö*, Bromberg, Stockholm 1995.

<sup>1</sup> Eco, *Stora stjärnor och små*, Bromberg, Stockholm 1992, ss. 226–7.



annat i tidskriften *L'Espresso*. På svenska kan denna sida av Ecos författarskap avnjutas i samlingarna *Kulturknäck, Vad kostar ett mästerverk* samt *Stora stjärnor och små*, där djup lärdom och politisk insikt förenas med en varm och galen humor som är fullständigt befriad från akademisk torka.<sup>4</sup>

Sedan 1975 uppbär Eco professuren i semiotik vid universitetet i Bologna. Hans insatser inom semiotiken — en vetenskap som behandlar alla kulturella fenomen som har att göra med kommunikation, tecken och representation — går inte att överskatta. Tre av Ecos vetenskapliga verk, *La struttura assente, A Theory of Semiotics* och *Semiotics and the Philosophy of Language* är särskilt viktiga för utvecklingen av Ecos egen semiotiska teori som fogats samman utifrån en rad olika influenser.<sup>5</sup> Vid sidan av de mer systematiska och övergripande framställningarna om den allmänna semiotikens gränser och möjligheter har Eco framför allt intresserat sig för semiotikens tillämplighet inom det litteraturteoretiska fältet. I detta sammanhang kan nämnas böckerna *The Role of the Reader, The Limits of Interpretation* och *Interpretation and Overinterpretation*.<sup>6</sup> Ingen av dessa tre böcker utgör någon sammanhängande framställning av Ecos semiotiska metod för texttolkning, utan är snarare samlingar av essäer som alla på var sitt sätt belyser hans syn på relationen mellan författare, läsare, text och kultur. Under 1990-talet tycks Eco till stor del ha koncentrerat sin uppmärksamhet på förhållandet mellan språklig representation och kulturell världsbild, något som avspeglas i böck-

erna *The Search for the Perfect Language, Serendipities* och *Kant and the Platypus*.<sup>7</sup>

## Thomas ab Aquino och Sanningen

Eco påbörjade sin akademiska bana inte som semiotiker utan som filosof med särskilt inriktning på medeltida estetik. Han utbildades vid universitetet i Turin, där han 1954, tjugotvå år gammal, disputerade med en avhandling om Thomas ab Aquinos estetiska teori. Valet av avhandlingsämne kan säkert förklaras mot bakgrund av att Eco i början av sin forskarutbildning var praktiserande katolik med tillhörighet i de mer militanta lägren av organisationen *Azione Cattolica*. Emellertid hade han, när avhandlingen väl hade färdigställts, lämnat både *Azione Cattolica* och livet som troende katolik, förmodligen som ett svar på Pius XII:s aktiva motstånd mot de krafter inom *Azione* som Eco själv tillhörde och som arbetade för en liberalisering av den katolska kyrkan i Italien. Fastän den thomistiska metafysiken vid tiden efter disputationen var ett passerat kapitel hade hans intresse för den skolastiska estetiken knappast svalnat. Även efter det att Thomas ab Aquino i Ecos ögon hade förlorat sin helgongloria, bjöd det skolastiska materialet fortfarande till vetenskapligt engagemang, nu alltmer i ljuset av strukturalismen. Intresset låg inte längre primärt på det innehållsliga och teologiska uttrycket hos de skolastiska tänkarna utan på de lingvistiska förhållandena i deras texter. För Eco gällde det nu att så långt som möjligt vara trogen Aquinos texter och samtidigt erkänna att Aquinos sanning inte längre var hans egen sanning. Därmed avvisade han nyskolastiska forskares sätt att utan vidare sammankoppla värderingen av den thomistiska ideologin med Aquinos ställning som kyrkolärare och följaktligen som förmedlare av eviga sanningar. «Sanningen» var för Eco inte längre en uppenbarad eller evig sanning utan snarare något historiskt begränsat, något som kan tas i beaktande endast

<sup>4</sup> Eco, *Kulturknäck*, Bromberg, Stockholm 1990; *Vad kostar ett mästerverk?*, Bromberg, Stockholm 1987.

<sup>5</sup> Eco, *Den frånvarande strukturen: Introduktion till den semiotiska forskningen*, Bo Cavefors Bokförlag, Staffanstorps 1971; *A Theory of Semiotics*, Indiana University Press, Bloomington 1976; *Semiotics and the Philosophy of Language*, Indiana University Press, Bloomington 1984.

<sup>6</sup> Eco, *The Role of the Reader: Explorations in the Semiotics of Texts*, Indiana University Press, Bloomington 1979; *The Limits of Interpretation*, Indiana University Press, Bloomington 1990; *Interpretation and Overinterpretation*, Cambridge University Press, Cambridge 1992.

<sup>7</sup> Eco, *The Search for the Perfect Language*, Blackwell, Oxford 1995; *Serendipities: Language and Lunacy*, Columbia University Press, New York 1998; *Kant and the Platypus: Essays on Language and Cognition*, Harcourt Brace, New York 2000.

som en av flera möjliga «sanningar». Det finns en betydande risk, menade han, att varje hävdande av Aquino som en ofelbar tänkare riskerar att utsluta en verklig historisk förståelse av hans betydelse i utvecklingen av den medeltida estetiken.

Kanske ännu mer betydande för utvecklingen av Ecos syn på estetik och sanning var hans ställningstagande mot det inflytande som filosofen Benedetto Croces idealistiska estetik hade bland intellektuella i efterkrigstidens Italien. För Croce hade den medeltida estetiken lite att erbjuda vid sidan av hans egen förvisning om att estetiska erfarenheter först som sist är grundade på ren intuition, att all god konst i grunden är uttryck för konstnärens känslor som intuitivt kan erfaras av betraktaren och att den kritiska bedömningen av ett konstverk framför allt bör ske i form av en bedömning av verkets lyriska kvalitet. Verk skrivna av till exempel Dante eller Shakespeare antogs existera i en tidlös metavärld, varför det inte fanns någon anledning att betrakta den estetiska upplevelsen av dessa verk som beroende av de historiska förhållanden som verken var tillkomna i. I sitt angrepp på denna idealistiska estetik stödde sig Eco på Aquino och slog fast att skönhet har att göra med kunskap, eftersom tingen blir vackra först när de skådas. I motsats till Croces identifikation mellan konstverkets form och innehåll hämtade Eco argument hos Aquino för sin tes att den estetiska upplevelsen i stället var beroende endast av verkets form, det som kan erfaras genom kognitiva processer. Eco fann samtidigt hos Aquino en djup inre motsättning. Hos Aquino var skönheten fortfarande en transcendental kategori samtidigt som han också såg det subjektiva skådandet som ett centralt element i den estetiska erfarenheten. Denna upptäckt skulle få betydelsefulla konsekvenser för Ecos fortsatta intellektuella utveckling och det som senare skulle komma att ligga till grund för hans semiotiska teori. «Varje system,» skriver Eco, «äger en motsättning inom sig själv», och vidare, «ett system måste ha en motsättning som ointetgör detsamma, eftersom ett system är en strukturell modell som för ett ögonblick griper verkligheten och försöker göra den begriplig».<sup>8</sup>

<sup>8</sup> Eco, *The Aesthetics of Thomas Aquinas*, Harvard University Press, Cambridge 1988, ss. x–xi.

## Konstverkets öppenhet

1962 publicerade Eco sitt första verkligt kontroversiella verk, *Opera aperta*, en bok som kan sägas vara ett resultat av hans uppgörelse med Croces estetik mot bakgrund av sin distanserade uppskattning av den medeltida estetiken.<sup>9</sup> I den omedelbara bakgrunden till denna bok finns de influenser som Eco i början av 60-talet fick genom sitt flitiga samröre med avantgardistiska konstnärer och sitt studium av James Joyce. Man kan säga att Eco i *Opera aperta* presenterar konsekvenserna av Thomas ab Aquinos estetik och Joyces modernistiska författarskap i en estetisk vision baserad på idén om konstverket som ett «verk i rörelse».<sup>10</sup> Vad varje konstverk förutsätter, menar Eco, är konstnärens beslut att lämna över ansvaret till betraktaren att själv organisera verket i enlighet med en av ett antal olika lösningar. Konstverket är en öppen form redo att av betraktaren fyllas med innehåll utifrån specifika instruktioner som konstnären framlägger i sitt verk. För Eco utgör James Joyces verk *Ulysses* och *Finnegans Wake* förnäma exempel på sådana öppna former, där författaren avsiktligt försöker erbjuda en bild av den ontologiskt komplexa verkligheten genom att erbjuda läsaren alternativa tolkningsmöjligheter. Särskilt intressant är *Finnegans Wake*, som visserligen är begränsad i en bemärkelse men obegränsad i en annan i det att varje händelse och varje ord befinner sig i en serie av möjliga relationer med andra händelse och ord i texten. Enligt de semantiska val vi gör i vårt läsande så förlöper också fortsättningen av texten. Detta innebär inte att texten saknar en specifik innebörd. När Joyce för in nyckelord eller textuella instruktioner i texten, så är det därför att han vill att verket ska läsas i enlighet med en bestämd innebörd. Men det är en innebörd som i sig själv äger all kosmisk rikedom, en bestämd innebörd av ett potentiellt oändligt antal möjligheter.<sup>11</sup>

Öppenheten i ett verk, vare sig det är ett stycke av Stockhausen, en målning av Kan-

<sup>9</sup> Engelsk översättning delvis i *The Open Work*, Harvard University Press, Cambridge 1989.

<sup>10</sup> *The Open Work*, s. 13.

<sup>11</sup> *Ibid.*, ss. 10–23.

din sky eller en roman av Joyce, består alltså i betraktarens samarbete i organiserandet av verket. Det är verk som befinner sig i ett konstant tillstånd av rörelse, som med andra ord äger en kalidoskopisk möjlighet att presentera sig själv för betraktaren i ständigt nya skiftande aspekter. Det öppna verket kan följaktligen definieras som ett «fält av möjligheter», där valet mellan sant och falskt byts ut mot obestämbarhet och diskontinuitet. I Ecos estetiska vision blir obestämbarheten ett i högsta grad betydelsefullt instrument i den kognitiva processen. Varje läsning ger verket en ny aktualitet, men endast på ett kompletterande sätt som ett tillägg till alla andra möjliga läsningar.<sup>12</sup>

## Strukturens frånvaro

*La struttura assente* från 1968 blev Ecos första omfattande studie över det semiotiska problemområdet. En stor del av boken upptas av en grundlig uppgörelse med den strukturalistiska idén om att det bakom alla kulturella kommunikationsprocesser finns en universell kod, en urkod som utgör den grundläggande strukturen bakom all kommunikation. Detta sätt att tänka, menar Eco i sin kritik framförd mot Claude Lévi-Strauss ontologiska strukturalism, bortser på ett allvarligt sätt från de faktiska möjligheter som all kommunikation i grund och botten erbjuder. Varje meddelande som kommuniceras är nämligen, enligt Eco, en tom eller öppen form som kan tillskrivas åtskilliga möjliga innebörder, allt beroende på vilket kods-system som används i avkodningen av meddelandet. För Eco är det ytterst väsentligt att varje meddelande (eller «tecken» för att uttrycka det hela i semiotiska termer) kan delas upp i två oberoende nivåer; tecknets uttryck och dess innehåll. Det är genom korrelationen mellan tecknets uttryck och innehåll som tingen blir kända för oss och det blir möjligt att kommunicera. Detta är den semiotiska mekanism genom vilken tecknen definieras och avgränsas inom olika kulturella kontexter. Det viktigaste är dock att vårt sätt att ordna tingen är strängt beroende av de speciella om-

ständigheter och kulturella villkor i vilka tecknen förmedlas. Därför blir det i högsta grad meningslöst att som Claude Lévi-Strauss försöka hitta en universell struktur som binder samman alla semantiska strukturer i en ontologiskt enhet. Och om det skulle finnas en sådan universell struktur kan denna inte vara annat än frånvarande mot bakgrund av den mänskliga historiens kulturella diversitet.

Dessa tankar om de obegränsade semantiska sammanhangen kom även att ligga till grund för boken *Theory of Semiotics* från 1976. Framför allt utvecklades i denna bok den amerikanske filosofen Charles Sanders Peirces teorier om tecken, interpretanter och oändlig *semios*. Utgångspunkten är att ett tecken består av ett samspel mellan ett uttryck och ett innehåll såsom det definieras av en specifik kultur oberoende av om det motsvarar ett givet tillstånd i världen eller inte. På detta vis är begreppet «enhörning» ett tecken i lika hög grad som begreppet «häst». Innehållet i tecknet är själv tillräckligt, vilket gör att tecken utan vidare kan definieras som något som kan användas för att ljuga. Vad Peirce kallar tecken, något som står för någonting annat, är tecken just därför att det kan användas för att skapa fiktiva tillstånd, eftersom varje tecken återger verkliga objekt endast på ett ställföreträdande sätt. Relationen mellan uttryck och mening är självständigt, vilket gör att ett tecken inte kräver någon ontologisk verklighet för att kunna definieras. För att tolka ett tecken är man därför hänvisad till andra tecken. Tecken som används för att definiera ett annat tecken kallar Peirce interpretanter. Innebörden av en sådan interpretant är i sin tur en annan interpretant, ett annat tecken. På detta sätt sker uttolkningen i form av en oändlig serie som utgör ett av verkligheten oberoende och potentiellt oändligt universum. Gränsen för uttolkningen av ett viss tecken ges endast av diskursens interna begränsning, där varje semantisk representation är sammanbunden med specifika kontextuella val.

Kan då ett tecken på något sätt uttrycka objektet i sig? Eco lånar från Peirce idén om att verkligheten, såsom den beskrivs med en bestämd serie av tecken, bör ses som ett semantiskt resultat av något objektivt givet. Detta innebär att den potentiella oändligheten i teckenuniversumet steg för steg etablerar en vana, ett kul-

<sup>12</sup> Ibid., ss. 15–16.

turellt beteende som är ett omedelbart svar på ett visst tecken. Vanan är alltså ingenting annat än benägenheten inom en kultur att inför ett tecken reagera på liknande sätt under flera liknande omständigheter. Vanan blir den slutliga interpretanten, det som sätter gränsen för den serie av innebörder som en kultur intuitivt kopplar till ett viss begrepp. Sålunda vänder semiotiken upp och ner på de ontologiska förutsättningarna och hänskjuter intresset för tinget i sig till själva användningen av tingets mening. I stället för möjliga erfarenheter av konkreta objekt är intresset uteslutande kopplat till de konkreta erfarenheterna av möjliga objekt. Den objektiva verkligheten förvandlas med andra ord till en hypotes.

Den kulturella erfarenheten av objekten sker alltså utifrån vad Eco kallar *semios*, som visserligen är potentiellt oändlig men som i de enskilda fallen begränsas av kulturernas egna semantiska synfält. Begränsningen ligger inte i de verkliga förhållandena utan endast i de begränsningar som den mänskliga hjärnan ställer upp. Människan är helt enkelt oförmögen att knyta för många betydelser till enskilda tecken eller begrepp. Likväl är det med bakgrund av oändlig *semios* som vi kan förklara hur språk produceras och förstås.

## Kulturen som encyklopedi

Enligt Eco kan vi föreställa oss möjligheterna i de kulturella semantiska sammanhangen utifrån en encyklopedisk modell.<sup>13</sup> Denna modell baserar sig på att varje enskilt begrepp tolkas utifrån varje möjligt innebörd som kan kopplas till begreppet utifrån en bakomliggande kulturell konvention. En encyklopedi nöjer sig nämligen inte med att tolka begreppet «människa» som «ett däggdjur», en enkel och snäv definition som snarare hör hemma i en ordbok. En encyklopedisk definition skulle däremot innebära en mer omfattande förklaring som tar med människans biologiska natur, den mänskliga artens historia, all möjlig tänkbar information om människans historia i det förflutna och det nuvarande och varje filosofiskt och religiöst antagande som

genom tiderna gjorts för att förklara människan som idé. På detta sätt blir encyklopedin som en modell för mänsklig förståelse potentiellt oändlig samtidigt som den endast tar upp de tolkningar som faktiskt erkänns inom en given kultur. Detta innebär att vi för vår förståelse av en text måste använda just den encyklopedi som texten själv förutsätter. När vi läser en text av Thomas ab Aquino förväntas vi vara bekanta med de semantiska kopplingar som ansågs giltiga under medeltiden, medan vi i läsningen av en svensk kvällstidning väljer just den encyklopedi som vi förväntas använda utifrån vår egen kulturella situation. Ingenting hindrar att vi läser texter som är tillkomna i andra historiska sammanhang än vår egen, men för att texterna ska kunna komma till sin rätt måste vi läsa dem på dess egna villkor, mot bakgrund av dess egna specifika encyklopedier. Samtidigt finns det texter som tvingar läsaren att ständigt skifta mellan olika encyklopediska system och av det kulturellt begränsade skapa något obegränsat. En sådan text är exempelvis *Finnegans Wake*, som Eco menar vara en ypperlig metafor för vad oändlig *semios* i själva verket innebär.<sup>14</sup>

Den metafor över det obegränsade semantiska universumet som Eco dock förefaller vara mest förtjust i är labyrinten, kring vilket handlingen i *Rosens namn* kretsar. Faktum är att labyrinten i *Rosens namn* inte är någonting annat än en avsiktlig bild av Ecos syn på oändlig *semios*. I *Rosens namn* är denna representerad som ett klosterbibliotek, i vilken all kunskap som mänsklig kultur frambringat genom tiderna samlats. Detta väldiga bibliotek är byggt som ett labyrintiskt nätverk, som gör att man från en viss bestämd punkt i biblioteket har möjlighet att fritt välja till vilken avdelning man ska förflytta sig. Möjligheten att inhämta och skapa kunskap blir i det närmaste oändlig.

Problemet med detta bibliotek, som potentiellt inrymmer så många möjligheter, är att en bestämd sektion i det labyrintiska nätverket skärmats av. I denna avgränsade sektion av biblioteket finns de böcker som labyrintens väktare, den blinde munken Jorge av Burgos, funnit gå stick i stäv med den katolska renheten, böcker

<sup>13</sup> *Semiotics and the Philosophy of Language*, ss. 80–86.

<sup>14</sup> *The Limits of Interpretation*, ss. 143–149.

som av denna anledning inte anses lämpade att läsas av munkarna i klostret. Det är här fråga om en begränsning av det semantiska synfältet som syftar till att bevara ett strängt normativ system från inre motsättningar. Vad Jorge gör sig skyldig till är en ideologisering av det globala semantiska fältet, ett avsiktligt åsidosättande av den estetiskt värdefulla ambivalensen inom systemet. I stället för att låta det semantiska universumet bilda en hypotetisk bild av verkligheten, förläktar Jorge existensen av en evig struktur bakom det globala semantiska fältet. Jorge skräms inför tanken på oändlig *semios* och gör det därför till sin uppgift att skydda den kristna semantiken från inre motsättningar. Resultatet blir en ideologisk inskränkning av de estetiska möjligheter som oändlig *semios* ytterst innebär. Med andra ord, sanningen dödar estetiken.

## Komiken som semiotiskt verktyg

Handlingen i *Rosens namn* rör sig kring det enda bevarade manuskriptet av den andra delen av Aristoteles *Poetiken*, den del som behandlar komedin. Kring detta manuskript, som kanske aldrig någonsin har existerat, bygger Eco omsorgsfullt upp en värld i medeltida klostermiljö fylld av fromhet, lärdom, heresi, dunkla begär och ond bråd död. Jorge av Burgos, förblindad av den brådskande renhetens snäva avgränsning mot heresin, ser i Aristoteles verk om komedin en kraft som riskerar omkullkasta all auktoritet och tradition. Jorge finner det därför bäst att stänga in verket i klosterbibliotekets förbjudna sektion och ta livet av de bröder som kommit i kontakt med manuskriptet. Den allvar samma omsorgen om trons renhet blir på så sätt något destruktivt som ställs mot skrottets subversiva och befriande kraft. I slutet av boken blir därför huvudpersonen William av Baskervilles råd till sin lärjunge Adso följande:

Adso, du skall frukta profeterna och den som är beredd att dö för sanningen, ty vanligen drager de många med sig i döden, ofta före sig själva, stundom i sitt ställe. Jorge har utfört ett djävulens verk, därför att han älskade sin sanning på ett så otillständigt sätt att han vågade allt endast för att förgöra lögnen. Jorge fruktade Aristoteles andra bok, emedan denna måhända verkligen lärde ut hur

man skulle förvansa varje sannings anletsdrag, så att vi icke skulle bli slavar under våra egna gyckelbilder. Kanhända är det den människas plikt som älskar människorna att få oss att skratta åt sanningen, få sanningen att skratta, emedan den enda sanningen består i att lära sig hur vi skall befria oss från den osunda sanningslidelsen.<sup>15</sup>

Genom sin karnivalisering av skenbart orubbliga sanningstrukturer blir komedin ett viktigt instrument för vidgandet av det semiotiska synfältet. För Eco erbjuder komedin friheten att överträda regler eller koder som är så allmänt erkända att de betraktas som okränkbara. Komedin förser med andra ord med möjligheten att demaskera kodernas sanningsanspråk och degradera dem till semantiska postulat för det ständigt frånvarande. Det är parodins funktion «att kasta en misstänksamhetens skugga över det alltför seriösa».<sup>16</sup>

Det är denna syn på komik och ironi som även ligger till grund för själva uppbyggnaden av Ecos romaner. På samma sätt som ett tecken inte är någonting annat än en representation av ett annat tecken, är en text ingenting annat än en representation av andra texter. *Rosens namn* är, enligt Eco själv, ytterst ett konglomerat av en rad andra texter, en bok som säger något om andra böcker; med andra ord, en palimpsest. På detta vis är Ecos romaner att betrakta som metalingvistiska spel baserat på de estetiska principerna ironi, pastisch och parodi. För skeptikern Eco gäller det att ständigt återbesöka det förflutna, dock inte med oskuldsfull blick utan med attityden att aldrig ta något för givet.<sup>17</sup> Denna ironiska, postmoderna attityd framträder i *Rosens namn* inte minst i det anakronistiska spel som Eco upprättar mellan William av Occam, Sir Arthur Conan Doyle, Ludwig Wittgenstein och Jorge Luis Borges. Genom detta komiska spel förintar Eco fastställda gränser mellan en mängd olika litterära traditioner och lägger vägen öppen för en encyklopedisk representation som inbjuder läsaren till ett kreativt spel i vilket texten kan återskapas i ständigt nya former, liksom mönstren i ett kaleidoskop.

<sup>15</sup> *Rosens namn*, ss. 523–524.

<sup>16</sup> *Kulturknäck*, s. 9.

<sup>17</sup> Eco, *PS till Rosens namn*, Bromberg, Stockholm 1985, ss. 67–72.

## Sanningen som konvention

William av Baskerville löser slutligen gåtan med de mystiska morderna i det norditalienska benediktinklostret, men inte därför att han finner en på förhand given tråd som leder rakt mot svaret. I själva verket upptäcker han att de hypoteser han härlett i jakten på mördaren inte alls motsvarade verkligheten utan att det snarare var slumpen som avgjorde gåtans lösning. Intrigen visade sig vara frånvarande; det fanns aldrig någon på förhand given struktur.

Var finner vi då sanningen? För Eco är svaret enkelt: Allt vi har att göra är att vänta tills den kulturella gemenskapen funnit en punkt där konsensus kan uppnås.<sup>18</sup> Sanningen är ett kontrakt, ett resultat av förhandlingar som stegvis etablerar en «vana» för hanteringen av verkligheten i en given situation, en vana som också kan kallas «interpretanternas interpretant». I denna process finns inget annat än rent pragmatiska gränser. Uttolkningen rör sig därmed i ett universum av obegränsad frihet där man på sin höjd kan komma fram till att vissa sanningar pragmatiskt lämpar sig bättre än andra. Exempelvis kan en skruvmejsel användas för att skruva i skruvar, öppna paket och att klia sig i örat med. I de två första fallen kan en skruvmejsel med stor fördel användas medan den kulturella gemenskapen i det senare fallet uppfunnit för ändamålet långt mer behändig och effektiva föremål. På samma sätt är det med uttolknigen av vilka kulturella fenomen som helst, inte minst litterära texter. För Eco kan en text erbjuda flera möjliga läsningar, men från den punkten är det långt till Paul Valéry's klassiska påstående «il n'y a pas de vrai sens d'un texte». Texter är långt mer än stimuli för förnöjelsens semantiska spel. Först och främst är de frukten av tidigare uttolkningar av verkligheten, uttolkningar vars innebörder i sin tur måste underkastas nya uttolkningar. Vissa uttolkningar dömer den kulturella gemenskapen ut som orimliga eftersom de i slutändan, likt mulåsnor, visar sig sterila och oförmögna att reproducera nya uttolkningar av verkligheten.<sup>19</sup>

Därmed distanserar sig Eco tydligt från teoretiker som den amerikanske filosofen Richard Rorty och synen på uttolknigen som en process där texten uppgift är att hamras till en form som passar uttolkarens egna syften. Mot denna syn på textens och uttolkarens uppgift för Eco fram ett dynamiskt alternativ som hävdar skillnaden mellan att använda och att uttolka en text. Naturligtvis står det var och en fritt att använda en text och läsa den uteslutande utifrån sina egna förutsättningar och syften, något som är möjligt inom ramen för den potentiellt oändliga semantiska sfären. Uttolkning, däremot, handlar om respekt för själva texten och en uppriktig önskan att delta i det semantiska spel som texten själv inbjuder till genom sin egen intention och textuella strategi. Även om det i denna process är svårt att avgöra vilka uttolkningar som är goda, är det alltid möjligt att avgöra vilka uttolkningar som inte kan legitimeras kontextuellt.<sup>20</sup>

## Kristendomen som öppet verk

Eco har i sitt författarskap mycket lite att säga om kristendom och religion. Dock publicerade den italienska tidskriften *Liberal* i mitten av 90-talet en brevväxling mellan Eco och kardinal Martini som tog upp olika problem kring relationen mellan religiös tro och etik. Ett av Ecos bidrag i denna brevväxling, som 1996 publicerades i bokform med titeln *In cosa crede che non crede?*, finns på svenska utgivet i samlingen *Fyra moraliska betraktelser* (1999).<sup>21</sup> I detta brev modellerar Eco fram en etik som tar sin utgångspunkt i vad han kallar «den andres kroppsliga rättigheter» snarare än någon metafysisk princip. Efter att ha slagit fast att det inte finns några semantiska universalier argumenterar han för att alla människor, till följd av sina rent biologiska behov, äger vissa kroppsliga rättigheter. Grundprincipen i våra mellanmänniskliga relationer blir därmed den grundläggande omsorgen om våra medmänniskors behov av liv, kärlek och

<sup>18</sup> *Kant and the Platypus*, s. 250.

<sup>19</sup> *Interpretation and Overinterpretation*, ss. 143–150.

<sup>20</sup> *The Limits of Interpretation*, ss. 41–42.

<sup>21</sup> Eco, *In cosa crede chi non crede?* Atlantide Editoriale, Rom 1996; *Fyra moraliska betraktelser*, Bromberg, Stockholm 1999.

respekt. Detta är en grundprincip som redan accepterats av den kulturella gemenskapen, med andra ord en punkt där man i den potentiellt oändliga regressen funnit konsensus och etablerat en intersubjektiv «vana».

Att vi idag kan erkänna den andres roll, att vi inser att vi måste respektera dess behov, är resultatet av en mångtusenårig process. Också det kristna kärleksbudskapet uttalades, och accepterades motvilligt, först när tiden var mogen.<sup>22</sup>

Men på vilket sätt skulle Ecos semiotik kunna bidra till ett nytt sätt att närma sig den samlade kristna traditionen? Väsentligt är att en tolkning av kristendomen utifrån Ecos syn på oändlig semios sorterar bort synen på den kristna historien som styrd av bakomliggande transcendentia verkligheter. Eco förnekar inte existensen av objektiva sammanhang, men däremot dess betydelse för mänsklig representation. Utifrån Ecos semiotik kan kristendomen därför inte betraktas som något som existerar utanför det semantiska fältet som en isolerat enhet, möjlig att definiera enbart utifrån sig självt. Semiotiken gör det heller inte möjligt att se kristendomen som en enhetlig företeelse möjlig att identifiera utifrån centralhistoriska utvecklingslinjer. Snarare erbjuder idén om oändlig *semios* en möjlighet att i stället se kristendomen som ett i det närmaste obegränsat nätverk av uttolkningar och traditioner som tillsammans utgör interpretanterna i ett globalt kristet semantiskt universum. Resultatet blir en syn på kristendomen som en gigantisk hypertext, som genom att tillåta ständiga tillägg och nytolkningar ger den formen av en oändlig historia. I en sådan hypertext blir motsättningarna mellan de kristna tolkningstraditionerna något som gör det möjligt att förstå kristendomen som ett estetiskt projekt. Med bakgrund i Ecos semiotik gäller det alltså framför allt att försöka se det estetiskt värdefulla i den mångfald av perspektiv som de kristna kulturerna frambringt genom tiderna.

Om man utnyttjar de metaforiska möjligheter som IT-kulturen erbjuder skulle man kunna säga att en teolog som arbetar semiotiskt ständigt befinner sig «on-line». Eco använder själv denna metafor när han ska förklara den grundläggande

skillnaden mellan James Joyce och Margaret Mitchell, författarinnan till *Borta med vinden*:

Hade Margaret Mitchell haft möjlighet att surfa på nätet hade det förmodligen slutat med att hon skrivit *Finnegans Wake*. Joyce själv befann sig ständigt on-line; han upphörde aldrig att surfa.<sup>23</sup>

På samma sätt är det med en teolog som bestämt sig för att arbeta enligt Ecos semiotik. För det första gäller det att aldrig glömma bort att den semiotiska verkligheten måste uttolkas i enlighet med vissa regler. Läser vi texter ur den kristna historien bör vi göra det med intentionen att läsa i enlighet med de textuella strategier som texterna själva uppställer. Texterna måste läsas utifrån sina egna encyklopediska labrynter, vilket kräver att teologen i första hand går in i läsningen som en historiker. Nästa steg är att gå in i den kristna hypertexten och engagera sig i ett spel, där uppgiften är att upprätta hypertextuella länkar mellan mångfalden av kristna kulturer och kanske till och med upprätta egna bokmärken. Följaktligen lämnas teologen fri att ständigt kliva över från en historia till en annan i ett globalt system som saknar centrum.

På detta sätt öppnas en väg att även utifrån ett renodlat agnostiskt perspektiv se ett fundamentalt estetiskt värde i den samlade kristna traditionen. En bakomliggande kristen sanning kanske existerar, men åtminstone utifrån det semiotiska perspektivet kommer denna sanning att vara ständigt frånvarande. I slutändan uttrycks det nog bäst med Ecos egna ord, hämtade från *Gårdagens ö*, där huvudpersonen, en ädling från trakterna av Alessandria, sitter fast på ett öde skepp utan möjlighet att ta sig över till den paradisiska ö som finns belägen inte alls långt därifrån:

Fjärran från sin Dam, fjärran från Ön, fick han endast tala om dem eftersom han ville att de skulle vara obefläckade för att kunna förbli obefläckade, vidrörda endast av elementens smekningar. Om det fanns skönhet någonstans, så var dess mål att förbli utan mål.<sup>24</sup>

<sup>23</sup> Lee Marshall, «The World According to Eco», Intervju i *Wired Magazine*, Mars 1997.

<sup>24</sup> Eco, *Gårdagens ö*, s. 87.

<sup>22</sup> *Fyra moraliska betraktelser*, s. 76.

*Summary*

This paper provides a presentation of the semiotics of Umberto Eco as well as a preliminary outline of an interpretation of the Christian religion based on Eco's semiotic theories. The suggested application of Eco's semiotics to the interpretation of Christianity is based on the notion of «unlimited semiosis», originally derived from the pragmatic semiotics of C. S. Peirce. Against this theoretical background, I suggest a non-confessional consideration of Christianity as a hypertext, open for a potentially unlimited multitude of connections between different Christian cultures in time and space. It is argued that this use of Eco's semiotics is a theologically adequate instrument for exploring the multitude of Christian cultures and traditions in past and present.



## SYMPOSIUM i Kristologi

7 november 2000 Lund

Teologiska institutionen, Lunds stift, Arcus förlag

Lokal: PALESTRA i Lundagård

### Förmiddag

10.15–11.15

### Föredrag 1

Ola Sigurdson, doc **"Kristus och människan — om inkarnation och kärlek"** respondent

11.30–12.30

### Föredrag 2

KG Hammar, ärkebiskop **"Gud i mänskligt ansikte"**  
respondent Anne-Louise Eriksson, doc

Lunch på fri hand

### Eftermiddag

Lokal: Eden, intill Teol. inst

14.00–14.45

### Seminarie 1 "välj ett av tre"

Lund stifts Kulturgrupp Lena Sjöstrand, präst & Kristian Lundberg, poet  
**"Den förnekade bilden — Kristus i samtida lyrik"**. **Plats: Liberiet**  
Anders Piltz, doc **"Tio teser om Jesus"**  
Antje Jackélen, teol. dr **"Kristus tillgång eller stöttesten, i en kultur präglad av naturvetenskap"**

15.15–16

### Seminarie 2 "välj ett av tre"

Kajsa Ahlstrand, doc **"Kristus i religionsdialogen"**  
Jesper Svartvik, teol.dr **"Jesus från Nasareth — vad vi vet oss tro och vad vi tror oss veta"**  
Lena Malmgren, präst **"Vet Ni inte att jag måste vara i min Faders hus ..."**  
**Jesus kamp med sin kallelse"**

### Avslutande samtal:

Lokal: Palestra

16.30–17.30

### Guds son — då — nu — sedan ...

Bengt Pohjanen, författare och Gösta Hallonsten, teolog  
Samtalsledare: Lisbeth Gustafsson

**Buffé** 18.00

Anmälan till Lunds stift för deltagande i Buffén. Pris 150:- kr

### Ansvarig:

Sheila Mallik, tel. 046-33 38 80, Arcus förlag, arcus@arken.se — Lena Peterson, tel. 046-222 37 65, Teologiska institutionen — Lunds stift. Anmälan till Buffén: Kurskansliet, Box 32, 221 00 Lund, tel. 046-35 89 74, fax 046-18 49 48, mail: anita.m.bohman@svenskakyrkan.se



# Världsreligionernas parlament och global etik

## Några reflektioner utifrån mötet i Kapstaden i december 1999

ELISABETH GERLE

*Den globala etikens möjligheter och problem är hett omdebatterade i den samtida etiska diskussionen. I den här artikeln presenterar Elisabeth Gerle en konferens med representanter från alla världsreligionerna som behandlat frågan. Gerle är forskarassistent vid Teologiska institutionen, Lunds universitet och lektor vid Malmö Högskola i mänskliga rättigheter.*

### I. Inledning

Vad är det som driver fram sökandet efter en global etik? Som Krister Stendahl påpekar (1999) så innebär ofta religionsteologi ett abstrakt sökande efter det gemensamma genom att utgå från teologin. Kristen teologi och religionsdialog tycks ofta ta för givet att etiken växer ur teologin, inte tvärtom, trots att «så mycket av Jesu undervisning tycks växa fram just ur hans moraliska känslighet» (s. 381). Själv efterlyser Stendahl mer av det patos som fick Nicolaus Cusanus (1401–64) att skriva *De pace fidei* — Om trosfreden. Rapporterna om människosläkt i striderna mellan kristna och muslimer utanför Konstantinopel skakade hans tro och fick honom att teckna visionen av ett himmelskt symposium för världsreligionernas representanter med Gud som värd.

När representanter för olika religioner samlades 1993 i Chicago, till världsreligionernas parlament, hundra år efter det första stora mötet med samma namn så fanns onekligen en känsla av «urgency». Religionerna behövde samla sig till en respons på världens akuta situation av ofred och fattigdom. Det var samma känsla som ledde till Kyrkornas världsråds beslut att inleda sin konciliära process om rättvisa, fred och skapelse. *Justice, Peace and Integrity of Creation*, vid sin sjätte kongress i Vancouver tio år tidigare (Gerle, 1995, s. 44). Den kände systematiska teologen Hans Küng ombads att skriva ett dokument inför mötet i Chicago eftersom han redan 1990 publicerat boken *Projekt Weltethos*. Deklarationen presenterades i Chicago efter vad som

1999 beskrivs som en tvåårig konsultation mellan mer än två hundra forskare och teologer från världens olika tros-gemenskaper (*A Call to Our Guiding Institutions*, 1999, s. 55). Respekterade ledare från alla världens stora religioner signerade deklarationen i Chicago. De skrev emellertid under som individer. Redan i Chicago 1993 fanns nämligen många röster som ansåg att Hans Küng ensam hade haft för stort inflytande och var ointresserad av ändringsförslag. Mötet ställdes inför valet att underteckna eller att förkasta dokumentet. Först sedan Diana Eek lagt fram ett kompromissförslag att kalla deklarationen *Towards a Global Ethic — an Initial Declaration* kunde deklarationen antas.<sup>1</sup>

I början av december 1999 samlades så åter representanter för världsreligionerna till ett parlament, den här gången i Kapstaden, Sydafrika. Ledaren för Chicagosekretariatet markerade i sitt öppningstal vad parlamentet *inte* syftade till. Parlamentet, och mer precist formuleringen av en global etik, syftar för det första inte till att ena utan till att harmonisera religioner. För det andra ville man betona — och detta återkom i många

<sup>1</sup> Den tyska utgåvan lyder *Erklärung zum Weltethos. Die Deklaration des Parlamentes der Weltreligionen*, 1993, München. Den engelska översättningen från 1993 är utgiven av Continuum Publishing Company och heter *A Global Ethic. The Declaration of the Parliament of the World's Religions* medan dokumentet i Kapstaden benämndes *Towards a Global Ethic, An Initial Declaration*. Här använder jag denna titel medan sidhänvisningarna är till Continuums utgåva 1993.

påpekanden — mångfald (diversity) och dialog. Formuleringarna av en global etik syftade till «convergence not unity». Slutligen markerades i talet att det inte var avsett som ett sätt att forma en ny religion.

Det möte som föregick parlamentets session lockade drygt 7000 deltagare; forskare, ledare, och representanter för världens ledande religioner. Men i den digra konferenskatalogen över ca 1000 symposier, seminarier och möten fanns inte Hans Küngs namn med i personregistret. Vid öppningsceremonin lyste han med sin frånvaro. Ändå var han i Kapstaden. Och i det tilläggsprogram som dagligen publicerades återfanns ganska snart en specialföreläsning om global etik med Hans Küng. Men för alla som vant sig vid att se Projekt Weltethos och global etik nästan uteslutande förknippat med namnet Hans Küng väckte det förvåning. Vad hade hänt med världsreligionernas parlament och dess strävan efter en global etik? Konferenskatalogens dukade bord med seminarier, föreläsningar och paneldiskussioner blandades med happenings och hälsningar från all världens olika religioner och inter-faith organisationer, inte utan en doft av det vi kommit att kalla New Age. Där återfanns religiösa ledare som använde parlamentet som en marknadsplats där de presenterade och sökte sprida egna läror, traditioner osv. Understundom kände man sig dessutom närmast utsatt för en amerikansk invasion vid detta enspråkiga möte. Många seminarier ägnades åt religionsdialog men också åt samtida brännande frågor. En rad seminarier ägnades åt frågor kring globalisering och samhällsförändring. Särskild uppmärksamhet ägnades åt slopan det av apartheid och den därtill kopplade omvandling som präglar det sydafrikanska samhället idag. Det tal som Nelson Mandela höll inför konferensen på söndagskvällen knöt naturligt an till detta tema.

Konferensens anknytning till utarbetandet av en global etik var emellertid vag. Professor Reijo E. Heinonen, som representerade det finländska parlamentets arbetsgrupp för global etik, klagade över att ländernas rapportering av vad man gjort för att implementera en global etik inte hade något forum i Kapstaden.

Så småningom började vissa pusselbitar bli tydliga. En av dem tycktes handla om att undvika den kritik mot Küngs dominans som vuxit

sig stark efter Chicago. En annan tycktes utgå från att man kanske borde söka sig fram mot en global etik på ett annat sätt och med ett annat språk. Denna senare ansats fokuserade på ett annat dokument, *The Earth Charter*, kring vilket man hade en serie seminarier vid parlamentet. Inte minst intressant var en avslutande panel mellan mannen bakom en global etik, alltså Hans Küng, och ordföranden för *The Earth Charter's* Drafting Committee, Steven C. Rockefeller. Utifrån denna diskussion och i relation till de båda dokumenten vill jag nedan lyfta fram några jämförelser mellan *Towards a Global Ethic* och *The Earth Charter* som har att göra med världsbild, utgångspunkt, process, språk och argumentation.

## II. Global etik eller *Earth Charter*?

### 1. Världsbild

De två dokumentens syn på omvärlden ligger antydd redan i deras arbetsnamn. Medan *Towards a Global Ethic* har ett teologiskt, antropocentriskt och individualistiskt perspektiv tar *The Earth Charter* sin ansats i ett mer filosofiskt, ekologiskt och kosmopolitiskt synsätt. Nyckelordet som Stephen C. Rockefeller återkom till vid paneldiskussionen var «embeddedness». Den första av *Earth Charter's* fyra övergripande principer lyder: 1. «Respect Earth and life in all its diversity». Öppningsorden för *Towards a Global Ethic* är «The world is in agony». Sedan fortsätter deklarationen med att påpeka att «Peace eludes us ... the planet is being destroyed ... neighbors live in fear ... women and men are estranged from each other ... children die! This is abhorrent!» Utifrån detta följer tre paragrafer av fördömanden där den första lyder: «We condemn the abuses of Earth's ecosystems». Också här finns alltså en ekologisk medvetenhet.

Ändå utspann sig en ganska animerad diskussion mellan Hans Küng och Stephen C. Rockefeller i Kapstaden om skillnaden mellan «caring for the Earth» och att utgå från respekten för allt liv som i andra huvudavdelningen av *The Earth Charter* formuleras: «Treat all living beings with respect and consideration, and protect them from cruelty and wanton destruction» (art. 7). De två

herrarna hade uppenbart olika synsätt på det inneboende värdet av alla former av liv. Deklarationens utgångspunkt är människor och relationerna mellan dem. Djur och växter omtalas utifrån ett antropocentriskt perspektiv:

A human person is infinitely precious and must be unconditionally protected. But likewise the lives of animals and plants which inhabit this planet with us deserve protection, and care. Limitless exploitation of the natural foundations of life, ruthless destruction of the biosphere, and militarization of the cosmos are all outrages. As human beings we have a special responsibility — especially with a view to future generations — for Earth and the cosmos, for the air, water, and soil. We are all intertwined together in this cosmos and we are all dependent on each other. Each one of us depends on the welfare of all. Therefore the dominance of humanity over nature and the cosmos must not be encouraged. Instead we must cultivate living in harmony with nature and the cosmos (III.1.d, s. 26)

Det är uppenbart att Hans Küngs synsätt bottnar i en kristen skapelsesyn som ser människan som skapelsens krona med ett speciellt ansvar. Detta synsätt delar han med judar och muslimer, men knappast med östliga traditioner som mer betonar allt livs inneboende värde. Här framträder alltså en grundläggande skillnad mellan de två dokumenten. Medan Hans Küng talar om att finna de gemensamma beståndsdelarna inom världsreligionerna finns en slagsida mot ett skapelseorienterat synsätt som emanerar utifrån de tre monoteistiska religionerna som uppstått i Mellanöstern. Där intar människan en självklar särställning i förhållande till andra levande var- elser. *Earth Charter* däremot tycks influerat av österländska filosofiska synsätt där man också kan ana influenser från processteologi och Whiteheads filosofi. *The Earth Charters* inledning talar om:

The spirit of human solidarity and kinship with all life is strengthened when we live with reverence for the mystery of being, gratitude for the gift of life, and humility regarding the human place in nature (s. 2).

I *A Call to Our Guiding Institutions*, det dokument som tagits fram till Världsreligionernas parlaments möte i Kapstaden, hade emellertid en förskjutning skett i förhållande till deklARATIONEN 1993. Medan den talade om «living in harmony with all life» lyder formuleringen i *A Call to Our Guiding Institutions* «... the Earth and all life are revered and cherished» (1999, s. 17).

## 2. Utgångspunkt och språk

Båda dokumenten har sin utgångspunkt i uppfattningen att tillståndet i världen inte står rätt till och att människor har ett ansvar för att försöka rätta till detta. Världens människor far illa och gör varandra illa. Båda dokumenten lyfter också fram människans ansvar för ekologin och allt levande, men lägger olika tonvikt vid detta. *Earth Charter* har som framgått mer av sin utgångspunkt i ett ekologiskt synsätt där människan ingår i ett större kosmos. Hon är beroende av en hälsosam biosfär:

The well-being of the community of life, the enjoyment of human rights, and the development of culture depends upon preserving a healthy biosphere, in particular clean air, pure waters, fertile soils, and a rich variety of plants, animals and ecosystems. The global environment with its finite resources is a primary common concern of all humanity. The protection of Earth's vitality, diversity, and beauty is a sacred trust (s. 1).

Medvetenhet och insikt om detta förväntas bidra till en större ödmjukhet och lyhördhet inför allt levande. För *Towards a Global Ethic* är människan däremot den självklara utgångspunkten. Det är hennes ansvar för andra människor och för miljön som betonas. Individens förändring är nödvändig för att tillståndet i världen ska kunna förändras till det bättre. Detta uttrycks:

Earth cannot be changed for the better unless the consciousness of individuals is changed first. We pledge to increase our awareness by disciplining our minds, by meditation, by prayer, or by positive thinking. Without risk and a readiness to sacrifice there can be no fundamental change in our situation. Therefore we commit ourselves to this global ethic, to understanding one another, and to socially-beneficial, peace-fostering, and nature-friendly ways of life (1993, s. 16).

Om deklarationen nämner medvetenhet, disciplin och offer, så talar *The Earth Charter* om ansvar för varandra och för den vidare livsgemenskapen. Inriktningen är att skapa en ny «global order» där utgångspunkten är människors och allt levandes ömsesidiga beroende och interdependens:

In our diverse yet increasingly interdependent world, it is imperative that we, the people of the Earth, declare our responsibility to one another, to the greater community of life, and to future generations. We have entered a critical stage in history where we must join together to bring forth a new global order founded on respect for life, environmental protection, freedom and justice, sustainable human development, and a culture of peace. We are one human family and one Earth community with a common destiny. (*Earth Charter*, inledningsparagraf)

De båda dokumentens syften är inte så olika. Det handlar om att få människor att ta globalt ansvar för varandra och för jorden. Vissa särdrag kan tolkas så att man delvis riktar sig till olika målgrupper. Det finns emellertid vissa åtskilljande tendenser som att *The Earth Charter* betonar det gemensamma och långsiktiga. Intresse-motsättningar och konflikter tonas ner medan *Towards a Global Ethic* har ett mer konfliktorienterat synsätt. Det är en kamp som ska utföras både mot onda krafter inom oss och utom oss. Det onda namnges också explicit som något att ta avstånd från:

Every form of egoism should be rejected: all selfishness, whether individual or collective, whether in the form of class thinking, racism, nationalism, or sexism. We condemn these because they prevent humans from being authentically human. Self-determination and self-realization are thoroughly legitimate so long as they are not separated from human self-responsibility and global responsibility, that is, from responsibility for fellow humans and for the planet Earth (s. 24).

Utifrån detta presenteras fyra breda «ancient guidelines» som enligt texten återfinns inom de flesta religionerna. Dessa är «a commitment 1. to a culture of non-violence and respect for life, 2. to a culture of solidarity and a just economic

order, 3. to a culture of tolerance and a life of truthfulness, 4. to a culture of equal rights and partnership between men and women» (s. 24–34). Preciseringarna är ofta formulerade både negativt och positivt som — Du skall inte döda, du skall ha respekt för liv. Du skall inte stjäla; handla ärligt och rättvist. Du skall inte ljuga; tala och handla sanningsenligt. Du skall inte handla sexuellt omoraliskt; respektera och älska varandra. Tonen drar åt predikohållet och hamnar ibland i lätt avslöjande distinktioner som t.ex. «condemnable forms of patriarchy» (s. 32).<sup>2</sup>

De principer som formuleras i *The Earth Charter* är alla positivt formulerade som: 1. Respect Earth and Life in all its diversity, 2. Care for the community of life with understanding, love and compassion, 3. Build societies that are free, just participatory, sustainable, and peaceful osv. Inga tydliga konflikter nämns. Människor är människor, inte kvinnor och män. Genusperspektiv nämns endast i artikel 12 och då i samband med utveckling: «Affirm and promote gender equality as a prerequisite to sustainable development». När artikel 14 talar om alla personers rättigheter omnämns särskilt ursprungsfolk och de ignorerade, sårbara och de lidande. I sammanhanget förkastas alla former av diskriminering, utifrån ras, färg, kön, religion eller utifrån nationellt, etniskt eller socialt ursprung (s. 12).

Här framträder alltså en annan skillnad. Det mer konfliktorienterade språket i *Towards a Global Ethic* innebär att existerande maktförhållanden och orättvisor synliggörs medan språket i *Earth Charter* riskerar att uttrycka «fromma förhoppningar» utan att nämna motkrafterna.

### 3. Att upptäcka Sanningen eller att söka en Vision?

Båda dokumenten talar om gemensamma värden som grund. *Earth Charter* talar om behovet av «a shared vision of basic values that will provide an ethical foundation for the emerging world

<sup>2</sup> Innebär denna formulering att det finns prisvärda former av patriarkat? Eftersom patriarkat innebär mäns överordnade position med mer makt tycks här föreligga en motsättning till deklarationens många formuleringar om jämställdhet mellan kvinnor och män.

community» (s. 2). *Towards a Global Ethic* har emellertid ett mer tillbakablickande synsätt som hävdar att «a common set of core values is found in the teachings of the religions, and that these form the basis of a global ethic» (s. 14). Det gäller snarare att upptäcka och ta till sig dessa värden i hjärtat än att skapa något nytt:

We affirm that this truth is already known, but yet to be lived in heart and action.

We affirm that there is an irrevocable, unconditional norm for all areas of life, for families and communities, for races, nations, and religions. There already exist ancient guidelines for human behavior which are found in the teachings of the religions of the world and which are the condition for a sustainable world order (s. 14).

Sanningen finns redan i religionernas undervisning och ger ovillkorliga normer för alla livets områden. Utgångspunkten är att där redan existerar «a minimal **fundamental consensus** concerning binding **values**, irrevocable **standards**, and fundamental **moral attitudes**». Man kan utläsa en skillnad i deklarationens tillbakablickande «foundationalist» strävan att finna en minimalistisk grund och *Earth Charters* mer konstruktivistiska hållning att söka gemensamma värden för framtiden.

Möjligen har detta språkbruk främst pragmatiska skäl. Syftet med deklarationen var att finna gemensamma värderingar för de olika världsreligionerna medan *The Earth Charter* har initierats i FN-sammanhang i New York med ett mer processorienterat arbetssätt. Medan båda vill nå såväl religiösa, andliga som sekulariserade människor med sitt budskap är den självklara utgångspunkten och adressaten för deklarationen från Chicago världsreligionernas människor. Det är därför rimligt att beskriva den som en religiös etik som trots detta även riktar sig till icke religiösa medan *Earth Charter* framstår som en mer kosmopolitisk etik som talar till ett vidare auditorium.

Man kan emellertid också tolka dessa till synes små skillnader som antydningar om djupare filosofiska världsbilder, där ett numera traditionellt modernt europeiskt paradigm bryts mot mer postmoderna synsätt. Medan Hans Küng i sina inlägg utgår från individens ansvar att förändra världen genom att tillsammans med

andra individer över hela världen ta religionernas uppenbarade sanningar på allvar och börja leva efter dem så uttrycker Stephen Rockefeller och den process han leder mer av ett gemensamt sökande efter en delad vision. Detta markeras inte minst genom arbetssättet att få fram ett dokument.

Sanningen finns enligt Hans Küng. Den behöver bara läras ut och åtföljas. Stilen blir därför ofta predikande och synsättet top-down. Hans och andra starka individers ansvar är att få andra med sig och att lära ut vad som gäller till de omoraliska. I sina muntliga anföranden hamnar Hans Küng ofta i en typ av resonemang där omoralen beror på att förövarna inte visste, inte kände till moralen. Det tragiska barnamord som utfördes av två barn i Birmingham förklaras t.ex. med att de inte kunde Tio Guds bud (Conciliums konferens i Princeton, 1993, samt i Kapstaden, 1999). Moralerna blir en sanningsfråga.

Deklarationens formuleringar är inte fullt så kategoriska. Däremot finns tanken att «binding values, irrevocable standards and fundamental moral attitudes» redan finns inom världsreligionerna (s. 21). Sanningen är given. Det handlar om att sprida den och leva efter den. Perspektivet påminner en del om den pietistiske evangelisten med en mission att bära ljuset till dem som lever i mörkret.

Drag av paternalism finns inom båda dessa projekt. Det är elitens initiativ men man vill få med så många som möjligt. Inte minst viktigt förefaller det dock vara att få med sig människor med makt och internationell prestige. Projekt Welthethos har t.ex. länge samarbetat med den förre tyske förbundskanslern Helmut Schmidt. Att få en röst i olika FN sammanhang har varit viktigt för Hans Küng som sedan länge haft goda kontakter med UNESCO och gärna skulle se att FN:s generalförsamling tog upp en diskussion kring utkastet till en global etik. Med rättigheter följer ansvar, är hans sammanfattande tes.<sup>3</sup>

<sup>3</sup> Det kan vara intressant att spekulera kring hur en sådan diskussion skulle påverka tidigare skrivningar om mänskliga rättigheter. Hans Küng konstaterade frankt vid panelen i Kapstaden att några kommissioner inte har räddat världen. Ändå är det just kommissioner som arbetat fram såväl den universella deklarationen om mänskliga rättigheter, UDHR, som de båda konven-

### III. Dokumentens obesvarade fråga: Hur uppstår global etik?

Globalt normskapande sker alltså i olika — sammanvävda — processer. Både *Projekt Weltethos* och *The Earth Charter* kan beskrivas som planerade processer av normkonstruktion. Båda kan karaktäriseras som elitprojekt; de utvecklas i hög grad inom elitinstitutioner och de har som ambition framförallt att spridas genom och till olika institutioners eliter. Båda processerna grundas också i perspektivet att tydligt formulerade normer som sprids enligt ett mer eller mindre planerat förlopp kan åstadkomma handling. Det rör sig dock om i andra avseenden mycket olika processer, präglade av olika världsbilder och utvecklade på olika sätt. Även om båda processerna i hög grad är planerade har det ena i hög grad formats kring en person, medan den andra utformats i ett nätverk och där hela processen också syftat till att forma, utveckla, påverka men också ta intryck av detta nätverk.

Jämförelsen väcker frågan om hur olika globala normkonstruktioner växer fram och organiseras samt vilka världsbilder som präglar olika normprocesser. Vidare pekar jämförelsen på hur normer konstrueras i de strukturer och relationer — mellan organisationer och rörelser men också mellan individer — som formar världssamfundet.

I panelen kring *The Earth Charter* och *Towards a Global Ethic* hävdade flera kommentatorer att knäckfrågan för båda var relationen till feminism och religiös pluralism. Andra grundläggande frågor som infinner sig har att göra med det paternalistiska perspektivet. Varför tro att en global etik kan predikas fram uppifrån istället för att gestaltas som en utmaning underifrån? Hur förhåller sig denna elit till röster som har svårt att göra sig hörda? Kan det ske en växelverkan mellan global normbildning upp-

ventionerna från 1966 samt kvinno- och barnkonventionerna (1979 resp. 1989). Vad händer med de båda sistnämnda om individens rätt främst tolkas utifrån det ansvar det gemensamma kräver. För kvinnor och barn finns det fortfarande lång väg att gå innan de blir respekterade som individer, personer med egen integritet, inom familjen lika väl som i det stora samhället.

ifrån där en global elits värderingar har stor genomslagskraft och de röster som är marginaliserade i världen idag?

För en teolog hör dessa frågor samman med människosyn och gudsbild. Hur uppfattar man det mänskliga och det gudomliga eller det heliga? Vidare, hur dessa frågor besvaras får konsekvenser för om man ser moral som en intellektuell process som främst handlar om kunskap eller om moral uppfattas som något mycket mer komplext. Det är otvetydigt så att strävan mot en global etik blir annorlunda om man tänker sig att det handlar om konkurrerande sanningsanspråk eller om man betonar olika erfarenheter som utgångspunkt. *Towards a Global Ethic* har ett tydligare sanningsanspråk medan *The Earth Charter* tycks söka en gemensam vision. En väsentlig fråga att ställa till båda projekten är emellertid vilkas erfarenheter som blir avgörande.

#### Litteratur

- A Call to Our Guiding Institutions*, Presented at the occasion of the 1999 Parliament of the World's Religions, December 1–8, South Africa, Cape Town 1999.
- Gerle, Elisabeth, *In Search of a Global Ethic*, Lund University Press, Lund 1995.
- Küng, Hans, *Projekt Weltethos*, Piper, München 1990.
- Küng, Hans & Karl-Josef Kuschel, *A Global Ethics. The Declaration of the Parliament of the World's Religions*, Continuum, New York 1993.
- Stendahl, Krister, « ... och hän mot en kristen religionsteologi » i Håkan Eilert, red. *Modern Svensk Teologi; strömningar och perspektivskiften under 1900-talet*, Verbum, Stockholm 1999.

Artikeln bygger till vissa delar på den rapport som Kerstin Sahlin-Andersson, professor i företagsekonomi, och undertecknad lämnade till forskningsrådsnämndens globaliseringskommitté som vi tillhör och på vars uppdrag vi reste till Sydafrika.

*Summary*

*Towards a Global Ethics* and *The Earth Charter* and the panel discussion between their main representatives at the Parliament of World Religions in Capetown, in December 1999, gave an interesting comparison between two, partly complementary, partly competing processes of global normconstruction. Both these documents take as their point of departure an understanding that the world is in a state of crisis where urgent action is needed. The aim to spread ethical principles first of all to the leaders of the world is also shared, as the ambition to disseminate the principles through leaders of the world, the United Nations and other international inter-state and non-state organs. The two initiatives are also quite different. One is basically initiated and pursued by one person, the other in a much more complicated process with participation of many different interests. One can be described as a religious, anthropocentric ethics and the other as a more ecological and cosmopolitan ethics. While Kung emphasised the document it was obvious that the process in itself was the most important in developing *The Earth Charter*. While one wants to reaffirm a truth that already is shared by the world religions the other is trying to create a common vision for the future.

## ARCUS TEOLOGI



Antje Jackelén

**Tidsinställningar**

TIDEN I NATURVETENSKAP OCH TEOLOGI

Hur är det egentligen med universums tidsinställning? Är tiden inställd från början och vad har evigheten för tid? I fysiken och teologin söker författaren efter svaren om tiden. Hon väljer en annorlunda väg, att se på relationen i stället för definitionen.

205s, hft, isbn 918855229-2, ca-pris 226 kr

Ola Sigurdson

**Hungerns väg**

OM GUD, KYRKA OCH MÅNGFALD

Begär efter många ting hade även kyrkofadern Augustinus. En del av vårt liv är att lära oss förstå våra begär och frågan är vad vi gör med dem. Kyrkan har format människors liv under århundraden men nu lever vi i mångfaldens samhälle. Det pluralistiska samhället ställer teologin och kyrkan inför nya utmaningar.

208s, hft, isbn 918855228-4, ca-pris 226 kr



Arcus teologi beställes hos:

ARKEN Box 1026 221 04 LUND tel 046-33 38 88 fax 33 38 89 mail: books@arken.se

# LITTERATUR

---

Linda Oja: *Varken Gud eller natur. Synen på magi i 1600- och 1700-talets Sverige. 382 sid. Symposion, Stockholm/Stehag 1999.*

Intresse för häxor och häxprocesser har funnits i Sverige alltsedan den tid häxbålen brann under slutet av 1600-talet. Den epidemiska framfarten av denna sociala hysteri satte naturligtvis djupa spår i de trakter processerna drog fram med angiverier, framtvingade bekännelser och dödsdomar. Föga förvånande levde dessa trauma kvar i folkligt berättande långt in på 1900-talet och fortfarande idag har vissa laddade platser kvar benämningar som syftar på dessa onda tider. Om man vill spetsa till saken kan man säga att den från kontinenten importerade häxmytologin med kannibalism, djävulsorgier, stekta spädbarn och med sina formaliserade rättegångsfrågor skapade en ny folktro kring häxan och bålet, vilken levde sitt eget liv långt efter det att trolldomsprocesserna upphört som tingsmål. Dessa föreställningar har också varit grunden för många lättvindiga och förenklande framställningar mot vilkas dramatiska detaljer historikernas källkritik stått sig slätt.

Under de senaste 10–15 åren har dock ett flertal studier publicerats som kastar nytt ljus över både häxprocesserna och deras sociala sammanhang. Till dessa kan vi nu lägga uppsalahistorikern Linda Ojas avhandling *Varken Gud eller natur. Synen på magi i 1600- och 1700-talets Sverige* utgiven av Symposion förlag.

Traditionellt görs en uppdelning mellan vad som brukar benämnas skadlig respektive oskadlig magi (eller «vit» och «svart» magi). Den förra med sina djävulspakter och Blåkullafärder har stått i fokus för intresset både hos häxprocessernas jurister och hos senare tiders historiker. Linda Oja däremot fäster vår uppmärksamhet på den senare, oskadliga magin, som snarare definierades av sitt föregivna syfte att bota och värna. Den var mindre spektakulär med sina besvärjelser mot ofärd som kunde drabba gård och odling eller de klokas ceremonier mot sjukdom som drabbat människor eller djur. Den så kallade oskadliga magin var ett slags vardagens ritualer som speglar sin tids livsvillkor och människors försörjningssätt. Rubriken magi var något som tillfogades av präster och jurister när de ville distansera de folkliga bruken från den lutherska tron. Det lilla vi vet om människors egna sätt att tala om dessa ceremonier antyder att funktionen stod i centrum snarare än dogmatiken: man kallade externa läsningar och aktörerna botare. Det är synnerligen tveksamt om vare sig de kloka eller deras patienter uppfattade orden och handlingarna som subversiva

eller på kontrakurs mot kyrkans lära. Men det gjorde i allra högsta grad den lutherska ortodoxins företrädare. Inte minst under reformationens första hundra år gjordes ingen större åtskillnad mellan hedendom och papism – och till dessa avarter räknades även de folkliga vidskepelserna, för att använda ett av prästerskapets favorituttryck. En allt starkare nationalstat med allt subtilare instrument för kontroll och disciplinering blev till en början en hjälp för prästerna att hålla folket på den rätta vägen men bar, som studien visar, även på fröet till en motsatt utveckling.

Linda Ojas uppslagsrika avhandling är ett viktigt bidrag till förståelsen av, inte bara de idéer som låg bakom häxprocessernas vansinne, utan även av de folkliga och lokala föreställningsvärldar som tämligen måttligt rubbats av stora förändringar som kristnandeprocessen, riksenandet eller reformationen. Men, som Oja visar, gradvis blev de mindre relevanta även för landsbygdsbefolkningen i takt med upplysningstidens begynnande folkundervisning, en tilltagande sekularisering av rättsväsendet och det som brukar benämnas «den vetenskapliga revolutionen».

Linda Oja använder ett bredare material för sina analys än konventionella rättshistoriska framställningar och tar utöver lagtexter och rättegångsprotokoll även med brev, dagböcker, reseskildringar för att skapa en bakgrund till de föreställningsvärldar som kolliderar i trolldomsprocesserna. Det var inte så enkelt att endast bondens försanthållanden om verkligheten ansågs klandervärda av domare och präster. Inställningen till trolldomens inflytande över vardagens skeenden varierade i högsta grad även bland de välutbildade grupperna. Denna betoning av sociala skillnader bland de lärde som avhandlade trolldomsfrågorna under den aktuella tiden är ett viktigt nytt bidrag till förståelsen av de skiften i inställningen till trolldom och häxeri-ärenden som äger rum under 1700-talet.

Kyrkans hållning var länge att inte endast Djävulen utan även demonerna existerade och var aktivt verksamma som Den Ondes medhjälpare i kampen om den enskilda människans själ. Inflytelserika teologer som Augustinus och Thomas av Aquino bekräftar att Satan inte skyr några medel att ansätta människan. Ja, själve Luther slängde ju sitt bläckhorn efter Djävulen. Den svenska lutherska ortodoxins store katekesförfattare Laurentius Paulinus Gothus, biskop i Strängnäs och sedermera ärkebiskop, varnar goda kristna att falla för frestelsen att ta del av den skenbara hjälp en kontakt med Djävulen kunde skänka.

När man som modern läsare tar del av dessa texter från 1600-talets första decennier slås man av den glöd



med vilken frågan om Djävulens makt och myndighet avhandlas. Det blir till en existentiell fråga som genomsyrar allt från synen på skapelsen och frälsningshistorien till trossatser om den yttersta domen och de eviga straffen

Som religionshistoriker tycker jag dock att det är olyckligt att Oja använder ordet *magi* även som sin egen övergripande analytiska term — särskilt som en av hennes stora och goda poänger är att framhålla de lärda författarnas utpekande av och distansering från de «vidskepliga andra». Därför är det viktigt att skilja mellan de ord och begrepp som används för att definiera ut de andras föreställningar som felaktiga och förvrängda — och sådana termer forskaren vill bruka i analytiskt syfte.

Det är en händelserik period Oja valt för sin studie och hon koncentrerar sig lyckligtvis inte på massprocesserna under 1660- och 70-talen utan betonar den långa utvecklingen. Vidskepelseanklagelserna avkriminaliserades under slutet av 1700-talet och omformulerades till en fråga om bedrägeri. Prästers och juristers strävan att stävja vidskepelse avmattades och ersattes i viss mån under 18- och 1900-talen av läkarnas kamp mot kvacksalveriet, vilket torde spegla en ytterligare allmän sekularisering i kombination med naturvetenskapernas allt starkare ställning. Och som Linda Oja sammanfattar utvecklingen: det rörde sig inte längre på slutet av 1700-talet om att definiera gränserna för gott och ont, utan mellan verkligt och överkligt. Därför är hennes avhandling ett viktigt bidrag till förståelsen av det tidigmoderna Sverige och sekulariseringens stegvisa nedbrytande av den kyrkliga hegemonin.

*Catharina Raudvere*

Frances Young: *Biblical Exegesis and the Formation of Christian Culture*. 325 sid. Cambridge University Press, Cambridge 1997.

Med denna uppföljare till *The Art of Performance, Towards a Theology of Holy Scripture* (1990), har Frances Young ännu en gång gett en övergripande presentation av bibel användningen i den tidiga kyrkan. Huvudärendet i de två titlarna om patristisk exegetik är att förbättra vår förståelse av hur kyrkofäderna använde och tolkade Skrifterna.

Young vill i *Biblical Exegesis and the Formation of Christian Culture* (föreläsningsserier *Biblical Exegesis*) särskilt påvisa att de standardrekonstruktioner av forny kyrklig exegetisk metod som nutida forskare utarbetat ofta är missledande förenklingar. De vanligt förekommande metodologiska bibeltolkningskategorierna «litterär», «typologisk» och «allegorisk» avfärdar hon exempelvis som inadekvata när det handlar om att få

grepp om de skriftutläggningsmodeller de tidiga kyrkofäderna övertog och vidareutvecklade (s. 2; 186–213). Young understryker att det redan då, i forny kyrkan, fanns en större begreppslig nyansering och medvetenhet om komplexiteten i det exegetiska arbetet än vad som vanligtvis möter i handboksframställningar.

Med *Biblical Exegesis* vill hon därför 1) «utmana accepterade generaliseringar» och 2) «arbeta med vissa nyckeltexter och -författare i syfte att ge levande exempel på den exegetiska processen, dess principer, underliggande förutsättningar och utövande» (s. 4 f.). Under framställningens gång visar hon sedan på Bibelns centrala plats vid uppkomsten av den kristna kulturen. Med detta breda grepp försöker Young att med föäderna som hävarm (om)formulera några av de stora bibelexegetiska, -teologiska och -hermeneutiska frågorna. Bokens fyra delavsnitt ger en fingervisning om hennes systematisk-teologiska ansats vid genomförandet: I. *Exegesis and the Unity of the Scriptures*, II. *The Bible as Classic*, III. *Language and Reference*, och IV. *The Bible and the Life of Faith*.

Första delen, *Exegesis and the Unity of the Scriptures*, inleds med ett kapitel om receptionen och tillägnet av de bibliska texterna i den kristna församlingen. Young gör här påpekandet att Skrifternas enhet (the unity of the scriptures) sågs som en dogm bland kyrkofäderna. Effekten av detta på exegetiken har, som hon framhåller, inte nämnvärt diskuterats på sistone, förrän nu i *Biblical Exegesis*. Förutom den forny kyrkliga s.k. trosregeln (*regula fidei*) och andra enhetskapande strukturelement, fäster hon i det här sammanhanget också uppmärksamheten vid ett särdrag i den kristna skrifthanteringen som tidigare ofta förbi gått, nämligen forny kyrkans val av den s.k. codexen som bokformat. Istället för den klassiska skriftrullen, som användes vid all bokutgivning av rang, verkar de kristna redan runt år 100 e. Kr. ha övergått till codexformatet, dvs. den inbundna bokens format. En följd av att de kristna församlingarna övergav skriftrullen till förmån för det moderna bokformatet vid publicerandet av sina skrifter blev att de judiska skrifterna kom att omformateras och s.a.s. tas över även i rent fysisk mening. Young skriver: «[t]hey were ... not just re-read but re-formed» (s. 14).

Bokens andra del, *The Bible as Classic*, fokuserar bl.a. Bibeln som litteratur. Young menar att forny kyrkan i sin starka fixering vid texten kom att avspegla den klassiska kulturen, men med en ny uppsättning klassiska texter som ersättare för Homeros och Platon. Young målar här bilden av ett konkurrensförhållande mellan de antika och de kristna litterära klassikerna med formuleringar som «[t]he battles of the literatures was on» (s. 57).

I tredje delen, *Language and Reference*, gör Young några intressanta semantiska iakttagelser med avse-

ende på det fornkyrkliga teologiska språket. Hennes starka betoning av referensen för förståelsen av teologiska utsagor är ett av hennes viktigare bidrag till nutida patristisk-exegetisk forskning. Fornkyrkan hade en sakramental förståelse av Skriften: «the linguistic sign represented the reality to which it referred, whether transparently or obliquely.» Young framhåller här med eftertryck att «[f]or the Fathers, reference constituted meaning» (s. 117). För kyrkofäderna fanns en uttalad korrespondens mellan *logos* och värld, idé och verklighet, som återverkade på kyrkans bibelexegetik. Distinktionen mellan exempelvis bokstavlig och allegorisk skriftutläggning blir därför enligt Young ofta irrelevant. Det avgörande är istället referensen. Denna slutsats blir också kännetecknande för de skillnader i skriftutläggning som kan påvisas mellan exempelvis Eusebius och Origenes eller mellan Justinus och hans (fiktiva) dialogpartner Tryfon. Särskilt värt att notera är Youngs uppfattning att även skillnaden mellan fornkyrklig och modern exegetik inte främst kännetecknas av en skillnad i metod, utan av olika uppfattningar om texternas referens — där dialektiken mellan den intra- och extratextuella referensen framhålls. Med hänvisning på den fornkyrkliga kulturen säger Young i sammanhanget följande: «A culture which can conceive of the material universe as interpenetrated by another reality, which is transcendent and spiritual, will read the reference of scripture in those terms» (s. 139). Belysande för detta nära samband mellan text och värld samt mellan immanens och transcendens är även de olika typologiska och allegoriska typer, fyra respektive åtta stycken, vilka Young ägnar förhållandevis mycket uppmärksamhet i kapitel nio, som behandlar patristisk-exegetisk metod. På s. 213 presenteras en överskådlig tabell som beskriver olika patristiska lässtrategier — alltifrån parenetisk läsning till vad Young kallar ikonisk och symbolisk *mimesis* — som en funktion av olika typer av bokstavlig läsning och de olika typerna av allegori och typologi.

I bokens fjärde del, *The Bible and the Life of Faith*, ges först en övergripande presentation av de olika kontexter i fornkyrkan där Bibeln successivt kom att utgöra en allt starkare påverkan. Det framhålls att den kristna litteraturen alltmer kom att fyllas av skriftanspelningar och skriftcitater och att denna litteratur i regel kom att läsas enligt tidigt utarbetade mallar för skrifttolkning. Något som här verkar förvåna Young är likheten i bibelanvändningen i olika litterära kontexter. Hon skriver: «The most striking thing, in fact, is the consistent way in which the Bible was read in differing contexts. If commentaries were meant to deal with problems in the text and homilies to focus the more obvious features, still one has an overriding feeling of similarity in the kinds of senses discerned and the <reading strategies> adopted.» Utifrån Youngs fram-

ställning går det alltså att påvisa en sorts övergripande fornkyrklig lässtrategi (s. 299) som tycks ha fungerat parallellt med ett antal underordnade lässtrategier (sammansatta av bl.a. olika typer av bokstavlig läsning, allegori och typologi) vid uttolkningen av kristna texter (se tabell s. 213).

I kapitel elva, *The Life of Faith*, ges trons liv en mer utförlig behandling. Young vill här visa på det starka parenetiska intresset och betoningen av kristen vandel hos exempelvis Johannes Chrysostomos och Gregorios av Nyssa. Hon ägnar därefter det avslutande kapitlet, *The Theologian as Exegete*, åt Augustinus. Augustinus exegetik beskrivs här som hermeneutik och teologi och hans teologi som exegetik. Efter en koncentrerad genomgång av några huvudpunkter i *De doctrina Christiana* framhåller Young att Augustinus, teologen, faktiskt exemplifierar (beautifully exemplifies) alla de karakteristiska på kristen skriftanvändning som hon själv valt att lyfta fram i *Biblical Exegesis*.

Med sin breda och pålästa framställning är *Biblical Exegesis* ett utmärkt komplement till nuvarande läromedel i patristisk exegetik. Boken är välinvesterad läsning för varje vän av tidigkristen bibelhermeneutik.

Tomas Bokedal

John Barton (red.): *The Cambridge Companion to Biblical Interpretation*. 338 sid. Cambridge University Press, Cambridge 1998.

Den aktuella boken ingår i serien «Cambridge Companions to Religion». De olika volymerna skall tjäna som handböcker om centrala ämnen och personer i teologi och religionsvetenskap. Volymen om «Christian doctrine» är redan publicerad, med Colin Gunton som redaktör. I serien skall ingå ytterligare tre: om befrielse-teologi (red. Christopher Rowland), om Dietrich Bonhoeffer (red. John De Gruchy) och om Karl Barth (red. John Webster). Serien riktar sig till läsare utan specialkunskaper.

John Barton, professor i Oxford, är huvudredaktör. I introduktionen gör han ett slags distinktion mellan forskning («research») och tolkning («interpretation»): «When we have as accurate a text of the biblical books as can be secured, and as much knowledge as research makes available, we are still faced with the question: what does the Bible mean?» (s. 1). Tolkningsuppgiften är aldrig slutförd, enligt Barton, eftersom olika uttolkare ständigt ställer skiftande frågor till texten. Det är i denna kontext som boken vill ge ett bidrag. Dess primära syfte är att redovisa den diskussion om tolkning av bibeln som pågått under 90-talet.

Boken innehåller två huvuddelar. Den första delen bär titeln «Lines of approach» och innehåller elva från

varandra fristående uppsatser: «Historical-critical approaches» (J. Barton), «Literary readings of the Bible» (D. Jasper), «The social world of the Bible» (K. W. Whitelam), «Poststructuralist approaches. New Historicism and postmodernism» (R. P. Carroll), «Political readings of Scripture» (T. Gorringer), «Feminist interpretation» (A. Loades), «Biblical studies and theoretical hermeneutics» (A. Thiselton), «The Bible and Christian theology» (R. Morgan), «Biblical studies and linguistics» (W. Johnstone), «Aspects of the Jewish contribution to biblical interpretation» (S. C. Reif) och «The Bible in literature and art» (S. Prickett).

Den andra huvuddelen bär titeln «Biblical books in modern interpretation» och innehåller nio separata uppsatser: «The Pentateuch» (J. Blenkinsopp), «The historical books of the Old Testament» (I. Provan), «The prophetic books» (R. R. Wilson), «The poetic and wisdom books» (R. Alter), «The Synoptic Gospels and Acts of the Apostles. Telling the Christian Story» (P. Perkins), «John and the Johannine literature. The woman at the well (J. Ashton), «The Pauline Letters» (J. Dunn), «The non-Pauline Letters» (F. Young) och «Apocalyptic literature» (J. C. Vanderkam).

Boken största förtjänst är dess bredd. Genom att de olika författarna i första delen av boken är kunniga inom olika delområden erhåller läsaren snabbt en tillförlitlig inblick i en rad olika metoder och modeller för bibeltolkning. Handböcker av detta slaget är ovärderliga för att hjälpa såväl specialisten som icke-specialisten till orientering och överblick. Boken innehåller också en lista där tekniska ord och uttryck förklaras; och varje uppsats avslutas med en förteckning över litteratur för den som vill läsa vidare. Själv fångades jag snabbt av Thiseltons pedagogiskt klara uppsats. Hans mångåriga förtrogenhet med ämnet gör att framställningen blir lättläst och stringent. Och att med hjälp av Prickett få läsa om bibeltolkning och perspektivforskningar hos Dürer, Dante, Milton, Caravaggio, Rembrandt osv. var en ovanlig och sällsam upplevelse för en inbiten exeget.

Det är förmodligen svårt att göra ett annorlunda upplägg i en samlingsvolym av det här slaget. Möjligtvis kunde den andra delen av boken fjärrat sig mer från de vanliga introduktioner till exegetik som redan finns på marknaden. Nu finns ingen egentlig koppling mellan bokens två huvuddelar. Man kan få intrycket att författarna till andra delen har svårt att ta till sig bibeltolkningens mångdimensionella metod- och modellbygge, med resultatet att bibeltexterna introduceras utan att man egentligen förstår metodernas och modellernas relevans. I den första delen är det också svårt att avgöra om och hur de olika metoderna och modellerna har samband med varandra. Jag saknar dessutom en redogörelse för den senaste tidens intensiva Jesusforskning och en diskussion om de förutsättningar för

bibeltolkning som den implicerar. Inte minst hade det varit intressant att fråga sig hur «the third quest» förhåller sig till «the new historicism», eller till olika slags uppfattningar om vad som utgör historisk kunskap över huvud taget.

De mer övergripande kritiska funderingar som väcks utgör inte en reaktion mot boken som sådan utan är snarast ett utslag av att den så väl representerar de spänningar som idag finns inom bibeltolkningens disciplin. Jag vill i korthet beröra två saker.

Kan man verkligen skilja mellan forskning och tolkning på det sätt som Barton föreslår? Visserligen finns i vårt land idag en legitim önskan att se en större medvetenhet om tolkningens problematik inom exegetik, men lyfter vi blicken ser vi också ihärdiga försök att hålla samman denna strävan med historisk forskning. Dessutom är jag tveksam till om man verkligen på ett meningsfullt sätt kan uppehålla den distinktion som Barton antyder. För honom tycks det vara så att man först forskar och sedan tolkar. Men den exegetiska forskningen, även den som arbetar med strikt historiska problem, tolkar ju alltid i någon bemärkelse texter. Tolkningsprocessen är en integrerad del i själva forskningsprocessen. Till och med för att kunna rekonstruera en källa eller bibeltexten själv, eller ett historiskt händelseförlopp, krävs ett ställningstagande till texters innehåll. All historisk forskning innebär således tolkning av texter. Nu kan man tänka sig att det finns andra former av tolkning, som arbetar mer med texternas relevans utifrån vissa bestämda perspektiv och intressen. Men är det inte när denna form av tolkning fjärrar sig från forskarens historiska arbete som hermeneutiska modeller riskerar att bli fördolda, om än så sofistikerade, uttryck för renodlad subjektivism och relativism? När detta händer har vi, såvitt jag förstår, knappast längre att göra med tolkning av gamla texter, utan av något annat.

För det andra är det uppenbart att de olika författarna motsäger varandra i sina respektive uppsatser. Vi skall exemplifiera detta med en gammal trätofråga. Perkins avslutar sin uppsats med ett kategoriskt uttalande: «The evangelists are authors, not record-keepers» (s. 256). Hennes ambition är att motverka en läsning av evangelierna och Apostlagärningarna som går bakom texterna och söker efter historiska händelser och personer. Ashton har en diametralt motsatt uppfattning: «Of all the methodological options that dominate the present-day exegesis of the gospels the most deplorable, it seems to me, is the almost unanimous rejection by English-speaking scholars of a diachronic approach to the text» (s. 270). Vissa detaljer i evangelierna, menar Ashton, kan inte förklaras om vi inte tar i beaktning att evangelisterna hade källor till sitt förfogande. Så som han antyder finns i tysk-språkig forskning en viss distans till det betraktelse-

sätt som Perkins representerar, och det är ingen tillfällighet att hon refererar nästan enbart till engelskspråkig litteratur.

Exemplen kunde mångfaldigas. De avslöjar den polarisering och provinsialism som karakteriserar en del av dagens bibelforskning. Den som en gång ställt historiska frågor till texterna har svårt att helhjärtat ta till sig Perkins uttalande. I den mån evangelisterna använde muntliga eller skriftliga källor bör de väl i någon mening ha varit involverade i bevarandet av dessa källor. Samtidigt är det uppenbart för den person som intresserat sig för evangelisternas kommunikativa intentioner att de ville skapa självständiga, koherenta berättelser. I modern anda vill vi emellertid gärna skilja på de två betraktelsesätten för att inte grumla analysen. Vi väljer självsvåldigt vårt perspektiv på texten och absolutifierar det som analytiskt instrument. Författarintentioner kommer i andra hand. Kanske behöver vi emellertid ibland påminnas om att man i antiken umgicks med texter på ett helt annat sätt än vi. Lukasprologen är tydligast vad gäller evangelierna, och den antyder — delvis med hjälp av konventionella formuleringar inspirerade av en bredare praxis — att perspektiven blandades, att de samlade berättelser som skapades byggde på traditioner från ögonvittnen, att författaren själv ville skriva ned «i ordning» resultatet av sina efterforskningar. Historien — det som fanns före berättelsen, det diakrona — blev en integrerad del i den berättande texten. Kan vi verkligen förstå de gamla texterna med kulturellt känsliga sinnen om denna spänningsfyllda relation mellan diakroni och synkroni helt löses upp i ett slags modern perspektivhegemoni? Är inte ett sådant förhållningssätt snarare ett uttryck för vår (västerländska) vilja att kontrollera — «dominera», «härska över» — de gamla texterna utifrån moderna kategorier än en genuin önskan att förstå dem — «tolka» dem — utifrån deras egen socio-kulturella horisont?

Boken reflekterar all denna spänning, samtidigt som den i sin motsägelsefulla mångfald är ett försök att överkomma den polarisering den kan medföra. Som handbok betraktad är den ett utmärkt redskap för att snabbt kunna slå upp enskilda ämnen av intresse. Men boken kan också sträckläsas. Att i en och samma volym få del av olika synsätt, som ibland tycks utesluta varandra, utmanar läsaren till egna reflexioner och ställningstaganden.

*Samuel Byrskog*

*Den historiske Jesus og hans betydning. Udvalgt, redigeret og med indledning af Troels Engberg-Pedersen. 181 s. Gyldendal, København 1998.*

I oktober 1997 anordnades en temadag om «den historiske Jesus» vid Teologiska fakulteten i Köpenhamn. Efteråt har lektorn Troels Engberg-Pedersen gett ut en bok i ämnet. Dess kärndel utgörs av tre av de föredrag som hölls den gången: av Gerd Theissen (Heidelberg), Halvor Moxnes (Oslo) och Jens Glebe-Møller (Köpenhamn). Dessa bidrag har kompletterats dels med en inledning av utgivaren (EP), dels med artiklar av Ed Sanders (Durham, N Carolina) och Geert Hallböck (Köpenhamn). Hela boken är på danska. Alla bidragen är välskrivna och intressanta.

Utgivarens eget bidrag (Gevinst og risiko i jagten på den historiske Jesus) är mest utförligt (s. 11–49). Här diskuteras instruktivt *the quest of the historical Jesus* («jakten på den historiske Jesus») som startade mot slutet av 1700-talet och har bedrivits med växlande styrka sedan dess. Man brukar numera göra en åtskillnad mellan *the first, the second and the third quest*. Den första «jakten» ägde rum från 1700-talet fram till första världskriget och leddes dels av radikala, dels av liberala exegeter (från Herrmann Samuel Reimarus till Albert Schweitzer). Rudolf Bultmann fick på 1920-talet luften att gå ur jakten på den historiske Jesus, men en andra fas upptogs på 1950-talet av en oppositionell skara inom hans skola, bl.a. Ernst Käsemann, Gerhard Ebeling och Günter Bornkamm. Den tredje fasen tog sin början för en tjuu, tretti år sen. Den företräds främst av en rad engelskspråkiga forskare.

EP pekar genomgående på ett dilemma för sökandet efter den historiske Jesus. Man vill finna Jesus från Nasaret som historisk person helt löst från kyrkans trostolkning av honom, men få forskare kan låta bli att därvid ta fram just drag hos honom som de själva anser vara användbara idag. EP kallar detta cirkeltänkande för «den fundamentalistiska kortslutningen». Hans påpekande är riktigt men jag tycker terminologin känns olämplig. I ordet fundamentalism ingår ett ökritiskt, massivt accepterande, och den moderna Jesusforskningen är verkligen inte av det slaget.

I enlighet med bokens målsättning sysslar EP mest med den tredje jakten; den bedöms som ett framsteg. Han tar upp dels det mest solida i denna forskning, som han finner främst hos tysken Theissen och amerikanen Sanders, dels det mest fantasifulla, som han påträffar hos en rad andra amerikaner: Richard Horsley, Burton Mack och John Dominic Crossan. De anknyter på olika sätt till moderna humanistiska discipliner, särskilt socialvetenskaperna; varianterna är otaliga. Typiskt för dem är att de så envetet försöker arbeta fram Jesu historiska *kontext*: hans judiska och hellenistiska miljö, de sociala, ekonomiska och politiska förhållanden som präglade Israels land på hans tid, och de religiösa förstås. De drar frimodigt in material från andra håll och utnyttjar nyfunna skrifter som Dödahavsrollarna och de gostiska eller gnosticiserande

dokumenten från Nag Hammadi. Jesus kontextualiseras i den historiska miljö de menar att han hörde hemma i, ja han dränks väl snarast i den. Äkta blir det som gör honom plausibel i den miljö forskaren tecknar. Jesus blir en lite originell jude bland samtida judar. Hypoteserna är många, de går åt olika håll, de är dristiga och ofta tvärsäkra. Jag är ännu mindre imponerad än EP av dessa bidrag främst på grund av deras källbehandling. De finner ofta just vad de är ute efter att finna. De bygger friskt på rapsodiska och sköra uppgifter eller antydningar i källorna. De skiftar och daterar materialet djärvt — och efter önskan, vill det synas.

Theissens bidrag (s. 50–71) sammanfattar den helhetsbild av den historiske Jesus han tillsammans med Annette Merz ger i den stora boken *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch* (1996). Jesus var jude men han gjorde judendomen tillgänglig för andra människor. Han var ingen politisk gestalt men utförde symboliska handlingar med politiska konsekvenser (icke-våld). Han hade ett «eskatologiskt fullmaktsmedvetande» och han demokratiserade messiasidén i riktning mot en «gruppessianism». Sanders belyser (s. 72–102) framför allt de politiska förhållanden Jesus levde i och betonar bl.a. att både Herodes den store och Herodes Antipas helleniserade sina riken målmedvetet men utan att stöta judarna för pannan; Israel fick leva fritt i sina judiska livsformer, även under romersk dominans. Moxnes tillämpar (s. 103–136) en ny approach där aspekten är *rumslig*: Jesus identifieras här medelst en diskussion av hans förhållande till hus, by och stad. Moxnes antecknar flera intressanta iakttagelser men röjer inga bekymmer över det faktum att evangelie-stoffets — glesa och vanligen vaga — lokaliseringar allmänt bedöms som sekundära och opålitliga, i de flesta fall; de står huvudsakligen i redaktionella inledningar eller sammanbindande notiser. Detta avgör inte frågan men är väl ändå ett memento mot tanken att rumsaspekten skulle vara viktig.

Systematikern Glebe-Møller ställer sig (s. 137–158) positiv till jakten på den historiske Jesus. Han finner den meningsfull idag, som ett underlag för en «kristologi nedifrån» och för en modern framställning av efterföljelsetanken. Jag förstår kanske inte att han använder inkarnationen som ett argument: den har ju aldrig gått ut på att Gud blev *historikernas* Jesus.

EP låter sin kollega Hallbäck avsluta boken (s. 159–181). Hallbäck är i grunden bultmannian, och han redovisar sin mening att jakten på den historiske Jesus är meningslös. Källorna ger oss inte de uppgifter vi skulle behöva för att kunna arbeta fram hurdan Jesus var som historisk person, säkra kriterier för bedömning saknas, och resultatet har inget teologiskt intresse. Enligt Hallbäck innehåller allt nytestamentligt material om Jesus teologisk-litterär konstruktion. Detta gäller även de äldsta framställningarna, som

Hallbäck finner i vissa hymnfragment i Nya testamentet, t.ex. Fil. 2 och Kol. 1.

Jesusforskningen är idag avancerat pluralistisk. Man kan inte ta hänsyn till alla dess aspekter i en enda bok av hanterligt omfång. De artiklar som Engberg-Pedersen har sammanfört utgör ett värdefullt urval men kan inte ge allt på sina 181 sidor. En alternativ bok i samma ämne skulle kunna redovisa en väsentligt annan bukett av teser och resultat. — Varje artikel avslutas med en fyllig internationell litteraturlista. Något svenskt arbete nämns inte i någon av dessa förteckningar. Svensk forskning är ö.h.t. inte berörd i boken.

En praktisk fråga är ofrånkomlig efter en stunds besinning över 200 års intensiv Jesusforskning. Kan det vara lönt att slösa forskningsinsatser på «den historiske Jesus», om resultatet blir antingen femtielva motstridiga tolkningar eller också en samlad bild som inte är användbar? Gör inte en sådan forskning sig själv meningslös och överflödig? Den säger ju av den gren den sitter på och avsäger sig all auktoritet i den centrala sakfrågan. I dess kölvatten kan fundamentalister och obskurantister dessutom säga att deras Jesustolkning inte är mer subjektiv än de historisk-kritiska forskarnas; dessa senare demonstrerar ju verkligen hela sin svaghet all. Hyperskepsis mot källorna skapar svängrum för diletanter.

Lyckligtvis är majoriteten av världens Jesusforskare mer konservativa (som den pejorativa etiketten lyder) än de ovan nämnda. De (vi) hyser mycket större förtroende för de äldsta och bästa källorna — kritiskt granskade, förstås — och när därför också en helt annan samstämmighet.

*Birger Gerhardsson*

Robert Jewett: *Saint Paul Returns to the Movies: Triumph Over Shame. 221 sid. Eerdmans, Grand Rapids/Cambridge 1999.*

Robert Jewett är en historiskt orienterad nytestamentlig exeget med patos för att relatera den nytestamentliga världen till vår. Detta är hans andra bok om Paulus biobesök. Den första boken hette *Saint Paul at the Movies: The Apostle's Dialogue With American Culture* (1993). Vad har Paulus i biosalongen att göra? Robert Jewett menar att filmen är ett av de viktigaste uttrycken för vår kultur att handskas med frågorna om det pågående livets mening. Han undviker att tala om existentiella frågor. Kanske beror det på att vi gärna associerar till «eviga» frågor. I fokus för Robert Jewetts filmanalyser står i stället framställningen av förändringar. I den här boken gäller det något som alltmör framträtt som ett huvudtema för honom i modern film:

att handskas med skam. Parallellt har författaren upptäckt att detta trycks även vara Paulus främsta angelägenhet. Han framställer Kristus som den som dog för de utskämnda.

I tio kapitel får Paulus texter komma i dialog med tio filmer. Här finns Babettes gästabud i dialog med 1 Kor. 11 och historien om fåragrisen Babe med Rom. 12. Många av filmerna är kända för svensk publik, men även om man inte har sett filmerna, kan man följa framställningen med behållning — förutsatt att man är intresserad av Paulus brev.

Robert Jewett låter Paulus texter vara kritiska korrektiv till filmerna i de flesta fall. Även om han framhåller filmens betydelse som hjälp till bearbetning av livsåskådningsfrågor, menar han att de oftast inte når ända fram. Han ser en effekt av sekulariseringen i att filmerna ofta är kritiska till biblisk religion, men samtidigt använder dess upprättande språk.

På senare tid har forskare från olika fält lyft fram temat skam — ära i medelhavsvärlden. Robert Jewett utgår från att det offentliga livet i romarriket var centrerat kring strävan efter ära och undvikande av skam. Omdömet fälls av offentlighetens ögon. I tävlingen om ära är man utlämnad till andras bedömning, oändligt sårbar. Här finns drivkraften till att vinna ära till varje pris. Här kommer förenklingarna och fördomarna om de andra till hjälp: kön, ras, kultur, religion, förmåga. För att undvika skam är våld tillåtet. Detta gäller inte bara romarriket. Västerfilmens hjältar passar nästan samtliga in i detta mönster.

Att bli utskämd handlar inte bara om det vi gör, utan om vem vi är. Och detta bestäms i kulturer som centreras kring skam och ära inte av oss själva, utan av de andra. Allt vi kan göra är att dölja ansiktet. Någonstans möts vi i vetskapen om att vi har något att dölja. Någonstans måste det vara tillåtet att visa ansiktet, trots att skammens rodnad besvärar. I vår kultur kan vi göra detta i biosalongens mörker. Där kan vi se andra tappa ansiktet på duken, utan att de märker oss. Där kan vi åtminstone visa vårt ansikte för oss själva.

Robert Jewett menar att det är just det vi skäms över att vara som Kristus förstår och älskar. Urförsamlingarna bestod till största delen av utskämnda. Många var slavar — 2/3 av hela befolkningen i romarriket var slavar eller frigivna slavar, ett skamligt liv. Det revolutionerande med den kristna gemenskapen var att den bestod av utskämnda, som inte längre behövde definiera sig själva med måttet skam — ära.

Jesus behövde inte dö för att förlåtelsen skulle vara möjlig. Den fanns redan i judendomen, menar Robert Jewett. Det är inte skulden, utan skammen hans död handlar om. Dels genom att det var för att Jesus inte levde upp till kraven på religiös och moralisk ärlighet som han korsfästes, dels genom att korsfästelsen är det värsta straffet genom att vara det mest skamliga sättet

att dö på (inte det mest fysiskt plågsamma). Kristus dog en skamlig död för de utskämnda och fogade in dem i en ny gemenskap. Robert Jewett menar sig ha starka historiska belägg (från Peter Lampe och andra) för att denna nya gemenskap främst tog sig uttryck i att man åt kvällsmat tillsammans varje kväll. Var och en tog med sig efter förmåga. Alla delade allt lika. Vanliga uppdelningar mellan hög och låg, ärbär och utskämd gällde inte där. Det var denna måltid som inramades av nattvardens bröd och vin. Här ser Robert Jewett en möjlighet till förnyelse inom den vanliga måltidens ram. En förnyelse, som alltså går i rakt motsatt riktning i förhållande till den nattvardsväckelse vi haft.

Robert Jewett ser hur ärans spel pågår i nutida film. De hjälper honom att upptäcka detta tema hos Paulus. I kontrast till den anpasslighet som spelet kräver, ställs den kristna kärleken. Den lyser fram i filmer som Babe och Forrest Gump, hos en gris och en utvecklingsstörd. Men ofta når filmen inte ända fram, menar Robert Jewett. Kristendomen har något viktigt att tillföra, som den dessvärre inte riktigt själv känner. Anpasslighet är också ett vanligt fenomen i den kristna gemenskapen. Kärlekens väsen, att vara ett försvar mot kränkning, kommer ofta till korta. Det sker också i vår programmatiskt pluralistiska tid.

Det är något störande i att kristendomen, enligt Robert Jewett, har något som världen saknar. Det ligger samtidigt en utmaning i konstaterandet att den kristna gemenskapen sällan svarar upp mot sitt ursprung: en gemenskap av utskämnda, som upprättats av kärlek. Individens frid med Gud är inte tillräcklig. Det är den upplevda frigjorda gemenskapen, där vi inte längre behöver tävla om äran, som ger kraften till förändring. Var finns den?

Tolkningen av de olika filmerna har inte återgivits här. Dem får läsarna själva ta del av. Här finns underlag till tio spännande videokvällar med Paulus i soffan.

*Cristina Grenholm*

*Barnet i kyrkohistorien (Bibliotheca Historico-Ecclesiastica Lundensis 37) Red. Anders Jarlert. 106 sid. Lund University Press, Lund 1998.*

Barnens roll i kristen teologi och kyrkoliv har hittills varit ett försummat forskningsområde. Men på det andra Hilding Pleijel-symposiet i Lund i oktober 1996 var barnet i kyrkohistorien huvudtema. Symposiet hade en tvärvetenskaplig karaktär med representanter för både teologiska och humanistiska ämnen, och de olika bidragen representerade ett brett spektrum av infallsvinklar på temat barn i ett historiskt perspektiv. Dessa föredrag har nu samlats till en antologi med titeln *Barnet i kyrkohistorien*. Titeln täcker inte helt

antologins innehåll. Så handlar konsthistorikern Lena Johannessons och etnologen Gurli Hanssons uppsatser inte om barn i kyrkohistorien utan om barnet i 1800-talets ikonografi respektive om moderskapets betydelse i den folkliga traditionen i Zimbabwe. Jag kommer därför att här lämna dessa i och för sig intressanta uppsatser åt sidan och koncentrera mig på de bidrag som rör just barnet i kyrkohistorien.

Frågan om *barnets ställning i den tidiga kyrkan* behandlas av exegeten Birger Olsson. Han tar sin utgångspunkt i den text i Kolosserbrevet (3:18–4:1) som skildrar relationerna inom det kristna hushållet. Det utmärkande för denna text är, enligt Olsson, att barnen inte bara uppmanas att lyda sina föräldrar utan att de också utpekas som ansvariga individer som lik-som övriga kategorier i hushållet relateras till Herren. Medan lydnadskravet innebär en anslutning till den i den antika världen gängse uppfattningen om barnet som ett objekt för fostran, ser Olsson det andra momentet som en kritik av denna uppfattning. Men redan i Efesierbrevet (6:1–4) menar sig Olsson se tendenser till en förskjutning av perspektiven genom att kravet på barnens fostran åter kommer i centrum, vilket sedan förstärks i senare hustavlor. Detta tolkar han som ett uttryck för kyrkans successiva utveckling i riktning mot en alltmer hierarkiskt ordning. Hustavlans påbud ges en sakral prägel och infogas i en skapelseteologi som utmynnar i föreställningen om en oföränderlig gudomlig skapelseordning. För barnens del innebär detta, enligt Olsson, att kravet på underordning och lydnad kommer i fokus, vilket präglat familje- och samhällsuppfattningen in i våra dagar. Olsson exegetiska tolkning är intressant, men föga övertygande. De bibeltexter han stödjer sig på är ryckta ur sitt sammanhang, och vad gäller kyrkans fortsatta utveckling finns det texter som pekar i en annan riktning vad gäller barnens ställning, inte minst då på det liturgiska området. I fornkyrkan hade barnen en viktig funktion i kyrkans liturgiska liv.

Att *barnen* spelade en central roll även i *den medeltida kyrkan* visar historikern Eva Österberg i sin uppsats om barn i äldre tid i ett kulturhistoriskt perspektiv. Hon relaterar här både till egen och andras forskning som utifrån senmedeltida svenskt helgonmaterial visar att barnen näst männen utgjorde den största gruppen av räddade. Mirakelberättelser ger uttryck såväl åt föräldrarnas ångest och förtvivlan över att deras barn råkat illa ut som deras outröttliga kärlek när de vakat och bett vid ett sjukt barns bädd. Detta visar inte bara att föräldrar faktiskt brydde sig om sina barn utan också att underverk som räddat barn ansågs viktiga nog att bringas till påvens kännedom för att underbygga en helgonförklaring. Denna kärleksfulla omsorg om de egna *barnen* möter vi, enligt Österberg, även i *det tidigmoderna svenska samhället*. Relationen

mellan vuxna och barn var här invävd i en religiöst motiverad samhällsideologi, vars centrala moment var Gud och det heliga äktenskapet, äran och dygden samt familjen och hushållsordningen. Den dåtida patriarkalismen var underordnad denna övergripande hushållsordning, och man kan därför inte, framhåller Österberg, utan vidare använda vår tids ideologiska konstruktioner som kön, makt och identitet vid en analys av det äldre samhället. Barn betraktades som barn, även om de redan i tioårsåldern fick vänja sig vid att arbeta tillsammans med de vuxna.

Det kristna dygdeidealet inpräntade, menar Österberg i anslutning till nyare forskning på området, i stort sett samma normer för båda könen, och såväl pojkar som flickor uppfostrades till lydnad och gudsfruktan och lärde sig, åtminstone från 1600-talets andra hälft, att läsa och skriva. Vad gäller den praktiskt inriktade delen av fostran fanns däremot betydande skillnader mellan könen, vilket var ett uttryck för tidens genusrelaterade arbetsdelning inom ramen för hushållet. I fostran ingick aga, men lagen angav klara gränser för hur mycket fysiskt våld som fick användas och överträdelser beivrades. De verkligt sårbara grupperna i samhället var alltså inte barnen utan de människor som på olika sätt hamnat utanför den sociala gemenskapen genom att bryta mot det rådande normsystemet, inte minst då på det sexuella området. Även i det äldre samhället levde barn, så Österberg, ett liv som innehöll både kärlek, lek och rimlig hänsyn från föräldrarnas sida om vad de kunde göra i olika åldrar.

Tanken att föräldrar alltid velat sina barns bästa utgör den röda tråden även i kyrkohistorikern *Anders Jarlerts* uppsats om *den bakvända välviljan*. I evangelien talas det om att de vuxna skall omvända sig och bli som barn för att komma in i himmelriket (Matt 18:3). Men det har alltid varit svårt att förena evangeliets radikala ord om barnet som förebild med uppgiften att fostra och bereda barnet för vuxenlivet — och att låta barnen vara kristna på sina egna villkor.

Jarlert ger en rad exempel på *barnens skiftande roller genom kyrkohistorien*. Under medeltiden utvecklades en karnevals-fest, där en pojke utkläddes till biskop och predikade omvändelse för de vuxna. I helgonlegenderna möter vi skildringar av helgons föredömliga leverne som barn. Det fanns länge en föreställning om att barn genom sin renhet och oskuldfullhet var särskilt lämpliga att fungera både som profetiska redskap för Guds vilja och som objekt för demoniska ränker. Med den lutherska reformationen blev, framhåller Jarlert, barnen i ökad utsträckning föremål för pedagogiska insatser. Det kan tilläggas att en liknande tendens också gjorde sig gällande på katolskt håll, även om det här fanns en starkare koppling till kult och andaktsväsen. Från 1600-talet och framåt möter vi både på katolskt och på protestantiskt

håll exempel på barnväckelser och bönemöten för barn. Under 1800-talet drogs barnen in i missionsverksamheten och engagerades i stora insamlingar, och under vårt eget århundrade har det blivit allt vanligare med särskilda barn gudstjänster. Men föräldrar har, menar Jarlert, i alla tider haft en tendens att projicera sina egna ideal på barnen och genom dem realisera det som de själva värderat högt, vare sig det nu gällt det kristna martyriet som en väg till evigt liv eller, som i våra dagar, förtrogenhet med demokratiska beslutsprocesser som ett medel att hävda sig i samhället.

I etnologen *Nils-Arvid Bringéus* uppsats om *barnet i hustavlans* ges en översikt över hur synen på barnuppfostran förändrats som en följd av förskjutningar i den övergripande samhällsideologin och hur detta reflekteras i den svenska kyrkans katekestradition. Fram till och med 1878 års katekes tas frågan om barnens ställning upp i det avsnitt som behandlar hushållsståndet. Men medan regelverket för hushållet i de äldre katekeserna ingår som en integrerad del i den lutherska hustavlans treståndslära har det i den lindblomska katekesen från 1810 lösgjorts från detta samband. Vad gäller barnen sker en tydlig förändring genom att den ursprungliga uppmaningen till lydnad nu kompletteras med bibelord som har en moraliserande syftning. Bringéus tolkar detta som ett uttryck för en ideologisk förändring, där en patriarkalisk samhällssyn ersatt treståndsläran som övergripande tolkningsram, vilket i sin tur speglar de samhällsförändringar som skiftesreformerna ledde fram till. Detta innebär dock inte att Hilding Pleijels tes om att den lutherska hustavlans skulle ha varit en del av den allmänna samhällsideologin långt in på 1800-talet därmed skulle vara vederlagd. Treståndsläran kategorier fanns ju fortfarande kvar i den Lilla katekesen, vilken länge fortsatte att spela en central roll i svenskt folkliv.

Men det är, framhåller Bringéus, inte bara en ny samhällsideologi som bryter igenom *1800-talets svenska katekeser* utan också en *ny syn på relationen mellan föräldrar och barn*. I de äldre katekeserna framstod denna relation närmast som ett generationskontrakt. När barnen var små var det föräldrarnas uppgift att vårda dem, när föräldrarna blev gamla kunde de påräkna hjälp av barnen. Katekesens maningar riktar sig alltså till vuxna barn. Men i den lindblomska katekesen får orden «För barn» i hustavlans en ny adressat, nämligen de minderåriga barnen. Vi möter här alltså inte bara en ökad markering av patriarkalismen utan också ett ökat intresse för pedagogik, vilket en mansålder senare skulle resultera i en allmän folkskola.

Att 1800-talet på många sätt innebär ett nytt skede i synen på barnet och barn domen framgår också av teologen *Sven-Åke Selander* uppsats om *barnet i den svenska psalmbokstraditionen*. I den äldre lutherska kyrkan finns inga särskilda psalmer för barn, och det är

först under 1800-talet som vi, under inflytande från England, får religiösa sånger direkt skrivna för barn. Dessa barnvisor, vilka förmedlades via skola och söndagsskola, hade ofta en moraliserande ton. Här finner vi alltså ännu ett uttryck för den allmänna trend som Bringéus påvisat vad de samtida katekeserna. Under 1900-talet tillkommer, enligt Selander, en förstärkt tendens i pedagogisk riktning, vilken kommit att präglade både de barnpsalmer som genom 1937 års psalmbok kom att infogas i den officiella psalmboken och den epokgörande samlingen *Kyrkvisor för barn* som utkom 1960. Vid sidan av denna *pedagogisering* utmärks dessa barnpsalmer också av en strävan att ge texterna en biblisk förankring och att sätta barnet i centrum. Man skulle kunna tillägga att de också har ett drag av infantilisering. I den ekumeniska psalmboken från 1986 finns ingen särskild avdelning för barn men däremot för «Barn och familj», vilket, enligt Selander, kan tolkas som ett uttryck för en önskan att markera enheten i den kristna gemenskapen: alla är barn i Guds rike.

I denna lilla men innehållsrika antologi ges således en bred och mångsidig översikt över barnets roll i den kristna kyrkan genom tiderna. Tonvikten ligger av naturliga skäl på utvecklingen i vårt eget land. Det är bara att hoppas att detta pionjärverk inspirerar till fortsatt forskning om barnet i kyrkohistorien och att samarbete etableras med forskare även från andra länder. Barnet i kyrkans historia är ett försummat forskningsområde även internationellt sett, och det trots att barn i alla tider spelat en central roll i kyrkans liv — som sångare, ministranter och lektorer, som profeter och mottagare av uppenbarelser, som förebilder i ödmjukhet och förtröstan och sist, men inte minst, i sin egen skap av att vara kyrkans framtid här på jorden.

*Yvonne Maria Werner*

Werner G. Jeanrond: *Guds närvaro*. 198 sid. Arcus förlag, Lund 1998.

Nyfikenheten och förväntan var stor bland Sveriges teologer när Werner Jeanrond tillträdde som professor i systematisk teologi i Lund 1995. Han föregicks av ryktet att representera något «annorlunda» än vad vi hitintills varit vana vid i det teologiska Sverige. När han nu kommit ut med sin första bok skriven i Sverige, och med hemortsrätt i ett svensk teologiskt samtal och med adress till kyrka, akademi och samhälle i Sverige, besannas detta rykte. Det är länge sedan någon vid en teologisk institution talade offentligt om Gud och teologi med en sådan intensitet och med ett så angeläget tonfall. Senast det hände var när Gustaf Wingren publicerade *Tolken som tiger* 1981. Men medan Wingrens bok utgjorde en kritik mot den svenska universitetsteo-



login andas Jeanronds texter förhoppning och anade möjligheter. Här talar en tolk som inte tiger.

Bokens tolv kapitel utgörs av föreläsningar som Jeanrond hållit i kyrkliga och akademiska sammanhang sedan han kom till Sverige. Varje kapitel står därför för sig själv och kanske fungerar varje kapitel rent av bäst för sig själv. Här finns en del upprepningar och överlappningar som hade behövt rensas bort för att boken skulle kännas mera helgjuten. En noggrannare språkgranskning hade dessutom behövts.

Bokens tolv kapitel är organiserade i tre delar. Gud (kapitel 1–4); Teologins uppgift (kapitel 5–8); och slutligen Det kristna livet (kapitel 9–12). Även om indelningen ibland tycks lite ansträngd så läser jag den framkonstruerade ordningen som en direkt programförklaring.

Först kommer Gud. Jeanrond går rakt på *Theos* i teologin. Det handlar om Gud. Därefter, som en konsekvens av hur gudsfrågan besvarats, följer det kristna livet och dess uttryck. Etikfrågor får därmed en något nedtonad plats. Inte så att de är oviktiga, men teologin börjar inte där. Kristen tro får enligt Jeanrond aldrig reduceras till etik. Mellan Gud och livet placerar han så frågan om teologins uppgift. Gång på gång upprepas att teologi inte är tro. Teologi är en andrahandsaktivitet; en kritisk och självkritisk reflektion över Guds självuppenbarelse relaterad till kyrka, akademi och samhälle. Jeanrond placerar sig med andra ord vid sidan av David Tracy i sin teologiförståelse och samhörigheten med Tracy är tydlig i texten. Också hos Jeanrond handlar det om en hermeneutisk teologi och den teologiska analysen utgör en ömsesidigt kritisk korrelation. Den hermeneutiska metoden i Ricoeurs anda, garanterar att korrelationen är ömsesidigt kritisk. Bibeltextens mening väntar inte statistiskt på att bli hämtad fram ur texten i syfte att kritisera vår situation. Meningen finns «framför» texten och präglas av den kontext i vilken jag läser, varför kritiken blir ömsesidig.

Vad har då denne så ivrigt talande tolk att säga om Gud? Framför allt att Gud är Annorlunda. Guds *alteritet* är ett uttryck som ofta återkommer i Jeanronds tal om Gud. I det enligt min mening mest intressanta kapitlet i bokens första del, «Gudsbegrepp och alteritet — teologi i den postmoderna diskursen» går Jeanrond in under den postmoderna situationens villkor. Denna situation präglas enligt honom av ett ifrågasättande av ett stabilt subjekt liksom av språkets möjlighet att referera till en verklighet. Därför är den tolkande uppgiften «problematiserad och komplex» och «det viktigaste hermeneutiska ärendet är nu att erkänna det annorlunda» (s. 57).

Med säkra penseldrag antyds den teologiska utvecklingen under 1900-talet och alla försök att fränkänna sig teologisk kontextualitet avvisas. Därmed

blir det tydligt att Jeanronds tal om Gud som den Andre inte får förväxlas med Karl Barths betoning av Guds annorlundaskap. Men även det postmoderna talet om Guds alteritet, här representerat av den franske filosofen Jean-Luc Marion och hans bok *Dieu sans l'être* (1982), kritiserar och ifrågasätts. Också Marions försök att upprätthålla Guds annorlundaskap blir för kontextlöst för att accepteras av Jeanrond. Guds alteritet får aldrig försvaras till priset av teologisk världsfrånvändhet.

I kapitlet «Kan man älska Gud?» utvecklas tanken på att Gud måste tänkas och förstås genom relationella kategorier. Och det är just genom det relationella paradigmet som tanken på Guds alteritet kan upprätthållas utan att det leder till att Guds närvaro går förlorad. Relationen till Gud skall nämligen vara en kärleksrelation och äkta kärlek kräver att vi alltid accepterar den vi älskar som något eget och annorlunda.

I bokens andra del diskuteras vad som är den akademiska teologins uppgift. Enligt Jeanrond skall teologin vara en «orädd, rigorös, offentlig, kritisk och självkritisk reflexion om Gud» (92). Aldrig har möjligheterna till detta varit så goda som nu, eftersom den akademiska teologin i Sverige i synnerhet, men också i allt högre grad i övriga Europa, inte längre behöver «frukta att riskera kyrkans inblandning» (92). Också en frigörelse från «inre bojor» gör att den teologiska reflexionen kan ske på ett nytt sätt idag. Särskilt fruktbar är, enligt Jeanrond, den feministiska kritik som befriar teologin från patriarkala metoder och värderingar. Det är glädjande att höra en väletablerad svensk teolog offentligt ta feministisk teologi på allvar. Både i kyrka och akademi tenderar feministisk teologi att betraktas som ett särintresse i vårt land, något att lämna till «feministteologerna». Det är med stor uppskattning jag noterar att Jeanrond genom hela boken, utan att alls kommentera saken, självklart talar om Gud i ömsom feminina och ömsom maskulina termer. Därmed signalerar att han tar på allvar den feministiska kritik som påpekat att den traditionella maskulina gudsbilden skapar och legitimerar en könsmaktsordning som prioriterar män på kvinnors bekostnad.

Trots sin optimism vet Jeanrond naturligtvis att svensk universitetsteologi inte förvaltats sin frihet från kyrkans inblandning på ett särskilt fruktbart sätt, men han uttrycker sin kritik i försiktiga ordalag. I kapitlet «Teologi som förändringskraft i samhället» sägs dock rent ut att han ser Sverige som ett land där teologin inte tagit plats i samhällsdebatten. För svensk kontext är det intressant att notera att Jeanrond positionerar sig själv som *kristen* teolog. Denna positionsangivelse är inte ett erkännande av en för teologin besvärande bias vars påverkanspotential bör minimeras så mycket som möjligt, utan ett bejakande av den tradition som ger

accent åt just den kristna teologens tolkning av tillvaron.

Därmed är vi framme vid bokens sista del som handlar om det kristna livet. Det är symptomatiskt att rubrikerna för de tre kapitel som följer alla innehåller ordet «kyrka». Kristen tro är inte en privatsak utan gestaltas gemensamt av kyrkan. Det är intressant att läsa om hur Jeanrond bedömer svenskt kyrkoliv och den teologiska situation som fört oss dit vi är idag. Ibland slår hans romersk katolska tillhörighet igenom på ett sätt som gör att han för oss protestanter skjuter över målet i sin kyrkokritik. Men hans analys av den så kallade tro och vetande-debattens följder för teologin är intressant och nyanserad och visar både på det negativa och positiva.

Den återkommande starka betoningen av «frihetens möjlighet» måste nog förstås ur Jeanronds katolska perspektiv. För katolska teologer är hotet om «kyrklig inblandning» närvarande på ett sätt som tycks nästan ofattbart ur vårt svenska protestantiska perspektiv. Det skulle ha varit intressant med ett kapitel där Jeanrond diskuterade hur det kommer sig att den svenska teologin, som under senare delen av 1900-talet levte i den friaste av världar, ändå inte förmått fullfölja den kritiskt reflekterande uppgiften på ett sätt som förmått utmana kyrka och samhälle. Nu konstateras bara att läget i Sverige inte motsvarar vad de goda förutsättningarna ger oss anledning att förvänta.

Mycket mer skulle kunna sägas och diskuteras med anledning av denna bok av Werner Jeanrond. Den utgör en ytterst stimulerande läsning för teologer och teologiskt intresserade inom såväl kyrka som akademi, och just den blandningen gör boken spännande och mycket angelägen. Andra frågor än de jag nu valt hade också varit möjliga att lyfta fram, till exempel i vilken grad Jeanronds teologiska metod är förenlig med den postmoderna situation han uppfattar som varande vår, eller hans försök att förhålla sig till Jean-Luc Marion vars teologi tycks både locka och förskräcka. Jag har valt det perspektiv jag uppfattar som mest i överensstämmelse med Jeanronds eget ärende: hur skall vi arbeta teologiskt idag för att göra Guds närvaro tydlig för människor.

Anne-Louise Eriksson

Ola Sigurdson: *Kärlekens skillnad. Att gestalta kristen tro i vår tid.* 367 sid. Verbum, Stockholm 1998.

Boken er et idérikt og ambisiøst forsøk på å fortolke kristen tro på postmodernitetens betingelser gjennom «att tala om skillnader som både undviker en pluralism där allting flyter och en monoton entydighet där allt

reduceras till ett och det samma» (9). Boken tar til med et spennende utblikk over den vestlige tenkningens søken etter Gud fra antikken til idag (15–94). Her profilerer Sigurdson subjekttenkningen fra renessansen av, identifiserer opplysningstidens søken etter entydighet og motstanden mot entydigheten ved Søren Kierkegaard og Friedrich Nietzsche. Selv om framstillingen ikke kan være inngående, finner Sigurdson viktige arbeidsredskaper for å gi sin posisjon konturer ved gjennomgangen. Andre kapitel drøfter forholdet mellom tro og tenkning (95–124), der forfatteren blant annet introduserer Emmanuel Lévinas' tenkning om den andre som en fruktbar tilnærming til å tenke om Gud som transcendent på postmodernitetens betingelser. Han går dernest inn på åpenbaringen i kapittel 3 (125–147), og fastholder Karl Barths åpenbaringsforståelse i en svært selvstendig fortolkning gjennom å fundere over «gavens økonomi». Dette fører ham direkte over til arbeidet med fortolkningen av kristen tro, «den uendelige kommentaren» (149–167) som er en instruktiv miniutgave av en teologisk hermeneutikk. Dermed er veien banet til hovedkapitlet om den trinitariske oppdelingen som åpner både for å formidle mellom det universelle og partikulære, dvs. en versjon av det hovedproblem som hans doktoravhandling *Karl Barth som den andre: en studie i den svenske teologins Barth-reception*, (Stockholm 1996), har fokusert på (169–221). Kapitlet munner ut i en interessant drøfting av gudsforestillingen i Elizabeth Johnsons *She Who Is* og Nicholas Lash's *Believing Three Ways in One God*. Avsnittet har riktignok noen longører, særlig knyttet til en litt for omstendelig gjengivelse av de kristologiske stridigheter i forbindelse med den arianske strid på grunnlag av sekundærlitteratur. Boken avrundes med en drøfting av denne trinitariske kristendomsforståelse i møte med andre religioner (223–255) som både er informert og anfører konstruktive og spennende ansatser til å opprettholde det universelle sannhetskravet i kristendommen og å finne tankemessig rom for at andre religioner gjør det samme. Også her anes inspirasjonen fra Barth, uten at denne nevnes. Sigurdson demonstrerer fortrolighet med nyere religionsdiskusjon. Boken avrundes med å drøfte hvorledes Kristusetterfølgelse kan tenkes i dag (257–299). De to siste kapitlene samler trådene i den foregående framstillingen og Sigurdsons selvstendige kristendomsfortolkning kommer fram, støttet til en rekke velvalgte kilder i samtidig debatt.

Boken er djervt profilert og velskrevet, og trekker på svært mange kilder. Kanskje kunne konsentrasjon om færre forfatterskaper gitt enda større klarhet. I formen er boken en lærebokmessig innføring i kristen tro i dag. Samtidig demonstrerer forfatteren tankekraft og originalitet i anlegg, drøfting og gjennomføring av framstillingen. Stoffutvalget er i forhold til tradisjonell

kristendomsfortolkning smalt, men de behandlade områden blir derimot framstilt og drøftet med vidde og vidsyn og stor litteraturkjennskap. Sigurdson står seg godt sammen med andre samtidige både egensindige og selvstendige framstillinger av kristen tro i dag, slik som f. eks. Trond Skard Dokkas *Som i begynnelsen. Innføring i kristen tro og tanke*, Oslo 2000. Slike framstillinger stimulerer undervisningen og utfordrer leserne på en konstruktiv måte.

*Kjetil Hafstad*

*Theologische Realenzyklopädie. Band 27. Politik-Publizistik. 807 sid. Walter de Gruyter, Berlin 1997.*

Recensionen av TRE, Band 27, har som synes drøyt otillbørligt länge. Det har sin orsak främst i att denna volym — förtjänstfullt nog — innehåller en utforig artikel om postmoderniteten — «die Postmoderne» som det heter på tyska. Det var med stor forvantan jag gick till den, eftersom det visat sig svårt att förstå och bilda sig en uppfattning om denna helt aktuella företeelse. Första läsningen blev en besvikelse: det var omjogligt att avgjora, om detta var rotvalska eller på något sätt en sakframställning. Andra studier och förnyade lasningar av texten gör, att jag tror mig kunna beskriva på följande sätt: artikeln, som består av tre delar, en filosofisk, en systematisk-teologisk och en praktisk-teologisk, ar ett aktningstvart forsjok att spegla den omfattande debatten i ämnet. Bibliografin ar överraskande stor. Oklarheterna beror på att de till grund liggande texterna pekar i olika riktningar och sällan talar i klartext om forutsattingarna. Ett grundlagande drag tycks vara det som Svante Nordin i sin filosofihistoria kallar en «radikal pluralism». Det kan låta säga sig. Men vad man gljommer ar, att språket självt knappast tolererar en alltfjor långt gående pluralism. Om ett uttryck användes i alltfjor många betydelser och har alltfjor många konnotationer kommer det till slut att betyda ingenting alls. Umberto Eco liknar postmoderniteten vid en passepartout, i vilken man kan sätta in vilken bild som helst. Det tycks vara trafande, när man erfar, att Nietzsche, Barth och påven Johannes Paulus II i tur och ordning betecknas som representanter för postmoderniteten. Vad är det gemensamma annat än den term, som användes som «passepartout»? Det är också förbryllande, att somliga räknar med att gudstanken ligger bortom all begreppskunskap, medan andra gärna talar om «the postmodern concept of God».

Det kan tillfogas, att författaren av det systematisk-teologiska avsnittet, David Brown, Durham, också ger en lågmäld men beaktansvärd kritik, som bl.a. går ut på att en religion, som har «logos» som ett

huvudord, inte gärna kan komma ifrån att räkna med förnuftets universalitet. Han gör också bedjomningen att kritiken mot postmodernitetens begrepp varit starkare bland litteraturvetare än bland teologer.

I samma volym möter också flera andra artiklar, som griper jover stjorre ämnesområden. Martin Honecker, Bonn, skriver om «Politik und Christentum», en artikel som efter en kort historisk inledning ar tematiskt upplagd och behandlar både etiken i politiken och de principiella frågorna kring kristendom och politik — ett väsentligt bidrag, inte minst med tanke på den omfattande diskussionen kring den lutherska tvåregementsläran.

jover 60 sidor omfattar artikeln om «Pradestination». Theodor Mahlmann, Marburg, behandlar ingande teologihistorien från reformationen till nutiden och dessutom det systematisk-teologiska avsnittet.

Det omfattande bidraget om predikan, jover 100 sidor med tio olika författare, behandlar temat enbart teologihistoriskt. Fjor tiden efter reformationen svarar Albrecht Beutel, Tjubingen. Han konstaterar, att de predikohistoriska undersjokningarna under de senaste årtiondena marckbart avtagit i antal. Homiletiken tycks ha raket ut fjor gljomska, som han uttrycker det.

Artikeln «Priester/Priestertum» ar på 55 sidor med likaledes tio bidragsgivare. Där får också de systematisk-teologiska och de praktisk-teologiska synpunkterna rikligt utrymme. Också fjor reformationen och den evangeliska utvecklingen godtages beteckningen «Priesteramt» som joverskrift, men terminologins fjorandringar klargjores under framställningens gång.

Bland stjorre bibelteologiska bidrag möter i denna volym artiklarna om «Propheten», «Proverbia» och «Psalmen/Psalmenbuch».

Band 27 avslutas med en 43 sidor lång artikel om «Passionsfrjommigkeit», som efter alfabetet skulle ha tillhjort en tidigare volym. Den skildrar utvecklingen från äldsta tid fram till nutida sekulära tillämpningar av lidandeshistorien. I den tidiga fornkyrkan iakttog man återhållsamhet i skildringarna av Jesu lidande och djod, under fasthållande vid historiciteten gentemot gnostikernas spiritualisering. Vändningen under medeltiden till en strävan efter jokad konkretion beskrives också med en svit av illustrationer. Den fjorandring i passionsfromhetens inriktning, som skedde genom Martin Luther och — marckligt nog — ännu tydligare och verkningfullare genom Melancthon, skildras instruktivt. Fjorfattare ar Ulrich Kjopf, Tjubingen.

*Bengt Hägglund*



*Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. Vierte, völlig neu bearb. Aufl., herausgeg. von H.D. Betz, D.S. Browning, B. Janowski, E. Jüngel. Band 1: A–B. liv + 968 sid. J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1998.*

Det klassiska religionsvetenskapliga och teologiska uppslagsverket *Religion in Geschichte und Gegenwart* har nu utkommit med första volymen av den fjärde fullständigt omarbetade upplagan. Första upplagan kom ut mellan 1909 och 1913, andra upplagan mellan 1927 och 1932 och tredje upplagan mellan 1957 och 1965. Den fjärde upplagan beräknas föreligga med alla sina åtta volymer plus registerband runt mitten av 2000-talets första decennium.

Det har alltså gått drygt trettio år sedan sista volymen i den tredje upplagan kom ut, och det har naturligtvis hänt en hel del inom området under tiden som gått. Den tredje upplagan präglades av den kyrkliga och teologiska nyorienteringen efter andra världskriget och var starkt bunden till sin tyskspråkiga ursprungskontext. I den nya upplagan har man medvetet försökt orientera uppslagsverket mot ett mer internationellt informerat perspektiv, även om man säger sig vilja behålla sin evangeliska utgångspunkt. Man har således i första bandet större artiklar om Afrika, Amerika, Asien och Australien såväl som om teologi och religion i dessa kontinenter plus enskilda artiklar om olika länder i dessa kontinenter. Även om fokus är eurocentriskt verkar RGG ge en god utblick över teologi och religion i andra världsdelar.

Den fjärde upplagan av RGG slår det mesta om man gör en kvantitativ jämförelse. Den kan exempelvis jämföras med nyligen utgivna och utmärkta *Dictionnaire critique de théologie* (sous la direction de Jean-Yves Lacoste, Paris: P.U.F., 1998) som är ett mer strängt teologiskt uppslagsverk. *Dictionnaire critique* är ett enbandsverk med drygt 500 artiklar som det klarar av på runt 1298 sidor (inklusive register och dylikt). De parallella artiklarna är jämförbara i längd, struktur och innehåll, men RGG hinner naturligtvis med så mycket ytterligare på sina 968 sidor för enbart bokstäverna A och B (exklusive register och dylikt). Över 1000 författare från 41 länder har skrivit i den första volymen.

Utrymmet gör att det finns plats för uppslagsord som man kanske inte väntar sig i ett teologiskt och religionsvetenskapligt uppslagsverk. Exempel på sådana uppslagsord är en artikel om den finske arkitekten Alvar Aalto, en om den franske författaren Antonin Artaud, en om den amerikanske kompositören och dirigenten Leonard Bernstein och en om den spanske filmregissören Luis Buñuel. Att dessa finns med visar på den bredd som finns i RGG.

Bredden visas också av uppslagsord med mer pastoral relevans. Ett exempel är uppslagsordet «Alkoholgenuß/Alkoholverbot» som redogör för alkoholens historia och dess plats i det moderna samhällslivet och kyrkolivet. Ett annat är uppslagsordet om audiovisuella medier i gudstjänst och utbildning. Det postmodernt klingande ordet «alteritet» presenteras under «Andere/Andersheit» och ett i västvärlden brännande politiskt problem redovisas under «Arbeitslosigkeit».

Även av svenska teologer och kyrkligt betydelsefulla personer i Sverige finns en handfull. De jag hittat i denna första volym är Tor Andrae, Ansgar, Gustaf Aulén, Oscar Bernadotte, Birgitta, Elsa Brandström och Yngve Brilioth. Däremot finns varken Einar Billing eller Manfred Björkquist med. Det gör de i *Theologische Realenzyklopädie*, möjligen som en konsekvens av att Gustaf Wingren där både står som redaktör för volymen och som artikelförfattare. Men det finns inte mycket att invända mot RGG i det här fallet. TRE är ännu större, och dessutom kan förmodligen inte Billing eller Björkquist räknas till de internationellt mest betydelsefulla svenska teologerna.

Alla de viktiga platser, personer, företeelser och begrepp som man väntar sig finns med. Ett nedslag på ett mer centralt teologiskt uppslagsord som «Analogie» visar en uppdelning i olika perspektiv: filosofiskt, fundamentalteologiskt och religionsfilosofiskt. Paul Weingartner skriver om det filosofiska perspektivet och Bruce D. Marshall om de båda andra. Artikeln analyserar begreppets indelningar, dess tolkningshistoriska utveckling och viktiga personer och problem. Från Aristoteles över Thomas av Aquino och hans olika uttolkare leds vi in i den moderna teologiska debatten som initierats av Erich Przywara och Karl Barth och vidareutvecklats av Hans Urs von Balthasar, Wolfhart Pannenberg och Eberhard Jüngel och vidare till nutida Thomas-tolkningar av Ralph McInerny och David Burrell. På fem och en halv spalt får vi en nätt introduktion och även två stycken relativt utförliga litteraturlistor med litteratur främst på tyska och engelska. Såvitt jag kan bedöma är det en både relevant och korrekt introduktion till begreppet. Ett annat centralt uppslagsord som «Bibel» ger oss 39 spalter och över tio olika författare — och därutöver finns utförliga artiklar om bibelkritik, bibelteologi, bibelvetenskap, bibelöversättningar etc.

Det verkar finnas mycket om det mesta inom teologi och religionsvetenskap i den nya upplagan av RGG. Dess läsvänlighet är dessutom föredömlig tack vare dess spaciösa layout och kvalitén på dess papper. Fjärde upplagan av RGG har förmodligen potential att bli samma klassiker som dess tre äldre syskon.

Ola Sigurdson

Michael Peterson, William Hasker, Bruce Reichenbach, David Basinger: *Förnuft och religiös tro. En inledning till religionsfilosofin*. 312 sid. Bokförlaget Nya Doxa, Nora 1997.

*Förnuft och religiös tro* är ett alldeles utmärkt arbetsmaterial för de studenter som för första gången ska föras in i den religionsfilosofiska aktiviteten. Författarna presenterar de traditionella religionsfilosofiska diskussionerna (trons förhållande till förnuftet, det religiösa språkets natur, gudsbegreppets koherens, argument för Guds existens, lidandets problem). De diskuterar den religiösa pluralismen, den religiösa erfarenheten och möjligheten av mirakel och ett liv efter döden. De uppmärksammar religionens förhållande till vetenskapen och till etiken och de begrundar filosofins förhållande till teologin. Författarna utför sitt arbete mot bakgrund av uppfattningen att religionsfilosofins uppgift är att analysera och kritiskt bedöma religiösa sanningsanspråk och de väljer att koncentrera sig på den klassiska teismen; tron att Gud är ett andligt väsen, transcendent i förhållande till världen, allsmäktig, allvetande och fullkomligt god. Författarna påpekar att den klassiska teismen delas av judendomen, kristendomen och islam. I sitt arbete sätter de dock framför allt den kristna tron i centrum.

Det är två saker som gör *Förnuft och religiös tro* till en ovanligt god lärobok i religionsfilosofi. För det första argumenterar författarna på ett mycket överskådlig sätt. Problemformuleringar, argument, invändningar och svårigheter tydliggörs och relateras till varandra. Författarna har enligt egen utsago valt att främst betona frågornas struktur. Det valet präglar deras arbete på ett fördelaktigt sätt. För det andra innehåller framställningen så uppenbara brister att även den religionsfilosofiska nybörjaren får en känsla av att det är något som inte stämmer. Boken tvingar läsaren att förhålla sig kritisk och noga begrunda det som står.

Två brister i framställningen tycker jag är särskilt värdefulla och viktiga att lyfta fram. För det första beskriver inte alltid författarna sina meningsmotståndare på ett rättvist sätt. När det gäller fideismen skriver författarna: «Fideismen definieras på en rad skilda sätt av olika författare, men för våra syften ska vi definiera den som standpunkten att *religiösa trossystem inte kan underkastas rationell bedömning*. Att exempelvis säga att vi tror eller litat på att Gud existerar och att han älskar oss är liktydigt med att säga att vi accepterar detta på ett sätt som *inte* är beroende av bevis eller argumentation, och att vi vägrar att befatta oss med försöken att bevisa eller vederlägga Guds kärlek till oss» (s. 51). Det problematiska är att författarna här blandar samman tre olika uppfattningar som inte nödvändigtvis utprädrar samtidigt. Att hävda att religiösa trossystem inte kan underkastas rationell bedöm-

ning är en sak, att påstå att religiös tro inte är beroende av bevis eller argumentation är en annan sak och att vägra att befatta sig med försöken att bevisa eller vederlägga Guds kärlek till oss är en tredje sak. Enligt min mening kännetecknas det som brukar kallas fideism av uppfattningen att religiös tro inte är beroende av bevis eller argumentation. Fideisten måste inte nödvändigtvis hävda att religiösa trossystem inte kan underkastas rationell bedömning eller vägra att befatta sig med försöken att bevisa eller vederlägga Guds kärlek till oss. Fideisten kan, mot bakgrund av en annan uppfattning av innebörden i uttrycket «rationell bedömning» än den författarna använder sig av, mycket väl hävda att trossystem rationellt kan bedömas. Hon eller han kan dessutom befatta sig med försöken att bevisa eller vederlägga Guds kärlek till oss genom att helt enkelt kritisera dem.

Författarna har en uppenbar förkärlek för felaktiga eller mindre fördelaktiga beskrivningar av uppfattningar som avviker från deras egna. Det är inte bara fideismen som framställs som ett minst sagt ogenomtänkt alternativ. Författarna konstaterar också att icke-kognitiva tolkningar av talet om Gud menar att det är omöjligt att säga något meningsfullt om Gud (s. 169), en utsaga som förutsätter ett meningsbegrepp enligt vilket endast kognitiva utsagor är meningsfulla. Det meningsbegreppet används väl ändå inte av alla som menar att talet om Gud är icke-kognitivt? I kapitlet om livet efter döden blir det extra tydligt att författarna beskriver situationen mot bakgrund av den egna utgångspunkten. Författarna skriver: «Personer med anknytning till Society for Psychical Research har gjort försök att efter sin död kommunicera med de levande» (s. 212). Påståendet återfinns i ett sammanhang där *a posteriori* argument för ett liv efter döden behandlas och det är svårt att undvika slutsatsen att författarna här förutsätter vad som ska bevisas. Om vi inte lever efter döden kan de omtalade personerna knappast ha utfört sina försök.

Även den religionsfilosofiska nybörjaren upptäcker lätt att författarna formulerar problemställningarna och beskriver diskussionerna på ett sätt som inte gör alla inblandade parter rättvisa. Den insikten är värdefull och tvingar obönhörligen den religionsfilosofiska nybörjaren till uppmärksam och kritisk läsning. Stämmer verkligen det här? Ur vilket perspektiv formuleras frågan? På vilka förutsättningar vilar beskrivningen av diskussionen?

För det andra illustrerar boken klart och tydligt hur mansdominerad och kvinnoförtryckande religionsfilosofin är och har varit. Precis som alla andra läroböcker i religionsfilosofi omnämner *Förnuft och religiös tro* endast ett fåtal kvinnliga tänkare. Detta beror på bristen på kvinnliga religionsfilosofer. Till skillnad från andra läroböcker tydliggör dock *Förnuft och religiös*

tro en tänkbar orsak till bristen på kvinnliga religionsfilosofer. Författarnas uttryckssätt uppfattas lätt av kvinnliga tänkare som uteslutande och nedvärderande. Detta kan såväl kvinnliga som manliga studenter upptäcka och förstå.

I kapitlet om vårt eventuella liv efter döden skriver författarna: «Filosofen George Santayana (1863–1952) menade att människans längtan efter odödlighet och missräkningen när hon inser sin egen dödlighet får utlopp i fortplantningen. Vi försöker förlänga våra liv i våra barns liv. Därför vill många ha söner, som kan föra familjenamnet vidare, och ge sina barn det egna eller förfädernas förnamn» (s. 198). Det är oklart om författarna ansluter sig till eller avvisar det avslutande påståendet. De upptäcker dock ingenting i den återgivna uppfattningen som kan vara problematiskt ur ett könsperspektiv.

Författarna diskuterar ett rikt urval av egenskaper som har tillskrivits Gud. Guds manlighet behandlas dock inte alls, trots det faktum att författarna för det mesta kallar Gud för «han» och trots det faktum att Guds manlighet idag är den mest omdiskuterade av Guds eventuella egenskaper. Många människor är intresserade av frågan huruvida Gud är en man. Ytterst få undrar huruvida Gud kan skapa en sten som är så tung att inte ens Gud kan lyfta den.

I kapitlet om under och mirakel återfinns ett exempel från R. F. Holland. Ett barn som kör sin leksaksbil råkar komma fram till en obehövad järnvägsövergång nära hemmet. Bilens hjul fastnar, tåget kommer, mamma skriker och barnet överlever som genom ett mirakel. I exemplet anges inte huruvida barnet är en pojke eller en flicka. Av den diskussion som följer efter exemplet framgår dock att barnet är en pojke. Det konstateras att «Pojkar leker ibland på järnvägsspår» (s. 179). Följer verkligen slutsatsen att barnet är en pojke av detta? Leker aldrig flickor med leksaksbilar på järnvägsspår?

Mer än en student har förbannat bokens ensidigt manliga perspektiv. Några har dragit slutsatsen att religionsfilosofi inte är något för dem. Det är synd. Min förhoppning är att boken kan upptända en sund och konstruktiv ilska och stimulera till reflektion kring både den traditionella religionsfilosofin och de religionsfilosofiska frågorna.

Den enda av bokens brister som stör mig är den i vissa fall dåliga översättningen. Det är bra att boken nu finns på svenska. Den religionsfilosofiska nybörjarens problem blir inte språket utan de filosofiska frågorna. Däremot är det synd att var och varannan mening börjar med «Och», «Men» eller «Dvs». Meningsbyggnaden gör att texten känns «stolpig» att läsa. Det blir inget flyt i framställningen. Kunde man inte ha översatt texten med en större känsla för det svenska språket? Att «mystical experiences» dessutom har över-

satts med «mystiska upplevelser» och inte «mystiska erfarenheter» är trist och leder tankarna åt fel håll. De förekommande tryckfelen påverkar inte innehållet om man bortser från en obegriplig mening i kapitlet om religiös pluralism och ett «inte» för mycket i kapitlet om mirakel.

Mitt omdöme påverkas dock inte av tryckfelen. *Förnuft och religiös tro* är en utmärkt lärobok i religionsfilosofi, trots den bristfälliga översättningen och tack vare framställningens brister. Boken för nybörjaren rakt in i den religionsfilosofiska aktiviteten. Hon börjar snabbt undra över det som står och drabbas lätt av en märklig känsla av att hon själv, när allt kommer omkring, har insett mer än författarna och därmed har omgött eget att tillföra den religionsfilosofiska diskussionen.

Karin Johannesson

Wolfgang Erich Müller & Jürgen Heumann (Hrsg.): *Kunst-Positionen: Kunst als Thema gegenwärtiger evangelischer und katholischer Theologie*, 192 sid. Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart–Berlin–Köln 1998.

Under senare år har en ganska livlig diskussion förts, inte minst i Tyskland, om förhållandet mellan konst och teologi och om möjligheten och utformningen av en teologisk estetik. (I allra senaste tid har ju frågan, om än marginellt, aktualiserats hos oss av den kuriösa bildvisningen av fotosamlingen «Ecce Homo».) Om än med delvis skilda utgångspunkter föreligger en parallell mellan romersk-katolska och evangeliska överväganden. Ett centralt delproblem är naturligtvis frågan om den i kyrkorummet inplacerade bildkonstens frihet och funktion. I här anmälda artikelsamling medverkar 12 teologiskt orienterade författare med bakgrund i de två kyrkotraditionerna. Det är naturligt, att det finns en övervikt för praktiska teologer och att religionspedagogiska aspekter spelar en viktig roll.

Bidragen är samlade under fem huvudteman. Det första är konsten som aktualisering av det religiösa, däri också frågan om det finns en teologisk estetik ingår, behandlad av Albrecht Grötzing, praktisk teolog i Basel. Det andra temat är konstens autonomi och relation till det transcendenta. Karakteristiskt är, att man här bland annat diskuterar konstens, inte bara av kyrkans tolkningsanspråk, hotade frihet. Den tredje avdelningen behandlar förhållandet mellan estetik och etik i konsten. I det sammanhanget diskuterar den katolske teologen Walter Lesch, Fribourg, konstens spel med det «omänskliga», medan vår egen Sigurd Bergmann redogör för sina erfarenheter på Nordkalotten av den samiska konsttraditionens (i vidaste mening) livsförståelse.

Den fjärde och den femte avdelningen är något mer praktiskt orienterade, speciellt den femte, där frågan om hur konsten kan pedagogiseras behandlas. Allmänt dominerar betoningen av den moderna konstens mångfald och mångtydighet och dess vägran att låta sig inordnas i givna tolkningsramar. I sitt förord skriver utgivarna, att konstens autonomi inte betyder, att den skulle förmedla sina egna absoluta värden. Dess uppgift är att subjektivt framställa «det allmänmänskliga» i dess mångfald.

En mångfald speglas också i artikelmaterialiet. Bidragen präglas inte av något enhetligt synsätt, även om stilen oftast är tysk vetenskaplighets normala, och även om ingen vill lägga kyrkligt eller teologiskt beslag på konsten och alla bekänner sig till värdet av en fruktbar spänning mellan konst och teologisk reflexion. Vissa underliggande frågeställningar kan dock spåras genom hela boken. Tre av dem vill jag kort diskutera här: vad konstens «autonomi» betyder, förhållandet mellan estetik och etik, och den senaste post-moderna konstens funktionalitetsproblem.

*Konstens «autonomi»* bejakas genomgående i boken, men det är inte alltid klart, vad som menas med detta. Ibland betyder det bara frihet från kyrkliga krav på uttrycksmässig eller personlig rättrogenhet, men då är ju frågan ställd i relation till konsten som bestämningsverk för eller dess användbarhet i kyrkorummet. Ibland betyder det vida mer: frihet från varje ideologisk, moralisk eller estetisk bindning. I den allra senaste konsten ställs den frågan på sin spets. I Norden hör professor Tage Kurtén i Åbo till dem, som diskuterat saken i allmännast möjliga kulturhistoriska termer: som en del av den de olika kulturområdenas autonomisering, som moderniteten eller det moderna projektet medfört, och vilken därför är en del av den moderna kulturens fragmentering i fack- och intresseområden, där gemensamma eller övergripande värderingar inte efterfrågas. Den kristna trons tolkningsföreträdare inför livets fenomen kan inte, och bör inte heller, göras gällande längre. Men det postmoderna tänkandet står friare inför *alla* alternativ. Autonomi är inget självändamål. (Dessa tankar framfördes bl.a. i september '98 vid ett seminarium på Lärkkulla om «Kritik och etik».)

Jag kan inte här gå in på varför jag anser, att hela detta upplägg är missvisande: postmodernismen är än mer fragmenterande än modernismen, och dess «trolöshet» är satt i system. Samtidigt står det klart, att ingen konst, som vill ta sig själv på allvar, är i den meningen autonom, att den saknar relation till verklighet och erfarenhet. I vårt Västerland är erfarenheten därvid ofta starkt individualiserad, men ser man på de uttryck för samernas, och för den delen andra urbefolkningars, livs- och konstförståelse, som Sigurd Bergmann skildrar i sin artikel, är det där uppenbart, att mångfalden i betydelsen av det annorlunda väl låter

sig förena med kulturtraditionens enhetlighet — bara denna tillåts utveckla sig fritt (autonomt). Det är karakteristiskt, att Bergmanns artikel är den enda i boken, som självklart låter analysen vila i en (luthersk) skapelsetro — där skapelsen är vår gemensamma men tolkningarna varierar, och dessutom den enda, som är illustrerad (f.ö. med ett unikt bildmaterial)!

Förhållandet mellan *estetik* och *etik* blir i det sammanhanget centralt. För Bergmann utgår det etiska kravet från tillvaron själv som en uppmaning att synliggöra den inre visionen. Mot denna vision finns ingen anledning att göra sin «autonomi» gällande. Däremot är det vår plikt att «varsebli det frammande», en uppgift som både konst och religion ställs inför, påpekar han. Den katolske moralteologen Jean-Pierre Wils, Nijmegen ser i detta sammanhang i en kulturdiagnos, hur i det moderna IT-samhället bildens sinnlighetsreferens förskingras, och bildskärmen blir till en metafor för varje ontologis försvinnande in i «blickens fikcionalitet», där «den andre» förväxlas med en själv och det annorlunda blir stulet via maskinen. Walter Leschs diskussion av spelet med det «omänskliga» blir i detta sammanhang mer motiverad. Det rör sig inte bara om konstens frihet, och plikt att också gestalta det motbudande i en öppen estetik, där den utsäglighet som religionen värnar om (också Bergmann apostroferar det «apofatiska») finner sin nihilistiska motsvarighet, utan om de religiösa tolkningsförsökens möjlighet att, vid sidan av konsten, bjuda motstånd (vad Peter Weiss kallat en «motståndets estetik»).

Dagens *postmoderna konstpraxis* behandlas utförligt och kritiskt i en tänkvärd artikel av Horst Schwebel, professor i praktisk teologi i Marburg, vilken som huvudrubrik har formuleringen «Bedrohte Freiheit». Åter är det autonomiproblemet som diskuteras. Schwebel bejakar principiellt konstens autonomi, men han ser i den konstuppfattning, som kom till uttryck i *documenta X* i Kassel 1998 med Catherine David som drivkraft hotet från en ny ideologiskt betingad «heteronomi», jämförbar med det sovjetiska systemets krav på «socialrealism». Vad David ville dokumentera var nämligen inte, vad bildkonstnärerna som sådana sysslar med utan — med anknytning till Jean Baudrillards nollpunktsteori — den samhälleliga och politiska utvecklingens «estetiska praxis» efter 1945. Enligt författaren är synsättet etiskt motiverat, men från konstens synpunkt är det en fråga om att enrolleras i tjänst hos en politisk vision. Karakteristiskt ställer David frågorna «Var befann sig måleriet?» och «Var stod skulpturen?». Som uttryck för enskilda konstnärers uttrycksvilja förblev de periferer.

Därmed är vi också inne på ett slutproblem. Autonomi kan som i *documenta X* tas i bruk av en kulturkritik, som berövar konsten dess självständighet. Denna tendens kan gå hand i hand med postmodern

godtycklighet. Även «Ecce Homo»-utställningen tjänar ett annat ändamål än det rent konstnärliga. Å andra sidan kan man, mot den postmoderna bakgrunden, fråga sig, om bilderna i det fallet egentligen refererar sig till den historiske Jesus. Sammanställningen mellan texter och bilder kan vara rent tillfällig men, måste man då fråga — tillsammans med de teologer som medverkar i denna bok — skyddas därigenom den äkta autonomin, som ju ändå aldrig kan vara utan sin, mångfaldigt sedda men gemensamma, verklighetsförankring?

Lars Thunberg

## Resumé av doktorsavhandling

Erica Appelros: *God in the act of reference — a conceptual analysis of reference and reality and its consequences for the debate on religious realism and non-realism*. 253 sid. Uppsala universitet, Uppsala 2000 (diss.).

I sin avhandling ifrågasätter Erica Appelros den allmänt accepterade synen på referens och verklighet som förutsätts i den aktuella religionsfilosofiska debatten mellan religiös realism och icke-realism. Realistens invändning mot icke-realisten är i korthet: Om «Gud» i religiös icke-realism inte tänks referera till något som existerar oberoende av våra föreställningar om Gud, så är inte religiös icke-realism religiöst adekvat. Detta eftersom vanlig religionsutövning som t.ex. bön förutsätter att den troende med «Gud» refererar till en oberoende existerande Gud. Appelros tar sin utgångspunkt i denna referentiella invändning mot religiös icke-realism och argumenterar för möjligheten av en ståndpunkt där det är fullt möjligt att tala om referens och verklighet utan att behöva acceptera metafysisk realism, en ståndpunkt som inte heller medför reduktionism.

Det som allmänt tas för givet av såväl realisten som icke-realisten är att man med hjälp av ett språkligt uttryck antingen refererar till ett oberoende existerande objekt, t.ex. en sten, eller så refererar man inte alls om det man talar om inte existerar, t.ex. Sherlock Holmes. Den religiöse icke-realisten accepterar vanligtvis att «Gud» i religiös icke-realism inte refererar, och försöker lösa problemet genom att ge det religiösa språkbruket andra, icke-referentiella, tolkningar, vilket ofta leder till någon form av reduktionism, där Gud t.ex. likställs med en psykologisk funktion. Med hjälp av många vardagliga exempel, innehållande bl.a. professorer, jultomtar, sandtårtor och pengar, visar Appelros

dock på att verkligheten för oss inte på ett enkelt sätt kan indelas i det som finns och det som inte finns — varav ting i den förstnämnda gruppen skulle vara viktiga för oss medan ting i den sistnämnda skulle vara betydelselösa. Det finns ingen skarp gräns som motiverar en sådan tudelning, utan allt vi talar om och refererar till befinner sig snarare på en glidande skala mellan att vara konceptualiserat med ett lågt eller högt beroende av fysiska karaktärsdrag, respektive rent begreppsliga relationer och funktioner. Ett flertal referensteoretiska och språkfilosofiska resonemang används och vidareutvecklas i avhandlingen.

Avslutningsvis pekar Appelros på att den mänskliga förmågan att kunna forma och använda begrepp med ett lågt beroende av fysiska karaktärsdrag och ett högt beroende av begreppsliga relationer och funktioner är framträdande och betydelsefull för den mänskliga individens utveckling och välbefinnande, och för hennes möjligheter att överhuvudtaget relatera till sin omgivning. Detta gör att vi inte per automatik kan avfärda sådant som är konceptualiserat med en låg grad av beroende av fysiska karaktärsdrag som inadekvat för oss. Trots att referenten till «Gud» konstitueras med en hög grad av beroende av begreppsliga relationer och funktioner är alltså inte metafysisk realism ett nödvändigt tillägg, utan en religiöst adekvat position är möjlig även detta tillägg förutan.



BIBLIOTEKET

-10- 31