

S·T·K

SVENSK TEOLOGISK KVARTALSKRIFT 2010

ÅRGÅNG 86

Till Dissimilaritetskriteriets försvar
av Tobias Hägerland, Lund

Den nya finska tolkningen av Luther
av Thomas Appelqvist, Lund

Teologisk estetik
av Jonas Lundblad, Lund

Sökandet efter det goda livet
av Roland Spjut, Örebro

2

INNEHÅLL

Till dissimilaritetskriteriets försvar

av TD Tobias Hägerland, Lund52

Finns det en föreställning om gudomliggörelse hos Martin Luther? Den ”nya finska tolkningen av Luther” och en kritisk diskussion av dess betydelse i nutida teologi

av TD Tomas Appelqvist, Lund59

Förnimmelser av det gudomliga. Om teologins estetiska vändning

av doktorand Jonas Lundblad, Lund70

Sökandet efter det goda livet. Om moralhistoriens betydelse för teologin

av docent Roland Spjuth, Örebro80

LITTERATUR 89

Magnus Sæbø (red.): *Hebrew Bible/Old Testament: The History of Its Interpretation. Volume II. From the Renaissance to the Enlightenment*

rec. av docent LarsOlov Eriksson, Uppsala89

Claudio Moreschini, Enrico Norelli (red.): *Handbuch der antiken christlichen Literatur*

rec. av doktorand Andreas Westergren, Lund89

Jonathan Hill, Per Beskow & Maria Store: *Den kristna kyrkans historia*

rec. av doktorand David Gudmundsson, Lund91

Magnus Zetterholm (red.): *The Messiah in Early Judaism and Christianity*

rec. av professor Antti Laato, Åbo92

Francesca Murphy, Christopher Asprey (red.): *Ecumenism Today: The Universal Church in the 21st Century*

rec. av doktorand Sara Gehlin, Lund94

Sofie Hamring, O.P.: *Om jag glömmet dig, Jerusalem: Möten mellan judendom och kristendom*

rec. av professor emeritus René Kieffer, Lund95

Peter Weigel: *Aquinas on Simplicity: An investigation Into the Foundations of His Philosophical Theology*

rec. av doktorand Stefan Lindholm, Stavanger95

John D. Caputo: *Philosophy and Theology*

rec. av FD Stefan Andersson, Sävsjö96

Tomas Appelqvist: *Bönen i den helige Andes tempel. Människosyn och kyrkosyn i Martin Luthers böneteologi*

rec. av TD Tomas Nygren, Uppsala97

Lundateologin

GÖSTA HALLONSTEN

... som blomstrade i mitten av 1900-talet är idag måhända mest historia. De teologer som en gång gjorde Lund världsberömt är dock ingalunda bortglömda. Gustaf Aulén, Anders Nygren och Gustaf Wingren är namn som ännu gör Lund till en plats på den akademiska teologins världskarta. Svensk Teologisk Kvartalskrift grundades under Lundateologins begynnande storhetstid 1925 och har sedan dess varit det främsta organet för akademisk teologi i Sverige. Att föreliggande nummer innehåller fyra uppsatser av yngre forskare med anknytning till Lund är dock ingen programförklaring, utan en ren tillfällighet. STK har hela tiden varit ett organ för svenskspråkig teologi. Finlandssvenska teologer ingår i redaktionen. Vi publicerar också bidrag på danska, norska och engelska.

Naturligt nog vill vi dock vårda arvet från Lundateologins storhetstid. Jag vill därför påminna om den *pristävling* vi utlyst om bästa uppsats i anknytning till Gustaf Auléns klassiska *Den kristna försoningstanken/Christus Victor*. Utlysningstexten publicerades i nr 3/2009 och återges på nytt här nedan (engelsk version s. xx). Obs att tiden går ut den *15 augusti i år*.

En annan känd lundateolog är *Gustaf Wingren* (1910-2000). I november i år arrangerar Teologiska fakulteten i Lund ett minnessymposium med anledning av hundraårsdagen av hans födelse. Se vidare information på annan plats i detta nummer.

Gösta Hallonsten, redaktör

Till dissimilaritetskriteriets försvar

TOBIAS HÄGERLAND

Tobias Hägerland är forskare i Nya testamentets exegetik vid Centrum för teologi och religionsvetenskap, Lunds universitet. Han disputerade våren 2009 vid Göteborgs universitet med avhandlingen Jesus and the Forgiveness of Sins: An Aspect of His Prophetic Mission och har publicerat artiklar i internationella tidskrifter, däribland "Jesus and the Rites of Repentance" i New Testament Studies 2005.

Vetenskapens sökande efter den historiske Jesus har alltsedan sin början under upplysningstiden varit motiverat av övertygelsen att det föreligger en diskrepans eller olikhet, *dissimilaritet*, mellan å ena sidan det som Jesus gjorde och sade, och å andra sidan de första kristnas bekännelse till och berättelser om honom. Funnes inte någon sådan olikhet över huvud taget vore det ju meningslöst att tala om "den historiske Jesus" till skillnad från "evangeliernas Jesus" eller "trons Jesus", och de som förkastar tanken på en spänning mellan Jesus själv och urkristendomen brukar mycket följdriktigt också hävda att historisk Jesusforskning saknar berättigande eller, något mildare uttryckt, att man bör betrakta "evangeliernas Jesus som den verkliga Jesus, som den 'historiske Jesus' i egentlig mening".¹ I den kritiska Jesusforskningen har tvärtom dissimilaritet inte bara figurerat som en allmän teoretisk utgångspunkt utan också gjorts till ett av de viktigaste kriterierna för att bedöma den historiska autenticiteten i evangeliematerialet.² Fortfarande citeras som den klassiska formuleringen av dissimilaritetskriteriet Ernst Käsemanns påstående från 1953:

Einigermassen sicheren Boden haben wir nur in einem einzigen Fall unter den Füßen, wenn näm-

¹ Joseph Ratzinger/Benedikt XVI., *Jesus von Nazareth: Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung* (Freiburg: Herder Verlag, 2007), 20.

² Se Gerd Theissen och Dagmar Winter, *Die Kriterienfrage in der Jesusforschung: Von Differenzkriterium zum Plausibilitätskriterium* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1997), 28-174, för en skildring av dissimilaritetskriteriets långa historia.

lich Tradition aus irgendwelchen Gründen weder aus dem Judentum abgeleitet noch der Urchristenheit zugeschrieben werden kann, speziell dann, wenn die Judenchristenheit ihr überkommenes Gut als zu kühn gemildert oder umgebogen hat.³

Det är också denna formulering som läggs till grund för några exegeters emfatiska avståndstagande från dissimilaritetskriteriet (härefter DK). Bland annat i Bengt Holmbergs kapitel om den historiske Jesus i *Jesus och de första kristna*, en i stort sett utmärkt inledning till Nya testamentets exegetik som nu väl är standard i Sverige, avfärdas kriteriet i Käsemanns utformning som undermåligt och drivet av en dold teologisk agenda.⁴ Och på just denna punkt tycks Holmberg få medhåll av andra svenska Jesusforskare.⁵ Gemensamt för des-

³ Ernst Käsemann, "Das Problem des historischen Jesus", 125-153 i *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 51 (1954), 144.

⁴ Bengt Holmberg, "Den historiske Jesus", 149-174 i *Jesus och de första kristna: Inledning till Nya testamentet* (red. D. Mitternacht & A. Runesson; Stockholm: Verbum, 2006), 155. Holmberg har tidigare, och mer utförligt, uttryckt samma kritik i "Den historiske Jesus – nutida diskussionsläge och bedömning", 23-54 i *Jesus-tolkningar idag – tio teologer om kristologi* (Stockholm: Verbum, 1995), 28-29, samt i *Människa och mer: Jesus i forskningens ljus* (Lund: Arcus, 2:a uppl. 2001), 161-165.

⁵ Se Jesper Svartvik, *Mark and Mission: Mk 7:1-23 in its Narrative and Historical Contexts* (Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 2000), 106-108, 411; och Thomas Kazen, *Jesus and Purity Halakhah: Was Jesus Indifferent to Impurity?* (Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 2002), 26-27.

sa kritiker är att de menar DK vara grundat i en förförståelse av Jesus som ”unik och totalt oförstådd i sin tid”,⁶ alltså som totalt olik både sina tidigjudiska religionsfränder och sina urkristna efterföljare, vilket naturligtvis förefaller ganska orimligt om nu Jesus verkligen var en historisk person med allt vad det innebär. Inte så märkligt då, att en renommérad systematisk teolog hördes utbrista under en kafferast då DK kommit på tal: ”Det där dissimilaritetskriteriet – det är det dumaste jag hört talas om!”

Den student som idag påbörjar sin religionsvetenskapliga eller teologiska utbildning i Sverige får alltså med största sannolikhet intrycket att DK är oupplösligt knutet till en förlegad syn på den tidiga judendomen och kristendomens ursprung, och därmed helt passé. Läser man vidare, upptäcker man emellertid att DK i den internationella Jesusforskningen fortfarande brukas flitigt – inte minst i forskarkretsar med hög metodologisk medvetenhet och med uttryckliga ambitioner att situera Jesus i ett ”kontinuum” mellan tidig judendom och urkristendom. Den nutida exeget som förmodligen har reflekterat mest ingående och konsekvent över Jesusforskningens kriterier är Tom Holmén vid Åbo akademi, och han betraktar DK som ett av sju giltiga historicitetskriterier.⁷ Under en något annorlunda benämning spelar DK en central roll i John P. Meiers monumentala rekonstruktion av den historiske Jesus.⁸ Ja, också i *Jesus och de första kristna* verkar DK i praktiken återopas för att fastslå historiciteten i Matt 19:28!⁹ Vad är orsaken till denna diskrepans mellan teori och praktik?

Min uppfattning är att den omfattande kritiken av DK inte fullt träffar kriteriet ens i Käsemanns mer än halvsekelgamla formulering. Snarare tar den fasta på en del olyckliga felanvändningar av kriteriet som exegeter tyvärr gjort och fortfarande gör sig skyldiga till. När dessa misstag drivs till sin spets blir resultatet, som Tord Fornberg riktigt påpekat, en karikatyr snarare än en saklig beskriv-

ning av kriteriet.¹⁰ Vidare berör kritikerna sällan den metoddiskussion kring kriteriets utformning som fortfarande pågår och som har lett till att DK modifierats på ett par väsentliga punkter. Jag tänker nu, genom att fastslå och utveckla fem teser om DK:s rätta bruk, försöka visa hur detta kriterium äger sin giltighet i den vetenskapliga prövningen av evangeliematerialets historicitet.

DK är ett kriterium för prövning av befintliga traditioners historicitet.

Ett kriterium är ett verktyg, ett instrument som endast kan användas för att bedöma ett existerande material. Det innebär att för att en given utsaga eller handling som tillskrivs Jesus skall kunna verifieras med hjälp av DK måste den föreligga i källmaterialet, vilket i vårt fall huvudsakligen är begränsat till evangelierna. Redan Käsemanns formulering säger ju uttryckligen detta: för att vi skall känna den någorlunda fasta marken under fötterna, behöver vi först och främst ha tillgång till en tradition som påstår någonting om Jesus. Det här kan tyckas banalt och självklart, men faktum är att DK ibland framställts som ett slags skapande princip med vilken forskarna skulle kunna bygga upp en bild av Jesus utan egentlig grund i Nya testamentet. Det skulle alltså räcka att rekonstruera urkristendomens (och den tidiga judendomens) föreställningar och så att säga invertera dessa för att få fram den historiske Jesus, oavsett evangelietraditionens uppgifter om honom. Till exempel: fastän de trovärdiga källorna saknar Jesusord som ifrågasätter att den ende och högste Guden skapat världen, skulle den judiska och kristna övertygelsen att så är fallet i sig vara nog för att fastslå att Jesus tyckte annorlunda.¹¹ Denna groteska framställning av DK har sin grund i att forskare ibland olyckligtvis använt kriteriet negativt, d.v.s. för att falsifiera istället för att verifiera (jag återkommer till detta). Inte desto mindre är det tydligt att varken Käsemann eller en samtida kriteriolog som Holmén formulerar DK på ett sätt som tillåter en sådan märklig användning.

⁶ Holmberg, *Människa och mer*, 163.

⁷ Tom Holmén, ”Authenticity Criteria”, 43-54 i *Encyclopedia of the Historical Jesus* (red. C. A. Evans; London: Routledge, 2008).

⁸ John P. Meier, *A Marginal Jew: Reconsidering the Historical Jesus* (Doubleday: New York, 1991-), vol. 1-4.

⁹ Holmberg, ”Den historiske Jesus”, 166.

¹⁰ Tord Fornberg, rec. av *Jesus och de första kristna* (red. Mitternacht och Runesson), 56-58 i *Signum* 33/7 (2007), 58.

¹¹ Se Holmberg, *Människa och mer*, 162.

Som ett konkret exempel på hur DK faktiskt kan och bör tillämpas kan vi ta Jesu upprepade bruk av benämningen ”Människosonen”. Vårt källmaterial insisterar på att Jesus talade om Människosonen; som Holmberg påpekar rör det sig om ungefär 80 förekomster av uttrycket i evangelierna.¹² Däremot hittar vi ingenting om Människosonen hos Paulus eller någon annan urkristen författare, med ett enda undantag som har sin särskilda förklaring (Apg 7:56). Slutsatsen som kan dras av detta förhållande är att de första kristna församlingarna, trots en rik variation av bekännelser till Jesus som Messias, Guds son, Herren o.s.v., knappast hade för vana att tilltala eller omtala honom som just Människosonen. Och om de inte brukade göra det, är det inte heller troligt att uttrycket har hamnat i evangelierna som ett resultat av urkristna projiceringar, utan det är mer sannolikt att den historiske Jesus kallade sig själv så och att detta språkbruk bevarats av traditionsförmedlare och evangelister fastän det kanske inte tjänade deras omedelbara syften lika väl som en annan titel skulle ha gjort.

DK är ett positivt kriterium.

I det exempel som jag just har gett används DK *positivt*, alltså som ett redskap för att bekräfta historiciteten i en handling, en utsaga eller ett motiv. Nu hör det till saken att, som redan nämnts, DK inte så sällan också åberopats *negativt*, d.v.s. för att förklara en handling, en utsaga eller ett motiv för ”oäkta”: om Jesus påstås ha sagt eller gjort något som överensstämmer med urkyrkans föreställningar eller tjänar dess syften, har han i själva verket aldrig sagt eller gjort det.¹³ Troligen har detta missbruk skadat DK:s anseende mer än något annat. För denna negativa felanvändning av DK finns det dock ingen grund över huvud taget hos Käsemann, som ville använda kriteriet för att finna ”någorlunda säkra mark... under fötterna”, med andra ord för att finna ett säkerställt minimum av tillförlitlig tradition. Kring dessa enstaka tuvor av information, som medelst DK prövats med positivt resultat, ligger en sankmark av resterande evange-

lietradition på vilken DK inte är tillämpligt. Där går forskarna ner sig, inte därför att sankmarken består av idel oäkta traditioner utan därför att de saknar redskap för att skilja äkta från oäkta. Teoretiskt är det alltså möjligt att de flesta av de traditioner som inte kan bekräftas med hjälp av DK trots allt är autentiska, men problemet är att vi inte kan ta reda på det, menar Käsemann.

En konsekvens av detta blir att en utökad kunskap om den tidiga kristendomen inte får riktigt de dramatiska konsekvenser för historicitetsprövningen som det ibland hävdas.¹⁴ Låt oss anta att arkeologerna gör ett riktigt sensationellt fynd, en handskrift av en text som verkar härröra från Jerusalemförsamlingen på 40-talet, och i denna talas det konsekvent om ”Jesus, Människosonen”. Följden för vår syn på den historiske Jesus och hans användning av uttrycket ”Människosonen” blir att DK inte längre går att åberopa som positivt kriterium *för* människosonsordens historicitet, men däremot utgör inte detta tänkta fynd ett argument *mot* deras historiska trovärdighet. Människosonen har helt enkelt förflyttas från den någorlunda säkra tuvan ut i träsket av historiskt osäkra – inte nödvändigtvis oäkta – traditioner, förutsatt att vi inte kan rädda honom med hjälp av något annat kriterium, vilket jag återkommer till.

En tänkbar invändning mot det strikt positiva bruket av DK är att historicitetsprövningen riskerar att mista sin kritiska skärpa om möjligheten till falsifiering bortfaller. Om allt vi menar oss ha är säkert äkta och kanske äkta traditioner, har vi då verkligen gjort rättvisa åt de inslag av senare utveckling och fiktiva utbroderingar som evangelierna enligt en lång forskningstradition ändå innehåller? Kan man inte misstänka att *denna* begränsning av kriteriets räckvidd är mer teologiskt än historiskt motiverad? Lösningen på detta dilemma är inte att tillåta en negativ användning av kriteriet, utan att balansera det positiva DK med de två negativa kriterier som utkristalliserats i Jesusforskningen: implausibilitetskriteriet, som är tillämpligt där en tradition förutsätter omständigheter som är otänkbara i den palestinsiska miljön på Jesu tid, och inkoherensskriteriet, som träder i kraft då en tradition inte är förenlig med andra, autentiska Jesustraditioner. Så kan man t.ex. göra gällande att ordet om Människosonens makt att förlåta synder

¹² Holmberg, *Människa och mer*, 119.

¹³ Se t.ex. Robert W. Funk, Roy W. Hoover och The Jesus Seminar, *The Five Gospels: The Search for the Authentic Words of Jesus* (New York: Polebridge Press, 1993), 75-78 *et passim*.

¹⁴ Se Holmberg, *Människa och mer*, 162.

på jorden (Mark 2:10) knappast kan härröra från den historiske Jesus, eftersom det ingår i ett sammanhang där tidigjudisk tro skildras på ett realistiskt sätt (implausibilitet) och där Jesus använder sin undergörande förmåga för att bevisa sin identitet, något som den historiske Jesus tydligen vägrade att göra (inkohrens).¹⁵

DK är ett positivt kriterium bland flera.

Som jag redan antytt behöver vi inte bara negativa kriterier utan också ytterligare positiva kriterier, för att förhindra att vår kunskap om Jesus begränsas till det som gör honom annorlunda de första kristustroende. Ett sådant kriterium är koherens-kriteriet, som tillämpas där en tradition på ett påfallande sätt överensstämmer med traditioner som redan bedömts som äkta med exempelvis DK. Starkare än koherens-kriteriet är flerbeläggs-kriteriet, som bygger på att sannolikheten för att en utsaga, en handling eller ett tema går tillbaka till den historiske Jesus är större om traditionen finns be-lagd i två eller flera av varandra oberoende källor. Detta kriterium tar fasta på de efterverkningar som Jesu ord och handlingar fått i form av muntliga traditioner och nedskrivna texter, och det utgör därmed ett välkommet komplement till DK, som ju fokuserar på glappet mellan Jesus och urkristendomen. På så vis korrigeras en beklaglig brist i Käsemanns formulering av DK, enligt vilken vi känner den fasta marken under fötterna ”i ett enda fall” – alltså bara när dissimilaritet föreligger. Att detta är ett alldeles för snävt och pessimistiskt perspektiv visar den fortsatta forskningshistorien redan under ”The New Quest”, där exegeterna fann sig nödgade att behålla något fler verktyg i lådan än enbart DK för att kunna säga något vettigt om Jesus.¹⁶

Om vi för en stund återvänder till det tänkta scenario där ett nytt textfynd visar att några mycket tidiga kristna faktiskt hyllade Jesus som ”Människosonen”, kan vi se hur flerbeläggs-kriteriet räddar oss från ett osunt beroende av DK. Med ut-

gångspunkt i den vanligaste hypotesen om de synoptiska evangeliernas inbördes förhållande kan man konstatera att Jesus talar om Människosonen i Markus (t.ex. 9:9; 10:45) och Q (t.ex. Matt 8:20/Luk 9:58; Matt 11:19/Luk 7:34) samt i det egna materialet hos Matteus (t.ex. 10:23) och Lukas (t.ex. 12:8). Dessutom gör han det i Johannes (t.ex. 1:51), och skulle någon vilja konsultera Thomasevangeliet, så talar Jesus även där om sig som Människosonen (logion 86). Vad inventeringen visar är att detta speciella språkbruk inte är begränsat till någon enskild urkristen traditionsström eller skribent, utan förekommer brett inom hela evangelietraditionen. Den mest rimliga förklaringen till detta, alldeles oavsett om de första kristna också bekände Jesus som Människosonen eller inte, är att uttrycket härrör från den historiske Jesus. Och om flerbeläggs-kriteriet och DK båda kan tillämpas på samma tradition, vilket är fallet här om vi lämnar vårt hypotetiska textfynd åt sidan, är argumentet för autenticitet ännu starkare.

DK utgår från dissimilaritet gentemot urkristendomen.

Vid det här laget har nog en uppmärksam läsare lagt märke till att alla mina resonemang och exempel förutsätter att den dissimilaritet som efterfrågas är en olikhet mellan Jesus och urkristendomen, medan kriteriet i Käsemanns tappning bara fungerar om en tradition ”varken kan härledas ur judendomen eller tillskrivas urkristendomen” – det som brukar kallas dubbel dissimilaritet. Att det dubbla dissimilaritetskravet håller på att överges torde vara det största framsteget i metoddiskussionen kring DK. Redan för drygt trettio år sedan påpekade Ben F. Meyer att en eventuell dissimilaritet mellan den tidiga judendomen och Jesus är fullständigt irrelevant för autenticitetsprövningen.¹⁷ På senare tid har Holmén med övertygande skärpa visat detsamma: evangelietraditionens förmedlare var kristustroende, och det är bara avvikelser från deras preferenser som kan räknas som indicier på historicitet. Om en tradition motverkar eller inte befrämjar de urkristnas syften, är den sannolikt historisk, oavsett hur väl eller illa den överens-

¹⁵ Se vidare min avhandling *Jesus and the Forgiveness of Sins: An Aspect of His Prophetic Mission* (Göteborg: Institutionen för litteratur, idéhistoria och religion, 2009), 167, 203-204.

¹⁶ Se Norman Perrin, *Rediscovering the Teaching of Jesus* (London: SCM Press, 1967), 43-47.

¹⁷ Ben F. Meyer, *The Aims of Jesus* (London: SCM, 1979), 86.

stämmer med kända uppfattningar i den tidiga judendomen. Om å andra sidan en tradition verkar passa de första kristna som hand i handske, bidrar en dissimilaritet gentemot judendomen inte till att bekräfta dess autenticitet.¹⁸ Vid närmare eftertanke är det här egentligen rätt självklart, och fastän en del forskare fortfarande håller fast vid det dubbla DK,¹⁹ är det bara i betydelsen olikhet gentemot urkristendomen som dissimilaritet kan betyda något för prövningen av evangelietraditioners historicitet.

Hittar vi Människosonen på annat håll i den tidiga judendomen? Ja, menar en hel del forskare: om än Daniels ”en som liknade en människoson” (Dan 7:14) kan tolkas som en rent symbolisk gestalt, visar den s.k. ”Liknelseernas bok” i *Första Henoksboken* att ”Människosonen” i vissa tidigjudiska kretsar genom inspiration från Danielsboken kommit att bli en benämning på Messias. Andra är mer skeptiska: det är tveksamt om ”Liknelseernas bok” verkligen är så gammal att den kan utgöra en direkt bakgrund till evangeliernas Människoson, och inte heller är det legitimt att smälta samman de uppfattningar som den skriften ger uttryck för med ett fåtal andra messianska användningar av Dan 7:14 till en enhetlig tidigjudisk föreställning om Människosonen.²⁰ Nu är det ganska uppenbart att vårt ställningstagande i denna debatt inte alls påverkar bedömningen av Människosonsordens autenticitet: om vi tänker oss att det var jerusalemitiska kristustroende som började kalla Jesus för Människosonen, kan de ju antingen ha myntat uttrycket själva eller övertagit det som en del av allmänjudiskt traditions gods; om vi istället utgår från att den historiske Jesus själv talade om Människosonen, vilket alltså är mer troligt, gäller precis det samma för honom. Detta betyder nu inte att det skulle vara ointressant huruvida en Jesustradition överensstämmer med eller avviker från vad som i övrigt är känt om den tidiga judendomen. Tvärtom

är den frågan ofta väsentlig för tolkningen av traditionen²¹ – inte minst gäller detta förståelsen av Jesu tal om Människosonen, som i det ena fallet blir ett messianskt anspråk, men i det andra kan tolkas helt annorlunda. För prövningen av traditionens historiska värde kan emellertid dess (o)likhet gentemot judendomen lämnas åt sidan.

Ytterligare en punkt där forskarnas metod inte alltid varit konsekvent gäller rekonstruktionen av urkristendomen. DK förutsätter att urkristendomen är en känd storhet med vilken Jesustraditionerna kan jämföras, men i själva verket behöver de första kristnas övertygelse och praxis i många stycken just rekonstrueras i nästan lika hög grad som den historiske Jesus själv. Och vårt material är sparsamt: utöver breven i Nya testamentet har vi inte mycket information om hur de tidiga kristna tänkte och handlade. Då kan den äldre form- och redaktionskritikens perspektiv, där också evangeliernas berättelser om Jesus ses som uttryck för tradenters och evangelisters övertygelser, te sig som en lockande möjlighet att utöka vår kunskap om urkristendomen. Med andra ord: varje Jesu utsaga eller handling i Markusevangeliet står där eftersom tradenterna bakom evangeliet, evangelisten själv eller ”den markinska församlingen” genom att berätta om dessa ord och handlingar uttryckte och befäste sina egna föreställningar. Så kan man tänka sig att Markus, Q, Matteus, Lukas, Johannes och Thomas representerar varsin form av tidig kristendom, visserligen med många särdrag och inbördes olikheter, men också med gemensamma nämnare, där ibland övertygelsen om Jesus som Människosonen. På så vis blir den vida spridningen av Människosonsord snarast ett belägg för att uttrycket var vanligt förekommande bland de urkristna, DK kan inte längre tillämpas – och vi har målat in oss i ett hörn där det inte längre går att urskilja den historiske Jesus i de urkristna berättelserna. Form- och redaktionskritikens syn på traditionen som ständigt konform med tradenternas syften kan helt enkelt inte förenas med det perspektiv som DK förutsätter, nämligen att mindre ändamålsenliga eller t.o.m. besvärliga traditioner bevarats av vördnad för upphovsmannen. Märkligt nog har många fors-

¹⁸ Tom Holmén, ”Doubts about Double Dissimilarity: Restructuring the Main Criterion of Jesus-of-History Research”, 47-80 i *Authenticating the Words of Jesus* (red. B. Chilton och C. A. Evans; Leiden: Brill, 1999).

¹⁹ Se Meier, vol. 4, 174 n. 125 för ett (inte övertygande) försök att kontra Holmén.

²⁰ Delbert Burkett, *The Son of Man Debate: A History and Evaluation* (Cambridge: Cambridge UP, 1999), 68-81, redogör på ett lättöverskådligt sätt för debatten under 1800- och 1900-talen.

²¹ Se Rafael Rodríguez, ”Authenticating Criteria: The Use and Misuse of a Critical Method”, 152-167 i *Journal for the Study of the Historical Jesus* 7 (2009), 162-167.

kare ändå försökt att hålla samman de båda synsätten på traditionsförmedlingen.²² Metodologiskt mer slipade Jesusforskare har emellertid sedan länge insett det paradoxala i ett sådant tillvägagångssätt och insisterat på att evangelietraditionen måste lämnas därhän vid den nödvändiga rekonstruktionen av urkristendomen.²³

DK förutsätter diskontinuitet inom en större kontinuitet.

Som sista punkt vill jag framhålla något som skymtat fram flera gånger i det som redan sagts: en användning av DK som gör Jesus ”så olik kristendomen som möjligt” är ett missbruk av kriteriet. I själva verket talar allt för att den diskontinuitet som DK sätter fingret på existerar inom ramen för en mer grundläggande och omfattande kontinuitet. Dels kan man väl anta att de urkristna tradenterna, om de nu bevarade autentiska traditioner när dessa inte passade deras syften, än mer bör ha vinnlagt sig om att föra vidare de traditioner som faktiskt gjorde det. Dels består den dissimilaritet som finns mestadels i skillnader i nyanser, betoningar och språkbruk – några radikala brott eller förvanskningar är det sällan eller aldrig fråga om. Att de första kristna inte omtalade Jesus som ”Människosonen” betyder förmodligen inte att de fann uttrycket olämpligt, missvisande eller felaktigt; möjligen var det svårbegripligt för de kristustroende som inte var förtroagna med en palestinensisk judisk miljö. Istället bekände man Jesus som Messias/Kristus, en benämning som den historiske Jesus av allt att döma inte uttryckligen gjort anspråk på – och man menade sig säkert därmed bejaka hans identitet också som Människosonen.

Det faktum att det kan finnas en mängd autentiska traditioner vars historicitet inte går att fastslå

med DK betyder också att en helhetsbild av Jesus baserad enbart på detta kriterium antagligen blir ganska skev och oproportionerlig. Det finns ju ingenting som säger att just de traditioner som kan bedömas som äkta med DK återger det viktigaste, mest centrala eller mest intressanta hos Jesus, trots att forskare ibland har hävdats det.²⁴ Återigen behöver vi andra kriterier för att fylla ut bilden så att den kan innefatta inte bara de drag där Jesus skilde ut sig från sina efterföljare utan också allt det – sannolikt det mesta – som förenar Jesus och urkristendomen.

Ett varnande exempel på vilka osannolika slutsatser som blir följderna om begränsningarna i DK:s räckvidd inte respekteras statuerar ”the Jesus Seminar”. Till åtskilliga Jesusord, bl.a. Jesu ord i templet enligt Mark 11:17, konstaterar detta seminarium helt korrekt att formuleringarna inbegriper bevisning från Skriften, en strategi som var utbredd i urkristendomen. Därför, menar seminariet, skall ett stycke argumentation av detta slag inte tillskrivas den historiske Jesus utan urkristendomen; skriftbevis hör därmed inte till det som är ”karakteristiskt” för Jesus, och således bör varje ord som innehåller sådan argumentation bedömas som ohistorisk.²⁵ Två metodfel begås på detta sätt: dels använder man DK negativt, dels drar man slutsatser om Jesu ”karakteristika” och utesluter sedan genom deduktion att Jesus ibland kan ha talat och agerat på mindre väntade sätt. Resultatet kan inte gärna bli annat än en Jesus som knappast har några drag gemensamma med urkristendomen – och därmed inte heller med den tidiga judendomen. Ett sådant missbruk är emellertid inte representativt för den forskningstradition som använder sig av DK och bör inte heller läggas till grund för ett generellt avvisande av kriteriet.

Slutsats: En ”uppdaterad” formulering av DK

Min avsikt har varit att visa hur en förnuftig beskrivning och användning av DK i aktuell forskning om den historiske Jesus kan se ut, i kontrast till hur kriteriet ibland har framställts såväl av en del förespråkare som av åtskilliga kritiker. På som-

²² Se återigen Meier, vol. 4, 174 n. 125: ”in Jesus’ prohibition of divorce, discontinuity does not apply to the early church’s teaching or actions. We know of Jesus’ prohibition of divorce only because the early Christians handed on this teaching...” Om själva bevarandet av traditionen utesluter dissimilaritet säger det sig självt att DK *aldrig* kan tillämpas.

²³ Robert H. Stein, ”The ‘Criteria’ for Authenticity”, 225-263 i *Gospel Perspectives: Studies of History and Tradition in the Four Gospels*, vol. 1 (red. R. T. France och D. Wenham; Sheffield: JSOT Press, 1980), 245.

²⁴ Jfr Käsemann, 144; Perrin, 39.

²⁵ Funk, Hoover och The Jesus Seminar, 30-34, 98.

liga punkter räcker det att återvända till Käsemanns formulering från mitten av förra århundradet för att se hur ett disciplinerat bruk av DK undviker flera metodiska felsteg som med rätta klandrats: hans definition förutsätter att kriteriet tillämpas på befintliga traditioner och endast positivt, d.v.s. aldrig för att förklara en tradition för ohistorisk. Inte heller förnekar DK i Käsemanns tappning att det i hög grad föreligger kontinuitet mellan den tidiga judendomen, den historiske Jesus och urkristendomen. På andra punkter är det nödvändigt att låta resultaten av mer än femtio års metoddiskussion modifiera den klassiska formuleringen. Det gäller insikten att DK behöver kompletteras med andra kriterier för historicitetsprövning; att det som utvinns med hjälp av DK inte nödvändigt är det mest karakteristiska eller

intressanta hos den historiske Jesus; samt, viktigast av allt, att det bara är dissimilaritet i förhållande till urkristendomen som är relevant för bedömningen av traditioners autenticitet.

En ”uppdaterad” form av DK i nära anslutning till Käsemanns ordval skulle kunna se ut på följande sätt: *Någorlunda säker mark under fötterna har vi bland annat i det fall, när en tradition av någon anledning inte kan tillskrivas urkristendomen.* Det är knappast troligt, och inte heller med nödvändighet önskvärt, att alla Jesusforskare bejaktar denna formulering eller den kriterieorienterade metoden i allmänhet. Men om framtida kritik av DK kunde ta i beaktande att kriteriet idag kan formuleras på detta sätt vore onekligen en hel del vunnet.

English summary

In Defence of the Criterion of Dissimilarity

In the face of recent criticisms, the article seeks to defend the continued use of the criterion of dissimilarity (CD) as a means of authentication in historical Jesus research. For a fair assessment of the criterion, it is imperative to make a distinction between Käsemann's classic formulation of CD on the one hand, and some scholars' subsequent (mis-)use of it on the other, but also to take into account how CD has been refined through more than fifty years of methodological discussion. The following points are made: (1) *CD is a criterion for assessing the historicity of extant traditions*, which cannot be used to generate a picture of Jesus simply by inverting known characteristics of primitive Christianity. (2) *CD is a positive criterion*, i.e., it can be employed only to verify the authenticity of a given tradition, and not to falsify it. (3) *CD is only one of several positive criteria*. The criterion can only identify what distinguishes Jesus from primitive Christianity. A broader and more balanced reconstruction can be attained by use of the additional criteria of multiple attestation and coherence. (4) *CD deals with dissimilarity to primitive Christianity*. Since those who transmitted the gospel tradition were Christians, only dissimilarity to Christianity indicates authenticity. Whether a tradition is dissimilar to Judaism or not is irrelevant. (5) *CD presupposes discontinuity within a more far-reaching continuity*. The points of dissimilarity between Jesus and primitive Christianity are usually restricted to differences in nuance, emphasis or phrasing.

Finns det en föreställning om gudomliggörelse hos Martin Luther?

”Den nya finska tolkningen av Luther” och en kritisk diskussion av dess betydelse i nutida teologi

TOMAS APPELQVIST

Tomas Appelqvist disputerade år 2009 på avhandlingen ”Bönen i den helige Andes tempel – Människosyn och kyrkosyn i Martin Luthers böneteologi”. I anslutning till ett samarbete mellan teologiska och juridiska fakulteten vid universitetet i Helsingfors, som 2006 resulterade i boken ”Lutheran Reformation and the Law”, förbereder han nu ett forskningsprojekt om den naturliga lagens betydelse för förståelsen av reformationens inledningskede.

Intresset för fornkyrkan och medeltiden, som har vuxit sig allt starkare under det senaste seklet, har ställt både den teologihistoriska Lutherforskningen och den nutidsinriktade lutherska teologin inför en rad utmaningar. Flera forskare har kunnat konstatera att lutherska teologer på denna punkt ofta inte har förmått sätta sin teologi i relation till den samtida debatten. Som en följd av detta har en rad missuppfattningar om den lutherska tron vuxit fram, exempelvis kring de goda gärningarnas funktion och människans ställning inför Gud och i förhållande till sina medmänniskor. Därför har det uppstått ett allt större behov av en förnyad tillgång till reformationens tänkande och inte minst dess huvudperson, Martin Luther.

Med uttrycket ”den nya finska tolkningen av Luther” brukar man avse en teologisk skolbildning som har vuxit fram vid Helsingfors universitet och som under de senaste decennierna har fått ett stort genomslag i den internationella Lutherforskningen och i den ekumeniska teologin. Tuomo Mannermaa¹ lade grunden till denna skola i mitten av

1970-talet i samband med en dialog mellan den evangelisk-lutherska kyrkan i Finland och den rysk-ortodoxa kyrkan.² Den ekumeniska bakgrun-

avhandling om den tydligt gnesiolutherske teologen Matthias Flacius (1520-1575). Från lundateologin hade Haikola också fått tanken att lagens tredje bruk inte hör hemma i en äkta luthersk teologi. Denna föreställning har funnits med även i de senaste decenniernas Lutherforskning i Helsingfors, även om de slutsatser som redovisas innebär att de finska forskarna i sak medger att ett tredje lagbruk faktiskt finns hos Luther, förutsatt att man med detta avser en funktion där lagen uppträder som en givande faktor och inte som en dömande. En annan viktig likhet mellan lundateologin och Mannermaa och hans lärjungar är att dessa under en period (främst 1980-talet) hävdade att det fanns en viktig motsättning mellan Martin Luthers ”egen” teologi och den senare lutherdom som exempelvis kommer till uttryck i *Konkordieformeln*. Även på denna punkt har de finska forskarna på senare tid modifierat sina tidigare ställningstaganden. Se till exempel Olli-Pekka Vainios avhandling, som från och med år 2008 finns tillgänglig på engelska: *Justification and Participation in Christ*, (Leiden: Brill, 2008).

² Uttrycket ”den nya finska tolkningen av Luther” används exempelvis i rubriken till den bok som ger den bästa sammanfattning som i nuläget finns om den finska Lutherforskningen, nämligen den av Carl E. Braaten och Robert W. Jenson utgivna *Union with Christ – The New Finnish Interpretation of Luther* (Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1998). Se särskilt förordet till *Union with Christ*, vii-ix, som Jenson och Bra-

¹ Mannermaa erhöll professuren i ekumenisk teologi vid Helsingfors universitet år 1980, en tjänst som han hade fram till sin pensionering år 2000. År 1970 disputerade Mannermaa på en avhandling om Karl Rahner. Redan hans avhandlingsämne kan därför sägas uttrycka en ekumenisk ambition. Samtidigt hade han tagit intryck av den senare lundateologin, främst genom Lauri Haikola (1917-1987). Haikola hade 1952 disputerat i Lund på en

den finns med, mer eller mindre tydligt, i samtliga skrifter som är producerade i anslutning till Mannermaas grundläggande intentioner. Särskilt viktig är föreställningen om gudomliggörelse, *theosis*. Denna fornkyrkliga tanke, som i dag närmast förbinds med den östlig-ortodoxa teologin, finns nämligen enligt de finska forskarna också hos Martin Luther. Detta har emellertid knappt alls uppmärksammats inom den Lutherforskning som har dominerat det senaste seklet.

Den nya finska tolkningen av Luther har ofta fört fram nya perspektiv på det som var kärnfrågan för Luther personligen och för hela reformationen, nämligen hur en syndig människa ska kunna finna en nådig Gud. Exempelvis har skolan med hjälp av sina nydanande insikter kunnat bidra till en betydligt bredare förståelse av den problematik som Luther brottades med vid den så kallade ”tornupplevelsen”, då han fann sitt svar i orden från Rom 1:17: ”Rättfärdighet från Gud uppenbaras i evangelium, av tro till tro, som det står skrivet: Den rättfärdige ska leva av tro”. Den fråga som Luther brottades med var enligt de finska forskarna hur han skulle kunna uppfylla Skriftens kärleksbud och därigenom kunna dela andra människors lidande. Den tro som Paulus talar om i Romarbrevet blir med en sådan tolkning en tro som tar emot allting av Guds nåd, samtidigt som den uppmanar till tjänst åt nästan och fungerar som ett synligt tecken på kyrkan som en gemenskap, *koinonia*.

Denna uppsats kommer att ge stort utrymme åt att referera de grundläggande tankarna inom den nya finska tolkningen av Luther, vilka ofta är av tämligen komplicerad natur. Stor vikt kommer att läggas vid gudomliggörelsen, de filosofiska frågor som aktualiseras av denna och de konsekvenser den får för människans handlande i praktiken. Avslutningsvis kommer dock något av den kritik som har förts fram mot Mannermaas skola att tas upp till diskussion, vilket gör det möjligt att diskutera dess betydelse för dagens och framtidens Lutherforskning och ekumeniska teologi.

aten har skrivit tillsammans, samt Mannermaas inledning, 1ff.

”In ipsa fide Christus adest”

I en bok från år 1989 presenterar Mannermaa den nya finska tolkningen av Luther på ett sätt som gör att den kan betraktas som en ny skola, möjlig att jämföra med andra Lutherskolor. Utifrån rubriken ”In ipsa fide Christus adest” (i själva tron är Kristus närvarande) redogör han för två viktiga linjer i den nya finska tolkningen av Luther, nämligen den realistiska kunskapssynen och den ekumeniska strävan att förstå frälsningen som en gudomliggörelse av människan.³ De här två fenomenen ger det finska tänkandet mycket av dess särprägel och inledningsvis ska därför den teologiska funktion som Mannermaa ger dem i sin bok studeras.

Den realistiska kunskapssynen kommer till uttryck när Mannermaa argumenterar för att den troende människans förhållande till Kristus är en verklig förening och inte endast en etisk relation, vilket har varit den vanliga ståndpunkten inom den tyska Lutherforskningen. De finska teologerna talar om att Kristus på ett ”real-ontiskt” sätt är närvarande i själva tron och därigenom också i de troende människorna.⁴ Termen ”real-ontisk” har inte beskrivits särskilt ingående av Mannermaa eller någon annan inom hans skola. Man förstår dock att de finska forskarna med hjälp av denna term vill ge uttryck för en realistisk kunskapssyn utan att därigenom binda sig till en viss filosofisk grundläggning av realismen.

Den andra huvudangelägenheten som enligt Mannermaa är av central betydelse för den teologiska helhetsförståelsen är att det i Luthers texter finns stöd för att se frälsningen som en gudomliggörelse av människan. Mannermaa hävdar att Luthers syn på rättfärdiggörelsen har tydliga beröringspunkter med den östlig-ortodoxa föreställningen om gudomliggörelse, vilket tidigare

³ *Der im Glauben gegenwärtige Christus – Rechtfertigung und Vergottung; Zum ökumenischen Dialog* (Hannover: Lutherisches Verlagshaus, 1989). Denna bok finns sedan år 2005 även på engelska: *Christ present in Faith*. Uttrycket ”In ipsa fide Christus adest” är hämtat från Luthers stora Galaterbrevskommentar från år 1531 (1535). I stort sett fanns emellertid den finska förståelsen av Kristi närvaro färdigtecknad redan år 1977, då Mannermaa höll ett tal på en forskningskonferens i Kiev.

⁴ Mannermaa, 11ff.

forskning inte har uppmärksammat.⁵ För att kunna göra detta påstående griper han tillbaka på sin uppfattning om Kristi ”real-ontiska” närvaro i den troende människan och hävdar att Kristus är både Guds nåd, *favor Dei*, och Guds gåva, *donum Dei*. Därigenom vill Mannermaa betona att människan är konkret förenad med den tro som gör henne rättfärdig. På några ställen kritiserar han öppet de formuleringar som finns i *Konkordieformeln*, med dess starka forensiska syn på rättfärdiggörelsen, och hävdar att dessa inte återger hela den spännvidd som finns i Luthers egen uppfattning om rättfärdiggörelsen.⁶

I båda de här huvudangelägenheterna pläderar Mannermaa för att det moderna, kantiansk-idealiska, sättet att närma sig Luthers texter har medfört att forskarna har gått in under filosofiska förutsättningar som var främmande för Luther. Detta är enligt Mannermaa en viktig anledning till att Luther ofta har missförståtts och han förespråkar därför att Luther istället ska läsas i ljuset av traditionen från fornkyrkan och medeltiden. Även om Mannermaa vill göra denna omvärdering med hänsyn till de filosofiska trender som var aktuella på Luthers tid tar han till flera insikter från de senaste decenniernas epistemologiska diskussioner för att uttrycka sina resultat.

Mannermaa hävdar att frågan om *theosis* påvisar en problematik som är långt vidare än själva rättfärdiggörelsen betraktad som ett isolerat begrepp. Han lyfter fram tre områden som är i behov av vidare studier ifall en bredare förståelse av gudomliggörelsen i Luthers teologi skall kunna rekonstrueras. Dessa tre områden är Lutherforskningens filosofiska och ontologiska förutsättningar, Luthers förståelse av delaktighet och vara, samt Luthers syn på vad som är äkta kärlek.⁷ De här

⁵ Samtidigt medger Mannermaa att det finns viktiga skillnader mellan Luthers syn på rättfärdiggörelseprocessen och den östlig-ortodoxa gudomliggörelseläran. Det som han särskilt lyfter fram är att Gud i Luthers texter är själva *källan* till det kristna livet, inte främst ett *mål*, som i det östliga tänkandet. Detta kan uttryckas som om Luther saknar den tydliga teleologi som de östliga teologerna har som sin huvudpunkt.

⁶ Mannermaa, 11 ff.

⁷ Tuomo Mannermaa, ”Theosis als Thema der Finnischen Lutherforschung”, 11-26 i *Luther und Theosis – Vergöttlichung als Thema der abendländischen Theolo-*

frågorna överlät emellertid Mannermaa åt tre av sina dåvarande doktorander att forska på. Avhandlingarna som presenterades på de här områdena är av stor vikt för att kunna förstå den utveckling som den nya finska tolkningen av Luther gick igenom i början av 1990-talet. Nu får varje komponent i skolan en mer genomarbetad grund.

Gudomliggörelsen som föremål för viktiga avhandlingar

Det första av de tre huvudsteg som Mannermaa pekar ut i syfte att utforma en bredare förståelse av gudomliggörelsen hos Luther riktar uppmärksamheten mot Lutherforskningens filosofiska förutsättningar. Denna fråga utredde Risto Saarinen i sin avhandling från år 1988. Här undersöks de infallsvinklar som har gjort det omöjligt för hela forskningstraditioner att förstå Luthers rättfärdiggörelselära som en gudomliggörelse.⁸ Genom att rikta sitt intresse mot Lutherforskarna snarare än mot Luther själv kan man säga att Saarinen i sin avhandling tecknar bilden av det sätt att läsa och förstå Luther som den nya finska tolkningen av Luther vill korrigeras. Hans avhandling bidrar därför främst till att göra bilden av den finska skolans ”teologiska motståndare” tydlig.

Saarinen riktar sin uppmärksamhet mot hur föreställningen om Kristi närvaro i tron har tolkats i Lutherforskningen från 1800-talets början till mitten av 1900-talet. Särskild vikt lägger han vid denna närvaros ontologiska status. Han påvisar att ontologin hos den tyske filosofen Hermann Lotze (1817-1881) har haft ett mycket stort inflytande. Karakteristiskt för Lotzes tänkande är att det enda ”vara” som kan studeras vetenskapligt är det ”vara” som kommer till uttryck i relationer och växelverkan. Med sin ståndpunkt vill Lotze komma bort från det statiska tänkandet kring ”varat” och ersätta den traditionella metafysiken med något som Saarinen kallar för en ”effektiv ontologi”.

gie (red. S. Peura och A. Raunio; Helsinki: Luther-Agricola-Gesellschaft, 1990), 11 ff.

⁸ Risto Saarinen, *Gottes Wirken auf uns – Die transzendente Deutung des Gegenwart-Christi-Motivs in der Lutherforschung* (Helsinki: Reports from the Department of Systematic Theology, University of Helsinki, 1988), se särskilt dispositionen, v-vii och inledningen, 1-7.

Bakom denna ontologi ligger Lotzes kantianska kunskapsteori, enligt vilken det inte är tingen i sig själva, utan deras verkningar, som är föremål för människans kunskap.⁹

Lotze hävdar att studiet av den världsåskådning som finns i det mänskliga medvetandet kan generera en bred uppfattning av verkligheten. Det är nämligen i de verkningar som det mänskliga medvetandet är utsatt för som Lotze tänker sig att Guds vilja kan förnimmas. Guds närvaro blir på detta sätt en förening mellan Gud och människa på viljans plan.¹⁰ Med rubriken på sin avhandling, *Gottes Wirken auf uns*, vill Saarinen visa att föreställningen att Guds närvaro i tron endast är en yttre verkan på människans medvetande har haft ett stort inflytande på en rad mycket kända teologer.

Albrecht Ritschl (1822-1889) anknyter enligt Saarinen direkt till de centrala punkterna i Lotzes filosofi. Ritschl hävdar att den teologiska kunskapen är transcendental i den meningen att endast Guds verkningar i världen, inte Guds ”vara” i sig självt, är tillgängligt för de mänskliga sinnen. Utifrån den här övertygelsen tolkas sedan Kristi närvaro i tron som en verkning av Guds vilja. Antropologiskt sett har denna verkan sin bas i människans vilja. Enligt Ritschl är därför den primära betydelsen av Kristi närvaro i människan att hon kan leva ett moraliskt sett gott liv. Som en viktig del av resultatet i Saarinen avhandling bör nämnas att han visar att den relationella tolkningen inte endast var förhärskande inom liberalteologin, utan också inom Lutherrenässansen (Karl Holl, Erich Vogelsang, Reinhold Seeberg och Erich Seeberg) och inom den dialektiska teologin (Karl Barth och Ernst Wolf).¹¹

Strax efter att Saarinen hade presenterat sin undersökning lade Simo Peura fram sin avhandling *Mehr als ein Mensch? – Die Vergöttlichung als Thema der Theologie Martin Luthers von 1513 bis 1519*. Som titeln visar anknyter Peura på ett naturligt sätt till Saarinen resultat. Efter att de filosofiska förutsättningarna för Lutherforskning har blivit klarlagda väljer nämligen Peura att gå direkt till Luther och ställa frågan om vilken syn på gudomliggörelsen som Luther hade i sina allra tidigaste skrifter.

Peura inleder sin avhandling med en lång exposé över hur gudomliggörelsen har varit ett problem inom Lutherforskningen. Även om Peura i detta avsnitt ansluter sig till grundtankarna och flera av exemplen i Saarinen avhandling granskar han till skillnad från Saarinen forskningen ända fram till 1980-talet. Därigenom kan han notera vissa undantag mot den övervägande relationella förståelse av tron som går tillbaka till den kantianskt influerade Lutherforskningen. Som undantag nämner Peura huvudsakligen Bengt R. Hoffmans studium av Luther och mystiken, samt Reinhard Slenczkas och Ulrich Asendorfs studier av athanasianska tankar hos Luther.¹²

I anslutning till Luthers juldagspredikan från år 1514 skildrar Peura gudomliggörelsen som Kristi andliga födelse i människan. På samma sätt som Guds ord blir kött i inkarnationen tänker sig Luther att köttet måste bli Guds ord. Gudomliggörelsen är en förening mellan *Logos* och kött, mellan Ord och människa. Denna föreställning, som finns klart uttryckt hos Athanasius och Irenaeus, innebär i Luthers tänkande inte någon förändring av de substanser som är närvarande: Gud fortsätter att vara Gud och människan fortsätter att vara människa. Trots detta tänker sig Peura att föreningen inkluderar de aktuella subjektens ”vara”. Han väljer därför termen ”participation” för att kunna uttrycka tanken på en förening och samtidigt avgränsa sig från den panteistiska föreställningen om sammansmältning av två subjekt. Det är i denna förening med Kristus som människan blir delaktig av gudomlig natur.¹³

Peura granskar också en rad andra tidiga texter av Luther och kommer fram till att den inre strukturen i hans förståelse av gudomliggörelsen är tämligen konstant över tiden. Den troende människans gudomliggörelse är enligt Peura möjlig tack vare att Kristus förkroppsligar Ordet och Guds egenskaper samt gör dessa åtkomliga för människor. Trots att Ordet blev människa finns det ingen ”ontisk” klyfta mellan Gud och Ordet. Den mänskliga som har tagit emot Ordet äger därför alla Guds verkliga egenskaper, eftersom hon har blivit ett med Kristus. Rättfärdiggörelsen består nämligen

⁹ Saarinen, 12

¹⁰ Saarinen, 15-24.

¹¹ Saarinen, 8-33 och 179ff.

¹² Peura, *Mehr als ein Mensch? – Die Vergöttlichung als Thema der Theologie Martin Luthers von 1513 bis 1519* (Helsinki, Reports from the Department of Systematic Theology, University of Helsinki, 1990), 15-50.

¹³ Peura, 51ff och 295.

dels av att Gud *förklarar* en människa rättfärdig för Kristi skull, dels av att Gud *gör* människan rättfärdig. Därigenom kan Luther också bejaka den skolastiska principen om *agere sequitur esse*, ”att handla såsom man är”, eftersom människan i sin nya födelse har fått ett nytt vara i Kristus, som föregår hennes handlande.¹⁴

I gudomliggörelsen förändras människan i ”realontisk” mening genom att hon förvandlas till Guds ord, samtidigt som ordet självt förblir oförändrat. Den förändring som inträffar kan nämligen inte beskrivas med hjälp av skolastikens begreppsliga tänkande. Däremot hävdar Peura att man kan säga att Kristus är begynnelsen till människans nya andliga substans i tron. Med detta vill han understryka att den förvandling som den troende går igenom aldrig blir fullständig i det här livet. Detta anser han vara det rätta sättet att förstå Luthers uttryck *non in re, sed in spe*, ”inte i verkligheten, utan i hoppet”, ett uttryck som tidigare Lutherforskning lätt har kunnat anknyta till när Kristi verkliga närvaro i tron har förnekats. Slutligen binder Luther gudomliggörelsen mycket nära samman med kärleken, eftersom den gudomliggjorda människan har förmåga att handla utifrån den kärlek som är Guds egen. Detta kräver emellertid att människan ständigt ödmjukar sig och söker Guds nåd.¹⁵

Om Peuras avhandling kan sammanfattas med att gudomliggörelsen inte låter sig beskrivas med hjälp av skolastikens ontologiska kategorier, utan måste studeras utifrån de konsekvenser som den får för människans förmåga att handla rättfärdigt, kan man säga att det är just här som Antti Raunio år 1993 tar vid i sin avhandling. Raunio pläderar för att den ”Gyllene regelns” uppfyllelse bygger på att Kristus ses som den som har uppfyllt Guds bud och fortfarande gör detta genom de goda gärningar som människor utför. Genom sitt studium av texter från en större del av Luthers verksamma tid lyckas Raunio visa att tanken på Kristi inneboende i människan inte enbart hör till Luthers ungdom.¹⁶

Hela teologin och den kristna spiritualiteten komprimeras enligt Raunio av uppfyllelsen av det

gudomliga bud som den ”Gyllene regeln” är. Dess teologiska innehåll är nämligen att Gud vill vända människans syndiga kärlek till en osjälvisk och ren kärlek. Därför är kärleken den egentliga uppfyllelsen av den ”Gyllene regeln”. Luther tolkar denna utifrån den naturliga lagen, teologiskt förstådd. Därför vill Raunio avgränsa sig från två vanliga missuppfattningar av den naturliga lagen, nämligen den uppdelning mellan naturlig och övernaturlig kärlek som hade gjorts i den skolastiska teologin, samt den kantianska uppdelningen mellan ”natur och ande” eller ”natur och person”. Distinktioner av de här slagen gör det nödvändigt att begränsa tillämpningen av den ”Gyllene regeln” till en sida av tillvaron, antingen den världsliga eller den andliga, vilket inte stämmer med Luthers eget tänkande.¹⁷

En viktig konsekvens av att Luther vägrar göra distinktioner av liknande slag är enligt Raunio att han vill värna om att den ”Gyllene regeln” skall fungera som ett tydligt uttryck för den gudomliga kärlekens egen lag, samtidigt som den sammanfattar innehållet i Dekalogen och alla andra Guds bud. Luther vill att denna lag skall ta gestalt i de kristna människornas sätt att leva. Hans starka betoning av tron, den som ofta skildras som kärnan i det lutherska budskapet, bör därför ses som en aspekt av hans kärleksteologi. I sin tolkning av den ”Gyllene regeln” som en princip för osjälvisk kärlek står Luther nämligen i en tradition som närmast går tillbaka till Gregorius den Store och Franciskus av Assisi.¹⁸

En grundläggande föreställning i Luthers förståelse av den ”Gyllene regeln” är att denna ska tillämpas på såväl människans relation till Gud som på hennes relation till andra människor. Detta krävs nämligen om dess syfte, att den troende lever sig in i sin nästas situation och ställer frågan om vad denne behöver, ska kunna uppnås. Även om sådant i viss utsträckning kan äga rum utan den gudomliga kärlekens närvaro kräver det en omfattande förändring av riktningen på människans kärlek, vilket i sin tur förutsätter att hon låter Gud vara alla goda gåvors givare och samtidigt vill föra dessa gåvor vidare till sin omgivning. Mot bakgrund av de resultat som Raunio redovisar under

¹⁴ Peura, 177ff och 293-296.

¹⁵ Peura, 296-299.

¹⁶ Raunio, *Summe des Christlichen Lebens – Die „Goldene Regel“ als Gesetz der Liebe in der Theologie Martin Luthers von 1510 bis 1527* (Helsinki: Reports from the Department of Systematic Theology, University of Helsinki, 1993), 5-10.

¹⁷ Raunio, särskilt 21ff och 57ff.

¹⁸ Raunio, 5 och 353-356. Gregorius den Store beskrivs på 74ff och Franciskus av Assisi på 88ff.

arbetets gång hävdar han att Luther såg kyrkan som en kärleksgemenskap. Detta tema har tidigare Lutherforskning ofta förbiset, eftersom *commu-nio*-tanken endast har ansetts höra till Luthers ungdomsverk.¹⁹

I direkt mening handlar Raunios avhandling inte i särskilt hög grad om människans gudomliggörelse eller Kristi ”real-ontiska” närvaro i tron. Den senare föreställningen finns emellertid hela tiden med som en viktig förutsättning för frågan om budens uppfyllelse, vilket gör att lagens naturliga innehåll blir identiskt med den fordran som en kristen människa har riktad mot sig. Därigenom kan Luther också avgränsa sig från den augustinska traditionen, i vilken Guds kärlek måste jämkas med människans egen begärande kärlek. Raunio konstaterar att hans tolkning på denna punkt har flera sakliga likheter med Anders Nygrens *Eros och agape*. Han hävdar dock att Nygren i sin undersökning tolkar kärleken som något värdeestetiskt, medan han själv (utifrån Kristi ”real-ontiska” närvaro) tolkar den som något ontologiskt: begreppet kärlek avser nämligen Guds eget ”vara”, inte det som Gud använder för att skänka värde åt något.²⁰

Exempel på positivt mottagande

Den nya finska tolkningen av Luther har fått både beröm och kritik från övriga Lutherforskare och teologer med ekumenisk inriktning runt om i världen.²¹ Under den här rubriken ska vi rikta in oss på några exempel där de som kommenterat de finska resultaten har satt stort värde på dessa och därför huvudsakligen framfört positiv kritik. Som vi inledningsvis konstaterade har svenska teologer ännu inte diskuterat den nya finska tolkningen av Luther i särskilt hög grad. Lite längre fram ska vi dock undersöka ett antal undantag från denna tystnad, vilka samtliga ställer sig övervägande positiva till den finska skolan.

¹⁹ Raunio, 217ff och 353ff.

²⁰ Raunio, 64ff, 76ff och 353ff.

²¹ För en mer utförlig presentation av den internationella receptionen, av både positiv och negativ art, se Risto Saarinen, ”Partizipation als Gabe: Zwanzig Jahre neue finnische Lutherforschung”, 131-143 i *Ökumenische Rundschau*, 57 (2008).

I Nordamerika finns en stor rörelse som brukar benämnas *Evangelical Catholics*. De viktigaste böckerna inom denna rörelse, som vill betona den lutherska kyrkans arv från fornkyrkan och medeltiden, har skrivits av David S. Yeago och Reinhard Hütter. Carl E. Braaten och Robert W. Jenson, som varit redaktörer för tidskriften *Pro Ecclesia* och aktiva vid *Center for Catholic and Evangelical Studies*, har inte på samma sätt som Yeago och Hütter profilerat sig som evangelisk-katolska men kan ändå hänföras till denna rörelse.²² Braaten och Jenson är redaktörer för den år 1998 utgivna boken *Union with Christ*. För den som vill ta del av en lättillgänglig, men ändå utförlig, presentation av den nya finska tolkningen av Luther kan denna bok på cirka 180 sidor rekommenderas.²³

Boken *Union with Christ* består av ett antal uppsatser skrivna av de ovan presenterade finska forskarna. Därutöver ingår en inledning skriven av Jenson och Braaten, en allmän introduktion till den nya finska tolkningen av Luther, skriven av Tuomo Mannermaa, samt responser i anslutning till flera av uppsatserna i boken, skrivna av olika amerikanska lutherska teologer. De mer historiskt inriktade studier som de finska forskarna genomför i sina avhandlingar får med hjälp av det här upplägget en klarare tillämpning i ett antal aktuella frågor. Exempelvis diskuteras föreställningen att människan ger sig själv åt människor i omgivning- en efter att hon har tagit del av Kristus. Enligt Jen-

²² Tomas Nygren, *Lag och evangelium som tal om Gud – En analys av synen på lag och evangelium hos några nutida lutherska teologer: Pannenberg, Wingren och Scaer* (Skellefteå: Artos, 2007), 15 och 205ff. Reinhard Hütter konverterade till den Romersk-katolska kyrkan i december år 2005, men de skrifter som han skrev före sin konversion spelar fortfarande en stor roll inom den evangelisk-katolska rörelsen.

²³ Med undantag från några hittills oöversatta publikationer på finska är i stort sett alla resultat från den nya finska tolkningen av Luther ursprungligen publicerade på tyska. Detta har sin huvudsakliga grund i att flera av de finska forskarna har studerat vid Institutet för europeisk historia i Mainz (detta institut leddes en tid av Peter Manns, en av de romersk-katolska teologer som tillsammans med Otto-Hermann Pesch har intresserat sig allra mest för Martin Luthers teologi). En annan viktig anledning till att de finska forskarna valt att publicera sig på tyska är naturligtvis det faktum att de huvudsakligen refererar och kritiserar tidigare tyskspråkig forskning.

son sammanfattar denna föreställning väl den finska synen på vad det innebär att ”vara”. På så sätt blir människans ”vara” analogt med Guds eget ”vara”, eftersom Guds ”jag är” framträder för människorna på detta sätt.²⁴

Flera av uppsatserna diskuterar frågan om luthersk identitet och hävdar att denna är en av de viktigaste i dagens lutherska teologi. Simo Peura påpekar i sitt bidrag att relationen mellan de forensiska och effektiva aspekterna av rättfärdiggörelsen är ett aktuellt problem, vilket exempelvis visar sig i diskussionen omkring *Den gemensamma deklARATIONEN om rättfärdiggörelsen*. Detta dokument saknar enligt Peura en tillräckligt genomarbetad teologisk grund, utifrån vilken man kan diskutera relationen mellan de två aspekterna av rättfärdiggörelsen. Peura hävdar vidare att Luthers fråga om hur han skulle finna en nådig Gud inkluderade frågan om vad som är äkta kärlek. Därför anser han att uppfyllelsen av Skriftens kärleksbud egentligen var den fundamentala fråga som Luther brottades med vid tiden för sin tornupplevelse. Utifrån den ovan redovisade synen på ”vara” pläderar Peura för att budens syfte är att lära de troende människorna att föra ut Guds egen osjälviska kärlek i världen. Han understryker att Luther utgick ifrån en klassisk definition av kärlek som innebär att kärleken ses som den kraft som förenar den som älskar och det älskade med varandra.²⁵

Antti Raunio konstaterar att man utifrån den här synen på kärlek kan föra det andliga regementet mycket närmare samman med det världsliga regementet än vad som traditionellt har gjorts inom Lutherforskningen. Därigenom skulle man kunna redovisa mer explicit vilken grund som den kristna

etiken vilar på, samtidigt som *communio*-tanken i Luthers ecklesiologi kan förtydligas genom att man på nytt börjar reflektera över grunderna för mission och diakoni i ljuset av Guds egen självutgivande kärlek.²⁶

Även om det främst är i USA som de finska forskarna har fått stort genomslag finns det exempel på ett positivt mottagande även i Norden. I en avhandling framlagd vid Menighetsfakulteten i Oslo diskuterar Tomas Nygren på några ställen hur den nya finska tolkningen av Luther kan användas för att kasta ljus över den viktiga frågan om hur Bibeln ska förstås som lag och evangelium. Därigenom blir hans avhandling ett tydligt exempel på hur resultaten från Finland kan användas för att precisera i stort sett samtliga nutida diskussioner om luthersk teologi. Nygren visar att föreställningen om att det finns utsagor i Bibeln (huvudsakligen i brevlitteraturen) som talar om Guds lag i positiva ordalag kan sättas in i en större teologisk debatt med hjälp av de tolkningar som har odlats i Helsingfors.²⁷

I de kriterier som Nygren ställer upp i sin avhandling ingår bland annat frågan om samtidsrelevans. Med detta vill han värna om teologins förmåga att utöva en kulturkritisk funktion gentemot olika trender i samhället. Han visar att bilden av den kristna tron som ”en befrielse från alla krav”, som är mycket vanlig bland lutherska teologer i Norden och i Tyskland, sannolikt är resultatet av förblivande kantianska förutsättningar vid tolkningen av olika texter. Detta har gjort att den lutherska tron många gånger inte har ansetts särskilt intressant för dem som har velat använda det kristna tankegodset för att granska samhällsutvecklingen. Nygren konstaterar att vi lever i en tid då varje människas liv uppfattas som ett identitetsprojekt. Därför kan ett essentiellt positivt lagbruk, där varje gudomligt bud uppfattas som en återspeglning av det förhållande som rådde mellan Gud och människa i paradiset, ses som något av ett trumfkort för den lutherska teologin.²⁸

²⁴ Jenson, ”Response to Tuomo Mannermaa”, 21-24, i *Union with Christ – The New Finnish Interpretation of Luther* (Michigan: William. B. Eerdmans Publishing Company, 1998), 23.

²⁵ Peura, ”Christ as Favor and Gift”, 42-69 i *Union with Christ*. Carl E. Braaten skriver i en av kommentarerna i samma bok, ”Response to Simo Peura”, 70-75, att den gemensamma deklARATIONEN om rättfärdiggörelsen mellan kyrkor inom Lutherska världsförbundet och den Romersk-katolska kyrkan i nuläget är i behov av en solid kristologisk bas för att kunna tala om den effektiva aspekten av människans reella delaktighet i Guds rättfärdighet. Detta skulle enligt Braaten kunna avhjälpas med hjälp av resultaten från den nya finska tolkningen av Luther.

²⁶ Raunio, ”Natural Law and Faith”, 96-128 i *Union with Christ*.

²⁷ Nygren, särskilt 223f. Nygren var först lektor i systematisk teologi vid Johannelunds teologiska högskola i Uppsala. Sommaren 2009 tillträdde han posten som rektor vid denna skola.

²⁸ Nygren, 227ff. Det ska betonas att Nygren inte explicit för denna diskussion i anslutning till den nya finska

Bengt Hägglund har diskuterat den nya finska tolkningen av Luther i ett antal kortare arbeten. Hägglund noterar att dagens teologihistoriska forskning i regel betraktar den uppfattning som fanns hos Kant och senare inom den tyska idealismen som resultatet av ett missförstånd. I denna tradition sågs allt vad metafysik heter som ovetenskaplig spekulation. Den aristoteliska filosofi som var dominerande inom såväl romersk-katolsk tradition som stora delar av den evangeliska teologin på 1600-talet hade emellertid inte den innebörd som Kant tillskrev den. Denna insikt är en viktig bakgrund till att den realistiska kunskapsteorin i nutiden upplever en renässans inom såväl filosofin som teologin. Hägglund hävdar att resultaten från Finland gör det möjligt att förstå den teologiska antropologin på ett bättre sätt, eftersom den realistiska kunskapssyn som dessa bygger på är förbunden med en insikt om människan som gör rättvisa åt realismen i såväl lagens krav som evangeliets löften. Samtidigt konstaterar Hägglund att den tydlighet som präglar de finska forskarnas avståndstagande från den tyska idealismen inte går igen i deras förklaringar av sina egna filosofiska grundantaganden.²⁹

I min egen avhandling, som behandlar Martin Luthers böneteologi, undersöker jag det större teologiska sammanhanget kring flera av de frågor som har lyfts fram av den nya finska tolkningen av Luther, främst Kristi närvaro i tron, människan som ett tempel åt den helige Ande och kyrkan som en gemenskap av människor. Luthers böneteologi är ett område som kan få nya värdefulla impulser från den finska skolan. Särskilt pekar jag på möjligheterna att med hjälp av Kristi verkliga närvaro sätta bönen i relation till trons samtliga artiklar

tolkningen av Luther, utan snarare som ett led i sin argumentation för att den strängt lutherska teologen David P. Scaer företräder en uppfattning om förhållandet mellan lag och evangelium som är att föredra framför det tänkande som Gustaf Wingren och Wolfhart Pannenberg representerar i denna fråga. Den kritik som Nygren redogör för sammanfaller dock i mycket hög grad med den kritik mot kantianskt influerad teologi som har förts fram från de finska forskarna. Den samtidsrelevans som Nygren finner hos Scaer kan därför i hög grad sägas gälla även den nya finska tolkningen av Luther.

²⁹ Bengt Hägglund, *Tro och verklighet – Tre studier i 1900-talets teologihistoria* (Skellefteå: Artos, 2007), 114ff, särskilt 119-121.

utan att man därigenom tappar det fokus som den lutherska tron har i föreställningen att människan ständigt får ta emot sitt liv och sin rättfärdighet från Gud och överlåta sina synder åt honom. Samtidigt konstateras att föreställningarna om ”real-ontisk” Kristusnärvaro och gudomliggörelse, vilka bevisligen har ett stort metodiskt värde för att kunna sätta ord på olika samband i teologin, inte har en sådan övergripande funktion i Luthers böneteologi att man kan kalla dem för grundförutsättningar i den lutherska teologin.³⁰ Därmed har vi kommit in på frågan om vilken kritik som kan riktas mot den nya finska tolkningen av Luther.

Kritik mot de finska resultaten

Föreställningen om människans gudomliggörelse har naturligtvis kritiserats av dem som över huvud taget är kritiska mot tanken på en realistisk eller ”real-ontisk” Kristusnärvaro i tron. Dessa har framförallt hävdat att de finska forskarna lägger oproportionerligt stor vikt vid verk som Luther skrev i sin ungdom, vilka innehåller medeltida rester som han sedan tog avstånd från. Som vi har kunnat se av inriktningen på de ovan presenterade avhandlingarna stämmer denna kritik endast till viss del. Möjligen skulle man önska fler studier från Helsingfors med inriktning på Luthers senare arbeten, exempelvis Genesiskommentaren, vilken Luther arbetade med mellan åren 1535 och 1545.³¹ Med tanke på att det även utifrån de verk som Luther skrev under det tidiga 1530-talet går att argumentera för att Kristus är verkligt närvarande i tron kan vi dock bortse från denna sorts kritik för tillfället.

För att kunna utvärdera vilket värde den nya finska tolkningen av Luther har för den teologihistoriska forskningen och för den aktuella ekumeniska dialogen är den sorts kritik som bland annat Gösta Hallonsten har fört fram av större betydelse. Denna kritik har inget att invända mot det realis-

³⁰ Tomas Appelqvist, *Bönen i den helige Andes tempel – Människosyn och kyrkosyn i Martin Luthers böneteologi* (Skellefteå: Artos, 2009), se särskilt 274-277.

³¹ Ett undantag från denna allmänna karakteristik är Juhanni Forsbergs doktorsavhandling *Das Abrahambild in der Theologie Luthers: Pater fidei sanctissimus*. (Wiesbaden: Frans Steiner Verlag, 1984). Forsberg ägnar stort utrymme åt Luthers utläggning av Genesis.

tiska eller ”real-ontiska” i sig. Den riktar endast in sig på de långtgående slutsatser som de finska forskarna, åtminstone uttalat, ofta drar när de talar om människans gudomliggörelse hos Luther. Exempelvis föreslår Hallonsten att man bör skilja mellan ”lära” och ”motiv” i fråga om *theosis* genom att reservera termen ”lära” för sådana uppfattningar i vilka gudomliggörelsen har en genomgripande funktion för hela troslärans uppbyggnad. Termen ”motiv” (eller ”tema”) kan däremot användas när man inte gör lika långtgående anspråk beträffande gudomliggörelseperspektivets betydelse. Tyvärr är de finska forskarnas terminologi i nuläget inte så klar att man kan avgöra hur omfattande de tänker sig att Luthers föreställningar om *theosis* är.³²

I anslutning till Hallonstens kritik kan tilläggas att otydligheten angående gudomliggörelsen återkommer i fråga om uttrycket ”real-ontisk” Kristusnärvaro. En sådan kritik fanns också antydd hos Bengt Hägglund.³³ Det är visserligen helt klart att den gudomliga närvaro som finns i tron får konsekvenser för människans förmåga att handla etiskt riktigt. På den punkten är de belägg som redovisas från Martin Luthers teologiska produktion övertygande. Därutöver visar de finska forskarna att det i Bibelns bud, i synnerhet de som ingår i Dekalogen, finns en klar mall för vilka goda gärningar som den gudomliga närvaron stimulerar den kristna människan till att utföra. Dessa gärningar återspeglar den harmoni som rådde i skapelsen före syndafallet. Frågan är emellertid om just termen ”real-ontisk” är nödvändig för att kunna uttrycka förhållandet mellan Guds närvaro i tron och dessa konsekvenser.

Med termen ”real-ontisk” vill de finska forskarna undvika såväl den tyska idealismens totala förnekande av metafysik inom vetenskapen som den aristoteliska substansmetafysikens anspråk. Båda dessa tanke-system bygger nämligen på en filosofisk grundläggning av teologin, där filosofin får bestämma vilka betingelser som ska gälla. Istället vill de skildra ett förhållande som saknar filosofiska implikationer, men som ändå visar att den gu-

domliga närvaron är realistisk och ontologisk. Termen ”ontisk” har sin närmaste motsvarighet i vissa verk av Martin Heidegger, men denna bakgrund diskuteras inte i de ovan analyserade verken. Även om det mesta talar för att ambitionen att undvika fallgroparna inom såväl den tyska idealismen som den aristoteliska realismen har gott stöd hos Luther återstår det fortfarande ett betydande arbete för att kunna precisera den verklighetsuppfattning som en sådan ”medelvägspostion” mellan nominalism och thomistisk aristotelism i så fall skulle vila på.

De finska forskarnas kritik mot stora delar av den tyska teologin ligger i att denna läser in förutsättningar i Luthers texter som var främmande för Luther. Samma kritik skulle emellertid kunna riktas mot dessa forskare själva fram till dess att deras egna filosofiska förutsättningar och deras egen begreppsapparat har blivit klarlagda. Det finns nämligen ingen övertygande argumentation för att den Heideggerinspirerade termen ”real-ontisk” är det mest adekvata sättet att uttrycka vad Luther avsåg med Kristi verkliga närvaro i tron. Som en följd av terminologin gör sig denna skola sårbar för kritik från sådana forskare som helt förnekar en realistiskt förstådd Kristusnärvaro i tron och som är kritiska mot den samklang mellan världsligt och andligt, lag och evangelium och mänskligt och gudomligt som har lyfts fram i dess avhandlingar. Därigenom riskerar en lång rad värdefulla teologiska resurser, både för den teologihistoriska Lutherforskningen och för den ekumeniska teologin, att förbli outnyttjade endast på grund av den oklara terminologi som har använts av de finska forskarna.

Den ”nya finska tolkningen av Luther”: nytta och utvecklingsbehov

De avhandlingar och andra publikationer som har publicerats inom den nya finska tolkningen av Luther har berikat forskningen med en rad värdefulla perspektiv. Flera av dessa har medfört att den lutherska teologin har fått impulser att förhålla sig till nutida ekumenisk debatt samt de kulturella och filosofiska förutsättningar som gäller för vetenskap

³² Hallonsten, ”*Theosis* in Recent Research: A Renewal of Interest and a Need for Clarity”, 281-293 i *Partakers of Divine Nature* (red. Michael J. Christensen and Jeffrey A. Wittung; Madison: Fairleigh Dickinson University Press, 2007).

³³ Se s. 66 i denna uppsats.

och kyrkoliv.³⁴ Med hjälp av dessa skrifter kan luthersk teologi också i högre grad göra sig hörd i diskussionen om fornkyrkan och förståelsen av dess teologi. Inte minst tack vare de rika citaten i avhandlingarna kan den läsare som sätter sig in i den finska forskningen ganska enkelt finna källor i vilka Luther yttrar sig på ett sätt som gör många överraskade.

Som vi har kunnat se finns det i nuläget ett antal viktiga oklarheter i den terminologi som de finska forskarna använder för att föra fram sina resultat. Det skulle kunna vara ett steg på vägen mot ökad klarhet om de finska resultaten kunde sättas i relation till en fast filosofisk tradition i vilken termen ”ontisk” spelar en avgörande roll. Därigenom skulle det sätt på vilket man vill förhålla sig till såväl den tyska idealismen som den aristoteliska metafysiken bli betydligt enklare att utvärdera. Det finns emellertid en hel del som talar för att en sådan manöver inte i särskilt hög grad skulle bidra till en bättre förståelse av Martin Luther. Den rena filosofin och den kristna trons filosofiska grundläggning var nämligen inte några huvudfrågor för Luther.³⁵ Verktögen för att i högre grad arbeta in de teologiska insikterna från Mannermaa och hans lärjungar bör nog istället främst sökas inom teologins traditionella huvudfrågor.

För att kunna få en mer exakt förståelse av gudomliggörelsen och Kristi verkliga närvaro i tron skulle sannolikt två parallella förfaringssätt behövas till. För det första skulle fler utredningar om vilka senmedeltida linjer som var aktuella för Luther i de här två frågorna kunna hjälpa till att kasta

³⁴ Ett systematisk-teologiskt verk med tydliga konstruktiva ambitioner är Risto Saarinens *God and the Gift: An Ecumenical Theology of Giving* (Collegeville: The Liturgical Press 2005). I denna bok har Saarinen som ambition att utforma ett svar på kritiska synpunkter från företrädare inom ”radical orthodoxy”. Dessa har hävdade att luthersk teologi, och reformationen som helhet, hör den moderna epoken till och därför kan betraktas som ett stadium i den västerländska teologin som har spelat ut sin teologiska roll.

³⁵ Detta hindrade naturligtvis inte Luther från att med jämna mellanrum komma tillbaka till frågan om vilken som är filosofins rätta roll inom teologin och vad som kännetecknar en god filosofi i rent förnuftsmässig mening. Det är därför viktigt att vara uppmärksam på om Luther talar om filosofins *filosofiska* eller *teologiska* användning när han yttrar sig över dess funktion och innehåll.

ljus över det sätt på vilket Luther själv hanterar dem. Detta spår skulle också behöva dras ut i tiden, genom att man också följer den lutherska teologins utveckling de närmaste hundra åren efter Luthers död. Det finns exempelvis mycket som talar för att den kritik som Mannermaa riktar mot *Konkordieformeln* inte är befogad om man ser till de förutsättningar som var aktuella på 1560- och 70-talen. Det är visserligen sant att *Konkordieformeln* skarpt betonar skillnaden mellan människans rättfärdiggörelse och hennes helgelse med en terminologi som ligger långt ifrån den finska skolans. Detta görs emellertid i en strävan efter att hålla samman Kristi båda naturer, vilket de båda ytterlighetsfraktionerna inom den reformatoriska rörelsen på 1570-talet hade misslyckats med. I själva huvudfrågan skulle man därför kunna säga att *Konkordieformeln* värnar om just det som Mannermaa vill lyfta fram, nämligen en stark samhörighet mellan mänskligt och gudomligt.³⁶

Det andra förfaringssättet, som tillsammans med det första skulle kunna precisera resultaten, är om man hade ställt frågan vilken roll som *theosis* och Kristi verkliga närvaro i tron spelar för de olika komponenterna i Luthers helhetstänkande. Till exempel skulle frågan om budens uppfyllelse kunna ställas mycket mer exakt om man samtidigt undersökte hur Luther tänker kring gudomliggörelsen och Kristi närvaro i tron när han yttrar sig om buduppfyllelse. Som en följdfråga skulle man sedan kunna utreda vilka aspekter av buduppfyllelsen som är möjliga att göra rättvisa åt om man tolkar dessa två fenomen på ett mer relationellt sätt. På samma sätt skulle även Luthers skapelseteologi och eskatologi behöva undersökas.

Det är min övertygelse att flera viktiga komponenter i Luthers teologi kan studeras utan att man relaterar dem till en övergripande *lära* om gudomliggörelse, det vill säga i den för hela trosläran genomgripande mening som Gösta Hallonsten talar om. Luthers yttranden om realismen i Kristi och den helige Andes närvaro i den troende människan verkar nämligen kunna förstås i sitt sam-

³⁶ Denna uppfattning delas också av Olli-Pekka Vaino, som i sin doktorsavhandling *Justification and Participation in Christ – The Development of the Lutheran Doctrine of Justification from Luther to the Formula of Concord (1580)* (Leiden: Brill, 2008) lägger stor vikt vid att undersöka de diskussioner som ledde fram till författandet av *Konkordieformeln*.

manhang utan att man låser sig vid en viss fixerad filosofisk begreppsapparat. Mitt eget studium av börens funktion i Martin Luthers teologi talar i alla fall för detta.

Även om den kritik som har presenterats ovan talar för att omfattningen av de finska upptäckterna inte är riktigt så stor som den kan tyckas från början finns det goda skäl att fortsätta följa den forskning som bedrivs i Helsingfors. Det sätt på vilket denna skola har vitaliserat såväl den teologihistoriska forskningen som den lutherska re-

flektionen över aktuella teologiska problem saknar motstycke, åtminstone på nutida nordisk mark. Med tanke på att vi snart ska fira 500-årsjubileum av reformationen kan man dessutom säga att denna inspiration kommer vid en särskilt lämplig tidpunkt. Sammantaget finns det därför all anledning att konstatera att den nya finska tolkningen av Luther är en viktig tradition att förhålla sig till för alla som sysslar med Lutherforskning och nutida luthersk teologi.

Summary

The "New Finnish interpretation of Luther" has attracted a great deal of attention within Lutheran theology, particularly that kind of Lutheran theology that works with ecumenical matters. Two discoveries made by Tuomo Mannermaa have, thanks to his followers, played an important role in several current issues. Firstly, Mannermaa established the real-ontic knowledge theory, secondly he showed that Luther has a conception of human deification. Three of Mannermaa's students, Risto Saarinen, Simo Peura and Antti Raunio, have in different ways discussed the Lutheran meaning of Christ being present in faith itself.

The new Finnish interpretation of Luther has received both positive and negative criticism. Most of the positive reactions are from the United States, from Robert W. Jenson, Carl E. Braaten and from representatives from the Evangelic-Catholic movement in this country. There are however also Swedish voices who state that the Finnish understanding of Luther could be applied constructively in Nordic theology of today. The critics have often stated that Luther's comments on the real presence of Christ in faith are too few and furthermore limited to his early works to be significant for his structuring of the Christian faith. There are reasons to think that the new Finnish interpretation of Luther would benefit from clarifying its own philosophical terminology, foremost regarding the term real-ontic. In addition, it would be useful to investigate Luther's balancing between Thomistic and nominalistic philosophy in a way that combines the precision of theological history with present discussions about the relationship between theology and philosophical trends.

Förnimmelser av det gudomliga

Om teologins estetiska vändning

JONAS LUNDBLAD

Jonas Lundblad är doktorand i systematisk teologi vid Centrum för Teologi och Religionsvetenskap, Lunds universitet. Förutom teologiska studier är hans bakgrund kyrkomusik- och orgelstudier samt en verksamhet som huvudsakligen konserterande organist. Hans avhandlingsprojekt behandlar förhållandet mellan teologi och estetik som ett nutida ämne, men utgår till stor del från historiskt material med fokus på den tyska romantiken och specifikt Friedrich Schleiermacher.

Teologin förefaller genomgå en estetisk vändning.¹ Inom både akademi och kyrka är frågor om skönlitteratur, teater, musik och film alltmer närvarande. Kyrkor utdelar filmpriser och beställer konstnärliga verk. Inom teologisk utbildning studeras romaner och dikter och en allt längre rad av universitet etablerar tvärvetenskapliga forskningsmiljöer som behandlar religion i samspel med kultur och estetik. Sedan decennier används litteraturvetenskapliga och retoriska perspektiv i exegetiska studier. Detta teologiska intresse för estetiska frågor är inte en isolerad företeelse då även det filosofiska intresset för estetik ökar hos både analytiska och kontinentala tänkare. I samhällsdebatten är frågor om konstens gränser och anspråk högaktuella samtidigt som även religionen tar mer plats i politik och debatt. Denna artikel söker på ett översiktligt sätt teckna en bakgrund av estetikens nyvunna plats inom teologin. Utgångspunkten tas i en beskrivning av den moderna (tyska) estetikens uppkomst och utveckling. Därefter visas hur estetisk teori används hos tre centrala moderna teologer innan avslutningsvis några huvuddrag inom nutida teologisk estetik skisseras.

¹ Ett tecken så gott som något på teologins estetiska vändning är det faktum att en antologi som *The Blackwell Companion to postmodern theology* (Red. G. Ward; Oxford: Blackwell, 2001) inleds med fem artiklar under rubriken "Aesthetics".

Autonom estetik – etablering, expansion och dekonstruktion

Estetik som studieämne kan härledas till upplysningsfilosofen A. G. Baumgarten som 1750 grundlade disciplinen med sitt verk *Aesthetica* (av grekiskans förnimmelser). Han tänkte sig estetik som en systerdisciplin till logiken med uppgift att visa på hur människan kan tillägna sig kunskap genom sinnesintryck. Sinnena utgör för Baumgarten en lägre form av kunskap än förnuftet men med möjlighet att förmedla reellt vetande. Den kunskapen är inte precis som begreppslogiskt vetande men ger en helhetsförståelse av hur människan förstår världens tillstånd omkring henne. Estetik bekräftar så värdet av den mångfaldiga individuella erfarenhet som det abstrakta tänkandet rationaliserar bort. Estetisk kunskap är inte irrationell utan analog och komplementär till den begreppslogiska. Redan hos Baumgarten finns enheten av de tre aspekter som förblivit estetikens kunskapsområde: varseblivning och sinneskunskap, studiet av det sköna samt konstteori.² Baumgarten sökte visserligen bekräfta sinnessinneskunskap men upplysningens separation av kropp och rationalitet kan i förlängningen bli till en Pyrrhusseger om estetisk kunskap, skild från förnuftet, förblir essentiellt irrationell och utan möjlighet att korrespondera med annat vetande.

Immanuel Kant formulerade genom sin "estetik", *Kritik der Urteilskraft* (*Kritik av omdö-*

² Stefan Majetschak, *Ästhetik zur Einführung* (Hamburg: Junius Verlag, 2007), 19-40.

meskraften)³ det enskilt viktigaste fundamentet för senare estetisk teori. I sin estetiska reflektion är Kant trogen sin filosofiska ambition att kritiskt granska människans möjlighet till kunskap. Genom övertygelsen att estetiska omdömen vilar i ”intresserad intresselöshet” läggs den teoretiska grunden för den moderna estetikens krav på autonom frihet. Det sköna går nämligen om intet då det utnyttjas för andra syften, begär eller ideologier. Den brittiske filosofen Andrew Bowie har presenterat en läsning av Kants tredje kritik som betonar värdet av estetikens för hela det filosofiska systembygget. Hans uppfattning är att vår tids vändning mot estetikens upprepar utvecklingen hos de tänkare som efter Kant i en första ”linguistic turn” skapade en konstruktiv och estetisk snarare än representationell syn på språket. I hans interpretation är det sökandet efter en stabil grund för det egna subjektet som framvingade romantikens estetik. Därmed spelar estetikens, utvecklad utifrån Kants tredje kritik, en viktig roll för att förstå konturerna av hela det moderna (och postmoderna) tänkandet.⁴

I Bowies interpretation är *Kritik av omdömeskraften* en väg att söka lösa viktiga frågor som vare sig *Kritik av det rena förnuftet* eller *Kritik av det praktiska förnuftet* lyckats bemästra. Dess uppgift är att överbrygga den till synes oöverbryggbara klyfta mellan natur och frihet som de båda första verken hade resulterat i. Det hade paradoxalt nog visat sig omöjligt att påvisa realiteten av de högsta principerna för den teoretiska och praktiska filosofin: jaget och viljans frihet. Med en kunskapsyn som förutsätter att ett begrepp kan relateras till ett empiriskt innehåll kan det egna subjektet inte bestämmas längre än som en icke-konceptuell känsla av existens.⁵ Omdömen om skönhet är hos Kant baserade på att objekt utifrån förmår påverka subjektet till en känslomässig respons där människans inbillningskraft formar mångfalden av sinnesintryck till sammanhängande bilder. Den estetiska responsen visar att naturen har förenats med människans fria förnuft och där-

med möjliggör estetikens den samhörighet mellan subjekt och natur som den kritiska filosofin sönderdelat då den inte längre vill vila på ett postulat om Guds existens som garant för världens enhet. Den estetiska erfarenheten kommer av människans kunskapsförmåga men till skillnad från allmän kunskap uppstår den inte i anslutning till begrepp utan har ett icke-verbalt ursprung i det känslomässiga svar det sköna frambringa i människan. All kunskap kan faktiskt enligt den tredje kritiken sägas ha sin rot i ett lustfullt sinnestillstånd, en stämning (det musikaliska begreppet *Stimmung*) av människans kunskapskrafter som bara kan bestämmas känslomässigt och icke-verbalt. Förutsättningen för att sådana kunskapsgrundande känslor ska kunna kommuniceras och verbaliseras är att postulera ett gemensamt sinne (*sensus communis*) vilket möjliggör en allmängiltighet i estetiska omdömen även om en sådan inte kan grundas i objekten själva. I Kants estetik är bedömningen av det natursköna viktigare än konstnärligt gestaltad skönhet men även hans konstsyn kommer att spela en viktig roll. Han lägger tonvikten vid konstverks form (till skillnad från t.ex. måleriets färg eller musikens klangskönhet som utgör dess materia) och avhandlar de ”sköna konstver” vars verk inte har en praktisk användning. Verken funktion ligger i att kontempleras estetiskt i förhållande enbart till sig själva. Först mot bakgrund av en sådan teorbildning blir det möjligt att tala om konstnärliga verk inom ramen för en självständig estetisk sfär i samhället. Konsten etablerar sitt eget område i samspel med den autonoma estetikens och kräver självständighet från religion, kyrka och stat.

I Hegels föreläsningar över estetikens minimeras intresset för skönhet i sig och ämnet blir istället en renodlad konstfilosofi. Konsten möter ett dubbelt öde i hans historiesyn. Å ena sidan får konsten metafysiska dimensioner genom att den tillsammans med sina systerdiscipliner religionen och filosofin är de tre sfärer där den absoluta Anden manifesterar sig. Konsten får därmed en revelatorisk funktion där verkligheten själv blir synliggjord. Å andra sidan förklarar Hegel att konsten är död. Anden manifesterar sig i historien på ett allt mer fullkomligt (dvs. icke-materiellt) sätt och konstens egentliga epok var det antika Grekland, vilken sedan följdes av religionens epok fram till Hegels egen tid då filosofin ska präglade den nya era i vilken Anden kan framträda i renodlat andligt form.

³ Immanuel Kant, *Kritik av omdömeskraften*, i översättning av Sven-Olov Wallenstein (Stockholm: Thales 2003).

⁴ Andrew Bowie, *Aesthetics and subjectivity: from Kant to Nietzsche* (Manchester: Manchester UP, 2003), 312-333.

⁵ Bowie, 16-48.

Konst, religion och filosofi har alltså samma objekt men både konstens och religionens behov att gestalta denna verklighet fysiskt kan överkommas genom en process av *Aufhebung*, både ett utredande av det tidigare och ett upplyftande till en högre begreppslig medvetandenivå.⁶

Av största vikt för romantikens estetik är möjligheten att med Kants *Kritik der Urteilskraft* som grund återropa en icke-verbal och känslomässig grund för kunskap. Detta är centralt då konsten tänks stå känslan nära och inte vara bunden av begreppslikhet. Språket tänks a priori som ett hinder för kontakt med tillvarons djupaste dimension. I den tyska traditionen får därför musiken en särställning genom att den tänks intimt relaterad till människans känsloliv, bortom språkets hinder. Hos romantiska tänkare som Herder, Hamann, Schlegel och Schleiermacher är förhållandet mellan musik och språk av central betydelse. Där musiken tidigare tänktes i retoriska kategorier av att representera verbala tankar är det nu istället det faktum att musiken inte förefaller kunna representera begrepp och idéer som blir dess främsta merit. Schlegel säger i anslutning till Kant att språket har ”en essentiell imperfektion” som bara kan röra vid känslan (allt medvetandes moder) medan musiken kan åstadkomma detta och därför kan kallas ett filosofiskt språk.⁷ Hos Schelling utvecklas utifrån Kant tanken om samhörigheten mellan estetik och naturfilosofin. Liksom naturens organismer manifesterar en levande enhet av materia som överskrider dess enskilda beståndsdelar är konstverk uttryck för ett innehåll och en idé som inte kan reduceras till dess materia. Att se ett konstverk är att möta en intellektuell tanke uttryckt i en objektiverad form. På det sättet lyckas konsten visa på enheten mellan medvetet och omedvetet och visar vägen för en förståelse av naturen som en levande helhet, en skapelsens helhet som tidigare teologin hade givit. Konsten kallas hos Schelling ett organ för filosofin eftersom den kan manifestera tänkandets grund i en omedveten intellektuell intuition som filosofin själv inte kan synliggöra.⁸ Schleiermacher kontrasterar språklig och teoretisk reflektion mot en djupare existentiell erfarenhet av det egna jaget

som binder samman de olika intryck människan gör. Detta omedelbara och existentiella självmedvetande kallar han *Gefühl*, känsla, vilket är grunden till hans kända ställningstagande att religionens essens är intuition och känsla. Det är i sin tur relaterat till att han kan betrakta musikens icke-verbala kommunikation som ett mer fundamentalt religiöst uttryckssätt än språkliga formuleringar.⁹

Närbesläktad med den romantiska estetikens intuitiva kunskap är den tyska klassicismens idé om en ny myt. Då naturvetenskapen syntes ha punkterat trovärdigheten hos de bibliska berättelserna väcks istället klassisk grekisk, fornnordisk och indisk myt till nytt liv. Detta hänger samman med en längtan efter en ny djupdimension av återfunnen harmoni till både naturen och historien. Ingen förkroppsligar mytens pånyttfödelse som Richard Wagner. I sina musikdramatiska epos gestaltar han återvändandet till en historia av tidlöst evig inlevelse. Myten är här ett sätt att visa på ett djupt liggande stråk i människan som både ger och döljer en kunskap som inte kan abstraheras till en mer precis begrepps nivå. Wagner var radikalt antiklerikal men hans konst är djupt religiöst präglad. De gestaltar människans behov av helighet och förlösning men som något människan själv måste förverkliga. Religionens gudsbild, moraliska krav, kyrkotillhörighet och dogmatik är därmed obsoleta. Konsten som ett medvetet substitut för teologin når här en höjdpunkt: ”It is reserved to art to salvage the kernel of religion, inasmuch as the mythical images which religion would wish to be believed as true are apprehended in art for their symbolic value, and through ideal representation of those symbols art reveals the concealed deep truth within them”.¹⁰ Wagners tilltro till sitt eget verk som ett redskap för människans egen återlösning hänger samman med Kants tanke om det konstnärliga geniet, en medfödd och intuitiv konstnärlig talang som mottar konstens regler och förutsättningar från naturen. I och med att reglerna tänks härstamma ur naturen själv kan inte politiska, religiösa eller etiska auktoriteter styra över konstens lagar. I Wagners fall kombineras genikult med på

⁶ G.W.F. Hegel, *Inledning till estetik*. Översättning och efterord Sven-Olov Wallenstein (Göteborg: Daidalos, 2005).

⁷ Bowie, 37.

⁸ Bowie, 102-139.

⁹ Bowie, 183-220. Jeremy S. Begbie, *Resounding truth: Christian wisdom in the world of music* (Grand Rapids: Baker Academic, 2007), 141-152.

¹⁰ Roger Scruton, *Death-Devoted Heart. Sex and the Sacred in Wagner's Tristan and Isolde* (New York: Oxford UP, 2004), 3-14, citat 7.

verkan från Schopenhauers filosofi. I sitt huvudverk *Die Welt als Wille und Vorstellung* formulerade denne en metafysik där musiken intar det allra främsta rummet med möjligheter bortom annat vetande genom att musiken inte föreställer objekt. Schopenhauer tänkte sig att subjektet enbart kan känna objekt i världen som representationer och aldrig nå bakom deras yttre slöja till tingens och eller sitt eget innersta väsen. Den yttersta principen är den utsägbara viljan som endast kan erfaras icke-begreppsligt men som genom musiken kan uppenbara sig och framträda i en kommunicerbar form. Schopenhauers tänkande kom att spela en betydande roll för konstens (och i synnerhet musikens) exceptionellt höga anseende i tyskt senromantiskt tänkande.¹¹

Konsthistoriens utveckling kring sekelskiftet 1900 visar på ytterligare emancipation och ökad självmedvetenhet. Utvecklingen inom konstriktningar som impressionism, symbolism, surrealism, kubism och expressionism är visserligen i sig mångskiftande men visar som helhet hur konsten frigör sig från självklara förutsättningar som tidigare satt dess ramar. Litteraturens modernism och musikens uppbrott från tonaliteten visar på samma rörelse. Naturen och skönhetsbegreppet var tidigare implicita ramar för konsten och samhörigheten med naturen central för Kants och Schellings estetik.¹² Den nya konsten är dock genom sin medvetenhet om den egna metafysiska betydelsen inte bunden till att avbilda redan befintliga ting och att göra detta med skönhet som mål. Konstverk skapar en ny verklighet snarare än att avbilda något befintligt och religiösa och moraliska auktoriteter äger inte rättighet att diktera dess villkor. Denna esteticism leder till en absolut konstsyn där verket ytterst behandlas som en individ med etiska anspråk på både konstnär och åskådare. Den inflytelserike brittiska konstkritikern Clive Bells *Art* (1913) är ett paradigmiskt exempel på en senromantisk esteticism med esoteriska anspråk. Här ses konsten som separerad från all kognitiv kunskap. Istället närmar den sig mystiken då dess fria ”kontemplation av signifikant form” förmedlar stråk av den yttersta verkligheten. Dess totala avskildhet från världen i övrigt är dess förutsättning och just genom frihet från religion och etik kan konsten bli

till världens frälsning. Liksom religionens anda kan den ge en extatisk och omformad erfarenhet av verkligheten, av Gud i allt. Konsten dödförklar religionen och menar sig uppfylla religionens tidigare (och mer primitiva) funktion.¹³ Medvetenheten och fascinationen inför den konstnärliga processen och dess villkor är en tilltagande process under 1900-talets gång. Konstteorin får därmed en alltmer accentuerad roll i samband med konstens ökade abstraktionsgrad vilket tidvis anses bekräfta Hegels upphävande av konsten till förmån för tänkandet. Dess process av ökat medvetande om konstnärens metodik syns paradoxalt nog omöjliggöra konstens fria utveckling.¹⁴

För efterkrigskonstens avantgarde ses tidigare föreställningar om konstens relation till det lustfyllda, njutbara och angenäma så politiskt belastade att de är omöjliga. Framväxande postmoderna uttryck gör uppror mot modernitetens estetiska anspråk och dekonstruerar historiskt, sociologiskt och genusteoretiskt dess föreställda objektiva konstsyn. Ursprungligen används begreppet postmodernitet som en estetisk term inom arkitekturen vilken sedan förs vidare till litteraturteori, poststrukturalism och filosofi. Det är modernitetens höga formella och metafysiska anspråk inom konsten som postmodernister bemöter med provokation, överskridande, ironi och dekonstruktion. Jean-François Lyotard tillhör de postmoderna filosofer som tydligast formulerat sin epoks estetik. Med utgångspunkt i Kants presentation av det sublima i den tredje kritiken visar Lyotard på en hållning där förnuft och konstnärlighet är oförenliga med varandra. I hans fall leder detta till ett återupprepande av upplysningens separation av estetik och förnuft men här har (den sublima) estetiken företräde framför förnuftet.¹⁵ Efter den ideologi-

¹¹ Scruton, 75-79, 122-131.

¹² Majetschak 87-100.

¹³ Frank Burch Brown, *Good taste, Bad Taste, and Christian Taste: Aesthetics in Religious Life* (New York & Oxford: Oxford UP, 2000), 68-81. För en kritisk analys av denna utveckling se Nicholas Wolterstorff, *Art in Action: Toward a Christian Aesthetic* (Grand Rapids: Eerdmans, 1980), 47-50.

¹⁴ David Roberts, *Art and enlightenment: aesthetic theory after Adorno* (Lincoln & London: Nebraska UP, 1991), 1-23.

¹⁵ Jean-François Lyotard, *Leçons sur l'analytique du sublime* (Paris : Galilée, 1991) samt "A few words to sing" 15-36 i *Music/ideology: resisting the aesthetic* (red. A. Krims; Amsterdam: G+B Arts, 1998).

kritiska dekonstruktionen av den moderna estetikens anspråk följer en utpräglat anti-estetisk konstsyn. Konstens avskildhet och tänkta intresselöshet granskas som politiska utsagor och konsten tänks istället både genomsyra och genomsyras av hela samhället med dess etik, politik och religion.¹⁶ Modernitetens upphöjda sköna konst ser sin position nedbruten och de ställs istället på likvärdig fot med populärkulturen. Då språkets tecken inte längre syns kunna peka bortom sina sammanhang till en metafysisk verklighet sönderfaller filosofiska (och teologiska) anspråk att representera verkligheten till retorik och berättelser. Det postmoderna tänkandet är visserligen ofta anti-estetiskt i förhållande till tidigare estetik men kan samtidigt sägas vara estetikens totala triumf över modernitetens vetenskap och förnuft.¹⁷

Estetik i teologin: Barth, von Balthasar & Tillich

Estetikens framväxt har visat på hur den tanke-mässigt kan anses fylla delar av det tomrum som teologin lämnar efter sig då dess tankeparadigm avvisats. Konsten söker aktivt hävda sin frihet från religiös auktoritet och höjer anspråk på att ersätta religionens funktion i samhället. Efter upplysningens separation kommer klyftan mellan religion och estetik därmed att vidgas och bekräftas. Religionens samhällsuppgift tänks istället huvudsakligen höra samman med etiken. Konstens autonomi möts av filosofisk och teologisk kritik. Kierkegaard formulerar i *Enten-Eller* ett inflytelserikt avvisande av en esteticerande hållning som oansvarig, egocentrisk och erotiskt driftstyrd. Estetiken står här som fiende till ett etiskt, existentiellt och reli-

giöst förhållningssätt till livet.¹⁸ Stora delar av 1800-talets protestantiska teologi delar den uppfattningen med Kierkegaard. Den evangelikala väckelsen återupplivar en puritanskt inriktad fromhet och den framväxande liberala teologin med sin humanistiska etik ifrågasätter estetiken som ett arv från det grekiska tänkande man önskar särskilja från en ursprunglig kristendom.¹⁹ Under 1900-talet kommer dock några av de stora modernistiska teologerna att (i skiftande utsträckning) introducera estetisk teori i sin teologi. Lärdomsgiganten Hans Urs von Balthasar är den självklara utgångspunkten för teologisk reflektion kring estetiska frågor.²⁰ Här vill jag dock visa hur delar av hans estetiska teologi har rötter redan hos Karl Barth, vars teologiska metod till synes verkar vara oförenlig med estetik. Även Paul Tillich är en centralfigur för 1900-talets teologiska reflektion kring estetiska frågor.

Karl Barth kan alltså tyckas vara en besynnerlig utgångspunkt då hans tänkande lämnar mycket lite utrymme för vare sig naturlig teologi om skönhet eller för konstnärlig gestaltning.²¹ Men inom ramen för sin gudslära för Barth in en explicit estetisk reflektion vid utläggningen av begreppet Guds

¹⁶ Richard Shusterman, "Aesthetics and postmodernism", 771-782 i *The Oxford Handbook of Aesthetics*, (red. J. Levinson; Oxford: Oxford UP, 2003).

¹⁷ Paul Avis, *God and the creative imagination. Metaphor, symbol and myth in religion and theology*, (London: Routledge, 1999), 23-29. "Postmodernity adopts the same dichotomy between rational discourse and imagistic thinking as the modernity that stems from the Enlightenment, but it reverses modernity's valuation. Postmodernity privileges image over discourse, *eidōs* over *logos*", 23.

¹⁸ Edward Farley, *Faith and Beauty: A Theological Aesthetic*, (Aldershot: Ashgate, 2001), 52-54.

¹⁹ Anders Nygrens *Eros och Agape* är en svensk betydelsefull kritik mot estetiken och dess *eros*-karaktär. Se Farleys kritiska analys av Nygren, 68-69.

²⁰ Von Balthasar kallades av Rahner och de Lubac "the most cultured person of his time". Hans vittspännande bibliografi rymmer över tusen titlar efter doktorsavhandlingen (om 1700 sidor) i germanistik som behandlar eskatologiska motiv i tysk romantisk skönlitteratur. Hans teologi är monumental men eklektisk där patristiska influenser blandas med beroende av Kant och Hegel samt de två föregångare han värderade allra högst: Goethe och Mozart. Peter Henrici, "Hans Urs von Balthasar: His cultural and theological education", 10-22 i *The Beauty of Christ. An Introduction to the Theology of Hans Urs von Balthasar* (red. B. McGregor & T Norris; Edinburgh: T&T Clark, 1994).

²¹ Barth hyste dock en gränslös tillgivenhet för Mozart och uttryckte själv förvåning över det stora inflytande Mozarts musik utövade på hans tänkande. Denne tillägnas skriften *Wolfgang Amadeus Mozart* (Zollikon Verlag, 1956) och figurerar dessutom vid ett flertal tillfällen i *Kirchliche Dogmatik*, både inom skapelseteologi och eskatologi.

härlighet.²² I anslutning till hebreiskans *kabod* och grekiskans *doxa* utlägger Barth härlighet som både inre egenskaper, som Guds värdighet och mäktighet, men samtidigt som en riktning utåt. Guds härlighet verifierar sig själv genom att kommuniceras som ljus: den är både ljusets källa och dess glans. Härligheten är alltså samtidigt Guds kraft att handla suveränt och kärleksfullt men även de konkreta handlingar genom vilka detta sker. I Jesus Kristus har Guds *kabod* tagit en konkret gestalt. Barth ställs då inför frågan om det innebär att det gudomliga får tänkas anta form och vikt eller om Guds härlighet enbart kan förstås som ett skeende. Svaret blir att en fullständig förståelse av Gud måste inkludera begreppet skönhet och att denna Guds skönhet uppenbaras i form och gestalt. Gud kan dock inte fångas i ett skönhetens allmänbegrepp utan Gud är urskönheten, det mått mot vilket alla anspråk på skönhet måste bedömas. Guds skönhet visar enligt Barth på hur Gud inbjuder till kärlek genom att väcka behag och begär samt belöna detta med njutning. Guds egen unika form är treenighetens form och bär så i sig själv spänningen mellan identitet och icke-identitet, mellan enkelhet och mångfald. Det är relationen mellan Fader, Son och Ande som strålar i Guds härlighet och det är glädjen i det förhållandet som är hemligheten i Guds skönhet.²³ Jesus Kristus är både urbild och avbild för Guds härlighet. Om människan låter sig omformas i ljuset av den bilden och gör hela sitt liv till en tacksägelse (*glorificatio*) kan även hon sägas utgöra en del av Guds *gloria*. Människan kan så genom Kristus bli en bild för Gud och skapelsen kan tänkas bli en avspegling av skaparens bild. Detta antagande av Kristusgestalt sker inom ramen för kyrkans liv och hennes gestaltande av förkunnelse, tro, bekännelse, teologi och bön.

I ljuset av hur Barth kan använda skönheten för sitt gudsbegrepp är det slående hur han separerar den från estetikens andra hörnstenar: sinneskunskap och konst. Skönheten är ju beroende av en fysisk gestalt för att kunna iakttas. För Barth är dock vägarna att analogt erfara och gestalta Guds

skönhet genom konstnärlighet stängda och den kristna konsten som konstnärlig verksamhet är utesluten från de kyrkans aktiviteter som gestaltar Gud. Barth ber uttryckligen alla kristna konstnärer, ”hur välmenande, begåvade och geniala de än må vara”, att sluta med sina ”pinsamma” försök att gestalta Guds skönhet i Kristusbilden.²⁴ Denna äkta bild kan nämligen inte avbildas av mänsklig hand. Här visar sig Barth utgå från en konstsyn av *mimesis* där en avbildnings syfte enbart är att korrespondera mot det avbildade, inte att gestalta eller uttrycka objektet. Det knyter an till tidigare bildteologi kring förhållandet mellan kristologi och möjligheter till avbildning men uppvisar ett bristande intresse för den estetiska reflektion som tillskriver bilden helt andra möjligheter än enbart avbildning. Tyvärr korresponderar inte heller Barths misstänksamhet mot konstens oförmåga att ”fånga” Guds bild med ett lika genomgående ifrågasättande av den dogmatiska reflektionens möjligheter att ge en sådan bild. Det är symptomatiskt att Barth inte kan förstå bilden som del av människans svar och *glorificatio* så att den konstnärliga gestaltningen skulle kunna vara ett fortsatt inpräglande av Kristusbilden och faktiskt utöka dess strålgans. I Barths teologiska estetik finns en påtaglig spänning mellan Gud som attraherande skönhet och oviljan att tänka denna gudomliga skönhet i inkarnerad och gestaltad form. På liknande sätt anser han teologin vara den vackraste vetenskapen genom att Guds skönhet strålar även genom dogmatiken men teologen bör inte försöka precisera detta. Teologins skönhet ska anses vara självverifierande.²⁵

Den teologiska estetikens klassiska huvudverk är von Balthasars mäktiga triptyk vars första del, *Herrlichkeit - Eine Theologische Ästhetik* i sju band, följs av *Theodramatik* i fem band och *Theologik* i tre band. Sin grunddisposition hämtar trilogin från Kants tre kritiker men i inverterad ordningsföljd vilket uppenbarar von Balthasars vilja att även invertera viktiga aspekter av modernitetens tänkande. Hans teologi är till stor utsträckning ett försök att visa på tillkortakommandena i en ensidigt rationell livshållning där skönheten går förlorad och ett försvar för det sinnligt upplevdas icke-reducerbarhet till abstraktion och ”exakta”

²² Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik II/1* (Zürich: Zollikon Verlag, 1946), 722-764.

²³ ”Insofern ist die Dreieinigkeit Gottes das Geheimnis seiner Schönheit. Man leugne sie und man hat alsbald einen glanzlosen und freudlosen (auch humorlosen!), einen unschönen Gott”, Barth 745.

²⁴ Barth 751.

²⁵ Barth 740-741.

vetenskapliga metoder. Von Balthasar är djupt beroende av sin äldre Basel-kollega Barth och ärver från honom en uppenbarelsfokuserad Kristocentrism men formulerar den med katolskt mystiska förtecken. Trilogins första band, *Schau der Gestalt*, betonar estetikens värde inom ramen för teologin och söker visa på dess förutsättningar.²⁶ Grunddragen i von Balthasars estetik kan läsas som en fördjupad interpretation av Barths nyss nämnda utläggning av Guds härlighet. För von Balthasar är estetik och skönheten oundgängliga därför att Varat, det Goda, måste ta gestalt och bli synligt för att kunna förstås. Formbegreppet är av största betydelse. En sann form är identisk med den Ande som besjälar den och strålar av ett inre sken, en strålgans som väcker människans glädje och kärlek. Den sanna måttstocken för en sann form är Jesus Kristus som uppenbarelsgestalt och den skönhet som en teologisk estetik behandlar är en transcendental skönhet som uppenbaras i honom. Korset är enligt Balthasar den världsliga estetikens slutpunkt men begynnelsen för den teologiska, genom dess förnedring och smärta uppenbaras allra tydligast att Guds skönhet är en strålgans av Guds kärlek. Romantikens estetiserande hållning avvisas alltså men denna estetik bär ändå en analogi till Guds transcendentala skönhet.

Till skillnad från Barth har von Balthasar en tilltro till att världens grundharmoni med Guds verklighet öppnar möjligheten för att använda sig av estetisk teori som en analogi till hur människan erfar även en gudomlig verklighet. Han håller samman två av estetikens grundpelare, skönheten och människans perception av omvärlden, vilket gör den teologiska estetik till en integrerande teologi där fundamentalteologin (*Die Erblickungslehre*) och den dogmatiska teologin (*Die Entrückungslehre*) bildar en enhet. Människans möjlighet till kunskap betingas (som hos Kant) av det estetiska objektet: Estetiken visar både hur människan ser uppenbarelsens form men också hur hon hänrycks av denna och leds mot att dela Guds härlighet. Von Balthasar utvecklar Barths tanke om kristologin som den teologiska estetikens centrum. I inkarnationen tar det gudomliga gestalt. Därmed kan von Balthasar hävda att fundamentalteologins

huvudfråga är ett estetiskt problem, det handlar nämligen om att lära sig se Kristusgestalten som en enhetlig form. Hans kristologi utgår från klassiska estetiska byggstenar som ett estetiskt objekts odelbarhet, dess harmoni av riktigt proportionerade delar, den totala enheten mellan innehåll och form samt konstverkets objektivitet visavi betraktaren. Att förstå dess helhet är centralt, alltså det faktum att det sköna i konst och natur inte enbart är materiell form utan gestaltar något osynligt som genom att gestaltas utövar en omformande kraft. En bild är utåt sett enbart tvådimensionell men äger ändå en plastisk djup-dimension med kraft att omforma betraktaren. Detta gäller för von Balthasar i än högre grad om Kristusgestalten och det sken den sprider då den ständigt gestaltas på nytt, genom skriftens och kyrkans gestalt. Trots att estetisk teori kan användas för att förklara något så teologiskt centralt som kristologin är von Balthasar dock inte beredd att ge konsten en självständig funktion i sin teologi. Den tillåts alltså inte tillföra någon egen kunskap men estetik som åskådningssätt bidrar med verktyg för den teologiska reflektionen.

Även Paul Tillichs teologi är betydelsefull för den teologiska estetik. Tillich deltog flitigt och gärna i konstnärliga sammanhang med bildkonst och i någon mån arkitektur som huvudintressen.²⁷ Den mänskliga kulturen är för honom en av den systematiska teologins tre huvudkällor vid sidan av bibel och kyrkohistorien. Detta följer av hans metod att förstå teologin som en apologetisk korrelation, dvs. att den har som uppgift att svara mot den existentiella fråga som människans liv utgör och väcker. Därmed behöver teologin utöka sitt kunskapsområde till en bred inblick i all den mänskliga kultur, konst, filosofi och vetenskap varigenom människan söker formulera och besvara meningen i sin egen existens. Tillich bejaktar att konsten uttrycker en förståelse av tillvaron som inte kan nås på annan väg men denna uppenbarade dimension kan inte förstås som den yttersta och ultimata verkligheten. Konsten lyckas visserligen manifesteras livets själv-transcendens med en unik och verklig förening av människa och värld men

²⁶ Hans Urs von Balthasar, *Herrlichkeit: eine theologische Ästhetik. Bd. 1. Schau der Gestalt* (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1961).

²⁷ Artiklar och föredrag kring konst och kultur finns i två volymer: Paul Tillich, *Theology of Culture* (Oxford: Oxford UP, 1959) samt Paul Tillich, *Art and architecture* (Red. John Dillenberger; New York, Crossroad, 1987).

den står ännu i ett existentiellt tvetydigt sammanhang och pekar mot en eskatologisk förening av människan med verklighetens fullhet. Genom Tillichs förkärlek för den expressionistiska konsten betonar han det autentiska uttrycket och ser skönhetsbegreppet som utdaterat då det förlorat sin ursprungliga (grekiska) koppling till det etiskt goda.²⁸ Religiös konst är en konstruktiv funktion av kyrkan och har för Tillich till skillnad från Barth ett egenvärde. Det estetiska uttryckets funktion ligger inte enbart i avbildningen utan just i det faktum att uttryckssättet tillfogar en egen förståelse av vad det uttrycker:

aesthetic expressiveness is more than a beautifying addition to devotional life...Expression does something to what it expresses: this is the significance of religious art.²⁹

Nutida teologisk estetik

Teologins nutida intresse för estetiska frågor förstås rimligen i ljuset av estetikens nyckelposition i det postmoderna tänkandet. Modernitetens vetenskapsideal med dess opersonliga objektivitet ifrågasätts inom stora delar av naturvetenskap, filosofi och humaniora. Inte minst är det tilltron till möjligheten av intersubjektiv prövbarhet som problematiseras genom den instabila språksynen. Den minskade tilltron till att verkligheten kan representeras i språket kan synas reducera vetandet till ett akademiskt språkspel. Samtidigt tilltar viljan att söka icke-språkliga och praxisbaserade fundament för tänkandet. Inom teologin märks detta genom den ökade fascinationen för det utsägbara i mystik, kroppslighet, liturgi³⁰ och estetik. Överhuvud röner konst och litteratur, just som partikulära snarare än generella uttryck, ett tilltagande intresse

som kunskapskällor även för vetenskapligt bruk.³¹ Under de senaste decennierna förefaller dessutom de tidigare ifrågasatta skönhets- och estetikbegreppen återigen träda in på tänkandets arena.³² Att det teologiska tänkandet ser ett explosionsartat ökande av publikationer som behandlar skönhet, konst, litteratur, liturgi och estetik är följaktligen en naturlig utveckling. En översikt av nutida teologisk estetik visar på tre centrala bibehållna begrepp från den tyska traditionen, nämligen den estetiska erfarenheten som ”revelatory, transformative, and participatory”.³³ Från den modernistiska epoken bevaras konstens egenvärde men den estetiska autonomin, präglad av upphöjd distans och kontemplation, är starkt ifrågasatt. Det moderna autonoma kulturlivet ifrågasätts och äldre mönster för integration mellan konstnärliga uttryck, religion och samhälle lyfts fram. Konstens värde tänks snarast ligga i dess förmåga till fördjupad insikt och förändring av individ och kultur i etiskt, politiskt och religiöst hänseende.³⁴ Med von Balthasars terminologi förefaller den teologiska estetiken allt mindre behandla ett kontemplativt *Schau* och istället allt mer bejaka behovet av en *Theodramatik*. Den intellektuella förutsättningen för denna nya integration är att modernitetens anspråk inom både teologi och estetik har dekonstruerats. Samtidigt är det nya närmandet mellan religion och konstnärlighet en dialog som bygger på att estetiken i den moderna epoken lyckades etablera sin självständighet och den nutida teologiska estetiken ska inte ses som att konsten återigen reduceras till att vara teologins tjänarinna. Konstens uppgift är inte, inte ens kyrkans egen explicit kristna konst, att pedagogiskt illustrera en dogmatisk sanning utan den konstnärliga gestaltningen söker utforska perspektiv och aspekter som delvis

²⁸ Paul Tillich, *Systematic Theology. Volume III* (Chicago: Chicago UP, 1963), 62-65.

²⁹ Tillich *ST* 198. För en presentation och problematisering av Tillichs kulturteologi, se Mattias Martinson, ”Paul Tillich som teoestetiker och avantgardist”, 115-130 i *Svensk Teologisk Kvarartalstidskrift* 2005:3.

³⁰ Catherine Pickstocks *After writing: on the liturgical consummation of philosophy* (Oxford: Blackwell, 1998) är ett omtalat försök att, efter Derrida, ge det teologiska tänkandet en liturgisk grundläggning.

³¹ I en artikel ”Under strecket” visar Lena Kåreland hur litteraturen erhållit problemformuleringsföreträde i nutida fransk filosofi (SvD 2009-10-05).

³² Se t.ex. Umberto Eco & Alastair McEwen, *On Beauty: A History of a Western Idea* (London: Secker & Warburg, 2004) och Roger Scruton, *Beauty* (Oxford: Oxford UP, 2009).

³³ Oleg Bychkov, ”Introduction”, xi-xxviii i *Theological Aesthetics after von Balthasar* (red. O. Bychkov & J. Fodor; Aldershot: Ashgate, 2008), xi.

³⁴ Se John W. de Gruchy, *Christianity, Art and Transformation. Theological Aesthetics in the Struggle for Justice* (Cambridge: Cambridge UP, 2001).

är överlappande till det teologiskt reflekterade men som aldrig kan reduceras enbart till en rationell och begreppslig sfär. Konsten gestaltar och kan förkunna ett kristet budskap men dess uttryck är inte dogmatisk precision och konceptuell klarhet utan att ”explore fictively, metaphorically, and experientially what formal theology cannot itself present or contain”.³⁵ För Rowan Williams, numera ärkebiskop av Canterbury, utgör konsten en del av den negativa teologin som inte förklarar det affirmativt utsagda för irrelevant men som utgör en nödvändigt bredare kunskapsbakgrund än det konceptuella tänkandet:

The *via negativa*...can also be the acceptance and exploration of the artist's search for a way around the onedimensionality of unexamined doctrinal speech.³⁶

En av den teologiska estetikens frontfigurer, Richard Viladesau, ser den teologiska estetikens som en förmedlande länk mellan narrativt-metaforiska samt metafysiska vägar till kunskap. Disciplinen är en form av teologi som medvetet gör sig beroende av estetik för sitt språk, metod, innehåll och teori. Med inspiration från Karl Rahners transcendentala teologi vill Viladesau besvara frågan hur insikter som vare sig uttrycks som *logos* eller direkt berör *theos* ändå kan vara betydelsefulla för teologiskt tänkande.³⁷ Hos vissa teologer kan man t o m tala om estetisk teologi snarare än teologisk estetik. Istället för att studera hur det estetiska kan uttrycka teologi är det då teologins egen inneboende estetik som påvisas. Ett exempel är den anglikanske teologen Paul Avis som sökt formulera en teologisyn där såväl bibeltexter som dogmatiska utsagor essentiellt är figurativa och poetiska. Han söker visa på hur analogi, metafor, symbol och myt är centrala begrepp för varje teologisk utsaga och

att detta är en nödvändighet om teologin söker beskriva ett transcendentalt objekt.³⁸ Med många andra forskare som vill ge estetikens plats i teologin delar han ambitionen att värna om det poetiska värdet hos bibliska texter. Avis söker nå en symbolisk och mytisk realism där mytiska och symboliska kvaliteter inte är vägar att avvisa bibliska och teologiska texters anspråk. Utifrån tanken att teologin aldrig kan tala ”bokstavligt” om Gud vill han hävda att en poetisk teologi talar mer än bokstavligt sant och att myten inte bör avfärdas som mindre sann utan tvärs om ses som den plats där det är möjligt att med anspråk på realism tala om Gud. Avis estetiskt inspirerade teologi avvisar ytterst motsättningen mellan bokstavliga och symboliska bibelsyner som felaktigt formulerad. Det är just genom sin partikulära bokstavlighet som en text kan vara symbolisk. Den bibliska uppenbarelse som helhet är fundamentalt poetisk och förutsätter ”an intuitive, imaginative, symbolic, image-making apprehension”.³⁹

En teologisk estetikens huvudproblem är i vilken utsträckning och med vilka analysverktyg människans rika icke-begreppsliga erfarenheter kan tillvaratas och tillsammans med en förnuftsbasead teologisk reflektion ge en gemensam ökad förståelse av Gud, människa och värld. Den konstnärliga gestaltningen är den rikaste källan till sådan erfarenhet. Därför kan teologins allt större intresse för estetiska frågor vara en väg till en fördjupad teologisk insikt, även om den egna disciplinens metodologi och kunskapsmaterial. Tillsammans med konstutövare och tänkare med intresse för estetik kan teologin utforska nya gränser för sin kunskap och reflektera över vilken plats religion och konst kan, och bör, spela för samhällets samlade vetande.

³⁵ Frank Burch Brown, *Religious Aesthetics. A Theological Study of Making and Meaning* (Princeton: Princeton UP, 1989), 167.

³⁶ Rowan Williams, ”Making it Strange: Theology in Other(s') Words”, 19-32 i *Sounding the Depths: Theology Through the Arts* (red. J. Begbie; London: SCM, 2002), 32.

³⁷ Richard Viladesau, *Theological Aesthetics. God in Imagination, Beauty and Art* (NY & Oxford: Oxford UP, 1999), 5, 19, 23.

³⁸ ”Though its language is shaped by reflection rather than spontaneity and by criticism rather than ecstasy, theology has no other tools with which to operate than those of metaphor, analogy, symbol and myth, for...no significant, meaningful statement can be made without them”, Avis 68.

³⁹ Avis 61.

Summary

The present article departs from the increased significance ascribed to questions concerning arts and aesthetics in contemporary academic theology as well as in church life. This development is given the designation 'aesthetical turn' and the content of the article tries to, in a broad outline, situate this phenomenon in the history of philosophical reflection on aesthetic issues. Originally an Enlightenment and Romantic reaction against a de-corporalized rational ideal, aesthetical reflection in seminal thinkers like Baumgarten, Kant, Hegel and the German early Romantics affirms sense experience as a vital component in the human grasp of the world and simultaneously lays the philosophical foundation for an autonomous artistic sphere in society. Later developments ascribe a unique metaphysical quality to the arts, which frequently go into clinch with the religious sphere in promoting a self-image as the modern equivalent of functions filled by religion in pre-modern society. In spite of this divide Karl Barth, Hans Urs von Balthasar and Paul Tillich in different but inter-related ways use aspects of aesthetic philosophy in their theological projects. Postmodern theologies share the contemporary critique of separated artistic autonomy but at the same time affirm a number of (negative) epistemological implications found in Romantic aesthetics. Thus the importance of artistic explorations of the Christian faith is today acknowledged as a parallel and interconnected trajectory along with theoretical theological knowledge.

*För att högtidlighålla 100-årsminnet av Gustaf Wingrens födelse
arrangerar teologiska fakulteten vid Lunds universitet*

Wingren-symposium 2010

9-10 november

**Föreläsningar och panelsamtal om
Wingrens relevans idag/Wingrensk homiletik/
Kyrkan i samhället/Samhället i kyrkan**

SOL:s hörsal, Helgonabacken 12

Lars-Olle Armgard • Eva Haettner Aurelius • Göran Bexell • Margareta Brandby-Cöster • Elisabeth Gerle • Johanna Gustafsson Lundberg • KG Hammar • Bo Håkansson • Jonny Karlsson • Helle Klein • Bengt Kristensson Ugglå • Caroline Krook • Lennart Molin • Tomas Nygren

Sökandet efter det goda livet

Om moralhistoriens betydelse för teologin

ROLAND SPJUTH

Roland Spjuth är docent och lektor i systematisk teologi vid Örebro Teologiska Högskola.

Dagens teologiska landskap ritar tydliga gränser mellan olika delområden. Från första kursen tränas en teologie student att lära sig gränserna mellan ämnen som systematisk teologi, etik, exegetik, praktisk teologi och religionshistoria. Det finns flera goda skäl för dessa gränser, men de medför också problem. Ett sådant problem påvisar Michel de Certeau i sin artikel ”The Social Architecture of Knowledge”. Han hävdar att ett ämne bestäms mer av sitt sätt att avgränsa sig från andra ämnen än av sin egen självdefinition. Det är ett ämnes placering i det sociala nätverket som är mest bestämmande för innehållet. Att bara arbeta inom ett ämnes gränser betyder därför enligt de Certeau att forskningen enbart producerar kunskap som bidrar till att uppehålla rådande ordningar:

Structural innovation takes place only in interdisciplinarity . . . wherever boundaries and significant divisions of a system can be challenged.¹

Idag finns en ökad insikt om det fruktbara i att arbeta tvärvetenskapligt med fält som utmanar säkra gränsdragningar. Ett sådant fält är etik. Etik rör sig som en orolig gränsöverskridare och dyker upp i de flesta ämnen. Etikens gränsöverskridande karaktär gör sig också starkt påmind i gränsdragningen runt ämnet systematisk teologi. Vanligtvis innebär gränserna mellan systematisk teologi och etik att etikämnet definieras som en vetenskaplig reflektion över något som förekommer inom livets alla områden. Systematisk teologi däremot behandlar något mer avgränsat som gäller det religiösa. Visserligen finns också ”religiös etik” som en analys av moralen hos dem som tillhör religiösa

grupper. Men även denna analys tillhör ämnet teologisk etik och inte ämnet systematisk teologi. Uppdelningen betyder därmed att systematiska presentationer av kristen teologi oftast utelämnar moral även när den behandlar det kristna livet i utläggningen av den tredje trosartikel. Också ett teologiskt tema som helgelse ses som något annat än etik. Otvetydigt präglar denna splittring båda ämnenas självförståelse.

I denna artikel ämnar jag inte, för att åter anspe- la på de Certeaus terminologi, diskutera etiken som en del i ett *strategiskt projekt* där jag tror mig sitta på en position som ger mandat att omforma hela det teologiska landskapet. Jag nöjer mig med en *taktisk råd* in i gränsen mellan systematisk teologi och etik. Jag ska först söka några skäl till var- för modern teologi fick denna starka åtskillnad mellan systematisk teologi och etik. Därefter får två historiska exempel, Augustinus och Luther, visa på en annan möjlig hållning. Syftet är att prö- va vad det skulle betyda för systematisk teologi och etik om de i enligt med tidigare teologisk tradition tänks mer integrativt.²

Den moderna gränsdragningen mellan systematisk teologi och etik

Under senmedeltid och renässans sker ett friläg- gande av ett icke teologiskt område som förnuftet i sig själv kan begripa utan någon referens till det transcendent. Bakgrunden till detta finns i en allt självständigare överhet som ökar sina möjligheter att kontrollera kyrkan och i den senmedeltida teo-

¹ Artikeln finns i Michel de Certeau, *Culture in the Plu- ral* (University of Minnesota Press, 1997), s 98.

² Artikeln är en reviderad version av min docentföreläs- ning i Lund mars 2009. Föreläsningen var upplagd som en reflektion över den position jag utvecklat i min bok *Kristen moralhistoria* (Örebro: Libris, 2007).

logins uppsplattning mellan de två områden som börjar benämnas ren natur och övernaturlig nåd. Thomas Aquinas har oftast ansetts vara ansvarig för denna splattning, men efter det senaste århundradets omläsning av Thomas tycks de flesta se denna så kallade thomistiska distinktion snarare som en senmedeltida nytolkning av Thomas syntes mellan natur och nåd. Thomas ansåg knappast att tillvaron kan förstås rätt om vi bortser från dess delaktighet i Guds nåd eller att rätta moraliska beslut kan fattas utan den vishet som växer genom att människan lär sig tro på, hoppas på och älska Gud som det högsta goda.³

Det kan diskuteras om det viktiga skälet till denna utveckling finns i en allt starkare överhet, i den teologiska omläsningen, eller i kyrkans eget maktmissbruk. Vad som än är det komplexa orsakssambandet mellan dessa och andra faktorer, så blir effekten av den ökade uppsplattning att teologins område begränsas till en uppenbarad sfär. Teologin reduceras till att behandla de närmast punktuella trosövertygelser Gud har uppenbarat om treenigheten och Kristi mysterium, om kyrkans sakramentala förmedling av nåden till folket, samt om de speciella kristna moraliska övertygelser som går bortom det naturen och förnuftet lär oss. Konsekvensen av en sådan utveckling blir att stora delar av moralens område placeras i en naturlig sfär som det självständiga förnuftet kan klarlägga oberoende av teologin. Dessa två fält underkastas därmed också två olika rationaliteter. Teologins starka koppling till uppenbarade sanningar betyder att dessa ska *lydas* snarare än underställs samma rationella prövning som görs av naturens sfär.

Den framväxande gränsdragningen mellan uppenbarelse och naturlig moral passar också de furstar som antar den lutherska tron med dess distinktion mellan lag och evangelium. Evangeliet är uppenbarelse av Guds fria nåd som är något annat än lagens budskap om hur människan ska leva. Förvisso är moralen viktig i evangeliets förkunnelse eftersom den driver människor till Kristus och hjälper till att uppehålla ordningen i samhället.

³ En god redogörelse för de olika omläsningarna av Thomas, se Fergus Kerr, *After Aquinas: Versions of Thomism* (WileyBlackwell, 2002), se speciellt s. 97-148. Termen *natura pura* finns inte i Thomas teologi däremot på några ställen *pura naturalia*. Men inte heller dessa aspekter av livet ser Thomas som opåverkade av synden eller som oberoende av Guds nåd.

Men evangeliets förkunnelse förväntas knappast påverka lagens innehåll såsom den skulle efterlevas i samhället. En sådan tydlig teologisk avgränsning som särskiljer evangeliets frälsning från lagens område, kommer säkerligen också att bidra till att teologins fält med tiden kan uppfattas som något annat än etikens.

Gränsdragningen mellan teologins och etikens område får emellertid nya dimensioner i modern tid. Kants kopernikanska revolution, som hävdar att all mänsklig kunskap är formad av subjektets kategorier för tolkning, förstärker ytterligare åtskillnaden mellan etiken och teologins tal om det transcendenta. Förnuftet kan enligt Kant inte uttala sig om det transcendent, utan det måste förbli "trons område".⁴ Det praktiska förnuftet kan därmed klarlägga de universella, etiska imperativ som finns inskrivna i människans förnuft. Även om Kants vetenskapliga analys ändå leder till att han till sist måste postulera en form av transcendens (vad gäller frihet, existensen av en rättvis Gud och ett evigt liv), hävdar han med emfas att trons uppenbarelse inte bidrar med något till moralens innehåll som inte redan finns i människans förnuft. Kant är därmed medskapare till det moderna ämnet etik som i princip helt kan bedrivas utan någon som helst inblandning av teologi. Hans lösning kommer att bli allt attraktivare ju mer seculariseringen tilltar.

Vetenskapligt studium av moralens principer (Kant)

Kant är självklart inte den enda moraliska inriktningen i moderniteten. Inte minst viktigt är den mer pragmatiska moraltraditionen som betonar att göra det goda snarare än att klarlägga moralens

⁴ Se Kants klassiska argument för religiös tro inom förnuftets gräns i *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (Immanuel Kant: *Werke in Zehn Bänden*. Bd 7. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983). Jag tar inte här upp frågan om Kant driver denna tes för att försvara att det finns ett "trons område" bortom förnuftet eller, som jag anser troligare, om den reflekterar trons bagatellisering i modern värld. Se t.ex. diskussionen mellan Peter Byrne och John Hare i *Conversations in Religion and Theology* 7:1 (2009), s 71-83.

universella grund⁵ och den romantiska och estetisk traditionen som grundar moralen i subjektets fria kreativitet – en rörelse som också kunde ta form i en närmast amoralisk motbild såsom hos Nietzsche. Samtidigt har Kant kanske mer än någon annan påverkat grundläggande antaganden om vad som anses vara vetenskaplig etik.

För det första menar Kant att etik bör särskiljas från människans transcendenta längtan. Kant gör det typiskt moderna felslutet att sammanbinda etisk teleologi med Francis Hutchesons och David Humes position som innebär att människans moral styrs av att hon söker de handlingar som ökar hennes lycka. Men eftersom denna lycka för Hutcheson och Hume saknar transcendent referenser bortom mänsklighetens eget välmående, är det lätt för Kant att dekonstruera hur denna form av teleologi motiveras av egoism. Kalkyler om lycka ”skjuter in drivfjädrar under sedligheten vilka snart undergräver den och förstör hela dess upphöjdhed”.⁶ Inte heller kan Kant tala om något samband mellan moralen och naturens numera allt slutna och lagbundna värld. Moral förutsätter att människan har frihet i relation till naturen att välja mellan gott och ont – *autonomi* – och den kan därför inte som i klassisk kristen moralteologi sammankopplas med naturens ordning eller strävan. Genom att förlägga moralen till förnuftet skapar Kant alltså ett etiskt område som är skilt från det transcendent och som, paradoxalt nog, också friställer människans etiska handlande från dess hemhörighet i naturen. Människans moral är inte en del av skapelsens relation till Gud. Att förankra moralen i något utanför människan själv betyder för Kant att förneka hennes frihet och underordna henne en yttre auktoritet. Det blir det yttersta brottet mot upplysningens första och högsta budord: ”gör bruk av ditt eget förstånd!”⁷

En vetenskaplig etik betyder vidare ”en entydig moral”. Kant ser tidigare moral som ”ett motbjudande *mischmasch* av hopplockade iakttagelser och halvspetsfundiga principer varmed jolmiga huvud vederkvicker sig emedan det ju är använd-

bart för alldagligt prat”.⁸ För Kant är det hög tid att förankra etiken i något universellt och allmänt giltigt. Det moderna vetenskapsetiska projektet bestäms i hög grad av hur Kant definierar dess uppgift som ”uppspårandet och fastläggandet av moralitetens högsta princip”.⁹ När etiken förankrades i det transcendent rörde den sig mot ett personligt högsta som låg bortom det människan kunde beskriva (”bortom det entydiga”). Vidare kunde förnuftet därmed heller inte förstå moralens innehåll oberoende av kärleken till detta högsta goda. Hos Kant blir inriktning istället att söka den fasta grund – de rationella lagar och principer – som en förnuftig lagstiftning kan vila på. Därmed förs också etiken in under det rena förnuftets domän och lämnar för lång tid bakom sig kärlekens strävan efter det fullkomliga. Etiken tillhör förnuftets sfär medan kärlekens längtan hör till trons och estetikens sfär. Skillnaden mellan förnuft och tro blir med andra ord fundamental i det moderna etiska projektet. Därmed är också grunden lagd för att tron förpassas från de offentliga och förnuftiga samtalen om det goda samhällets innehåll. Tro och förnuft, kyrka och politik måste separeras.

När Kant på detta sätt skiljer en förnuftig etik från människans kärlek till det högsta goda betyder det också att vi inte behöver vara dygdiga för att inse det rätta. Människan behöver bli förnuftig genom upplysning och utbildning. Det betyder inte att Kant lär någon enkel etisk väg. Till skillnad från många andra upplysningstänkare är Kant ingen naiv optimism som är blind för det motstånd människan bär inom sig mot att lyda förnuftets moraliska krav. ”Mot alla pliktens bud, vilka förnuftet framställer som aktningssvärda, känner människan inom sig själv en mäktig motvikt i sina behov och böjelse, vilkas fulla tillfredsställelse hon sammanfattar under namnet lycksalighet”.¹⁰ Liksom gamla tiders föraktade kristna asketer inser även Kant att moraliskt handlande kräver ”upprepade självförnekelse”.¹¹ Så ur en aspekt kan Kant ses som en förlängning av en kristen tradition som talat om lydnadens asketiska praktiker.

Ur andra perspektiv bryter Kant emellertid radikalt med den tidigare kristna traditionen. Framför

⁵ I *Kristen moralhistoria* läser jag David Hume som en tidig representant för detta. Se s 168-179.

⁶ *Grundläggningen av sedernas metafysik* (Göteborg: Daidalos, 1997), s 69.

⁷ Se Kants definition av upplysningen i *Vad är upplysning?* (Stehag: Symposion, 1992, s 25-36), s 27.

⁸ *Grundläggningen*, s 34.

⁹ *Grundläggningen*, s 14.

¹⁰ *Grundläggningen*, s 29.

¹¹ *Grundläggningen*, s 32.

allt har Kant ingen plats för den kristna traditionens praktiker där andra människor stöder den enskildes moraliska tillväxt, ofta inbäddad i en teologi om kyrkans betydelse. Den *rena och förnuftiga* tron finns inom människan. Religionens yttre handlingar kan förvisso vara ett hjälpmedel för människan att nå denna insikt, men allt avgörande finns redan inom människan.¹² Efter Kant tappar modern etik i hög grad samtalet om vilka praktiker som formar människans enskilda och gemensamma liv. Om den grundläggande frågan i kristen moraltradition tidigare har varit ”hur blir människan god?” blir den moderna etikens fråga ”hur kommer vi fram till innehållet i den universella etiken”? Även här syns hur etiken på ett paradoxalt sätt förlorar en del av sin kroppslighet och blir allt mer till idéer, värderingar eller förnuftiga principer. Fokus flyttas från traditionens tal om den personliga och den gemensamma kroppens transformering till vad som är det rätta. Moralen upphör vara en social och kroppslig historia och förpassas till idéernas inre och tillsynes rationella värld.

Konsekvensen av Kants moderna gränsdragning är att etiken förlorar något avgörande när den blir a-teologisk; det vill säga när den utesluter frågorna om etikens transcendentia *telos*. Etisk reflektion kan inte utan en allvarlig förlust frikopplas från frågorna om vad människan tror på och älskar, och från de praktiker som skulle kunna fördjupa ett moraliskt liv. Min poäng är självklart inte att all vetenskaplig etik skulle fortsatt vara kristen etik (en tanke jag också anser uttrycka ett okristet maktanspråk gentemot andras tro). Däremot anser jag att bristerna blir tydliga i den etik som bortser från moralens teologiska dimensioner. Alltför mycket modern etik försöker skapa modeller för hur man ska göra vägval i moraliska vägkorsningar utan att ta på allvar frågan vart vi är på väg. Den moderna perioden har också många vittnesbörd om riskerna med den entydiga moralen som kan beskrivas i ett rationellt system (om det så är i det goda folkhemmet eller i ett socialistiskt paradiset).

¹² Se igen *Die Religion*. Denna tro handlar enligt Kant om hjärtats inre beslut och är därför i grunden ”osynlig” (s 867). Yttre religiösa handlingar är bara medel som möjligen kan betjäna den inre och rena religionen (se Kants behandling av de kyrkliga handlingarna på s 870-877). Det är anmärkningsvärt hur Kants betoning på den enskildes förnuft isolerar subjektet från hennes kroppsliga och materiella relationer.

Och, kanske mest oroande, en a-teologisk etik riskerar att hamna i en moralisk öken eller ödemark utan moralisk riktning.

Men Kant påverkade inte bara etiken. Hans syn på en vetenskaplig etik omformar också den systematiska teologins rum. Efter Kant tycks teologi ställas inför valet att antingen accepterar sin uppgift att såsom Kant försvara en naturlig religion som bekräftar det moderna och framväxande samhället (men utan att blanda sig i dess förnuftiga verksamheter) eller att reduceras till att bli ett defensivt försvara av de uppenbarade sanningar som kyrkan håller fast vid *trots* det moderna förnuftet. I båda dess former av domesticerad teologi tenderar det teologiska systemet att splittras så att kyrkans lära om nåd och frälsning handlar om något annat än det moraliska livet i samhället som etiken beskriver.

Jag har drivit tesen att modern, vetenskaplig etik förlorade något när den konsekvent avgränsades från teologi. Jag har betonat Kants roll i detta skifte, men samtidigt hävdade jag inledningsvis att en väl så viktig faktor finns i teologiska och ecklesiologiska förklaringar innan upplysningen. Trots oenighet på vissa punkter, delar jag här John Milbanks bedömning att sekularisering inte främst ska ses som frigörelse från teologi utan den uppstår snarare i ett rum som skapas av nya teologiska modeller: ”modern ’philosophy’ does not simply emancipate from theology; rather it arise in a space that theology itself has carved out for it: the space of pure nature”.¹³ En aktuell systematisk teologi måste göra upp med detta sekulära paradigm och istället åter sysselsätta sig med moralens fält i hela dess vidd. Kanske kan därför ett studium av den kristna moralhistorien bidra med relevanta perspektiv.

¹³ *Being Reconciled: Ontology and Pardon* (Routledge, 2003), s 114. Se också Charles Taylors monumentala skildring av sekulariseringen som enligt honom börjar med att olika reformationsrörelser bryter upp från ”en förtrollad värld” i perioden mellan 1450 till 1650-talet. Den tidigare världsbilden ersätts av en homogeniserad kosmisk och moralisk ordning som gäller för alla och allt utan undantag. *A Secular Age* (London & Cambridge: The Belknap Press, 2007), Part I.

Teologi om de olika städernas kärlek (Augustinus)

För den som söker en ”motbild” till Kants gränsdragning mellan etik och teologi, förnuft och tro, är det närmast självklart att gå till Augustinus. Konsekvent hävdade han att moral och tro hör samman eftersom båda bestäms av vad människan älskar och begär. Såsom han skriver i sin berömda definition i *City of God*. ”We see then that the two cities were created by two kinds of love”.¹⁴ Påståendet kan tyckas som en förfärande förenkling av tillvaron i två svart-vita riktningar.¹⁵ Men anspråket är intressant i sin övertygelse att det inte finns någon neutral och naturlig moral som kan studeras abstraherat från frågorna om vad människans åtrår och älskar och att denna transcendenta längtan bestämmer hur människan formar det sociala livet i sina städer. I en sådan verklighetssyn behandlar teologin inte om ett annat fält än det etiken behandlar. I den himmelska staden har teologi och etik samma *telos*, och därför kan inte den ena förstås utan den andra, på samma sätt som den romerska staden inte kan förstås utan att man analysera dess gudar och myter.

Vad betyder detta för Augustinus förståelse av det vi kallar ”etik”? Ska en människa enligt Augustinus lära sig förstå det rätta måste hon sträcka sig bortom tingen mot det högsta goda som är transcendent. Robert Dodaro visar i sin fina undersökning av Augustinus syn på rättvisa, att Augustinus menar att bara när en människa söker att bli lik Gud, och förenas i kärleken med Gud, kan hon fatta rättvisa beslut.¹⁶ Augustinus tar på flera ställen som exempel fram berättelsen i Johannesevangeliet om en äktenskapsbryterska som ska stenas. Enligt rätten ska hon dödas men Jesus ber den som är utan synd att kasta första stenen. På ett bokstavigt plan verkar här lagens rättfärdighet och nåden ge två olika budskap (och Augustinus ser många sådana spänningar mellan olika Bibeltexter). Men

Gud är en och därför kan Augustinus inte acceptera en sådan konflikt i Guds väsen. Gud har inte vishet, nåd eller rättfärdighet. Gud är vishet, nåd och rättfärdighet. Moralen kan därför inte läsas som en samling juridiska regler som kan tolkas abstraherat från dess relation till Guds natur. Gud är inte legalistisk utan en barmhärtig och rättfärdig Gud som önskar återupprätta människors liv. Augustinus menar därför, enligt Dodaro, att bara den som låter Gud likrikta henne med Guds egen natur förmår att likt Gud utöva rätten nådefullt. Om lagens syfte är att Guds kärlek och rättfärdighet skall segra, då fullgörs lagens syfte genom att kvinnan i Johannesevangeliet återupprättas.

Augustinus förståelse av moral är ett uttryck för hans starka betoning på kärlek. Bara den som lär sig älska Gud och medmänniskan kan tolka lagen rätt.¹⁷ Skriftens mångfaldiga vittnesbörd handlar därför inte bara om att lära in lagens bud. De ska ses som en gudomlig pedagogik som önskar omforma människan till likhet med Guds natur.¹⁸ Dodaro sammanfattar Augustinus syn på följande sätt: ”the real importance of individual passages of the scriptures lies not in the prescription of just conduct per se, but in the preparation of the heart of the believer who seeks to arrive at just judgement”.¹⁹ För Augustinus är denna teologiska läsning av lagen inte bara tillämplig i kyrkan utan också för den kristne i världsstaden. Hur en statsman ska handskas med rätten och nåden i sitt konkreta utövande kan aldrig beskrivas legalistiskt. Åter förutsätter han att rätt beslut bara kan fattas av den som försöker lära känna Gud som är rättvisa och nåd i förening. En av de viktigaste skillna-

¹⁷ Se t.ex.: ”All of these imperatives are rightly obeyed only when they are measured by the standard of our love of God and our love of our neighbor in God [*propter Deum*].” *Enchiridion*, XXXII, 121. Citaten är från Albert C. Outlers översättning som finns publicerad på www.ccel.org.

¹⁸ För termen ”gudomlig pedagogik”, se Ellen T Charry, *By the Renewing of Your Mind: The Pastoral Function of Christian Doctrine* (Oxford: Oxford University Press, 1997), s 234.

¹⁹ Se igen Dodaro, *ibid*, s. 139. Rowan Williams betonar på liknande sätt att kärlek kräver tid och att därför Skriften, enligt Augustinus, är skriven så att det kräver tid att tränga in i den. Bara så omformas en människas längtan. ”Language, Reality, and Desire in Augustine’s *De Doctrina*” i *Journal of Literature and Theology*, 3:2 (1989), s. 138–150.

¹⁴ Se *City of God*, XIV,28 (Penguin Books, 1972), s 593.

¹⁵ Självklart är Augustinus inte blind för de skillnader som finns mellan bättre och sämre samhällen och att det är betydelsefullt att göra distinktioner mellan vad de olika folken älskar (se a.a., XIX,24).

¹⁶ Se *Christ and the Just Society in the Thought of Augustine* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004).

derna i jämförelse med Kant, är att Augustinus betoning på etikens transcendent grund i en personlig Gud gör att den aldrig kan reduceras till ett opersonligt och entydigt regelsystem. Augustinus vet också att människan tillber olika gudar och att lagen därför kan styras av olika kärlekar. Däremot tror han inte att en a-teologisk etik är möjlig.

Augustinus tolkning av etiken betyder att dess strävan efter det goda och rätta sammanfaller med trons fråga om vem Gud är. När han mot slutet av sitt liv skriver en ”handbok i kristen tro” (*Enchiridion*), handlar den om det rätta sättet att tillbe och tjäna Gud. Sann kristen vishet finns enbart när en människa lär sig tro, hoppas och älska.²⁰ Kärleken krävs inte bara för att kunna fatta rätta moraliska beslut. Utan tillväxt i kärlek kan den kristne inte heller rätt formulera en teologisk förståelse av tron. Moralens och teologins innehåll är delar av samma rörelse. Augustinus andliga resa är samtidigt både intellektuell och moralisk.²¹

Teologi och etik är slutligen också intimt sammankopplade genom att olika kärlek skapar olika städer (gudstaden eller världsstaden). Människans kärlek söker alltid ett förkroppsligande i en konkret social gemenskap. För Augustinus blir därför det transcendent intimitet sammanknippad med det kroppsliga. Medan Kant försöker finna en grund för etiken i de rena moralprinciperna frikopplad från natur och transcendens, grundar Augustinus tvärtom etiken just i dessa två poler. Hans fråga är därmed vilken social kroppslighet som korresponderar med kärleken till Gud. För Augustinus handlar det primärt om att Gudsstadens ordning (*oikonomia*) bygger på barmhärtighet och att människan därför måste erkänna sitt behov av både Guds och medmänniskans förlåtelse. Kärleken till Gud korresponderar alltså med en ”förlåtelsens ekonomi” vilken, som jag visat ovan, också ställer in rätten i ett annat sammanhang. Augustinus kan till exempel hävda att rättfärdighet i detta liv snarast ”består i syndernas förlåtelse än i dygdernas fullkomning”.²² Det är en barmhärtig rättfärdighet som inte söker sin egen vinning. Det främsta uttrycket för Gudsstadens barmhärtiga ordning är för Augustinus självklart de troendes gemenskap. Men

även myndighetspersoner står inför samma utmaning att verka för en rättfärdig ordning som har sin grund i barmhärtighet och där till och med en kejsare måste ödmjuka sig och göra bot när han gör fel. Inte heller de grekiska kardinaldygderna förblir de samma i denna nya ordning. Tro, hopp och kärlek sätter in dygder och rätten i ett nytt sammanhang.

Augustinus perspektiv kan inte särskilja tro och etik som två olika saker. När detta sker leder det till entydighet och abstraktioner. Teologins fokus finns inte i abstraherade läropåstående eller värderingar utan i polerna transcendens och kroppslighet. Etik och teologi drivs av samma primära fråga om vad människan älskar och vilken kroppslighet som korresponderar med denna kärlek.²³ Därför finns ingen enkel arbetsfördelning mellan tro och förnuft eller mellan kyrkans och samhällets sfärer. Det handlar om två städer som bryts mot varandra. Kan förlåtelsens ekonomi tillämpas i ”det sekulära” som måste straffa? Augustinus ger inga enkla svar på sådana frågor, och han tror definitivt inte på att kyrkan ska ta över statens makt. Snarare skapar han ett spänningsfält som länge kommer att prägla den västerländska kulturen. Och kanske är detta konfliktfyllda fält hans mest kreativa bidrag till västerlandets politiska historia?

Förlåtelsens teologi (Luther)

En av orsakerna till att vi idag tänker samhällsmoral och tro som två olika områden är, som ovan påpekats, den lutherska distinktionen mellan lag och evangelium. Distinktionen har ofta använts som ett effektivt sätt att avgränsa kyrkans förkunsel till en sfär skild från den naturliga och förnuftiga moral som ska styra i samhället. Men jag skulle ändå vilja hävda att Luthers eget teologiska arbete ska läsas på ett annat sätt.

I en tolkningstradition som starkt särskiljer teologi och etik, eller evangelium och lag, är det nära till hands att läsa reformationen såsom Lundateologin gjorde. Med Gustav Auléns ord: reformationen hände på grund av ”den geniala träffsäkerhet, med

²⁰ Se t.ex. *Enchiridion*, I,5.

²¹ Charry, *ibid*, s 138.

²² Citatet från Bengt Ellenbergers översättning av *Guds Stad: De utfästa målen* (Skellefteå: Artos, 1997), 19.27.

²³ Jämför Hans Urs von Balthasar: ”In Jesus Christ, the logos is no longer the realm of ideas, values and laws which governs and gives meaning to history, but is himself history”. *A Theology of History*, s 22.

vilken Luther trängt in i och avslöjat det kristna gudsförhållandets egenart”.²⁴ På samma sätt kan Anders Nygren fånga reformationens ”våldiga religiösa omvälvning ... i en kort formel”. Reformationen drevs av ”en fullkomligt enhetlig tendens” som enligt honom är den teocentriska och osjälviska gudskärleken som han benämner *agape*.²⁵ Reformation sker, enligt dem, därför att Luther förmår dra konsekvenserna av sin stora, reformatoriska insikt. Bakom den mångfald som möter läsaren i Luthers alla brev, stridsskrifter, predikningar och pamfletter finns en underliggande idé, motiv eller tema, som är reformationens *väsen*. Enligt Lundateologin passar alltså Luther väl in i modern idealisering av tron som förlägger dess väsen i ett teologiskt motiv bakom dess mångtydiga och kroppsliga yttre. Deras teologi hade förvisso ett ärende att bryta upp från ortodoxins fokus på läror för att så komma till trons kärna. Men denna ”monotematiska teologi”²⁶ skapade en egendomligt idealiserad historiebeteckning där den gudomliga *agape* renades från all mänsklig och kroppslig längtan (från den förhatliga grekiska *eros*-tanken).²⁷

En helt annan läsning av Luther har utvecklats av den lutherske teologen George Lindbeck. Han hävdar att Luthers sätt att bedriva teologi i mycket påminner om en judisk rabbinns arbetssätt.²⁸ Lindbeck försöker genom denna provokation hävda att formen för hur Luthers bedrev teologi också måste påverka hur vi läser dess innehåll. Den stora majoriteten av Luthers skrifter är pastoralt inriktade predikningar, kommentarer, bordssamtal, brev och framför allt katekeserna. Lindbeck hävdar att vi

inte ska försöka gå bakom denna paradoxala och osystematiska mångfald och likt Lundateologerna fråga vad som är Luthers underliggande idé eller tanke. Hans teologi är detta pastorala arbete. Ett starkt stöd för denna tes finner Lindbeck i katekeserna – som Luther ansåg vara hans viktigaste verk vid sidan av Bibelöversättningen och som är hans motsvarighet till Augustinus *Enchiridion*. Tvärt emot vad en systematisk teolog kan förvänta sig (och vilket gör att de spelar så liten roll i senare luthersk, akademisk teologi) använder Luther inte ens uttryck som ”rättfärdiggörelse genom tro allena”, ”människans totala fördärv”, ”motsatsen mellan lag och evangelium” och aldrig finns det en antydning om att han nedvärderar betydelsen av goda gärningar. Något förvånande är det mest särskiljande draget i jämförelse med Augustinus *Enchiridion* att utläggningen av de tio budorden upptar en så central plats i Luthers katekes. Lindbecks slutsats är att Luthers teologi inte kan ses som ett teologiskt system (av idéer och läror) eller uttryck för en inre, reformatorisk erfarenhet. Tron är en gemensam tradition som konstitueras av praktiker, tillbedjan, bibelns berättelser, moralisk undervisning och bekännelser. Luthers kamp handlar om att försöka korrigera hur praktikerna enligt honom förvanskats inom denna tradition. Det betyder att hans polemiska traktat inte kan tas som tidlösa, teologiska idéer eller motiv utan som kontextuella korrigeringar. När han positivt ska utlägga tron, såsom i katekeserna, då knyter han tydligare an till vedertagna praktiker i den kristna traditionen.²⁹

Lindbecks tes stämmer i stort med min egen Lutherläsning i *Kristen Moralhistoria*.³⁰ Reformationen börjar inte med att Luther upptäcker ”den reformatoriska idén” (en helt anakronistisk tanke) utan i hans pastorala kamp kring de medeltida botpraktikerna. Luthers teologi är en pastoral teologi där trons innehåll och de moraliska frågorna om människans liv är intimt sammankopplade. Luthers fråga om evangeliet kan därför inte avgränsas från frågorna om hur det kristna livet och etiken skall formas. I utläggningen av trosbekännelsen i sin stora katekes betonar Luther att kampen mot gärningarna inte bara handlar om förlåtelsen. I lika

²⁴ *Herdabrev till Strängnäs Stift* (Stockholm: SKDB, 1933), s 48.

²⁵ *Eros och Agape: Den kristna kärlekstanken genom tiderna* (Stockholm: Bonniers, 1966), s 585.

²⁶ För denna term, se Dietrich Ritschl, *Zur Logik der Theologie: Kurze Darstellung der Zusammenhänge theologischer Grundgedanken* (München: Chr. Kaiser Verlag, 1984), s 144-147.

²⁷ Se Ola Sigurdssons kritik av Nygren och hans egen kontrasterande utläggning av den ”erotiska blicken” i *Himmelska kroppar: Inkarnation, blick, kroppslighet* (Gläntan Produktion, 2006), s 242-254.

²⁸ Se George Lindbeck, ”Martin Luther and the Rabbinic Mind” i *The Church in a Postliberal Age*, ed. by James J Buckley (Grand Rapids: Eerdmans, 2002), s 21-37.

²⁹ Se a.a., s 34. Jämför Lindbecks egen kulturlingvistiska religionsförståelse i *The Nature of Doctrines: Religion and Theology in a Postliberal Age* (London: SPCK, 1984).

³⁰ Se *Kristen moralhistoria*, s 86-106.

hög grad protesterar han mot dem som ”genom sina egna gärningar vilja söka förtjäna helgelse”. I kontrast till en pelagiansk tro på att människan kan helga sig själv betonar Luther att den helige Ande ”här på jorden begynner helgelsen samt dagligen förökar den genom de tvenne stycken, som vi bekänt: *den kristna kyrkan och syndernas förlåtelse*”. Likt Augustinus betonar Luther att det inte är lagen i sig som verkar helgelsen, utan det är Anden som gör det genom att förlåta synderna. Konkret betyder detta att Luther hänvisar till ett antal förlåtelsens praktiker såsom evangeliets förkunnelse, de heliga sakramenten och avlösningen. Men det handlar också om att människorna i de heligas gemenskap tar emot Guds förlåtelse och ”att vi sinsemellan förlåta, fördraga och upprätta varandra”.³¹ Likt Augustinus lägger Luther alltså centrum i den kristna moralen inte i kunskapsfrågan, för honom klargör lagen moralens innehåll, utan i de nådens praktiker genom vilken Guds Ande verkar helgelse i den kristna församlingen. Nåden är en *förlåtelsens ordning* som omformar de människors liv som deltar i den.³²

I relation till artikelns tes är den intressanta frågan emellertid hur förlåtelsens ordning förhåller sig till livet som furste, husfader, moder och bonddräng i det vardagliga kallet? I jämförelse med Augustinus finns det hos Luther en mycket tydligare distinktion mellan den naturliga lagen som finns i alla människors hjärtan – och som han beskriver i utläggningen av de tio budorden – och evangeliet som Gud uppenbarar. Här finns otvetydigt en grund för en uppspaltning som kan medföra att det världsliga regementets tillämpning av budorden lämnas opåverkade av evangeliet. Men det är samtidigt fel att dra slutsatsen att evangeliets roll enbart är att ge människan ”lust och kärlek till alla Guds bud”.³³ Precis som Augustinus, betonar även Luther hur avgörandet det är för all moral att en människas hjärta fäster sig vid den ende sanne Guden. Den herre som istället förtröstar på Mam-

mon eller på sin egen skicklighet, klokhet, makt eller ära kan inte leva lagen rätt. Förlåtelsens ordning har genom dess helgande påverkan en självklar betydelse för ett rätt liv i vardagens kall och inte bara som en motivation och kraft att göra det lagen befaller.

Det är inte svårt att plocka fram exempel ur Luthers verk där evangeliet radikalt utmanar den kristnes liv i vardagens kall. Till exempel avslutar han sin skrift *Von weltlicher Obrigkeit* med en furstespegel ”för de ytterst få” som vill vara kristna prinsar och furstar. Furstespegeln handlar om att ”måla Kristus framför sig sina ögon” så att fursten inser samma kontrast som Jesus såg mellan sitt eget tjänande och världens furstar. Alla handlingar som inte vägleds av en furstes önskan att tjäna människor fördöms. Likt Augustinus, menar även Luther att det enbart är en sådan hjärteinställning som kan ge insikt om när lagen ska tillämpas strikt och när fursten ska visa moderation i sina straff.³⁴ Ett annat exempel är när Luther utmanar samtida handelsmän med bergspredikans radikala ord till att avstå från att maximera egen profit och att ta ut ränta. De ska istället söka nästans bästa.³⁵ I denna typ av texter kan inte Luthers moral förstås separerat från Evangeliets innehåll och från den ordning Anden skapar genom förlåtelsens praktiker. Kristen moral kan inte reduceras till ”lagens verksamhet i det världsliga regementet”. Tyvärr har senare luthersk teologi oftast tappat detta samband mellan moralen, förlåtelse och Andens helgelseverk med konsekvensen att kyrkans sfär blir alltmer begränsat till den inre sfären och dess betydelse för etiken förkrymps till att bli inre motivation.

Avslutning

Jag har försökt visa att varken Augustinus eller Luthers teologi kan förstås om vi gör en tydlig gräns mellan teologi och etik. Deras teologi är inte ett ideal, ett tema, en teori eller värderingar som sedan ska moraliskt tillämpas. Teologin är hos dem intimt sammanbundet med den konkreta pastorala verklighet som önskar vägleda människors

³¹ *Den stora katekesen*, i *Svenska kyrkans bekännelse-skrifter* (Stockholm: SKDB, 1957), s 450.

³² Lindbeck har i en annan artikel starkt kritiserat teologin för att ofta förlägga kyrkans väsen i ett ideal bortom den empiriska kyrkan istället för att se kyrkan som en historisk ordning. Se ”The Church” in *The Church in a Postliberal Age*, ed. by James J Buckley (Grand Rapids: Eerdmans, 2002), pp. 145-165.

³³ *Den stora katekesen*, s 452.

³⁴ *Luther's Work*, vol 45, s 118-129 (WA 11, 245-280).

³⁵ *Trade and Usury, Luther's Work*, vol. 45, s. 231-310 (WA 15, s 293-322 och WA 6, 36-60).

liv och därmed med deras moraliska verklighet. Teologin om *förlåtelsen* är inte en idé utan en *ordning* som de troendes gemenskap lever. Därmed är också moralens och frälsningens ordning intimt sammanflätade med varandra. Denna nya ordning blir även riktningsgivande för hur den kristne ska leva i samhället. Både teologi och moral har hos Augustinus och Luther samma fokus: vilken kroppslig och social ordning korresponderar med Guds natur? Självklart förnekar jag inte den påtagliga skillnaden mellan Augustinus och Luthers teologier. Deras teologi om rättfärdiggörelsen är olika och Luther har en tydligare spaltning mellan de två regementena som lättare separerar lagens och evangeliets sfär. Här är Augustinus teologi mer konfliktfylld och därmed antagligen mer fruktbar speciellt i en tid bortom det kristna enhetssamhället.

Syftet med presentationen av Augustinus och

vilka sociala praktiker som kan forma det goda vi söker. Moralhistoria är inte *idéernas* historia utan en social kroppslighet – eller en *stad* för att använda Augustinus term – som hör samman med en specifik moralisk intentionalitet (vad är det goda som eftersträvas i ett samhälle?). På samma sätt kan inte systematisk teologi begränsas till att vara en reflektion kring kristna trosövertygelser. Systematisk teologi behandlar i minst lika hög grad som etiken frågorna om det sanna mänskliga livet. Världen är inte splittrad i förnuftets respektive trons sfär, eller i en samhällelig och en kyrklig sfär. Det finns bara en värld (men olika städer) och såväl etiken som systematisk teologi deltar i striden om vilken social kropp (stad) som bäst gestaltar det goda vi människor söker. Har systematisk teologi en framtid om den inte aktivt deltar i en sådan kamp om den sociala ordningen?

Summary

This article explores the consequences of the modern bifurcation between ethics and systematic theology. After an analysis of the historical reason for this bifurcation as exemplified by Kant's moral thought, the article argues for a more integrated understanding with the help of the theologies of Augustine and Luther. Further, it seeks to demonstrate the necessity to explicate the theological telos of all moral life, and the desideratum of a more bodily and holistic explication of the Christian faith that integrates ethical and theological perspectives.

Luther var att göra en taktisk räd som även ger argument för att i vår kontext söka en mer integrativ förståelse av systematisk teologi och etik. Etik har mycket att vinna på att ställa frågorna om moralens mål (dess transcendent inriktning), hur visheten utövar rätten bortom den entydiga lagen och

LITTERATUR

Magne Sæbø (red.): *Hebrew Bible/Old Testament: The History of Its Interpretation. Volume II. From the Renaissance to the Enlightenment* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2008), 1248 sid.

Till en av de mer påtagliga trenderna inom den moderna bibelvetenskapen hör intresset för utläggningshistoria (jag låter här termen stå för både det som på tyska kallas *Auslegungsgeschichte* och det som kallas *Wirkungsgeschichte*). Det kan gälla enskilda bibeltexters, bibelböckers eller hela Bibelns bruk och påverkan på senare texter och annat material.

I anslutning till denna trend pågår sedan 1980-talet ett enormt arbete som i tre volymer ska ge en översikt över Gamla testamentets utläggningshistoria. Ledare för arbetet är Magne Sæbø, pensionerad professor i Gamla testamentets exegetik vid Menighetsfakulteten i Oslo. Hittills har första och andra volymen utkommit i tre band. Ännu återstår en volym som ska omfatta två delar och handla om 1800- och 1900-talen. Volym I, del 1 behandlade antiken, del 2 behandlade medeltiden. Nu föreligger volym II, som ger en översikt över renässansen och upplysningstiden.

I en kort men faktpäckad inledning till volymen ger Sæbø en lysande summering av arbetet med boken. Han redogör för terminologi, tidsindelning, historiska problem i anslutning till renässansen, humanismen och upplysningen. Därefter följer 43 kapitel av olika författare och av olika längd. Det börjar med ett kapitel om arvet från medeltiden och slutar med ett avsnitt om Johann Philipp Gabler och begreppet ”bibelteologi”. Däremellan finns längre eller kortare avsnitt om så skilda aspekter av Gamla testamentets tolkningshistoria som *Biblia Pauperum*, judiska och kristna bibelutläggare under renässansen, tidigare kristna hebraister, förreformatoriska väckelserörelser, bibeltolkning, reformationens kulturella och sociopolitiska kontext, och naturligtvis Luthers och andra reformatorers exegetiska och hermeneutiska arbeten. Volymen är ett veritabelt ymnighetshorn fyllt av lärdom.

Författarskaran består av både kända och mindre kända forskare, och till styrkan hör att både judiska och kristna medarbetare och teman ges utrymme. Mångfald och bredd utmärker inte bara den tid som behandlas utan även temaval och medarbetarskara. Här ges breda och sammanfattande översikter snarare än snäva detaljstudier, och av de nästan ofattbart omfattande litteraturhänvisningarna framgår att det allra mesta bygger på gedigen forskning. I vissa fall handlar det om noggrann genomgång och summering av andra forskares arbeten, i andra fall på grundforskning; det finns flera exempel på pionjärstudier bland bokens artiklar.

Hebrew Bible/Old Testament: The History of Its Interpretation (HBOT II) är inte lämpad för snabbläsning.

Det är en bok – eller med tanke på alla volymerna: ett bokverk – ämnat för noggrant studium, för att få inblick och överblick, för att hämta uppslag till vidare forskning, för att få litteraturtips. Till volymens många tjänster hör också de utförliga registren: person-, sak- och ställregister.

Det vore naturligtvis ingen omöjlighet att ta upp en hel del detaljer eller enskildheter där det är möjligt att anmäla avvikande åsikt eller ge kompletterande synpunkter till innehållet i någon av de många artiklarna. Men i stället för att göra det, vill jag än en gång peka på rikedomerna i materialet. Här presenteras studier och ämnen som alltför sällan nämnts i tidigare forskning, åtminstone enligt min erfarenhet. Att Gamla testamentet har en rik utläggningshistoria är väl känt, men hur rik den är förefaller mindre bekant. Då är det roligt – ja, lusten ska inte förnekas – att ta del av en bok där jag som läsare får lära mig mycket om så skilda ämnen som de första tryckta bibelkommentarerna, de senmedeltida judiska kommentatorerna, humanisternas bibelarbete, de tidigaste tryckta hebreiska biblarna, de i vår nordiska kontext mindre bekanta valdensarna och lollarderna, anabaptisternas läsning av Gamla testamentet, de pietistiska exegeternas bibelarbete och så vidare. HBOT II är inte bara en innehållsrik, imponerande och lärorik bok; det är en fascinerande bok. Jag har ägnat många kvällar åt att läsa i den, och det ångrar jag inte. Måtte en stor skara uppskattande läsare såväl bland professionella gammaltestamentliga bibelforskare som allmänt intresserade och kunskapsörstande studerande ta del av Magne Sæbø's och hans många medarbetares arbete. Det är deras möda värd.

LarsOlov Eriksson
Docent, Uppsala

Claudio Moreschini, Enrico Norelli (red.): *Handbuch der antiken christlichen Literatur* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2007), 680 sid.

Det här är en handbok, eller en *manuale*, som den italienska originaltiteln säger. Det är alltså något så bra som en bok som kan köpas utan dåligt samvete för den som inte hinner läsa de 700 sidorna från pärm till pärm. Den har ett annat syfte: att kunna finnas på armlängds avstånd, som ett handgripligt arbetsredskap för forskaren eller studenten inom en rad discipliner med intresse för senantikens och den tidiga kristendomen, som ett hjälpmedel till att få både en översikt över tidigkristna tänkarens skrifter och en ingång till utgåvor, översättningar och sekundärlitteratur, som är lämpliga att söka upp om arbetet skall fördjupas. Om någon tycker det låter gammalmodigt med denna typ av hantverk, så skulle jag

hävda att det går snabbare att fiska efter information med denna häv än med det världsvida nätet, där man aldrig vet vilken fisk det är som har fastnat.

Ibland kallas den här typen av handböcker för patrologier ("fädernas lära"), och det finns en lång rad av föregångare, som Quastens engelskspråkiga *Patrology*. Denna gång följer författarna upp en 25 år gammal italiensk förlaga av Mario Simonetti och de betonar att de fokuserat på den *litteratur* som producerades av kristna i den tidiga kyrkan. Det är ett gott syfte att hjälpa läsaren av äldre tiders texter att sätta dem i en litterär kontext innan hon drar slutsatser om vad de säger. I handboken ges referenser till den större litterära kultur som de kristna författarna var en del av. I ett kapitel som heter *Christentum und Spätantike* visar författarna förtjänstfullt på hur olika förhållandet mellan kristendom och kultur har tolkats av forskarna under 1900-talet, och hur det har påverkat läsningen av de kristna författarna. En historiker som personifierar den förändrade synen är Henri-Irénée Marrou, som 1938 skriver en avhandling om Augustinus och den antika bildningens slut, i anslutning till Gibbons tes om antikens undergång i.o.m. kristendomen. På 70- och 80-talet kommer han dock att ompröva denna värdering och väljer istället att beskriva förändringen som en "transformation" istället för en nedgång. Utifrån denna förändrade syn på patristiken blir det avgörande att kunna sätta det kristna arvet i ett större kulturellt sammanhang om man alls skall förstå den senantika kristendomen. Författarna ser sig själva som litteraturvetare och historiker, och vill undvika teologiska ställningstaganden, som stämpeln heretiker. Ändå är det klart att det ena inte går att skilja från det andra helt och hållet. Hur skulle man annars alls kunna kalla något för antik *kristen* litteratur? Mer problematiskt blir det när författarna (eller närmare bestämt Norelli) i alltför hög grad använder spöktermen "gnostisk" som förklaringsmodell.

Även om författarna har avgränsat sig, så är den senantika kristendomen ett stort hav att fiska i: allt ifrån Paulus brev, och brevgrenen, till exeges, liturgisk diktning och teologisk kontrovers i mitten av 500-talet. Det kan inte vara lätt att sortera så mycket fisk och frågan är hur författarna har lyckats. Visserligen är det bra att de undviker att göra som Quasten och dela in den kristna senantiken i ett före och efter en gyllene patristisk era, men i sin helhet är urvalskriterierna istället otydliga, och innehållsförteckningen översiktlig med sina 40 kapitel. I någon mån gäller denna otydlighet även innehållet i de enskilda artiklarna. Enligt min mening hade det varit bättre om det verkligen varit litteraturen som satts i fokus. Med det menar jag inte bara genre och kontext, utan också texten i sig, som handskrift (hur har den har spridits vidare och i vilken grad och till vilka språk?). Sådan information ges – ibland. Allt för stort utrymme ges istället författarens livshistoria, och till att berätta

texten, istället för att berätta om texten, och dess kontext. Hermeneutiska resonemang som kapitlet om relationen till senantiken är sällsynta. Mitt intryck är att boken på denna punkt inte har så tydligt fokus som utlovats, och riskerar att bli ännu ett allmänt översiktsverk där kyrkofäderna presenteras.

När det gäller bibliografin, så spelar den en extra viktig roll i den här typen av handbok. Nu kan ingen vänta sig en så fullständig lista som äldre tiders motsvarigheter kunde stå för: det finns för mycket litteratur att välja mellan. Det är ett ordentligt urval som har gjorts, och inte minst det faktum att både den italienska och den tyska språkfären får plats kan göra bibliografin intressant även för den som är initierad. De brister som ändå finns skall inte författarna främst lastas för, men väl de tyska utgivarna av boken. Det gäller dels layoutmässigt, eftersom bibliografin är svårsläst, men också relevansen av bibliografin, som undergrävs när engelska böcker redovisas enbart i tysk översättning. En jämförelse med det som till synes är den engelska översättningen av Moreschinis och Norellis patrologi, *Early Christian Greek and Latin Literature*, visar att denna har både en tydligare struktur och en mer genomarbetad bibliografi. I själva verket är den engelska utgåvan att föredra av ett än mer tungt vägande skäl: brödtexten är mer utförlig. Döm om förvåningen när jag upptäckte att det finns två italienska utgåvor, den ursprungliga, och en sammanfattad uppföljare. Medan den engelska texten har översatt "originalet", så är den tyska texten översatt från den förkortade utgåvan. En snabb källkritisk jämförelse visar att det är konsekvensen i genomförandet som har fallit till föga i den senare (även om det faller utanför denna recension att bedöma den längre texten).

Den tyska titeln döljer även det som är handbokens största begränsning, och som stavas "greca et latina" på italienska. De behandlar bara litteratur som är skriven på grekiska eller latin. Det kan tyckas rimligt att begränsa urvalet på detta sätt, men därigenom avgränsas också mycket av det som förändrat bilden av senantiken de senaste decennierna. Till viss del är det just genom att kartan utvidgats och att det perifera blivit centralt, som historien har kunnat skrivas om och befrias från tidigare polariseringar, som den mellan grekiskt och semitiskt. Syriska texter, som Efraim Syriens hymner, går inte att bortse ifrån längre, präglade som de är av både semitiskt och grekiskt tankegod. Koptiska texter, som delar av Nag Hammadi-kodexen, kan inte bara ses som kopior av en förment grekisk originaltext, utan måste också läsas i sin egen rätt. Utan dessa "minoritetsperspektiv" förlorar handboken en del av sitt värde för forskaren och ger inte tillgång till de tolkningsförflyttningar som har skett.

Det är inget tvivel om att författarna till denna handbok besitter en ansevärd kompetens som gör att de kan hantera ett så mångfaldigt och mångbottnat material som den tidiga kyrkans texter. Men det hindrar inte att jag

saknar en mer konsekvent genomförd handbok till den tidigkristna litteraturen. Det är inte så att man sjunker, om man ger sig ut med dessa fiskare. Men för den som söker en ny trållare genom de patristiska farvattnen rekommenderar jag hellre Hubert Drobners *Lehrbuch der Patrologie* (eng *The Fathers of the Church*).

Andreas Westergren
Doktorand, Lund

Jonathan Hill, Per Beskow & Maria Store: *Den kristna kyrkans historia* (Örebro: Libris förlag, 2008), 558 s.

Att skriva något så omfattande som den kristna kyrkans historia i ett band är egentligen en omöjlig uppgift. Ofta löses den genom att fokus läggs på ett eller ett fåtal historiska perspektiv, samtidigt som sådana avgränsningar i tid och rum görs, att det som ska vara hela kyrkans historia snarare blir kyrkans historia i ett högst begränsat område, under en begränsad tid av historien. Den engelske författaren och journalisten Jonathan Hills lösning blev tvärt om att försöka ta med så många perspektiv som möjligt, över största tänkbara geografiska område, över ett tidsspänn på två tusen år. Resultatet är förvånansvärt bra.

Den kristna kyrkans historia består av sju ton kapitel och saknar helt den traditionella, fyrdelade kyrkohistoriska periodiseringen i fornkyrka, medeltid, reformationstid och modern tid. Detta är en klar styrka, här rent av nödvändighet, då en sådan uppdelning framför allt är en konstruktion för den västeuropeiska kyrkohistorien. Till exempel saknar en term som medeltid egentligen relevans redan för den ortodoxa kyrkans historia. Hill följer i sina kapitel hellre en längre tidslinje inom ett visst geografiskt område, vilket tydliggör de historiska sammanhangen.

Detta framkommer inte minst i skildringen av de arianska och kristologiska striderna på 300- och 400-talen. Hill lyckas göra de teologiska skiljelinjerna så tydliga de kan bli i en översikt av detta slag. Därtill finns hela tiden den maktpolitiska dimensionen i konflikterna närvarande. Detta dubbla perspektiv mot kyrkans teologiska och politiska utveckling är något som i hela boken balanseras väl. Styrkan i de långa tidslinjerna visas bland annat i efterdyningarna av den kristologiska striden: Hill överger inte de självständiga kyrkor som bildades efter koncilierna i Efesos och Chalcedon efter år 451, utan fortsätter följa dem genom historien. Att Hill ibland ger plats åt mer kuriösa upplysningar som att den bysantinske kejsaren Zenon ska ha saknat knäskålar, gör ingenting eftersom det centrala i framställningen här förstås är Zenons inlägg i den kristologiska striden genom *Henotikon*.

Alla kyrkor och världsdelar får naturligtvis inte lika stort utrymme. Hill ger överlag utvecklingen i Nordamerika förhållandevis stor plats, inte minst de evangelikala rörelserna under 1900-talet. Ett intressant avsnitt handlar om föregående århundrade, då USA redan blivit ett religiöst mycket differentierat land. I södern fanns, framför allt i spåren av "the great awakening", en mer enhetlig religiositet än i det etniskt, kulturellt och religiöst mer splittrade norr. Dessa skillnader lyfts fram som en viktig faktor i den utveckling som ledde till det amerikanska inbördeskriget, något man sällan ser i den allmänna historieskrivningen om denna tid. Tyvärr skriver Hill trots detta att "Frågan som utlöste kriget var slaveriet" – en både förenklad och föråldrad uppfattning som däremot knappast skulle förekomma i ett modernt historiskt verk. En annan försummelse på det allmänna historiska planet är att Sverige helt glöms bort när huvudakterna i det trettioåriga kriget omtalas. Det ska dock framhållas att detta är två undantag i en osedvanligt välskrivna och saklig framställning även av det som inte omedelbart är kyrkohistoria.

Ett ämne som får något mindre utrymme än andra är kyrklig praxis (vilket står i fokus i Rasmussens och Thomassens jämförbara *Kristendomen. En introduktion*, 2007), även om goda skildringar av sådant som dopets, eukaristins och tidegärdens framväxt inte saknas. Större utrymme får den teologiska utvecklingen (vilken i gengäld får en mer undanskymd tillvaro i *Kristendomen*, allt vilket tydliggör de val en författare av ett översiktsverk måste göra). Hill förmedlar på ett bra sätt både det allmänna och det särpräglade teologiska tankegodset under en bestämd tid eller hos en individ. Kapitlet om liberalteologins framväxt, idégrund och konsekvenser under 1800- och 1900-talen är bara ett exempel på detta. Jag skulle vilja påstå att det inom ramen för denna stora kyrkohistoria ryms en god, om än helt översiktlig, teologihistoria.

Till den svenska utgåvan av *Den kristna kyrkans historia* har Per Beskow agerat redaktör på ett förtjänstfullt sätt. Beskow har getts frihet att i den löpande texten infoga uppgifter om svenska förhållanden och detta har berikat boken för oss svenska läsare. Även Maria Stores översättning förtjänar beröm. Bokens yttre utformning är vacker, med en rik bildsättning av hög kvalitet. Av hög kvalitet och relevans är även de illustrativa kartorna. En "kyrkohistorisk tidslinje" och ett tudelat person- och sakregister bidrar till att göra boken användbar som uppslagsverk. Jonathan Hills och Per Beskows försök att lösa det jag inledningsvis kallade en omöjlig uppgift, har blivit ett utmärkt översiktsverk om den kristna kyrkans historia.

David Gudmundsson
Doktorand, Lund

Magnus Zetterholm (red.): *The Messiah in Early Judaism and Christianity* (Minneapolis: Fortress Press, 2007), 188 sid.

Denna bok belyser en tidsperiod då kristendom och judendom tog sin teologiska form och då ingen dialog i modern betydelse mellan religioner var möjlig. Det fanns bara en sanning om verkligheten, som de religiösa texterna ansågs reflektera. När två olika religiösa grupper läste en och samma skriftsamling – Gamla testamentet – uppkom också två olika tolkningar av verkligheten, och man kunde inte undvika konfrontation. Kristendomen var tvungen att kämpa och finna sin egen identitet i sitt förhållande till judendomen. Judendomen i sin tur var tvungen att leva igenom två svåra politiska katastrofer: år 70 (Jerusalems förstörelse) och år 132-5 (Bar Kochba-kriget). Den sökte nya former genom uppkomsten av rabbiniska traditioner. Den som läser tidiga kristna texter kan inte förbigå det faktum att de ofta beskyller judar för att förfölja Jesus och hans anhängare, dvs. de kristna. Om man å andra sidan läser vissa judiska texter – dock litet sena (*Toledot Jeshu*, Maimonides brev till judar i Jemen) – får man en bild av att judarna var stolta över att deras förfäder hade lyckats döda Jesus. Men tiden har förändrats. I dagens läge vill man se historien kritiskt och lyfta fram allt det som sist och slutligen förklarar dessa två systemreligioner med varandra. Ett bra sätt är att behandla centrala teologiska teman som förhåller sig till bådadera. Denna bok är ett gott exempel på detta. Skribenterna är välkända experter. Helheten har blivit en fin översikt av hur messianska förväntningar tog sig uttryck i tidig judendom och kristendom.

John Collins inleder med en översikt av förkristna messianska föreställningar i judendom. Han presenterar inga nya forskningsresultat utan sammanfattar sina många tidigare och viktiga undersökningar i kompakt form. Han hävdar att messianska förväntningar var ett resultat av kognitiv dissonans mellan gudomliga löften till Davids dynasti och exilens kris då dynastin inte längre kunde regera i Jerusalem. Kännetecknande för nutida forskning är att judiska messianska förväntningar inte antas ha spelat någon central roll under den postexiliska perioden efter Serubbabel fram till ca 200 f. Kr. Då började olika former av messianska idéer att uppkomma inom judendomen men de erbjöd inget monolitiskt ramverk. ”Jewish messianic expectation was never uniform”, skriver John Collins (s. 19). I stället fanns det många olika tolkningar av Messias; John Collins diskuterar framför allt Qumrans messianska förväntningar och visar att det inte heller där fanns någon enhetlig bild av Messias. Läsaren inser redan här varför det inte är att undra på att systemreligionerna judendom och kristendom kunde forma två rätt så olika uppfattningar om Messias.

Adela Yarbro Collins behandlar synoptiska evangelier och deras ”Guds Son”-kristologi. Hon hävdar att Markus är ambivalent. Man kan läsa hans evangelium så att Jesus var en vanlig människa som i dopet blev delaktig av Guds Ande och kunde göra under och undervisa människor med makt och auktoritet. Efter sin död blev Jesus gudomlig och delade Guds makt. Å andra sidan kan man också läsa Markusevangeliet så att Jesus var en preexisterande Herre som hade blivit människa (jfr. s. 31). Matteus och Lukas tar några steg framåt i sin teologi och presenterar Jesus som Guds Son som inte har någon mänsklig fader utan blev avlad av den Helige Ande och född av jungfru Maria.

Yarbro Collins artikel är intressant att läsa men jag måste erkänna att jag har litet svårt att följa hennes argumentation. Det är nämligen konstigt om man ur Markusevangeliet kan utläsa två olika (motstridiga) kristologiska modeller. Huvudargumentet för Yarbro Collins tycks vara att Jesu dop i Markus innebär att han i denna ritual blev adopterad som son: ”The allusion to Ps. 2 implies that God thus appoints Jesus as Messiah at the time of his baptism by John” (s. 22). Mot en sådan adoptiansk tolkning kan man notera att Psalm 2 är en kröningsritual som är öppen för olika kristologiska tolkningar. T.ex. i Apg. 13:33 används den som en hänvisning till Jesu uppståndelse. Man måste alltså läsa Markusevangeliet noggrant innan man drar slutsatser om användningen av Psalm 2 i Jesu dop. Intressant är att Yarbro Collins påpekar att berättelsen om härlighetens berg (Mark. 9:2-8) lätt kunde komma i konflikt med berättelsen om Jesu dop eftersom den förra berättelsen kunde tolkas så att Jesus var preexisterande. ”This tension is resolved for later Christian readers by the assumption that Mark presupposed the preexistence and incarnation of Jesus, even though he does not mention such things” (ss. 25-6). Här hävdar Yarbro Collins att Markus inte skulle tala om Jesu preexistens. Men Markus presenterar Jesus som Människosonen som har kommit för att offra sitt liv till lösen för många (Mark 10:45). Människosonen i Markus har klara allusioner till Dan 7 (se t.ex. Mark. 14:62) och måste alltså vara en preexisterande gestalt som dessutom är identisk med Guds Son (såsom Markus presenterar stoffet i sitt evangelium). Mot allt detta är det svårt att läsa scenen om Jesu dop så att han blir adopterad till Guds son. Snarare är det fråga om Jesu installation till sin uppgift. Han är Människosonen, identisk med Guds Son, som har kommit till världen, och i dopet blir hans uppgift synlig och hans verksamhet tar sin början.

Magnus Zetterholm diskuterar Pauli brev och Messiasfrågan i dem. Han menar att Jesus för Paulus framför allt är Herre, emedan Petri bekännelse att Jesus är Messias inte tycks vara viktig för honom. Detta blir tydligt framför allt i de texter där Paulus citerar gammal kristen tradition. Dessa texter är 1 Kor 6:14 (”Gud har uppväckt

Herren, och genom sin makt skall han uppväcka oss”), 2 Kor 4:14 (”han som uppväckt herren Jesus skall uppväcka mig med Jesus och låta mig träda fram tillsammans med er”) och Rom 4:24 (”vi tror på honom som från de döda har uppväckt vår herre Jesus”). När man jämför dessa traditioner med 1 Kor 15:3-5 där Paulus talar om Kristus/Messias blir det klart att Paulus har förändrat den ursprungliga Messias titeln till Herretiteln. Zetterholm relaterar denna kyriologi till Pauli sätt att kritisera Toran som hednakristnas väg till Gud. Paulus undviker att tala om Jesus som den typiskt judiske frälsargestalten Messias (som ofta hade konnotationer till partikularistiskt tänkande). På detta sätt ville han visa att hedningarna har en direkt väg till Gud via Herren Jesus och inte via Toran (jfr. s. 40).

Artikeln ger ett mycket fint perspektiv på Pauli teologi. Två saker kunde ha tagits med i diskussionen. För det första är det klart att Kristus/Messias för Paulus är Jesu andra namn. Han talar ofta om Jesus Kristus eller Kristus Jesus och menar då att Jesus är den Messias som har utlovats i skrifterna. Mot denna bakgrund blir det svårt för mig att tala om ”Paul’s de-emphasizing of Jesus’ messiahship” (s. 40). För det andra kunde Ordspr. 8:22-31 och dess roll i Pauli kristologi, framför allt kyriologi, ha lyfts fram. Denna teologi blir tydlig i 1 Kor. 8:6 och framför allt i Kol. 1:15-20 (under förutsättning att det senare är skrivet av Paulus). Såvitt jag kan se är det just vishetsteologin (sofiologin) som präglade kristologin så att den kom att avvika från judisk messianologi. Sofioligin spelade en central roll i det andra templet teologi och det finns mycket som talar för att den också lätt kunde integreras till messianska förväntningar. När de kristna började presentera Jesus som Guds Vishet genom vilken världen har blivit skapad började man i den rabbiniska traditionen ta avstånd från alla former av messianska förväntningar som påminde om idén att två gudomliga makter finns i himmelen. (För vidare läsning rekommenderas A. Segals arbete, *Two Powers in Heaven: Early Rabbinic Reports about Christianity and Gnosticism* (Leiden: Brill, 1977), och D. Boyarin, *Border Lines: The Partition of Judaeo-Christianity* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2004).)

Med hjälp av sofiologin kunde judar redan före Jesu tid argumentera t.ex. att pluralformen i Gen. 1:26 syftar till Gud och hans Vishet (som i Ords. 8 kallas *reshit*). Av allt att döma läste de Gen. 1:1 så att Gud med sin Första (*reshit*) eller Vishet skapade himmel och jord. Visheten fick sedan i uppgift att ta hand om skapelsen av människan såsom det står t.ex. i Vish. 9:1-2; 10:1-2: ”Mina fäders Gud, barmhärtighetens herre, du som har skapat allt med ditt ord, och som genom din vishet gjorde människan för att hon skulle härska över allt du skapat ... Det var hon som beskyddade den första människan, allas far, alltifrån det han skapades. Hon räddade honom efter det felsteg han begick och gav honom kraft

att härska över allt.” I kristologin kunde man sedan utnyttja olika uttrycksformer som vishetsteologin hade använt för att beskriva Vishetens mystiska förhållande till Gud. (Jfr. Vish. 7:25-26: ”Hon är ett utflöde från Guds makt, hon strömmar kristallklar fram ur allhärskarens härlighet. Därför kan ingenting orent komma henne nära. Hon är ett återsken av det eviga ljuset, en klar spegling av Guds verksamhet och en avbild av hans godhet.”)

Karin Hedner-Zetterholm bidrar med en mycket lärorik artikel om Elia i rabbiniska dokument. Hon menar att det rabbiniska systemet integrerade messianska förväntningar för att upphöja Torans ställning i förhållande till frälsningsvägen. Sist och slutligen kan varken Elia eller Messias – inte ens Gud själv – svara på frågan om när alla stora löften om den messianska tidsåldern skall förverkligas. Allt beror på huruvida människorna är villiga att leva enligt Torans bestämmelser: ”God, the Messiah, and Elijah are all powerless; only the Jewish people are capable of bringing the Messiah through repentance and proper behavior” (s. 73).

Det skulle ha varit intressant att få läsa mera om hur dels Bar Kochba-krisen och dels kristologins inflytande eventuellt har påverkat hur man i rabbiniska dokument började betona Messias och Elia. Den första frågan diskuteras i Neusners bok *Messiah in Context* och den andra bl.a. i Segal, *Two Powers in Heaven*. Dessa två frågor väcker ofta stort intresse bland dem som studerar rabbiniska åsikter om Messias.

Jan-Eric Steppa avslutar boken med att behandla receptionen av kristna messianska föreställningar och kristologin i den efterapostoliska kyrkan och dess romersk-hellenistiska omgivning. Tidiga apologeter var tvungna att försvara kristendomen och visa att dess andliga och teologiska rötter, speciellt kristologin, återfinns i Gamla testamentet. Steppa menar att det var just tolkningen av Gamla testamentet som ledde till att kristendomen hamnade i konflikt med judendomen. Denna konflikt återspeglas bl.a. hos Justinus – ”Even though he does not mention Christian aggression against Jews, Justin’s charges of Jewish harassment and persecution of Christians may well give accurate and trustworthy information of deep mutual hostility prevailing between Christianity and Judaism in the ante-Constantine era” (s. 89-90) – och när Celsus använder judiska argument mot kristendom. Ett annat viktigt tema i Steppas artikel är det messianska kungadömet, närmare sagt tusenårsriket i den tidiga kristendomen. Han visar att under den prekonstantinska tiden framlades denna lära i skrifter av många ortodoxa teologer (Papias, Justinus, Irenaeus) såsom också av Cerinthus. Likheterna med 4 Esra och 2 Baruk är märkvärdiga – något som visar att judisk apokalyptik hade stort inflytande på denna detalj i det kristna budskapet.

Steppa omnämner Eusebios och hans sätt att kritisera millenarismen. Det kunde ha gjorts utförligare, speciellt beträffande Eusebios tidiga verk, såsom *Demonstratio Evangelica*, och deras förhållande till senare verk skrivna efter den konstantinska vändningen. Intressant är att Jes. 2:2-4 tolkas på två olika sätt i Eusebios verk. Före den konstantinska vändningen återspeglar texten enligt Eusebios den eskatologiska framtiden men i Jesaja-kommentaren tolkas denna text som en hänvisning till Konstantins ständiga byggnadsprojekt i det heliga landet. (För mer om detta se t.ex. M. J. Hollreich, *Eusebius of Caesarea's Commentary on Isaiah* (1999).)

Var och en som vill ha en kort och begriplig inledning till Messiasmatiken i tidig judendom och kristendom har stor nytta av detta verk. Boken innehåller också en utförlig litteraturlista och förklaringar till centrala begrepp. Just därför är boken också ett fint läromaterial. Jag rekommenderar boken till var och en och önskar att den kommer att användas just som undervisningsmaterial.

Antti Laato
Professor, Åbo

Francesca Murphy & Christopher Asprey (red.): *Ecumenism Today: The Universal Church in the 21st Century* (Hampshire: Ashgate, 2008), 222 sid.

Ecumenism Today: The Universal Church in the 21st Century är en antologi som leder sina läsare rakt in i den samtida ekumeniska debatten. På ett färgstarkt och realistiskt sätt illustrerar antologins essäer det ekumeniska samtalets komplexitet. Samtidigt lämnar de konkreta bidrag till den fortsatta dialogen. I sina bidrag ger författarna på intet sätt uttryck för någon samstämmighet. Snarare är boken ett forum för rättfram konversation mellan företrädare för olika kristna traditioner. Skilda övertygelser lämnas inte utanför debatten, utan läggs fram för att undersökas och dryftas. Med övertygelsen om att konfessionella lojaliteter inte missgynnar ekumeniken utan snarare bildar ramverket för en uppriktig ekumenisk dialog, framhåller varje författare sin konfessionella identitet. De olika konfessionella perspektiven lyfts fram som resurser i sökandet efter lösningar på de svårigheter som den ekumeniska rörelsen står inför idag. Den ”vinter” som den ekumeniska rörelsen sägs befinna sig i tas på största allvar av bokens författare. I en vilja att bidra till ett förnyat engagemang och intresse för ekumenik belyser de ekumeniska möjligheter och dilemman både utifrån praktiska och teoretiska perspektiv. Boken, som innehåller tretton essäer, är således uppdelad i två delar: en praktiskt orienterad del kring ”teologisk ekumenik” och en teoretiskt betonad del kring ”ekumenisk teologi”. I epilogen beskrivs den religiösa

förföljelsens ekumeniska implikationer. Det ekumeniskt teologiska avsnittet är indelat i tre sektioner där frågor kring nattvard, auktoritet, enhet och schism behandlas. Det är kyrkornas interna, konkreta verklighet som står i centrum för analysen. Abstrakta enhetskoncept ges där emot inte mycket uppmärksamhet. Inte heller de externa, sociopolitiska frågor som länge intagit en viktig plats i det ekumeniska arbetet. Istället ger sig författarna i kast med just sådana interna frågor som ofta åsidosatts för att de röjt kyrkornas splittring.

En återkommande tes är att roten till kyrkornas splittring står att finna i ecklesiologin. Denna tes utvecklas i olika riktningar. Å ena sidan befaras de skilda ecklesiologiska synsätten tyda på en allvarlig och djup splittring i föreställningen om Gud, då ecklesiologin kan förstås som en reflektion av relationen mellan Gud och människa. Den ecklesiologiska splittringen har, utifrån detta perspektiv, fört den ekumeniska rörelsen in i en återvändsgränd. Å andra sidan ifrågasätts vikten av ecklesiologisk enhet för den framtida ekumeniska rörelsen. Till och med själva existensen av en splittring ifrågasätts och kriterierna för vad som fastställer splittringen läggs fram för granskning. Enheten söks bortom ecklesiologin, i den familjegemenskap där Gud är förälder och varje kristen Guds barn. Med utgångspunkt från detta synsätt är de kristna alltid enade, oavsett ecklesiologiska splittringar. Emellertid är behovet av ecklesiologiska perspektiv i det ekumeniska samtalet den centrala utgångspunkten för antologin. En ecklesiologisk modell som särskilt lyfts fram är *communio*-ecklesiologin. Den finner sin puls i nattvarden och kyrkornas konkreta verklighet, samtidigt som den hämtar inspiration i läran om treenigheten. Den ställer den trinitariska relationaliteten som modell för människors relationer till varandra och till Gud. Det konstateras att nattvarden kunde ha varit det starkaste uttrycket för kristen enhet, men att diskussionerna kring nattvardsfrågan snarast för tankarna till kristen oenighet. Nattvardsfrågan ägnas stor uppmärksamhet i antologin och författarna försöker, stundom genom tålmodiga resonemang och stundom genom provokation, att finna nya vägar framåt. Likaså ger frågan om auktoritet upphov till livliga och rakt motsatta resonemang. Den ekumeniska rörelsens behov av enade principer och inre samling bejakas, men om vägen dit råder delade meningar. De ekumeniska dokumentens auktoritet framhålls. Samtidigt debatteras påvens roll och bidrag till den ekumeniska rörelsens liv. Encyklikan *Ut Unum Sint* bildar utgångspunkt för flera av antologins essäer och den katolska kyrkans ökade intresse för ekumeniken understryks, men för flera av antologins författare är påveämbetet likväl en stöttesten.

De olika konfessionella perspektiven genomsyrar antologin. Meningarna går dock isär i frågan om hanteringen av olikheterna. Skillnader betraktas å ena sidan som hinder och betoningen läggs vid de gemensamma

nämarna. I epilogen utmålas de konfessionella skillnadernas obetydlighet i situationer av förföljelse och nöd. Å andra sidan höjs röster för olikheternas relevans i den ekumeniska rörelsens liv. De framhåller att existensen av olika konfessionella perspektiv är en förutsättning för ett ekumeniskt samtal som ömsesidigt berikar. Ekumeniken liknas vid ett utbyte av gåvor kyrkorna emellan. Åstadkommandet av en sådan dialog är ett av bokens huvudsyften. Genom de perspektivmöten som antologin gestaltar ställs läsaren mitt i den ekumeniska debatten. Det hör till bokens styrkor att läsaren i varje essä får ta del av ett konfessionellt inifrånperspektiv och att antologin som helhet belyser ekumeniska frågor utifrån så många olika ståndpunkter. Uppriktigheten i inläggen banar väg för nya infallsvinklar, men skapar också friktion. Den bittra tonen i somliga essäer kan emellanåt få läsaren att tvivla på att bokens syfte att skapa berikande dialog kommer att uppfyllas. Emellertid bidrar uppriktigheten och det faktum att konsensus inte ses som ett mål till ett fritt flöde av nya och originella idéer. Denna bok lämnar många tänkvärda och intressanta bidrag till den samtida ekumeniska debatten. Att den dessutom är skriven av kunniga och insatta författare gör den mycket läsvärd.

Sara Gehlin
Doktorand, Lund

Sofie Hamring, O.P.: *Om jag glömmet dig, Jerusalem: Möten mellan judendom och kristendom* (Stockholm: Artos, 2009), 247 sid.

Dominikansystemen Sofie Hamring kom hösten 2006 till Jerusalem för ett sabbatsår. Där möter hon konkret den judiska traditionen. Särskilt berörs hon av judarnas fester. Men först reflekterar hon kring "berget som Herren har utvalt", Jerusalems grund och de perspektiv som utgår från denna stad. Hon blir inbjuden att delta i olika högtider: den judiska nyårsfesten (rosh hashana); den stora försoningsdagen (jom kippur); lövhyddohögtiden (sukot); torans glädjefest (shemini atseret); tempelinvigningsfesten (chanuka); sabbaten; purimfesten (purim); påsken (seder pesach); veckohögtiden (shavuot). Vid varje fest beskriver syster Sofie med kunskap och inlevelse sin erfarenhet. Hon vill själv förstå och också förmedla till läsaren, hur en kristen kan fördjupa sin egen tro med hjälp av Jesus som firat många av dessa fester. I sin glädje över upptäckten av den judiska traditionen bortser hon emellertid inte från de problem som palestinierna fått av Israels ockupation.

Det finns få böcker, svenska eller utländska, som på ett så inklämmande sätt beskriver de judiska festerna. Boken avslutas pedagogiskt med en förklarande ordlista

och en litteraturförteckning. Studerande i bibelkunskap skulle ha stor nytta av boken.

René Kieffer
Professor emeritus, Lund

Peter Weigel: *Aquinas on Simplicity: An Investigation Into the Foundations of His Philosophical Theology* (Oxford: Peter Lang, 2008), 265 sid.

I förmodern teologi var gudomlig enkelhet (*simplicitas Dei*) ett givet inslag i gudsläran. Läran innebär att Gud inte har några delar, egenskaper eller någon form av metafysisk eller annan sammansättning. Enkelhet med avseende på Gud står därmed i via negativa traditionen. Men enkelhet innebär också att Gud är sin essens, d.v.s. om det inte finns någon form av sammansättning i Guds väsen så är Gud sin essens. För Thomas av Aquino var gudomlig enkelhet en grundläggande och central idé som genomsyrade såväl gudslära som alla andra delar i den kristna trosläran (*theologia sacra*). Läran har i modern tid fått utstå mycket kritik och dess anhängare är i dag en förkrympt minoritet. Men det betyder inte att läran har glömts bort helt. I samtida analytisk religionsfilosofi har det skrivits mycket om gudomlig enkelhet och relaterade gudomliga attribut som oföränderlighet och evighet. Ofta har filosofer lidit av en avsaknad av historisk och filosofisk känslighet inför förmodernerna tankeformer. Sålunda har klassiska läror som gudomlig enkelhet avfärdats som absurda helt enkelt för att de inte passar in i den analytiska filosofins ramverk. I modern tid är det Alvin Plantingas kritik av Thomas av Aquinos syn på gudomlig enkelhet (*Does God have a Nature?*, 1982) som har satt igång debatten ånyo. Weigels bok är inte främst ett inlägg i en pågående debatt. Weigels mål är att utifrån Thomas texter framställa läran mot bakgrund av hans metafysiska åtaganden. Det finns dock gott om referenser till den samtida debatten och nyanserade försök att förmedla Thomas idéer till den analytiska filosofin. Peter Weigels bok är en av få fullängdsmonografier om gudomlig enkelhet. Den enda engelska motsvarigheten i modern tid torde vara Christopher Huges kritiska *On a Complex Theory of a Simple God*. Weigel är snarare en utläggare och försvarare av Thomas enkelhetslära.

I första kapitlet utlägger Weigel enkelhet utifrån olika texter hos Thomas. Här visas det hur idén har utvecklats och integrerats allt mer under Thomas karriär. Andra kapitlet är en genomgång av ett antal metafysiska begrepp och distinktioner (sammansättning, materia/form, substans/accidens, essens/existens, potens/aktualitet) som är oundgängliga för en rätt utvärdering och förståelse av gudomlig enkelhet. Detta kapitel utgör i sig en kort men grundlig introduktion till (en) thomistisk metafysik.

I tredje och fjärde kapitlet går Weigel vidare med att se på två olika argument för enkelhet som grundar sig i den metafysiska bakgrund han målat upp. Först (i kapitel tre) tar han upp Gud som ren aktualitet (*actus purus*) och sedan (i kapitel fyra) som identisk med sig själv, dvs. påståendet att Guds essens är identisk med hans existens (*Deus est suum esse*). Dessa två argument leder vidare till femte kapitlets diskussion om vad Thomas menar med att Gud är absolut enkel (*omnino simplex*), d.v.s. att det inte finns någon form av sammansättning i hans väsen. I det sista kapitlet behandlar Weigel ett område som till synes torde vara problematiskt för gudomlig enkelhet, nämligen semantiken: svårigheten att tala om en enkel Gud. Weigel menar att vi har mycket att lära oss av Thomas i detta avseende och att diskussionen om enkelhet borde ta en ny inriktning.

Låt mig ta upp en punkt för diskussion. Den har att göra med en viss förståelse av begreppet "existens" eller "vara" (*esse*). Under den analytiska filosofins framväxt uppkom en ny teori om existens inom den formella logiken. En del tänker sig i ljuset av denna att existens eller vara hos Thomas är ett slags egenskap i predikativ betydelse men inte om ting utan om andra begrepp och egenskaper. När dessa uttolkare läser vissa texter av Thomas som identifierar essens med existens i Gud tänker de att där finns ett implicit *a prioriskt* ontologiskt argument för Guds existens därför att de tror att Thomas såg existens som en formell egenskap. Andra tänker sig, ungefär som Immanuel Kant, att existens varken predicerar eller lägger något innehållsligt – *quidditas*, som Thomas skulle sagt – till subjektet i satsen "Gud är sitt vara". Existens är helt enkelt "för tunt" för att vara något som kan prediceras om Gud (Christopher Huges, s. 146). Weigel visar att ingetdera är fallet med Thomas (se främst ss. 62-7; 73 f.; 78-81; 146 ff.). Thomas menar att existens inte är ett tomt begrepp utan kan prediceras om Gud utan att bli en formell egenskap. Detta reflekterar en betydande skillnad mellan medeltida logik och analytisk filosofi (efter Frege och Russell): den förra disciplinen knöt existensåtaganden till den affirmativa kopulan, den senare till kvantifikationsvariabeln "x". Det fanns en större flexibilitet i hur existens fungerade semantiskt under medeltiden (ss. 68-78). T.ex. kan imaginära och verkliga objekt omtalas som existerande utan att man hamnar i samma problem som Russell tänkte sig att den (icke-existerande) hårfattige kungen av Frankrike gjorde. Därmed är existenspredikationerna i satserna "Fågeln Fenix existerar", som existerar i intellektet, "Barak Obama existerar", som existerar både i och utanför intellektet, varken tautologa eller meningslösa. Existens är en metafysisk komponent. "Vara" hos ett ting kvalificeras i termer av dess aktualitet. Vad denna aktualitet består i är olika för olika ting. (Därför är inte existens ett univokt begrepp utan analogt.) Aktualitet har att göra med ett tings fulländning. Det finns så att säga mer eller

mindre fulländade ting. Ett imaginärt ting, som fågeln Fenix, har aktualitet blott i intellektet. Termen "Fenix" står för (*supponit pro*) ett mentalt innehåll; "Barak Obama" står både för det ting som är Barak Obama och för detta ting i intellektet. Att säga att Barak Obama har en större aktualitet än fågeln Fenix är alltså att säga att han är verkligare och mer kausalt självständig än Fenix. Att predicera existens om Gud är att säga att Gud inte kan bli mer verklig eller kausalt självständig. Ett skapat och begränsat ting har en lägre grad av fulländning, är mindre kausalt självständigt; det är vara i begränsad form så att säga. Weigel förklarar att existens som aktualitet inte bara talar om ett ontologiskt oberoende utan "ett tillstånd av överflödande dynamisk perfektion" (s. 116) i det att det gudomliga varat kan ge existens till allt annat, i de olika former som tar sig uttryck i skapelsen, utan att förlora vara själv. Att predicera existens hör ihop med Thomas förklaringsteori – dvs. att påstå att Gud är självexisterande är inte ett ontologiskt bevis utan en tillämpning av en generell förklaringsteori: Gud är den yttersta förklaringen av allting annat än sig själv (ss. 114-29). Summa summarum, existens är knappast ett tunt begrepp för Thomas.

Jag anbefaller denna till ton och koncisa stil föredömligt frejdiga bok eftersom den går i närkamp med de relevanta texterna hos Thomas.

Stefan Lindholm
Doktorand, Stavanger

John D. Caputo: *Philosophy and Theology* (Nashville: Abingdon Press, 2006), 84 sid.

John D. Caputo (f. 1940) är sedan 2004 Thomas J. Watson Professor of Humanities vid Syracuse University. Innan dess undervisade han vid det katolska Villanova University i Pennsylvania sedan 1968. Mycket av hans forskning och publikationer fokuserar på samtida kontinental filosofi: hermeneutik, fenomenologi, dekonstruktion och speciellt deras förhållande till teologi. Hans produktion är mycket omfattande och hans teologiska tänkande har blivit föremål för flera studier.

I sin föregående bok *The Weakness of God: A Theology of the Event* (2006) presenterar han sitt teologiska reflekterande, som han kallar "weak theology". Det grundar sig på en omtolkning av det traditionella gudsbegreppet, som ersatts av tanken på "the weakness of God", vilket kommer nära en deistisk uppfattning, där Gud aldrig ingriper i naturens lagar. Han talar istället om Gud som "an unconditional claim without force". Hans teologi får därmed en starkt etisk slagsida.

Hans lilla bok *Philosophy and Theology*, som består av en inledning och åtta kapitel, har höjts till skyarna av liberala katolska recensenter. Caputo för fram tesen att

teologer och filosofer försökt besvara samma frågor, men att de närmat sig dem från olika håll och utifrån olika förutsättningar. Han förknippar teologernas verksamhet med tro (*faith*) och filosofernas med förnuft (*reason*). Han föreslår en definition av teologi som "the place where a community of faith does its thinking, examining, clarifying, conceptualizing, and updating the common faith over the course of its history" (s. 4). Filosoferna, däremot, har gärna velat se sig själva som mera oberoende av en speciell tradition och att deras spekulationer helt och hållet grundar sig på förnuftiga slutsatser av allmängiltiga iakttagelser.

Caputo delar upp historien i tre epoker: förmodern, modern och postmodern. Under den förmoderna perioden är det inte lätt att skilja på filosofer och teologer, eftersom i stort sett alla som hade möjlighet att läsa och studera på ett eller annat sätt var knutna till den institutionaliserade religionen. Den moderna perioden inträder i och med upplysningen (och det är först nu vi kan tala om renodlade ateister, enligt Caputo). Perioden avslutas med Nietzsche och en ny era tar sin början. Men det var först i mitten av 1900-talet som ifrågasättandet av "metaberättelser" blev vanligt bland humanister, teologer och även en del naturvetare; inget perspektiv eller teori kunde längre göra anspråk på absolut sanning.

Caputo menar att gränsen mellan tro och förnuft har luckrats upp under den postmoderna epokens utveckling. Han går till och med så långt att han säger att distinktionen mellan filosofi och teologi kan dras mellan "two kinds of faith", varmed han menar två slags "seeing as" (s. 57). Caputo stöder här sitt resonemang på den senare Wittgensteins teori om olika slags språkspel. Liksom många andra moderna teologer försöker han på detta sätt undvika konflikten mellan ett vetenskapligt betraktelsesätt av världen och ett religiöst. Eftersom det rör sig om två olika språkspel som båda ytterst vilar på i strikt bemärkelse obevisbara antaganden är den ena språkspelen inte bättre än det andra. Själv tycker jag också att det kan ligga en poäng i detta toleranta synsätt, som dock innebär att traditionellt sett centrala religiösa trosföreställningar (som skapelsen, syndafallet, Jesu uppståndelse, etc.) inte längre kan tolkas bokstavligt.

Stefan Andersson
FD, Sävsjö

Tomas Appelqvist: *Bönen i den helige Andes tempel. Människosyn och kyrkosyn i Martin Luthers böneteologi* (Skellefteå: Artos förlag, 2009). 316 sid.

Äntligen tycks Lutherforskningen och forskningen i luthersk teologi ta ny fart i Sverige. Ett av tecknen på detta är att Tomas Appelqvist ger oss den första svenska dok-

torsavhandlingen om Luthers teologi sedan Carl-Axel Aurelius avhandling 1983.

Appelqvist gör i sin avhandling en analys av börens teologi hos Luther. Han konstaterar i inledningen av sitt arbete att det inte handlar om att finna någon separat teologi rörande bönen. Det rör sig snarare om en analys av Luthers teologiska helhetsförståelse sedd genom hans utsagor om bönen. Genom att välja bönen ges en bild av Luthers teologi när han inte framträder som kontrovers-teolog.

I sin avhandling arbetar Appelqvist främst med det kateketiska materialet i Luthers skrifter (kapitel 2) som primärt är en undervisning för "barn och enkla människor". Här gör Appelqvist sitt "längdsnitt", där han följer Luthers böneteologiska utveckling. Detta kompletteras med ett "tvärsnitt" genom studier av några av Luthers psaltarutläggningar (kapitel 3) för att fördjupa bilden av Luthers böneteologi. Genom det valda arbets-sättet använder Appelqvist sig av grepp hämtade från Carl-Axel Aurelius avhandling. Tvärsnittet används dock av Appelqvist endast i en begränsad omfattning och snarast för att söka fördjupa och precisera några av resultaten från analysen av det kateketiska materialet. Det får mindre rollen av att befästa och visa på allmängiltigheten i slutsatserna från analysen av materialet i längdsnittet jämfört med Aurelius sätt att arbeta.

Den tes som Appelqvist driver är att en central punkt i Luthers böneteologi handlar om att hålla Dekalogens bud och att detta får konsekvenser för både människosyn och kyrkosyn.

I sin forskningsöversikt gör Appelqvist en pedagogisk indelning av forskningen kring Luthers böneteologi i fyra modeller, som delvis även kan sägas utgöra olika stadier i Lutherforskningen. Den första modellen domineras av tyska forskare som relaterar bönen till människan som syndare och rättfärdig. Den andra modellen betonar, i viss polemik mot den första modellen, skapelsetrons betydelse för bönen. Här lyfts bland annat arbeten av Gustaf Wingren och Gunnar Wertelius fram. Den tredje modellen gör ytterligare en korrigering av börens teologi och betonar ecklesiologins betydelse. Carl-Axel Aurelius, Vilmos Vajta och Bernice Sundqvist nämns som exempel på teologer som står för denna tolkning. Till dessa fogar Appelqvist en fjärde modell som är mer svärfångad, vilket inte är förvånande med tanke på att han här för samman företrädare för den nya finska Lutherforskningen med Birgit Stolt och forskare inriktade mot nutida luthersk teologi som undertecknad, samt använder sig av konstruktiva nutida teologer som Robert W. Jensen och Wolfhart Pannenberg. Här finns ingen sammanhållen "skola". Kännetecknande är dock att man söker beskriva tron som en sammanhållen helhet som bryter igenom trosartiklarna. I denna fjärde modell finns även en kritik mot modernitetens inflytande i teologin. Den finska Lutherforskningen spelar i denna spretiga

fjärde grupp den största rollen för Appelqvist. Han använder, som en av nycklarna för att förstå Luther, den finska skolans tal om en ”real-ontisk” Kristusnärvaro i den kristna människan.

De nutidsinriktade teologer som Appelqvist anknyter till, och vars förekomst i avhandlingen är svår att motivera ur ett Lutherforskningsperspektiv, tjänar snarast som en brygga över till den nutida lutherska teologiska debatten. De spelar därför en viss roll i det fjärde kapitlet där Appelqvist sammanfattar sina resultat och för dem vidare i en diskussion som antyder betydelsen av dem för nutida luthersk teologi.

Appelqvist betonar att hans arbete bekräftar de olika modellerna i det de påstår, men att modellerna även behöver vidareutvecklas genom de kompletterande perspektiv var och en av dem bidrar med. Gemensamt för alla fyra är att de saknar ett tillräckligt tydligt formulerat samband mellan böneteologin hos Luther och hans människosyn och kyrkosyn.

Hur väl lyckas då Appelqvist med sitt projekt? Genom sina analyser, främst av det kateketiska materialet i ”längdsnittet”, visar han att avhandlingens tes håller. Dekalogens bud spelar en central roll för bönen teologi. Det kristna livet och friheten har enligt Luther en given ideal form, nämligen Dekalogens. Guds bud spelar en central roll för bönerns inriktning och innehåll. Appelqvist lyfter även fram den för Luther självklara kopplingen mellan böneteologin och synen på människan och kyrkan (som jag menar är tydlig redan genom strukturen

i *Lilla katekesens* uppläggning). I det andra kapitlets analyser av det kateketiska materialet är avhandlingen som starkast. Det tredje kapitlet med sitt ”tvärsnitt” hade vunnit på att göras mera fylligt, kanske med kompletterande tvärsnitt i andra genrer hos Luther där bönen finns behandlad.

På några punkter hade ytterligare preciseringar varit önskvärda. Exempelvis hade jag gärna sett en mera djupgående diskussion av den finska Lutherforsknings tal om Kristi ”real-ontiska” närvaro, inte minst därför att Appelqvist själv använder sig av begreppet för att beskriva Luthers position. En fråga som kan ställas är om Appelqvist och de finska forskarna menar samma sak med begreppet? Mitt intryck är att Appelqvist använder sig av begreppet på ett snävare och mindre omfattande sätt än flera av de finska forskarna. Detta preciseras inte tillräckligt.

På några ställen kan den valda vokabulären diskuteras. Exempelvis medför uttrycket ”laggärningarnas verk” att meningen ”... laggärningarnas verk är centralt för att frälsningen ska kunna förstås på rätt sätt...” (s. 219) blir teologiskt oklar.

Bortsett från sådana marginalanmärkingar är det glädjande att vi i Sverige åter har en grundforskning kring Luthers egen teologi. För detta förtjänar Appelqvist en stor eloge.

Tomas Nygren
TD, Johannelunds teologiska högskola

TILL REDAKTIONEN INSÄND LITTERATUR

ARCUS FÖRLAG, LUND

Hellqvist, Kristina (red.): *Där främlingskapet bryts kan en ny värld börja. En teologisk antologi om migration, mångfald och människovärde*. 238 sid. 2010.

ARCUS FÖRLAG, LUND

Starke, Per (red.): *Exposure – som synsätt, förhållningssätt och arbetssätt*. 126 sid. 2010.

EQUINOX PUBLISHING LTD., LONDON

Müller, Mogens: *The Expression 'Son of Man' and the Development of Christology*. 518 sid. 2008.

KUNGLIGA VITTERHETS HISTORIE OCH ANTIKVITETS AKADEMIEN, STOCKHOLM

Jeffner, Anders (red.): *Emilia Fogelklou läst idag. Nio essäer* (KVHAA Konferenser 72). 112 sid. 2010.

LIBRIS FÖRLAG. ÖREBRO

Wasserman, Tommy: *Med blicken fäst på Jesus. Hebréerbrevet*. 280 sid. 2010.

LUND UNIVERSITY, LUND

Baten Miaji, Abdel: *Rural Women in Bangladesh. The Legal Status of Women and the Relationship between NGOs and Religions Groups* (Lund Studies in History of Religions 26). 250 sid. 2010.

LUND UNIVERSITY, LUND

Gaši, Ašk: *Melamisufism i Bosnien. En dold gemenskap* (Lund Studies in History of Religions 27). 262 sid. 2010.

STRÄNGNÄS STIFT, STRÄNGNÄS

Jergmar, Jarl (red.): *Gustav Aulén. En biskop på barrikaderna*. 158 sid. 2010.

UPPSALA UNIVERSITET, UPPSALA

Södling, Maria: *Oreda i skapelsen. Kvinnligt och manligt i Svenska kyrkan under 1920- och 30-talen*. 410 sid. 2010.

| | |
|-------------------------------------|---|
| <i>Redaktör:</i> | Gösta Hallonsten (tel. 046-222 90 42, e-mail <Gosta.Hallonsten@teol.lu.se>), Lund. |
| <i>Redaktionens arbetsutskott:</i> | Redaktören samt Stephan Borgehammar, Samuel Byrskog, Anna Davidsson Bremborg, KG Hammar, Martin Lembke (ansvarig för recensionsavdelning, tel. 046-222 90 49, e-mail <Martin.Lembke@teol.lu.se>), Catharina Stenqvist, Lund. |
| <i>Ansvarig utgivare:</i> | Fredrik Lindström, Lund |
| <i>Red. förutom ovan nämnda:</i> | Edgar Almén, Linköping; Jesper Svartvik, Lund; Johanna G. Lundberg, Falun; Werner Jeanrond, Glasgow; Ola Sigurdsson, Göteborg; Jayne Svenungsson, Stockholm; Göran Eidevall, Anne-Louise Eriksson, Carl-Reinhold Bräkenhielm och Göran Möller, Uppsala; Tage Kurtén och Hans-Olof Kvist, Åbo. |
| <i>Sekreterare:</i> | Per Lind (046-222 7768 (mån 9-13), e-mail <stk.red@teol.lu.se>) |
| <i>Redaktionens adress:</i> | Centrum för teologi och religionsvetenskap, Allhelgona kyrkogata 8, SE – 223 62 LUND, fax 046-222 44 26, INT +46 46 222 44 26. |
| <i>Prenumerationsärenden:</i> | Sekreterare Per Lind, Lund. |
| <i>Prenumerationspris för 2009:</i> | 250 kr. (140 kr. för studerande), insättes på STK:s plusgirokonto 254 27-6. |

Lösnummer av senaste häftet försäljs genom bokhandeln Arken, Kyrkog. 4, 222 22 Lund, 046-333 888.

Tidskriften utgives med bidrag från Vetenskapsrådet och Lindauers fond.

ARKEN

DIN BOKHANDEL FÖR TEOLOGI & RELIGION



Arken ekonomisk förening, som driver bokhandeln, äger också ett litet förlag med utgivning inom teologi, religion och kyrka.

ARCUS

Här ett urval av utgivningen

KATEDRALEN MITT I STADEN: OM ATEISM OCH TEOLOGI

MATTIAS MARTINSSON

Mattias Martinsson söker nya perspektiv på debatten mellan ateism och gudstro. Utgångspunkten är inte argument för och emot Guds existens eller för och emot den religiösa trons värde. Tesen är istället att kulturens uttryck och språkets ramar bildar en viktig plattform för en tolkning av hur gudsförnekelse och gudstro är beroende av varandra.

Arkenpris 198kr (Medlemspris* 149kr)

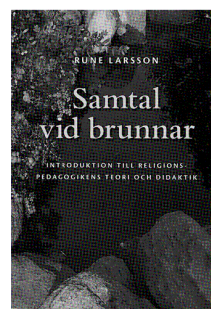


SAMTAL VID BRUNNAR: INTRODUKTION TILL RELIGIONSPEDAGOGIKENS TEORI OCH DIDAKTIK

RUNE LARSSON

Hur bygger man broar mellan olika livstolkningar, och hur utvecklar man förmågan att leva tillsammans i en religiös och kulturell mångfald? Denna bok beskriver undervisning och lärande som ett »samtal vid brunnar», där deltagarna delar erfarenheter och upptäcker hittills okända världar tillsammans.

Arkenpris 189kr (Medlemspris* 145kr)

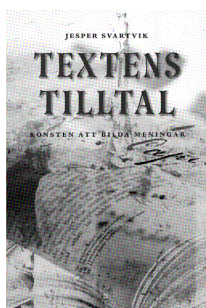


TEXTENS TILLTAL: KONSTEN ATT BILDA MENINGAR

JESPER SVARTVIK

Konsten att bilda mening är en bok om Bibelns texter, tolkningar och tillämpningar. Kunligt och engagerande, med konkreta exempel och fördjupande reflektion, visar författaren hur angeläget det är att ställa frågan om vad som kännetecknar en ansvarsfull bibeltolkning.

Arkenpris 198kr (Medlemspris* 149kr)

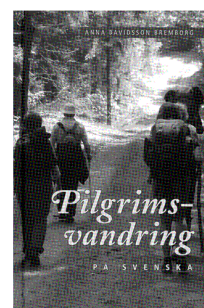


PILGRIMSVANDRING: PÅ SVENSKA

ANNA DAVIDSSON
BREMBORG

Religionssociologen Anna Davidsson Bremborg har studerat pilgrimsvandringar genom att under flera år delta i många av dem. Utifrån sina anteckningar och de intervjuer och enkäter som hon gjort tecknar hon här en bild av ett nytt och spännande fenomen.

Arkenpris 179kr (Medlemspris* 139kr)



*Eftersom Arkens medlemmar är med och äger Arcus kan vi erbjuda medlemspriser som går lite utöver de rabatter man som medlem normalt har. Vill du också bli medlem i Nordens största teologiska bokhandel? Det går utmärkt - läs mer på vår webbsida!

Butik (vid Domkyrkan)
Kyrkogatan 4
222 22 Lund
Öppet
Vardagar 10⁰⁰-18⁰⁰
Lördagar 10³⁰-15⁰⁰

Postorder
Telefon: 046-333 888
Fax: 046-333 889
E-post: info@arken.se

www.arken.se