

S·T·K

SVENSK TEOLOGISK KVARTALSKRIFT 2010

ÅRGÅNG 86

De Efesoskristna: Teologisk mångfald och social identitet i den tidiga kristna rörelsen.
av Mikael Tellbe, Örebro

Vilken religion är sann och frågan om språkets obestämba-
rhet.
av Patrik Fridlund, Lund

Teologisk etik för livets slutskede. Om palliativ sedering.
av Kristin Zeiler, Linköping

Om statens undergång, Kristus och krokodilens mage. Thomas Hobbes *Leviathan* i ljuset av en reptilallegori.
av Johan Tralau, Uppsala

1

INNEHÅLL

Ny årgång.

Av professor Gösta Hallonsten, Lund.....	3
De Efesoskristna: Teologisk mångfald och social identitet i den tidiga kristna rörelsen	
av docent Mikael Tellbe, Örebro	4
Vilken religion är sann och frågan om språkets obestämbarhet	
av FD Patrik Fridlund, Lund.....	13
Teologisk etik för livets slutskede. Om palliativ sedering.	
av docent Kristin Zeiler	22
Om statens undergång, Kristus och krokodilens mage. Thomas Hobbes <i>Leviathan</i> i ljuset av en reptilallegori	
av docent Johan Tralau, Uppsala	29
LITTERATUR	41
Birger Olsson: <i>Johannesbrevet</i> (KNT 19)	
rec. av TD Tobias Hägerland, Lund.....	41
Vivi-Ann Grönkvist (red.): <i>Manfred Björkquist: Visionär och kyrkoledare</i>	
rec. av doktorand Jan Eckerdal, Linköping.....	42
John F. A. Sawyer (red.): <i>The Blackwell Companion to the Bible and Culture</i>	
rec. av professor emeritus Birger Olsson, Lund.....	43
Ulf Jonsson: <i>Habermas, påven och tron – Jürgen Habermas och Joseph Ratzinger om religion och sanning i ett postsekulärt samhälle</i>	
rec. av FD Henrik Lundberg, Örebro.....	44
Timothy J. Wengert (red.): <i>The Pastoral Luther – Essays on Martin Luther’s Practical Theology</i>	
rec. av TD Tomas Appelqvist, Lund.....	45
Paul D. Murray (red.): <i>Receptive Ecumenism and the Call to Catholic Learning. Exploring the Way for Contemporary Ecumenism</i>	
rec. av TD Peter Bexell, Kalmar.....	46
Rune Larsson: <i>Samtal vid brunnar – Introduktion till religionspedagogikens teori och didaktik</i>	
rec. av TD Anna Davidsson Bremborg, Lund	47
Timothy O’Connor: <i>Theism and Ultimate Explanation: The Necessary Shape of Contingency</i>	
rec. av doktorand Martin Lembke, Lund	48
Kai Nielsen & D. Z. Phillips (m. fl.): <i>Wittgensteinian Fideism?</i>	
rec. av doktorand Thord Svensson, Lund	49

Ny årgång

GÖSTA HALLONSTEN

Svensk Teologisk Kvartalskrift har funnits i 85 år och utgör Sveriges ledande vetenskapliga tidskrift för teologi och religionsvetenskap. Redaktionen är baserad i Lund, men har fasta medarbetare över hela Norden. Vi tillämpar systemet med "peer review" och välkomnar bidrag från alla discipliner inom teologi och religionsvetenskap. Vi lägger särskild vikt vid att publicera bidrag från yngre forskare. Publiceringsspråk är svenska och engelska, men också danska och norska. Artiklar på skandinaviska språk skall innehålla en Summary in English. Vi hänvisar till vår hemsida för anvisningar om hur manuskript skall utformas och insändas.

Av fjolårets årgång var tre temanummer. Den nya årgången kommer inte att vara lika tematiskt inriktad. Artiklarna i detta nummer spänner över vida fält inom teologi och religionsvetenskap, och visar det breda och livaktiga intresset för tidskriftens ämnesområden.

En ny redaktionssekreterare har tillträtt med årets ingång, Per Lind, doktorand i religionsfilosofi vid CTR. Se vidare redaktionsrutan. Prenumerationsavgiften är oförändrad: 250 kronor (140 kronor för studerande). Besök gärna vår hemsida: <http://www.teol.lu.se/stk/>

De Efesoskristna

Teologisk mångfald och social identitet i den tidiga kristna rörelsen

MIKAEL TELLBE

Mikael Tellbe är docent i Nya Testamentet och lektor i Nya Testamentet vid Örebro Teologiska Högskola. Detta är hans docentföreläsning som hölls i Lund den sjunde maj 2009.

De senaste decenniernas bibelforskning har mer eller mindre övergett en beskrivning av den tidiga kristna rörelsen som en tämligen homogen, enhetlig rörelse som redan från början var distinkt från judendomen och där mångfalden var sekundär och senare. I dag framträder ett närmast motsatt sätt att beskriva urkyrkans framväxt med en ursprungligen rikt varierad och brokig rörelse som under tidens gång skaffar sig en mer enhetlig profil genom en mer "ortodox" lära och institutionell konsolidering. Mångfalden ses mer eller mindre som ursprunglig och urkyrkans gemensamma identitet som en med möda åstadkommen utveckling och insnävning.¹ Även om det i dag inte råder någon full konsensus kring detta sätt att beskriva den tidiga kristna rörelsen, kan man i alla fall konstatera att det är mångfalden som tagit över framställningarna.

Göttingenprofessorn och den store lexikografen Walter Bauer har blivit en av de viktigaste föreläsarna för denna mångfald i den tidiga kyrkan, speciellt i hans kanske viktigaste bok *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum* från 1934 (andra uppl. 1964). Boken slog först igenom internationellt när den kom i engelsk

översättning 1971, *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity*. Bauer avfärdade Eusebius skildring av en tidig enhetlig kyrka med sekundära heretiker och menade att kyrkans identitet var något man kämpade om tills in på två- och trehundralet. Enligt Bauer bör heresierna inte ses som en degenererad, avvikande form av kristen tro. I själva verket var "heresierna" från början både tidigare ("the original form of Christianity") och mer dominerande ("the dominant form of Christianity") än det som senare kom att bli "ortodoxin". Den tuffaste och mest inflytelserika varianten vann och skrev historien; kyrkan i Rom kom genom beslutsam maktutövning och hårda metoder att kämpa ner andra typer av kristendom och deras litteratur, och etablerade sin egen typ som den enda riktiga och "ortodoxa".²

Ett av de geografiska områden som Bauer vänder sig till för att belysa sin tes är Mindre Asien med Efesos som centrum under det första och början av det andra århundradet. Bauer menar att det här fanns en stark heretisk majoritet och en svag ortodox minoritet. Heresierna var tidiga och många, speciellt de med gnostiska inslag. Enligt Bauer, går det att spåra en rörelse i detta geografiska område som rör sig från spänningar mellan judekristna och hednakristna intressen till spänningar som allt mer har att göra med spänningar mellan ortodoxi och heresi. Denna utveckling sker

¹ Med "identitet" avser jag primärt den självförståelse som formas i relation till olika sociala grupper och som är betingad av sociologiska och kulturella förutsättningar i närmiljön. Social identitet har därför att göra med tillhörighet, grupp känsla och medlemskap och inbegriper vanligtvis tre moment: den kognitiva insikten av att man tillhör en viss grupp, värdet som tillskrivs en sådan grupptillhörighet och de känslomässiga aspekterna av denna tillhörighet. Jfr. R. Jenkins, *Social Identity* (London: Routledge, 2004), 1–7, 15–26.

² Se W. Bauer, *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity* (Philadelphia: Fortress, 1971 [tyskt original, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*, 1934]). Jag använder mig av den engelska upplagan från 1972 (London: SCM Press). För Bauers kritik av Eusebius, se sid. 149–51, 158, 192.

samtidigt som Paulus inflytande över den kristna rörelsen i Efesos blev allt mindre och aposteln Johannes inflytande blir allt större och till slut helt tar över.³ Den svagare ortodoxa, mer ecklesiologiskt orienterade, gruppen gav sig in i ett maktspel som den med tiden kom att vinna.⁴ Bauer konstaterar: "Even Ephesus cannot be considered as a center of orthodoxy, but is rather a particularly instructive example of how the life of an ancient Christian community, even one of apostolic origin, could erode when caught in the turbulent crosscurrents of orthodoxy and heresy."⁵ Bauer drar alltså slutsatsen att Efesos som centrum för den tidiga kristna rörelsen mot slutet av det första århundradet knappast kan ses som ett centrum för en kristen "ortodoxi", utan den kristna rörelsen här kör snart fast och fragmenteras i den pågående kampen om rätten att definiera den sanna kristustron.

Bauers beskrivning av den framväxande kristendomen har väckt olika reaktioner; somliga har tagit till sig den med stor entusiasm,⁶ medan andra har protesterat mot den.⁷ Jag skall i det följande återkomma till några av Bauers slutsatser.

³ Bauer, 85.

⁴ Bauer, 62–63.

⁵ Bauer, 82.

⁶ Bauer har i dag sina moderna efterföljare i t.ex. J. M. Robinson och H. Koester, *Trajectories through Early Christianity* (Philadelphia: Fortress Press, 1971) och B. Ehrman, *Lost Christianities: The Battle for Scripture and the Faiths We Never Knew*. Oxford: Oxford UP, 2003). Ehrman kallar Bauers arbete för "arguably the most important book on the history of early Christianity to appear in the twentieth century" (sid. 173). Han menar till och med att Bauer underskattat situationen i den tidiga kristna rörelsen: "If anything, early Christianity was less tidy and more diversified than he realized" (sid. 176).

⁷ Det finns ett flertal mer utarbetade protester mot Bauers teser, se speciellt H. E. W. Turner, *The Pattern of Christian Truth: A Study in Relations between Orthodoxy and Heresy in the Early Church* (London: Mowbray, 1954) och Thomas A. Robinson, *The Bauer Thesis Examined: The Geography of Heresy in the Early Christian Church* (Lewiston: Mellen, 1988). Jfr. P. Trebilco, "Christian Communities in Eastern Asia Minor into the Early Second Century: Ignatius and Others as Witnesses against Bauer," i *Journal for Evangelical Theological Studies* 49 (2006), 17–44.

De Efesoskristna

Den tidiga kristna rörelsen i Mindre Asien med Efesos som centrum har under en tid stått i fokus för min egen forskning. Det finns ingen antik stad som kan kopplas till så många tidiga kristna texter som Efesos. Tre texter, två nytestamentliga och en efterapostolisk, adresserar explicit situationen bland stadens kristustroende: Timotheosbrevet,⁸ Uppenbarelseboken (2:1–7) och Ignatius brev till efesierna. Vid sidan om dessa texter, kan med stor sannolikhet även Johannesbrevet lokaliseras till Efesos med omgivningar, och med tiden kom även Efesierbrevet och Johannesevangeliet att kopplas hit.⁹ I Apg 18–20 ger Lukas sin version av den tidiga missionen i Efesos och några av de paulinska breven skrevs med Efesos som avsändarort (1 Kor och eventuellt Gal). Dessutom kan sannolikt ytterligare ett par nytestamentliga brev lokaliseras till västra delarna av Mindre Asien (Kol, Filem, Petrusbrevet och eventuellt Judasbrevet).¹⁰ Det är alltså en betydande samling av tidiga kristna texter som på ett eller annat sätt kan kopplas till Efesos med omgivningar från andra halvan av det första

⁸ Även om Timotheosbrevets författarskap av många ses som pseudonymt och dess polemik innehåller mycket av stereotyper, innehåller brevet för mycket detaljer och personangivelser för att inte ha att göra med en specifik historisk kontext. Dessutom är traditionen kring dess adressatsort stark, då både Paulus och Timotheos kan lokaliseras till Efesos; 1 Kor 15:32; 16:8–9; 2 Kor 1:8–10; Apg 18:19–20:38; Ef 4:14; Pol.Fil. 4:1; 8:1; 12:3; Irenaeus, *Adv. haer.* 1.13.7; 2.14.7; 3.14.1; 4.16.3; 5.17.1; 5.20.2; 3.1.1; 2.21.2; Eusebius, *Hist. eccl.* 3.4.5.

⁹ Vi har inga explicita bevis för att Johannesbrevet hör hemma i Efesos, men breven kom tidigt att cirkulera i västra Mindre Asien (t.ex., i Pol.Fil. v7.1–2 framgår det att han är väl bekant med 1 Joh). Även om Efesierbrevet saknar adressatsort i de tidigaste handskrifterna (p⁴⁶ N* B* etc), visar den senare tillagda adressatsorten (*en efesō*) att brevet med tiden kom att knytas speciellt till staden. Vad det gäller Johannesevangeliet och den johanneiska traditionens lokalisering till Efesos är det framför allt Irenaeus (*Adv. haer.* 1.16.3; 3.16.5, 8; 4.20.11; 4.30.4) och Eusebius (*Hist. eccl.* 3.39.3–4, 7, 17) som ger stöd för denna tradition. Det är dock osäkert när denna tradition ska dateras.

¹⁰ Jag är dock tveksam om det går att koppla så många nytestamentliga texter till västra Mindre Asien som Robinson (s. 101–07) är beredd att göra, då han menar att det egentligen endast är Matteusevangeliet och Jakobsbrevet som inte hör hemma här.

århundradet och början av det andra århundradet, vilket pekar på att vi har att göra med det mest betydelsefulla geografiska området för formandet av den tidiga kristna rörelsen vid den här tiden.

Trots detta – och att Efesos var det romerska imperiets tredje största stad (efter Rom och Alexandria), en provinshuvudstad med omkring 200 000 invånare och upp till 2 000 kristna mot slutet av det första århundradet¹¹ – har den nytestamentliga forskningen ägnat anmärkningsvärt lite uppmärksamhet åt de Efesoskristna.¹² Det senaste decenniet har dock inneburit ett tydligt trendbrott: sedan 1995 har de tidiga kristna i Efesos varit föremål för inte mindre än åtta mer ingående analyser.¹³ Även om dessa analyser kommer till olika

slutsatser angående hur den tidiga kristna rörelsen här såg ut och formades, så finns det i stort en konsensus om att den kristna rörelsen i Efesos var en brokig rörelse med ett flertal grupperingar av kristustroende.¹⁴ Ett intressant gemensamt drag för de tidiga kristna texterna som kan relateras till Efesos är att de alla avspeglar någon form av rivalitet eller konflikt mellan olika grupper av kristustroende. I samtliga texter kan vi notera en pågående process av exkluderande av personer och grupper som textförfattarna betecknar som ”avvikare” (en beteckning som jag utgår från att dessa själva knappast kan ha identifierat sig med).¹⁵ Texterna avspeglar en intensiv kamp om hur kristustron ska definieras, bevaras och gestaltas.¹⁶ I Efesos pågår

¹¹ Beräkningen av antalet kristna vid denna tidpunkt är naturligtvis högst hypotetisk. Robinson (s. 107 n. 60, 120) föreslår att det i Efesos ca år 100 e.Kr. fanns ett eller ett par dussin husförsamlingar (med upp till 30 personer vardera), totalt minst 500 kristna. M. Günther (*Die Frühgeschichte des Christentums in Ephesus*, [Frankfurt am Main: Peter Lang, 1995], 26–27) räknar med ca 2 000 kristna vid samma tidpunkt.

¹² Något som också påpekats av, t.ex., G. Lüdemann (*Paul, Apostle to the Gentiles: Studies in Chronology* [London: SCM Press, 1984], 134 n. 177: “The early Christianity in Ephesus needs to be analysed thoroughly...”), och J. Murphy O’Connor (“Pauline Studies,” i *Revue Biblique* 95 [1988], 458–65 [458]: “there is no book on Ephesus in the first century that would bring to life the social texture of the city”).

¹³ M. Günther, *Die Frühgeschichte des Christentums in Ephesus* (Frankfurt am Main: Peter Lang, 1995); H. Koester, “Ephesos in Early Christian Literature”, i *Ephesos, Metropolis of Asia: An Interdisciplinary Approach to Its Archaeology, Religion, and Culture*, 119–40, ed. H. Koester (Valley Forge: Trinity Press International, 1995); W. Thiessen, *Christen in Ephesus: Die historische und theologische Situation in vorpaulinischer und paulinischer Zeit und zur Zeit der Apostelgeschichte und der Pastoralbriefe*, Texte und Arbeiten zum neutestamentlichen Zeitalter 12 (Tübingen: Francke Verlag, 1995); R. Strelan, *Paul, Artemis and the Jews in Ephesus*, Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche 80 (Berlin: Walter de Gruyter, 1996); M. Fieger, *Im Schatten der Artemis: Glaube und Ungehorsam in Ephesus*, Arbeiten zur Religion und Geschichte des Urchristentums 1 (Bern/Frankfurt: Lang, 1998), R. Schwandt, *Das Weltbild des Epheserbriefs: Eine religionsgeschichtlich-exegetische Studie*, Wissenschaftliche Unter-

suchungen zum Neuen Testament 148 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2002), P. Trebilco, *The Early Christians in Ephesus from Paul to Ignatius*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 166 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2004), and S. Witschek, *Ephesische Enthüllungen 1: Frühe Christen in einer antiken Großstadt zugleich ein Beitrag zur Frage nach den Kontexten der Johannesapokalypse*, Biblical Tools and Studies 6 (Leuven: Peeters, 2008).

¹⁴ Helmut Koester (s. 139–40) poängterar speciellt denna mångfald och brokighet i sin analys: “From its very beginning in the middle of the first century, the Christian community of Ephesus exhibits a remarkable diversity. Literary testimonies demonstrate that this diversity continued well into the second century, spanning the entire spectrum from prophetic-apocalyptic enthusiasm (witnessed in the Revelation of John) to the sacramental orientation of an Episcopal church (advocated in the letter of Ignatius of Antioch).”

¹⁵ Definitionen av en ”avfälling”, ”avvikare” eller ”heretiker” har naturligtvis mer att göra med andra personers beteckningar av en person eller grupp än en persons eller en grups egen självbenämning. En sådan kategorisering utgår från att någon gör anspråk på att själv representera det sanna eller normativa.

¹⁶ I Timotheosbrevet möter vi en grupp judekristna gnosislärare som författaren avgränsar sig emot (1 Tim 4:1–3; 6:20; 2 Tim 2:18), i Uppenbarelseboken pekas en grupp ”nikolaiter” ut, vilka anklagas för att praktisera avguderi och otukt (2:1–7), i Johannesbrevet en grupp judekristna (?) som ifrågasätter att Jesus är Kristus (Messias; 1 Joh 2:18–25), och Ignatius för polemik mot en grupp som troligtvis bäst definieras som doketister (*IgnEf* 6:2; 7:2; 8:1–2; 9:1–2). Denna mångfald i beskrivningen av den tidiga kristna rörelsen i Efesos tycks även bekräftas av den bild vi får av den tidiga kristna missionen i Efesos enligt Lukas redogörelse i Apg

en kamp om vem eller vilka som har rätt att definiera vad som är ett sant och normativt uttryck för Jesustraditionen. Det är i dessa pågående gränsdragningar mellan vilka som står ”utanför” respektive ”innanför” som tidig kristen självförståelse och identitet växer fram och formas.¹⁷

Ett utmärkande drag för den senare tidens forskning om de Efesoskristna är att man vill knyta de olika texterna till olika sociala grupperingar. Mest typisk för detta grepp är Paul Trebilco i hans voluminösa analys, *Early Christians in Ephesus: From Paul to Ignatius* (WUNT, 2004; 826 sid.). Trebilco menar att det i Efesos finns fog att framför allt tala om en grupp av Pauluskristna (som främst kopplas till Timotheosbrevet) som var samtida med en grupp av Johanneskristna (som han kopplar till presbytern Johannes och Johannesbrevet). Efter en ingående textanalys av dessa två grupperingar utifrån Timotheosbrevet och Johannesbrevet och i vilken grad de bär drag av varandras teologi kommer Trebilco till slutsatsen att dessa borde ha haft en viss kännedom om varandra och att deras relation bäst beskrivs som icke-fientlig (”non-hostile relation”).¹⁸ Gemensamt för dem båda är att de tycks ha stått i en mer aggressiv relation till andra närstående grupper.

I mitt eget arbete kring de Efesoskristna, *Christ-Believers in Ephesus: A Textual Analysis of Early Christian Identity Formation in a Local Perspective*

18:19–20:38. Här möter vi en grupp lärjungar till Johannes döparen, ett antal efterföljare till Apollos och några personer med kopplingar till Paulus. I Paulus profetiska *ex eventu*-tal till församlingsledarna i Efesos anges explicit spänningar mellan olika grupper av kristustroende: ”Jag vet att när jag lämnat er skall farliga vargar som inte skonar hjorden tränga in bland er. Ur era egna led skall det träda fram män som förkunnar villoläror för att dra lärjungarna över på sin sida.” (Apg 20:29–30)

¹⁷ Jfr. D.G. Horrell (”’Becoming Christian’: Solidifying Christian Identity and Content”, i *Handbook of Early Christianity: Social Sciences Approaches*, red. A.J. Blasi, J. Duhaime och P.-A. Durcotte [Oxford: Altamina Press, 2002], 334): ”It seems to have been precisely the times of conflict and hostility that were the key movements for the development of distinctive Christian identity... It is through a process riven with conflict and opposition — both internal and external to the Christian movement — that the process of ‘becoming Christian’ occurs.”

¹⁸ Trebilco, 351–627.

ve (WUNT, 2009; 365 sid.), har jag velat ifrågasätta denna koppling mellan text och sociala grupper och möjligheten att rekonstruera de sociala grupperna bakom texterna och inte minst deras inbördes relation.¹⁹ Allt som oftast kantraras likartade projekt över i en avancerad form av spegelläsning. De tidiga kristna texterna adresserar förvisso sociala kontexter och kan även återspegla olika sociala gruppers kontexter och uppfattningar, men texternas primära funktion handlar mer om att skapa sociala identiteter än att återspegla sociala kontexter. Vi har egentligen endast tillgång till textvärlden och endast indirekt världen bakom texterna. Judith Lieu menar att vi behöver uppmärksamma att de nytestamentliga texterna konstruerar en ideologisk verklighet i det att författarna ”textualiserar” den självförståelse och identitet som läsarna förväntas anta snarare än att de reflekterar en viss social verklighet.²⁰ Speciellt när texterna fått en mer auktoritativ status, i synnerhet som ”heliga” texter, förmår de att forma en specifik förståelse av ”vilka vi är” – det Lieu kallar för ”the textualisation of identity”²¹ – utan att nödvändigtvis behöva återspegla den faktiska situationen. Vi behöver därför lyssna mer till de identiteter som texterna vill konstruera än använda texterna som verktyg för att rekonstruera en verklighet som vi i många fall inte ens vet om den någonsin kom att gestaltas.

I min egen analys av de texter som kan kopplas till de Efesoskristna har jag därför valt att dra nytta av rön från socialpsykologin om hur sociala identiteter formas och upprätthålls. Den brittiske socialpsykologen John Turner har utvecklat teorier kring hur grupper hålls samman och formar en gemensam identitet inom gruppen i form av olika grupp-prototyper.²² Enligt Turner, är den prototypiske

¹⁹ M. Tellbe, *Christ-Believers in Ephesus: A Textual Analysis of Early Christian Identity Formation in a Local Perspective* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, Tübingen: Mohr Siebeck, 2009), 47–52.

²⁰ Judith M. Lieu, *Christian Identity in the Jewish and Graeco-Roman World* (Oxford: Oxford UP, 2004), 9. Jfr. sid. 61, 300–01.

²¹ Jfr. Lieu, 2004: 30–31.

²² J.C. Turner, ”Some Current Issues in Research on Social Identity and Self-Categorization Theories” i *Social Identity: Context, Commitment, Content*, red. N. Ellemers, R. Spears och B. Doosje (Oxford: Blackwell, 1999), 6–34 (11): cf. idem, ”Towards a Cognitive Re-

gruppmedlemmen den ideala gruppmedlemmen, till exempel en ledare eller annan framstående gruppmedlem som skapar, koordinerar och kontrollerar en så kallad "självkategoriseringsrelation", dvs. en relation som definierar det som denne och gruppmedlemmarna har gemensamt respektive vad som särskiljer dem från andra grupper. Inom gruppen blir de som handlar i enlighet med den prototypiske gruppmedlemmen mer uppskattade, får en högre status och mer inflytande på andra gruppmedlemmar. De som avviker från de ideala gruppnormerna blir mindre uppskattade, och om avvikelsen är för stor kan någon form av reprimand utfärdas (anklagelse, straff, utslutning, etc.). För dem som identifierar sig tillräckligt med gruppen och dess normer, kan dessa reprimander vara tillräckliga för att få avvikaren att ändra sig och få sin heder upprättad inom gruppen. Om detta inte sker, utlöses negativa reaktioner som i sin tur kan förstärka känslan av grupptillhörighet hos dem som är kvar i gruppen.

Textprototyper bland de tidiga kristustroende i Efesos

Jag har använt mig av denna teori för att mejsla fram de olika "textprototyper" som skapas i strävan efter att bevara och gestalta den sanna Jesus-traditionen bland de tidiga kristustroende i Efesos.²³ I kampen om att hävda den sanna kristustron skapas nämligen olika prototyper eller trosideal som syftar till att forma en gemensam identitet inom gruppen och särskilja de sanna kristustroende från dem som avviker. Snarare än att försöka mig på en högst hypotetisk rekonstruktion av hur de grupper av kristustroende som texterna adresserar kan tänkas ha sett ut, har jag velat lyfta fram de idealbilder och trosprototyper som textförfattarna formar. Hur texterna togs emot och gestaltades kan vi många gånger inte säga så mycket om; det vi kan säga något om är vilka ideal och prototyper

definition of the Social Group" i *Social Identity and Intergroup Relations*, red. H. Tajfel (Cambridge: Cambridge UP, 1982), 15–40.

²³ Jag har tydligare utvecklat det teoretiska resonemang-
et för denna analys i M. Tellbe, "Vi är dom vi inte är!":
Identitet och exklusivitet bland de tidiga kristna i Efesos",
Svensk Exegetisk Årsbok 70 (2005), 361–87. Se även
Tellbe, 2009: 137–54.

som texterna vill skapa för de grupper av kristustroende som de adresserar.

Utifrån de tre textgrupper som adresserar de Efesoskristna kan vi särskilja åtminstone tre olika prototyper för den sanna kristustroende. Den första textgruppen representeras av Timotheosbrevet (ca 65–90 e.Kr.)²⁴ och — något senare — genom Ignatius brev till de kristna i Efesos (ca 110).²⁵ Den andra textgruppen finner vi hos profeten Johannes i Uppenbarelseboken, närmare bestämt i "sändebrevet" till de kristna i Efesos (Upp 2:1–7), ett brev som troligtvis syftade till att adressera alla kristustroende i Efesos mot slutet av det första århundradet (ca 95–98). Till den tredje textgruppen hör Johannesbrevet, som trots osäkerheten huruvida de verkligen adresserar en grupp i Efesos eller inte, med stor sannolikhet kan sägas härröra från Efesos.²⁶ För enkelhetens skull — och naturligtvis med en viss risk för generalisering — har jag valt att i det följande kalla dessa tre trosprototyper för lärarens/pastorns (1–2 Tim), profetens (Upp) respektive presbyterns (1–3 Joh) trosprototyp. Det finns inte utrymme här för en mer ingående analys och jag väljer därför att begränsa mig till att säga något högst summariskt om respektive textgrupps bild av den prototypiske troende.²⁷ Dessa tre textgrupper driver tre olika ideal: Timotheosbrevet med läraren i centrum, Uppenbarelseboken med profeten i centrum och Johannesbrevet med gemenskapen i centrum. Till dessa prototyper kopplas olika strukturer och ideal för att bevara och gestalta Jesustraditionen. Tydligast blir kontrasten mellan den prototypiske troende hos läraren och profeten, mellan en mer "institutionaliserad" för-

²⁴ Timotheosbrevet är svårdaterade. I det följande utgår jag från att de härrör från Paulus, men att de varsamt bearbetats till sin befintliga form något efter apostelns död. Jfr. I.H. Marshall, *A Critical and Exegetical Commentary on the Pastoral Epistles*, International Critical Commentary (Edinburgh: T & T Clark, 1999), 59–79.

²⁵ Av Ign.Ef. 12:2 framgår det att Ignatius adresserar en grupp i Efesos som står i en paulinsk tradition.

²⁶ Denna trosprototyp skapas av presbytern Johannes i Efesos och därmed är det troligt att denna trosprototyp existerade bland de Efesoskristna. Traditionen kring presbytern Johannes lokalisering till Efesos är stark, se Eusebius, *Hist. eccl.* 3.39.3–4; 5.24.2–7; Irenaeus, *Adv. haer.* 3.3.4. Jfr. Trebilco, 2004: 241–71; Tellbe, 2009: 30–39.

²⁷ För en mer utförlig analys av dessa texter, se Tellbe, 2009: 183–238.

ståelse av hur Jesustraditionen tas emot och bevaras och en mer ”karismatisk” förståelse. Som tidigare påpekats, formas dessa trosprototyper i polemik med andra grupper som stämplas som avvikare, dvs. med andra samtidigt existerande trosprototyper för den ideale kristustroende.

I Efesos pågår det tidigt en lokal kamp om vem som äger legitimitet och auktoritet över Jesustraditionen. Lärarens, profetens respektive presbyterns trosprototyper skapas alla i konkurrens till andra prototyper, i det här fallet de idealbilder av den kristustroende som fanns representerade hos de avvikande lärare och grupper som porträtteras i respektive text. I denna kamp förordas dessa texter åtminstone tre olika strukturer för att auktorisera och legitimeras den sanna Jesustron: a) en apostolisk, hierarkisk och institutionaliserad struktur (1–2 Tim); b) en karismatisk, apokalyptisk och profetisk struktur (Upp), och c) en ”mystisk”, relationell och egalitär struktur (1–3 Joh). Den tidiga kyrkan bemötte ”avvikande” kristustroende genom olika typer av auktoritets- och legitimitetsstrukturer. Som ett led i en pågående identitetsformationsprocess kan man även läsa dessa texter som att de står i dialog eller polemik mot varandra. Det är dessutom möjligt, för att inte säga troligt, att de ”kanoniska” trosprototyperna kan ha utvecklats i en viss spänning och konkurrens till varandra, till exempel att den profetisk-apokalyptiska trosprototypen utvecklades i kontrast till den mer ämbetsinriktade prototyp som vi möter i Timotheosbrevet och hos Ignatius; en mer karismatisk ledarstruktur ställs här i kontrast till en mer institutionaliserad struktur. På ett liknande sätt kan man uppfatta den struktur som förordas i Uppenbarelseboken i dialog med den struktur som förordas i Johannesbrevet. Ytterst handlar ju dessa konstruktioner om hur man sökte legitimitet och identitet som bärare av den sanna Jesustraditionen: via ett direkt ämbets- och successionstänkande (1–2 Tim och Ignatius), via apokalyptiska himmelsfärder och kallelsevisioner (Upp) eller via betoning av den kollektiva ”smörjelsen” och gemenskapens roll (1–3 Joh). Dessutom kan man lägga märke till att samtliga tre auktoritetsstrukturer kommer till uttryck biskop Ignatius brev till efesierna. Även om Ignatius tydligast förordar Timotheosbrevets struktur,

kan man här även finna inslag av de två andra traditionerna.²⁸

Vad höll samman den tidiga kristna rörelsen?

En intressant fråga att ställa, speciellt mot bakgrund av Bauers analys av de Efesoskristna, är ju om det fanns något som kom att hålla samman en brokig kristen rörelse i detta geografiska område. Hur kom det sig att denna rörelse trots allt inte bröt samman av inre maktkamper och löstes upp i teologisk mångfald? Vad kan ha varit bidragande faktorer till att forma en rörelse med en mer sammanhållande social och teologisk identitet? Det finns naturligtvis flera faktorer att diskutera här, men jag vill framför allt peka på två.

För det första, kan vi lägga märke till den roll som kringresande ledare och textförfattare har i dessa texter: pastoralbrevets författare, profeten Johannes, presbytern Johannes och biskop Ignatius. Intressant att lägga märke till är hur dessa författare och ledare kopplar samman de lokala troende till ett större nätverk av andra troende. Genom att ställa de lokala kristustroende i ett större nätverk med andra troende, det som Reidar Hvalvik kallar för ”the holy intranet”,²⁹ skapar textförfattarna en translokal samhörighet och en kollektiv medvetenhet om att de tillhör en större gemenskap. Profeten Johannes nätverk och biskop Ignatius nätverk verkar i stort ha överlappat varandra; båda adresserar kristustroende i västra Mindre Asien (med församlingar i Efesos, Smyrna och Filadelfia som gemensamma adressater). Presbytern Johannes nätverk verkar delvis ha varit detsamma, speciellt då det finns likheter mellan avvikarna i Johannesbrevet och avvikarna i Ignatius brev till efesierna, trallierna och smyrnierna. Hur som helst verkar det som om nätverket av kristustroende i Johannesbrevet fanns i ett begränsat lokalt geografiskt område (2 Joh 12; 3 Joh 13–14). Timothe-

²⁸ Tellbe, *Christ-Believers in Ephesus*, 289–302.

²⁹ R. Hvalvik, ”All Those Who in Every Place Call on the Name of Our Lord Jesus Christ: The Unity of the Pauline Churches”, i *The Formation of the Early Church*, red. J. Ådna., Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 183 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2005), 123–143 [143].

osbrevens nätverk skiljer sig något, speciellt i det att adressaterna här länkas samman med ett större nätverk med spridning av kristustroende som omnämns allt från Pisidien i öst till Rom i väst. Den roll dessa författare spelar i att länka de olika gemenskaperna till varandra bör inte underskattas. Vi kan inte utgå från att det primärt var en samling gemensamma, fixerade trossatser eller bekännelser som höll samman de olika grupperna av kristustroende med varandra. Även om de kristustroende självförståelse artikulerades och konkretiserades lokalt, så fördes många av de bärande och grundläggande tankarna i deras tro, ritualer och beteende till dem utifrån genom kringresande ledare och bärare av den gemensamma kristustraditionen, ledare som inte själva var en del av den lokala kristna gemenskapen utan tjänade en translokala rörelse.

För det andra, är det lätt att peka på den teologiska mångfalden bland de Efesoskristna. Här finner vi en mångfald av textgenrer med olika betoningar, teman och terminologi, något som inte sällan betonas i de nytestamentliga teologierna.³⁰ Men frågan är vad som kom att förena och skapa en föreställning av kommonalitet och samhörighet. Jag har velat betona att i de texter som kan kopplas till Efesos kan man urskilja en gemensamhet i hur man berättade om Jesus Kristus och vad det innebär att följa Kristus. Sociologen Daniel Bar-Tal har uppmärksammat betydelsen av det han kallar för "group beliefs" för att forma sociala identiteter.³¹ Gemensamma metaberättelser inom en grupp skapar gemensamma djupstrukturer, en social självförståelse och gruppidentitet.³² En

³⁰ James Dunn's numera klassiska analys av den tidiga kristendomen, *Unity and Diversity in the New Testament* (London: SCM Press, 1977), blev banbrytande i sin betoning på mångfald av teologier i Nya testamentet. Dunn menar att det fanns fyra teologiska huvudfäror i urkyrkan: en judisk kristenhet, en hellenistisk kristenhet, en apokalyptisk kristenhet och tidig katolicism.

³¹ Bar-Tal, D. "Group Beliefs as an Expression of Social Identity." i S. Worchel *et al* (eds), *Social Identity: International Perspectives* (London: Sage, 1998), 93–113, 94.

³² Jfr. S. Reicher och N. Hopkins, *Self and Nation: Categorization, Contestation and Mobilization* (London: Sage, 2001), 151: "The past is powerful in defining contemporary identity because it is presented in terms of a narrative ongoing drama. This narrative is all the more potent because it is typically construed in its most per-

gemensam historia eller berättelse kan potentiellt skapa "a rationale and character to group existence".³³ Ett exempel på detta är forandet av etniska identiteter; en berättelse om gemensamt ursprung, en gemensam historia eller ett gemensamt livsöde skapar en föreställning av kollektiv solidaritet och gemensam känsla av något unikt. Judarnas historia som Guds folk formade mer än något annat deras självförståelse. På samma sätt fick även de icke-judiska kristustroende en gemensam trosberättelse när de började identifiera sig som en del av judarnas historia. Då det är berättelsen om Israel som den berättas i de judiska texterna som är den grundläggande berättelsen som omramar berättelsen om Jesus, inkorporerades de icke-judiska kristustroende i en större berättelse genom tron på Jesus Kristus. Berättelsen om hur Gud frälser i historien genom Jesus Kristus blir grundstrukturen för den gemensamma gruppövertygelse som kom att hålla samma olika kluster av tidiga kristustroende och som formade deras sociala identitet.

I de texter som hör till Efesos finns det förvisso en stor skillnad i terminologi, teman och perspektiv, vilket inte är svårt att peka ut. Men det finns också en anmärkningsvärd koherens och samhörighet i hur man berättade om Jesus Kristus och vad det innebär att följa honom. Det finns inget utrymme att utveckla detta i detalj här (jag ägnar ett kapitel åt det i min bok),³⁴ men i den Jesusberättelse som återges i 1–2 Tim, Upp och 1–3 Joh kan man skönja följande gemensamma drag: i enlighet med skrifterna,³⁵ har Gud Fadern uppenbarat sig i Jesus Kristus,³⁶ människan Jesus³⁷ och den upphöjde Kristus,³⁸ som är frälsningens medlare och instrument³⁹, med syfte att verkställa Guds

sonalized form; activities and achievements of individuals who embody the nation's activities."

³³ Bar-Tal, 1998: 112.

³⁴ Se Tellbe, *Christ-Believers in Ephesus*, 239–308.

³⁵ 2 Tim 3:15, 16; 5:18; 1 Joh 1:1; 3:12; Upp 4:6–8, 11.

³⁶ 2 Tim 1:10; 1 Joh 1:2; 3:8; 4:9–10; Upp 1:1–2.

³⁷ 1 Tim 2:5; 1 Joh 4:2; 2 Joh 7; Upp 12:5.

³⁸ 1 Tim 3:16; 2 Tim 2:8; 1 Joh 2:22–23; Upp 1:5, 8; 5:12–13; 7:17; 11:15; 22:12–13.

³⁹ 1 Tim 2:3, 6; 1 Joh 1:9; 2:2; 3:16; 4:10; Upp 1:6; 5:9; 14:3.

frälsning⁴⁰ för alla människor.⁴¹ Detta har bekräftats av den profetiska anden⁴² och kommer att fullkomnas vid Jesu tillkommelse⁴³.

Till denna berättelse kopplas ett antal etiska motiv: som ett gensvar på Guds frälsande handlingar i Jesus Kristus kallas människan till respons (i form av mottagande, omvändelse, tro), till att forma en gemenskap tillsammans med andra troende,⁴⁴ och genom att ge uttryck för och forma en kristuslik karaktär och kristuslika egenskaper (kärlek, gudsfuktan, ödmjukhet),⁴⁵ och moralisk renhet,⁴⁶ genom att avsäga sig denna världens lockelser och rikedomar⁴⁷, genom att inte ta del av kultlivet (avgudereri)⁴⁸, och genom en villighet att lida för Kristus⁴⁹. Fler gemensamma teman kan identifieras, men dessa får räcka för att visa på att det finns en gemensam berättelsestruktur i de kanoniska texterna ifråga. Även om dessa texter gör anspråk på auktoritet och legitimitet på olika sätt, finns det en anmärkningsvärd koherens och samstämmighet i Jesusberättelsen i dessa texter. Även i Ignatius brev till efesierna kan vi i stort finna en liknande berättelse. Vi kan inte påvisa ett litterärt beroende hos Ignatius, men han har helt klart kopplingar till både den paulinska och den johanneiska traditionen, möjligtvis även till den apokalyptiska tradition som profeten Johannes stod i.⁵⁰

Vad innebär detta för frågan om formandet av en gemensam social identitet bland de kristustroende i Efesos? Enligt Walter Bauer fanns det här en stark majoritet av heretiska, heterogena kristustroende grupper och en svag minoritet av ortodoxa

kristustroende grupper mot slutet av det första och i början av det andra århundradet. Bauer menar att det då inte fanns en given kärna av ”rätt tro” eller av ett ”troscentrum”, inte heller att Efesos skulle ha varit ”a center of orthodoxy”.⁵¹ Jag tror att Bauer har rätt i sin beskrivning av en brokig, mångfaldig kristen rörelse i Efesos, både vad det gäller dess sociologi och teologi. Här tycks Bauers tes om att ”heresierna” i Mindre Asien både var tidiga, starka och inflytelserika i någon mån bekräftas. Jag tror till och med att mångfalden skulle kunna betonas ännu starkare än vad Bauer gör, till exempel att det utifrån Timotheosbrevet går att argumentera för att avvikarna verkligen var i majoritet och den paulinska traditionen hade hamnat i en minoritetsposition. Däremot är det svårt att avgöra vilken grupp som var den ursprungliga.⁵² Jag tror också att Bauer har rätt när han talar om att det fanns en förskjutning från de judekristna frågorna till frågan om ”ortodoxi” och ”heresi”, även om jag har velat visa på att denna förskjutning gick långsammare och tog längre tid än vad Bauer beskriver.⁵³ Jag tror dock att Bauer har fel när han hävdar att den paulinska traditionen försvagades och försvann från detta område mot slutet av det första århundradet till förmån för den johanneiska traditionen. En närmare analys av både Ignatius och Polykarpos visar på dessas beroende av den paulinska traditionen.⁵⁴

Jag ifrågasätter också att Efesos inte kan ha blivit ”a center of orthodoxy” redan mot slutet av det första århundradet. Jag igenkänner att det naturligtvis är problematiskt att tala om ”ortodoxi” och ”heresi” i den tidiga kristna rörelsen, då ”ortodoxi” och ”heresi” är anakronistiska och oegentliga termer som knappast hör hemma i kyrkohistorien före 300-talet. Samtidigt är det uppenbart att det i den tidiga kristna rörelsen i västra Mindre Asien pågår en kamp om Jesustraditionen och ”den sunda läran”, vilket skapade en kontext där det fanns ett stort behov av att hitta gemensamma drag för en sann kristustro och vad som kännetecknade en sann kristustroende. Här skapas tidigt strukturer

⁴⁰ 2 Tim 1:10; 2:10; 1 Joh 2:12; 3:5, 8; Upp 5:10; 14:3–4.

⁴¹ 1 Tim 2:4; 4:10; 1 Joh 2:2; 4:14; Upp 5:10; 14:6; 15:4.

⁴² 1 Tim 4:1; 2 Tim 1:14; 1 Joh 2:20; 4:6; Upp 14:13; 19:10; 22:6, 17.

⁴³ 1 Tim 6:14; 2 Tim 2:12; 1 Joh 2:28; 3:2; Upp 1:7; 22:7–20.

⁴⁴ 1 Tim 1:4; 4:8; 2 Tim 2:8; 1 Joh 2:4–8; 3:16; 4:11; Upp 2:5, 16, 21; 11:13; 14:7.

⁴⁵ 1 Tim 1:5, 14; 4:12; 6:11; 2 Tim 1:13; 1 Joh 2:5–10; 3:10, 29; Upp 13:10; 14:12.

⁴⁶ 1 Tim 1:5, 8–11; 4:12; 1 Joh 1:5–10; Upp 14:14.

⁴⁷ 1 Tim 6:3–10, 17–19; 1 Joh 2:16; 3:17–18; Upp 3:17–18; 18:1–4.

⁴⁸ 1 Tim 1:17; 6:15; 1 Joh 5:21; Upp 2:20–21; 9:20–21; 19:2.

⁴⁹ 2 Tim 3:12; 1 Joh 3:13; Upp 2:13; 6:9–11; 13:10.

⁵⁰ Se Tellbe, *Christ-Believers in Ephesus*, 289–302.

⁵¹ Bauer, *Orthodoxy*, 82.

⁵² Se Robinson (s. 123–61) som ifrågasätter Bauers tes om att de avvikande grupperna skulle ha varit de ursprungliga i Mindre Asien.

⁵³ Se Tellbe, *Christ-Believers in Ephesus*, 57–136.

⁵⁴ Se t.ex. Ign.Ef. 12.2; Pol.Fil. 3.2; 9.1; 11.2–3. Se Tellbe, *Christ-Believers in Ephesus*, 230–32.

och mönster som kom att hålla samman vissa grupper och avgränsa och avdefiniera andra. Alla de texter som hör hemma bland de tidiga Efesoskristna ger kriterier för hur kristustron och kristuslivet bör stå i linje med ”traditionen”, ”den sunda läran” eller ”sanningen”, en slags en typ av ”proto-ortodoxi” eller ”normativ kristustro”.⁵⁵ Det verkar alltså ha funnit en tydlig självförståelse vad det gäller förståelsen av Jesusberättelsen och dess etiska implikationer hos de författare som adresse-

ras de Efesoskristna, en självförståelse som i sin tur kom att forma en gemensam social identitet. Den kristna rörelsen i Efesos mot slutet av det första och början av det andra århundradet kör inte enbart fast i en inre maktkamp, utan i kampen om rätten att definiera och bevara den sanna Jesustraditionen formas en tydlig och relativ tidig kommunalitet och samhörighet som kom att hålla samman somliga grupper av kristustroende, medan andra blev avdefinierade och till slut exkluderade.

Summary

Taking the point of departure from Walter Bauer's thesis that the early Christian movement in Western Minor Asia was dominated by "heresies", this article confirms the diversity of this movement and the rivalry and competition between different Christ-believing groups in the geographical area of Ephesus. Rather than reconstructing the socio-historical world behind the texts, it is argued that the texts themselves create social identities, in particular as they shape the idea of the prototypical believer. Furthermore, in the struggle for authority and legitimacy, we could find different ways of protecting and defending the Jesus-tradition in the texts that belong to this geographical area: a) the apostolic and hierarchical structure of 1-2 Timothy; b) the charismatic and prophetic structure of the Book of Revelation, and c) the relational and egalitarian structure of 1-3 John. Although these texts express clear differences in theology, they also demonstrate a notable commonality in the way the story of Jesus Christ and what it means to follow him is told. As time went by, this story with its ethical implications came to keep certain groups of Christ-believers together, while others were cut off and excluded. Thus, it is concluded that Ephesus was more of "a center of orthodoxy" than Walter Bauer's thesis permits.

⁵⁵ Jfr. Arland Hultgren som velat visa att det tvärs igenom alla varianter av tidig kristendom – Matteus, Johannes, Paulus, Pastoralbrevet, Uppenbarelseboken, etc. – fanns en tidig, bred ström av det han kallar ”normative Christianity”, som inte bara består av vissa tankar utan visar ett tydligt sammanhang mellan trosföreställningar och ethos. Se A.J. Hultgren, *The Rise of Normative Christianity* (Minneapolis: Fortress Press, 1994).

Vilken religion är sann och frågan om språkets obestämbarhet

PATRIK FRIDLUND

*Patrik Fridlund har disputerat i religionsfilosofi och har i sin forskning bland annat ägnat sig åt frågor om könsskillnad, religionsteologi och teologins plats vid akademien. Filosoferna Jacques Derrida, Luce Irigaray och Emmanuel Lévinas utgör de främsta inspirationskällorna. Språkfilosofiska frågor i sin franskspråkiga tappning tar en icke oväsentlig plats i skrivandet. Detta är kanske tydligast i avhandlingen *Mobile Performances. A Philosophical Account of Linguistic Undecidability as Possibility and Problem in the Theology of Religion* (2007). Fridlund har undervisat i etik, politisk filosofi och religionsfilosofi såväl vid Högskolan Kristianstad som vid Lunds universitet. För närvarande är han stipendiat vid Fonds Ricœur i Paris där han arbetar med frågor om relationerna mellan etik, politik och subjektivitet.*

Sanning

Jag har under det senaste decenniet alltmer kommit att intressera mig för religionsdialog, och religionsteologi. Eller kanske bättre interreligiösa relationer. Det började med frågor kring John Hicks religiösa pluralism, men intresset har sedan blivit både bredare och smalare.¹

¹ Se Patrik Fridlund, "Un, seul et unique. « The Real » chez John Hick, une étude critique de l'un-ité de la notion" (Magisteruppsats, Université de Lausanne, 2000); Patrik Fridlund, "Le dialogue entre les religions et ses défis", i *Théolib. Revue trimestrielle du libéralisme théologique* 21 (2003), 45-58; Patrik Fridlund, "A More Pluralistic Pluralism?" i *Swedish Missiological Themes* 93:1 (2005), 43-59; Patrik Fridlund, *Mobile Performances. A Philosophical Account of Linguistic Undecidability as Possibility and Problem in the Theology of Religion*. (Lund: Centrum för teologi och religionsvetenskap, Lunds universitet, 2007). Patrik Fridlund, "Clash of Religions – Diversity of Readings" i *New Routes. A Journal of Peace Research and Action* 13:2 (2008), 8-10. Patrik Fridlund, Lucie Kaennel, and Catharina Stenqvist, eds., *Plural Voices. Intradisciplinary Perspectives on Interreligious Issues* (Leuven: Peeters, 2009)

En fråga som aldrig intresserat mig nämnvärt men som likväl är en röd tråd i hela mitt arbete med relationer mellan religioner, är frågan om sanning. Det är kanske inte så konstigt. Frågor som: Vad är sant? och Vad är riktigt? verkar vara allestädes närvarande frågor. Är det sant det mamma och pappa säger? Är det sant det fröken eller magistern påstår i skolan? Är det riktigt som det står i tidningen? Är det sant att du älskar mig? Och i andra sammanhang: Är det sant det som prästen predikar att jag är en syndig och förtappad människa och att omvändelse krävs? Och om det är så måste kanske också frågan ställas: Vilket är det då rätt att omvända sig till? Med andra ord, vad är *sant* i allt det som hävdas? Det är i sig ingen underlig fråga. Lite annat verkar det vara med frågan om vad *sanning* är. Den frågan rör sådant som *när* något anses vara sant, *hur* man kan komma fram till det och vilka *grunder* som krävs. Denna fråga om vad *sanning* är lämnar jag till andra, medan frågan om vad som är *sant* verkar vara ett ofrånkomligt inslag i det mesta som rör religiös mångfald. Det har därmed utgjort ett viktigt incitament för min forskning.

Jag började med att säga att jag riktat mitt intresse mot frågor som rör interreligiösa relationer. Att frågor om vad som är sant finns lite varstans är

nog riktigt, men för mig har det handlat om religion. Religioner gör anspråk på att säga hur saker och ting förhåller sig. Det handlar om människans villkor, om transcendent verklighet och om eviga moraliska och existentiella värden. Religioner verkar helt enkelt göra anspråk på att tala om vad livet handlar om. Det är därför inte särskilt underligt att frågor måste ställas om den ena eller andra religionen är mer tillförlitlig än andra, om den eller den är bättre eller till och med kanske den enda korrekta religionen. För dem som känner sig hemma i en viss religion blir frågan hur det som sägs vara sant i just den religionen förhåller sig till den sanning som proklamerats i andra religiösa traditioner.² Många religiösa tänkare har utvecklat mer eller mindre komplexa svar rörande detta. På olika sätt har de försökt att tackla frågan om vad som är sant, och hur det som sägs vara sant på ett håll står i relation till det som hålls för att vara sant på annat håll.³

Det som väcker frågan är mångfalden av religioner, pluraliteten och diversiteten. I detta myller av påståenden, föreslagna andliga vägar, olika etiska och estetiska koder med mera dyker frågan upp: Vad är *sant*? Eller: Vilken religion är *sann*? Eller: Vem säger *sanningen* egentligen? Nu kanske man kan tycka att det finns många som hävdar att *alla* religioner är sanna – på sitt vis; att alla religioner ytterst är *lika* – om man skrapar bort all yttre påbyggnad;⁴ eller kanske att alla religioner är *falska*.⁵ Jag menar dock att även om detta är svar, så ligger frågan om vad som är sant i botten. Frågan om vad som är riktigt och sant tycks vara ofrånkomlig. Svaren och sätten att hantera den på kan skifta.

² Patrik Fridlund, "Knitter and the Poor as a Hermeneutical Key" i Fridlund, Kaennel & Stenqvist (red) *Plural Voices*, 149-162.

³ En god översikt är fortfarande, trots att den har några år på nacken Paul F. Knitter, *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religions*. (London: SCM Press, 1985)

⁴ Se exempelvis Frithjof Schuon, *De L'unité transcendante des religions*. (Paris: Gallimard, 1948)

⁵ Se till exempel Michel Onfray, *Traité d'athéologie. Physique de la métaphysique*, (Paris: Grasset, 2005)

Språk

Det finns naturligtvis en rad olika sätt att bearbeta denna fråga och denna problemställning på. En möjlighet är att välja en religiös tradition som tolkningsram. Utifrån ett sådan fastställt religiöst perspektiv kan frågan om vad som är sant hanteras så att allt som sägs mäts mot vad de heliga skrifterna och den religiösa traditionen lär. Alla handlingsvägar som explicit och implicit föreslås bedöms i förhållande till den religiösa lära som man bekänner sig till. Precis på samma sätt kan naturligtvis så kallade icke-religiösa läror fungera. Även sekulära dogmsystem kan användas. På den här punkten finns det inte nödvändigtvis något som skiljer en religiös lära från en sekulär. Det finns, menar jag, något underliggande som påverkar *alla* typer av hållningar. För att det ska vara möjligt att kunna fälla definitiva, tveklösa och stabila omdömen krävs att det som sägs har en stabil mening. Om å andra sidan språket till sin karaktär är rörligt blir det nödvändigt att uppfatta allt som sägs som potentiellt föränderligt beträffande betydelsen. Det är, menar jag, därför fruktbart att laborera med två karakteristiska drag nämligen språklig *stabilitet* och språklig *mobilitet*. För klarhetens skull bör det kanske sägas att dessa kategorier naturligtvis inte är absoluta kategorier. De kan dock fungera som heuristiska hjälpmedel. Jag menar att det finns en relation mellan förståelse och uppfattning om hur språk fungerar och karaktären på omdömen och bedömningar som görs av hur sann och riktig en religion är.⁶

I den här artikeln arbetar jag fortsättningsvis med följande huvudområden. Först presenterar jag kort hur jag ser på förståelsen av språket och på dess betydelse för religionsteologisk reflektion. Sedan lägger jag fram en argumentering kring språkets obestämbarhet, eller mobilitet. Därefter beskriver jag en del av de möjligheter jag ser i detta, liksom problem. Avslutningsvis ger jag några indikationer på hur problemen kan undvikas eller åtminstone göras hanterliga.

Frågan om språklig mobilitet är åtminstone i två avseenden en del av ett större komplex. Det handlar för det första om artikulationen och det rörliga förhållande som måste råda mellan det artikulerade och det artikulerande. För det andra om den rörliga relationen mellan vad som utgör centrum och

⁶ Fridlund, *Mobile Performances*, 45-50

periferi och hur det artikulerande inte lämnar det artikulerade oberört och opåverkat. I denna artikel kommer infallsvinkeln att vara begränsad till frågor om språket. Det räcker att föra diskussionen i dessa termer, menar jag, för att poängerna ska kunna gå fram – frågan om språklig mobilitet är en fråga som tydligt låter sig teckna. Dessutom menar jag att den är av vitalt intresse just för problemområdet: Vad är sant?

Inledningsvis menade jag att detta sökande efter svar på frågor om vad som är sant och riktigt är ganska naturligt. Inte minst faller det sig naturligt att frågorna ställs beträffande religion eftersom religioner – åtminstone vid en första anblick – har som huvudsyfte att göra anspråk på att förmedla sanningar, till en början med sanningen om vad som är viktigast i livet.⁷ Detta att frågandet är naturligt gör ju också att jag menar att *alla* funderar över vilken religiös väg som är den sanna. Frekvensen och amplituden kan variera, liksom intensiteten och motivationen. Av en mängd skäl skulle det därför vara spännande att undersöka vad “vanligt folk” säger. Å andra sidan är det ibland en poäng att titta på vad “de lärde”, teologerna, säger. Genom att ägna mycket tid och kraft åt att formulera sig blir teologernas ståndpunkter också förhoppningsvis mer utmejslade. För en akademisk analys blir de därmed mer lättillgängliga. Min intuition är att de ändå ofta reflekterar vad många andra står för. Skillnaden är just den att de gör det på ett mer systematiskt sätt och med större tydlighet.⁸

Teologer kan ha, och har självfallet, olika uppfattning i frågor som handlar om interreligiösa relationer. Behandlingen av sådana relationer kan kanske ses som en tvådelad fråga. Det kan å ena sidan handla om hur “den troende” ska, kan eller bör relatera till “människor av annan tro”. Det kan å andra sidan handla om att förstå förhållandet mellan religioner, det vill säga om religionsteologi. Det är det senare som intresserar mig här. Det är självfallet så att det finns en rad saker som påverkar hur religionsteologi utformas. En liberal syn i allmänhet ger kanske andra utslag än en konservativ syn. Bokstavstroende eller fundamentalister skiljer sig kanske från radikaler. Vad som tas för att utgöra centrum kan vara avgörande; är ut-

gångspunkten *Kärleken* eller snarare *Guds kärlek*; är kärnan i en religion *Liv* eller *lydnad* mot Gud etc? Så är det helt säkert. Jag menar dock att det finns en spännande faktor som möjliggör den ena eller andra hållningen. Att hävda det ena eller det andra är möjligt *eller* omöjligt endast om språket är mobilt *alternativt* stabilt, om språket uppfattas som mobilt eller stabilt. Låt mig ta ett kort exempel. Om någon håller kristendomen för att vara något annat än buddhismen på avgörande punkter vilket skulle göra kristendomen inkompatibel med buddhismen, att kristendomen skulle stå mot buddhismen, förutsätter detta klarhet och stabilitet hos termerna “kristendom” och “buddhism”, liksom i termen “mot”. Just detta gör, menar jag, att uppfattningen om språket är så vital.⁹

Mobilitet

Det finns goda skäl för att hävda språklig mobilitet. Argumenteringen kan föras från två håll. Det ena sättet är att peka på omöjligheten av att hålla språket för att vara stabilt. Det andra sättet är att visa på nödvändigheten av språklig mobilitet.

Låt mig börja med det första. Att hålla språklig stabilitet högt är omöjligt och det framgår ganska raskt vid en titt på några exempel. Det första som slår mig är att det finns en formaspekt. Den form som en språklig utsaga har behöver inte spegla innehållet. Vad menar jag med det? Jo, det som exempelvis synes vara en beskrivning eftersom det har formen av en sådan kan vara något annat. Framför allt kan det vara vad J. L. Austin kallar en performativ. Man kan ta yttranden som “Det står en tjur på ängen” eller “Jag tycker att man alltid bör stänga dörren efter sig”. De båda har snarast formen av beskrivningar – om än av något olika slag – men det är kanske mer rimligt att se dem som varningar, uppmaningar, eller hot än som de beskrivningar de formmässigt ser ut att vara.¹⁰

Denna osäkerhet fortsätter även i ett andra led. Även om det som synes vara en beskrivning snarast bör uppfattas som en “performativ” är det inte självklart vilken typ av “performativ” det handlar

⁹ Ibid.32-50

¹⁰ John Langshaw Austin, *How To Do Things with Words*. 2nd ed. (Oxford & New York: Oxford UP, 1976), 91, 98. Se även Fridlund, *Mobile Performances*, 56-57.

⁷ Fridlund, “Knitter and the Poor”, 149.

⁸ Fridlund, *Mobile Performances*, 18-21

om. Det som har formen av det ena kan mycket väl hänföras till det andra. Är det som sägs en varning eller ett hot? Vad betyder det om någon säger "Min kollega här är en mycket nervös man och väldigt lättirriterad; om man inte är försiktig händer det lätt en olycka" eller "du måste se upp för..."? Är detta varningar eller hot? Kanske beskrivningar, och inte alls performativer?¹¹

Nu kan man kanske säga att i sådana här "kontextlösa" situationer är allt naturligtvis oklart och många möjligheter ligger öppna. I verkligheten kommer vi ju överens om en rad saker och när väl detta är gjort ligger den betydelsen fast, åtminstone i det sammanhanget. Det är i och för sig alldeles riktigt. Samtidigt måste det sägas att samstämmighet beträffande betydelse ofta är bedräglig – under en gemensam yta finns sannolikt oenighet om mening. Kanske blir det tydligast när det gäller förenande texter som politiska program eller religiösa bekännelser. Alla i den berörda gruppen enas omsorgsfullt om en gemensam bas, en grund att jobba utifrån eller en bekännelse som håller samman gruppen. Så snart konkretion tarvas och preciseringar av vad som "egentligen menas" krävs, visar det sig att många har tämligen olika uppfattningar av vad där "egentligen står" eller hur det ska läsas. Sådant hänger ihop med att när klargöranden görs är dessa inte sällan splittrande.¹² Till stor del beror det på att den vikt som tillmätts enskilda ord och termer, vissa avsnitt i en text eller vissa texter i en större korpus, skiftar från den ena till den andre. Två personer kan faktiskt vara ganska överens om vad en del betyder men helt oense om vilken vikt just den delen ska tillmätas i ett givet sammanhang.¹³

Det finns ytterligare ett problemkomplex, och det handlar om att betydelsen kan tyckas helt klar i ett sammanhang, men inte i ett annat; beskrivningar kan vara grovt sett sanna och riktiga men snarast falska och oriktiga om detaljer preciseras. Att

göra konstateranden borde exempelvis alltid innebära att det som sägs antingen är sant eller falskt.¹⁴ Austin redogör för två exempel på när sant/falskt trots detta inte tycks vara en enkelt tillämpar kategori. Det första fallet är satsen "Frankrike är en hexagon". Det är ett konstaterande, men ändå verkar det meningslöst att tala om sann/falsk här. Problemet är inte eventuella emotionella eller andra övertoner. Problemet är att beskrivningen är så grov att den inte kan vara sann, men heller egentligen inte falsk. Eller tvärtom. Den är sann och falsk beroende på hur man ser det. Det andra exemplet är satsen "Lord Raglan vann slaget vid Alma". Det tycks vara lätt att avgöra om det är sant eller inte. Här handlar det om en väldokumenterad historisk händelse. Bilden blir dock mer komplex om det stämmer att Lord Raglans order aldrig nådde de stridande. I båda fallen – beskrivningen av Frankrike som en hexagon och påståendet att Lord Raglan vann slaget vid Alma – kan man kanske säga att dessa är förenklingar som fungerar alldeles utmärkt i vissa kontexter, men inte alls i andra. Det tycks därför vara ganska meningslöst att insistera på deras sanningsvärde.¹⁵ Det för här för långt att diskutera huruvida *alla* beskrivningar är grova och därmed oprecisa, och det är heller inte nödvändigt för det jag vill komma fram till.

Det här är på många sätt ganska trivialt, och argumenteringen för språklig mobilitet är inte i och med detta helt i hamn. Ändå är det viktigt att se, menar jag, att åtminstone en stark tilltro till åtminstone en stark språklig stabilitet är rimlig att ifrågasätta. Många gånger är det inte fullt lika stabilt som det i förstone synes vara. Det kan självfallet invändas att exemplen ovan förvisso visar på *kommunikationsproblem*, *glidningar* och *glipor i förståelsen* och att det man ska ta itu med är *tolkningsproblematiken*. Så är det naturligtvis. Men icke enbart och icke så enkelt. Vad vore stabil språklig mening om den aldrig användes? Aldrig figurerade i ett sammanhang? Om en text aldrig

¹¹ Fridlund, *Mobile Performances*, 56-57; Austin, *How To Do Things*, 115-116

¹² Fridlund, *Mobile Performances*, 57-59 Nicholas Rescher, *Pluralism, Against the Demand for Consensus* (Oxford: Clarendon Press, 1993), 133, 171-172. Se även David Basinger, *Religious Diversity. A Philosophical Assessment*, (Aldershot: Ashgate, 2002), 49-50 not 12.

¹³ Joseph O'Leary, *Religious Pluralism and Christian Truth*, (Edinburgh: Edinburgh UP, 1996), 23. Se även Fridlund, *Mobile Performances*, 59-60

¹⁴ Detta med Austins terminologi; enligt Austin har konstateringar egenskapen att vara sann eller falsk (J. L. Austin, "Performative-Constative" i John Searle (ed), *The Philosophy of Language*, (London: Oxford UP, 1971), 13-22, 13.

¹⁵ Austin, *How To Do Things*, 142-144. Se även Austin, "Performative-Constative", *passim*, och Fridlund, *Mobile Performances*, 60-61.

lästes, diskuterades och processades? Dessutom måste materialet ge utrymme för dessa tolkningar. Alla varianter kan inte alltid vara fullständiga förvrängningar – något måste finnas som gör dem möjliga.¹⁶ Därför kan man inte särdeles enkelt hävda att det finns ett stabilt system som bara används eller tolkas mer eller mindre väl.

Jag menar med bestämdhet att det är betydligt enklare och mer rimligt att se språket som rörligt. Det finns flera komponenter i språkets rörlighet. En av dem handlar om språklig mening som etablerad i kedjor av ord. "Patrik skriver en artikel" har eller får betydelse genom att de termer som ingår förklaras och står i relation till andra termer. Den språkliga meningen hänger samman med kedjor av termer. Vilka som figurerar är avhängigt strategiska eller polemiska val som görs. Att *skri-va* skiljer sig från att *författa*, *sätta samman* eller *konstruera* en artikel. En *artikel* är kanske något annat än *text* eller *framställning*. Med strategiska eller polemiska val menar jag helt enkelt att de termer som används har sin betydelse i vad de står för, men *också* vad de *inte* är och står för, det vill säga i kontrast till andra möjliga termer. Att den språkliga meningen på detta sätt ligger i ett nät av relationer gör också att den språkliga meningen kan flytta, eller migrera.¹⁷

Med viss emfas hävdar jag att språklig mobilitet inte kan kringgås. Det är självfallet så att allt inte alltid flyter och att meningen *alltid* är mobil. Den är dock alltid *potentiellt mobil*. Den stabilitet vi finner är relativ och/eller temporär. Det vore ju bekvämt kunde man tycka om språklig mening kunde frysas och vara just stabil. Ett sätt att göra det på skulle ju vara att fastställa den kontext i vilken en språklig enhet finns och utifrån detta kunde en betydelse etableras. Det är, menar jag, helt riktigt och alldeles nödvändigt att se, identifiera och klagöra kontext. En sak som är spännande är dock att även kontexten är problematisk. En räckta ord är användbar i *olika* sammanhang, olika kontexter. Med andra ord kan kontexten ändras. Rörelsen går

¹⁶ Paul Ricœur, *Du texte à l'action. Essais d'Herméneutique II*, (Paris: Édition de Seuil, *Points essais*, 1986), 51-54, 175-176; Jacques Derrida, *Apories. Mourir – s'attendre aux 'limites de la vérité'*, (Paris: Galilée, 1996), 26-28. Se även Fridlund, *Mobile Performances*, 61-63

¹⁷ O'Leary, *Religious Pluralism*, 42-58, 72-90, 141. Se även Fridlund, *Mobile Performances*, 67-73

åt båda hållen. En texts mening är beroende av sitt sammanhang, men det är *också* så att sammanhanget byggs av och är beroende av de texter som befinner sig där; kontexten existerar inte på egen hand, den kan inte finnas utan texter – utan innehåll – men texterna, innehållet, existerar aldrig på egen hand utan befinner sig alltid i ett sammanhang. Därför är det inte bara så att en text får en annan betydelse om den hamnar eller placeras i ett annat sammanhang; även "sammanhanget" förändras om en "text" förs in i det.¹⁸ Här menar jag att en väsentlig insikt finns att vinna. Lika lite som texten, eller för den delen en mindre språklig enhet som ett ord, har någon egen inneboende (kärn-) mening *per se* så kan inte heller kontexten ha detta. Att söka efter ett centrum som sticker ut och dominerar över dess periferi är alldeles rimligt. Mitt resonemang handlar dock om att detta förhållande mellan vad som är centralt och vad som är perifert inte är helt givet och att det finns ett reciprokt förhållande.

Den poäng jag framför allt vill lyfta fram här är dock den följande. Språket är rörligt *med nödvändighet*. Att det förhåller sig så med nödvändighet kan ses ur tre perspektiv. Ur ett första perspektiv måste det hävdas att om språket inte vore mobilt skulle ett oändligt ordförråd krävas för att uttrycka saker. Det skulle då behövas en specifik term inte bara för varje pryl, utan också för när och hur den erfors och av vem. Ett sådant språk skulle omöjliggöra kommunikation; inget gemensamt språk vore längre möjligt och språkets roll bleve därmed uttunnad eller borttrollad. Därför menar jag att det går att säga att språket *med nödvändighet* är mobilt. Vore det inte mobilt i den bemärkelsen vore det inte heller det vi menar med språk annars.¹⁹

Det andra perspektivet ger vid handen att detta naturligtvis hänger samman med att språklig mobilitet är nödvändig för nya erfarenheter. Om språket

¹⁸ Jacques Derrida, *Limited Inc/En*, (Evanston: Northwestern UP, 1988), 7-9, 30, 47-49, 148; O'Leary, *Religious Pluralism*, 42-44; Gottlob Frege, "On Sense and Meaning" i Geach & Black (eds), *Translations from the Philosophical Writings of Gottlob Frege* (Oxford: Blackwell, 1980), 56-78. Se även Fridlund, *Mobile Performances*, 82-88.

¹⁹ Fridlund, *Mobile Performances*, 89-90; Ricœur, *Du texte à l'action*, 241-245; Paul Ricœur, *La métaphore vive*, (Paris: Édition de Seuil, *Points essais*, 1975), 129-171.

inte hade mobilitet kunde ju inget nytt sägas och därmed inga nya erfarenheter uttryckas. Jag menar att det faktiskt också skulle förhindra att en rad nya erfarenheter gjordes. Ett exempel på detta finns i Mark Johnsons berättelse om Hans Seyle och stressforskningen. *Hur* de symptom som förelåg beskrevs hade avgörande betydelse för vad som sågs och uppfattades. Detta hade i sin tur en avgörande betydelse för diagnostik och behandling av stress.²⁰

Det tredje perspektivet är att i botten ligger det faktum att inget stabilt centrum kan fixeras. Det finns fiktion, ironi, och satir och dessa skiljer sig från *seriösa diskurser*, men förhållandet är inte enkelt och inte rätlinjigt; gränserna mellan dem är inte på förhand givna och de närs av varandra.²¹ På det stora hela hävdar jag att språklig mobilitet är nödvändig ty allt annat innebure att ingen rörelse vore möjlig.²²

Det finns alltså goda skäl att hävda att språklig mening inte kan vara stabil. Det har jag försökt visa på ovan. Det finns likaledes starka skäl att hävda dess pendang nämligen att språklig mening måste vara mobil. Det har varit mitt ärende i de sista styckena. Om det är så som jag hävdar är det säkerligen intressant i något slags allmän synvinkel. För det fält som har väckt min nyfikenhet de senaste åren – religionsdialog, religionsteologi eller kort och gott interreligiösa relationer – är detta viktigt av lite speciella skäl. Språklig mobilitet öppnar möjligheter, men ställer också till en del problem.

Möjligheter

Insikten att den språkliga mobiliteten är nödvändig för att språket ska kunna fungera och vara mänskligt språk innebär en rad möjligheter. Detta gäller

inte minst i religionens värld, i religiösa sammanhang, inom religiösa diskurser men också i utbytet mellan religioner. Språklig mobilitet innebär att det som anses vara normala läsningar kan bli onormala läsningar och vice versa. När enskilda religiösa texter, hela religiösa textsamlingar och hela religiösa traditioner läses finns det alltid möjlighet att *i princip* göra (delvis) andra läsningar. En konsekvens av detta är naturligtvis att nya öppningar för nya förståelser alltid ges. Detta är något som sker på flera nivåer i etablerandet av betydelse. Exempelvis kan det vara så att den kristna traditionen läses utifrån budskapet om "Riket" *i stället för* en fokusering på "Jesus Kristus". Detta ger en annan fokus och mycket av det som vore viktigt i en diskurs med Jesus Kristus som det absoluta centrumet blir relativt sett mindre viktigt eller hamnar i marginalen om Riket är riktmärket i diskursen. Nu sker naturligtvis mer här. Att tala om "Riket" leder till fler frågor om vad "Riket" betyder; här är ett ord som kräver fler utläggningar för att betydelsen ska kunna ringas in.²³ Man kan säga att vad som utgör centrum i ett givet sammanhang (till exempel Jesus Kristus) är något som är öppet för diskussion. Och så måste det vara. Vad som är centralt är inte ontologiskt givet på något absolut eller definitivt sätt utan ges som en funktion av vad som krävs av omständigheterna.²⁴

Av detta följer att flera olika perspektiv blir legitima. Det är inte på förhand givet vilket perspektiv som är det bästa eller mest legitima. Än mindre är det givet att endast ett perspektiv är möjligt, önskvärt eller tillåtet. När det handlar om interreligiösa relationer betyder det att ett problemorienterat utbyte tar plats snarare än ett utbyte utifrån en given förutsättning. De individer, grupper, samhällen, religiösa sammanslutningar, kommuniteter, religioner, eller traditioner jag talar om här och som är delar av dessa interreligiösa relationer har alla kropp och materia i någon bemärkelse. Det finns alltid något slags historia som lämnar olika former av spår. De som står i relation till varandra är subjekt. Även om det ibland kan vara tillämpligt att tala om religionsmöten, eller om kulturmöten i en kanske något vag form, innebär denna historici-

²⁰ Mark Johnson, *The Body in the Mind. The Bodily Basis of Meaning, Imagination and Reason* (Chicago: University of Chicago Press, 1987), 127-135.

²¹ Jacques Derrida, *De la Grammatologie*. (Paris: Édition de minuit, 1967); Derrida, *Limited Inc/En*; Fridlund, *Mobile Performances*, 94-112

²² Fridlund, *Mobile Performances*, 134-140, 161-163; Ricoeur, *Du texte à l'action*, 192-193, 299-300 med referens till Georg Henrik von Wright, *Explanation and Understanding* (London: Routledge & Kegan Paul, 1971).

²³ Fridlund, *Mobile Performances*, 122-130 O'Leary, *Religious Pluralism*, 12-25, 61-85, 152-169

²⁴ Derrida, *Grammatologie*; Derrida, *Limited Inc/En*. Se även Fridlund, *Mobile Performances*, 94-112

tet att det ändå är konkreta relationer med konkreta partners. Det är inte ideala förhållanden som relaterar i en ideal värld. Även när det handlar om idealiserade och förenklade former som figurerar är också dessa konkreta och materiella i sin existens – med historia och färgade av hur de uppstått och var och när de finns. En följd av detta är att den artikulerade religionen träder fram som viktig, *inte* abstrakta eller rena idéer.²⁵

Att språklig mening är och måste vara mobil är en sak. Insikten om detta skapar möjligheter för religion och för interreligiösa relationer. En spännande sak är att detta öppnar för religiös mångfald. Det öppnar för existensen av flera religiösa traditioner samtidigt. Än viktigare är kanske dock att det öppnar för relationer mellan dem och för en intellektuell förståelse av diversiteten som inte automatiskt söker enhet eller enhetlighet.²⁶

Problem

Nu ger mobilitet i språklig mening och insikten om detta också upphov till en del bekymmer. En del av dessa problem har särskild betydelse för religion. Jag urskiljer två huvudproblem. Det första problemet kan sägas vara frågan om distinktioner är och kan anses vara möjliga över huvud taget, om språklig mening är mobil. Är det möjligt att säga något meningsfullt, eller blir allt som sägs *til syvende og sidst* bara käbbel? Innebär språklig artikulation kort och gott nonsens? Det andra problemet rör omdömen. Kan omdömen fällas, ståndpunkter intas, och bedömningar göras på något vettigt sätt om den språkliga meningen i det som framförs i ett omdöme, en bedömning eller i ett ställningstagande är mobil och därmed alltid kan ha en annan betydelse? Innebär det i så fall inte att allt måste accepteras som lika gott, eller ont? Att inga avståndstaganden eller preferenser är meningsfulla?²⁷

Jag menar att det första problemet egentligen inte är särskilt mycket till problem. Det är naturligtvis gott att ventilera det, men någon essentiell förankring är inte nödvändig för att kunna bearbeta

²⁵ Se Patrik Fridlund, "Råa fakta, en oslipad idé" i Bibi Jonsson (red.), *Årsbok 2008* (Lund: Vetenskaps societeten i Lund, 2008), 5-17.

²⁶ Fridlund, *Mobile Performances*, 113-115, 131-132.

²⁷ Ibid. 133-134.

vår omgivning på meningsfullt sätt. Det verkar inte alls påkallat att låsa fast ett definitivt centrum, exempelvis som en absolut och stabil språklig mening. Tvärtom. Att hålla fast vid ett centrum och en på förhand given stabilitet synes snarast hindra utveckling, nya upptäckter och förändring. Språklig mobilitet är en förutsättning för att kunna göra nya beskrivningar av olika saker och ge en ny syn på olika fenomen. Språklig mening kan inte vara helt igenom stabil ty då skulle inget utrymme finnas för att tänka och säga något nytt och annorlunda med mindre än att använda helt och hållet nya former för detta.²⁸

Det andra problemet är såväl ett intressantare som ett svårare problem ty frågan måste nog ställas om språklig mobilitet inte medför att inte någon kritik kan framföras. I flera fall är det gott att vi inser behovet av att kunna omformulera våra beskrivningar. I andra fall är detta dock problematiskt. I vissa frågor vill och måste vi kunna ta definitiv ställning. Inget förhandlingsutrymme finns när det gäller vissa moraliska ställningstaganden. Problemet är således att om språklig mening är rörlig tycks det innebära att inga "goda värden" kan fasthållas.²⁹ Om språklig betydelse alltid är öppen för omförhandling är en konsekvens att distinktionen mellan gott och ont ifrågasätts. Dessutom är det så att när jag tar avstånd från något och om detta som jag tar avstånd från inte har någon stabil betydelse är det mindre klart vad jag i själva verket tar avstånd från.³⁰ Vad som är ont blir då relativt. Detta tycks etiskt problematiskt. Det verkar helt enkelt moraliskt fränstötande. En fullfjädrad relativism tycks därför moraliskt förkastlig.³¹

²⁸ Ibid. 89-90, 134-140, 161-163; Derrida, *Limited Inc/En*; Ricœur, *La métaphore vive*, 129-171.

²⁹ Fridlund, *Mobile Performances*, 140-144, 176-177. Se även Hugo Strandberg, *The Possibility of Discussion* (Uppsala: Uppsala universitet, 2005), 119-145, 169-175.

³⁰ Dewi Zephaniah Phillips, *Faith and Philosophical Enquiry* (London: Routledge & Kegan Paul, 1970), 237-238; Neil Levy, *Moral Relativism. A Short Introduction* (Oxford: Oneworld, 2002), 111. Se även Fridlund, "Råa fakta".

³¹ Fridlund, *Mobile Performances*, 142-144.

Gränser

Det finns gränser för problemet. Att insikten om språklig mobilitet väcker frågor och medför en del problem kan inte förbises. Problemen kan dock begränsas och hanteras. Jag menar att detta sker på följande sätt. De läsningar som görs exempelvis av en religiös tradition och av dess urkunder kan förvisso alltid göras annorlunda och det finns alltid en potential i andra läsningar. Vilka läsningar som helst är inte möjliga. De läsningar som görs konfronteras, och måste alltid konfronteras, med tolkningar, läsningar och omdömen som fälls av andra. Jag kan kanske ropa ut min ståndpunkt i min hörna, men utan att den får någon resonans blir den meningslös; någon form av acceptans av andra tarvas.³² Kanske kan man säga att min förståelse, min läsning, min tolkning och mitt perspektiv på ett sätt är *mina* men på ett annat sätt får de mening och värde endast i ett intersubjektivt sammanhang.³³ Mitt eget ställningstagande är *mitt* och ingen annans, men det kan heller aldrig ske utanför en gemenskap med andra.³⁴ Dessutom är det så att gemenskapen inte stannar vid dem som finns omedelbart kring just mig; du och jag har var och en på vårt håll relationer till andra och det finns alltid en tredje part som vi är medvetna om och måste ta hänsyn till i våra omdömen. En tredje part hänger över axeln och gör anspråk på rättvisa, på att han eller hon också ska tas i beaktande. Vilka omdömen som helst är inte möjliga att fälla. Vad som helst kan inte sägas. Alla ställningstaganden är inte tillåtna.³⁵ På ett liknande sätt sätter historien vissa ramar. Det finns kanske alltid en potentiell annan

läsning och alltid en förståelse på marginalen. I en given historisk situation kan sådana läsningar och sådan förståelse inte vara utanför marginalen eller marginalens marginal.³⁶ Och ändå, mitt i alla dessa gränser och hinder för "vad-som-helst-läsningar", måste det också sägas att alla dessa begränsningar är rörliga. Vad gränsen går för gränsen, vad som är marginalens marginal och vad som ligger utanför denna kan vi inte med bestämdhet säga. Den mobiliteten tycks vara en del av spelets regler.³⁷

Avslutning

Det är alls icke konstigt att undra över vad som är sant och riktigt i allt man hör och ser. Det är alls icke underligt att frågan ställs om det olika religioner säger är sant och om det finns någon av dem som är mer korrekt eller mer sann än andra. Detta aktualiseras i möten mellan religioner på olika sätt. Hur definitiva svar som kan ges, menar jag, är avhängigt hur tillförlitlig den språkliga stabiliteten anses vara. Med andra ord kan man, enligt mitt förmenande, säga att förståelsen av eller uppfattningen om språket är viktiga för att förstå reflektioner över interreligiösa relationer. Jag har försökt peka på att det är svårt att upprätthålla en uppfattning om språklig stabilitet och att det finns starka skäl för en nödvändig språklig mobilitet. Insikten om nödvändigheten av språklig mobilitet ger en del intressanta konsekvenser. Å ena sidan ser jag möjligheten till en konstruktiv hållning till religiös pluralitet. Å andra sidan verkar språklig mobilitet ge upphov till svårigheter att sätta ner foten och ta definitiv ställning trots att detta ibland uppenbarligen krävs. Jag menar dock att även om den språkliga mobiliteten med sin rörlighet gör omdömen och ställningstagande ständigt ifrågasättbara, innebär det inte att allt alltid är lika bra. Det finns en rad faktorer som sätter gränser för vad som är möjligt, även om dessa gränser är rörliga. Också moraliskt. Också religiöst.

³² Ruth Sonderegger, "A Critique of Pure Meaning: Wittgenstein and Derrida" i *European Journal of Philosophy* 5:2 (1997), 183-209. Derrida, *Limited Inc/En*, 105-107; Ricœur, *Du texte à l'action*, 205-236. Se även Fridlund, *Mobile Performances*, 178-180.

³³ Richard Rorty, *Consequences of Pragmatism. Essays 1972-1980* (Brighton: Harvester Press, 1982), 165-166; Ricœur, *Du texte à l'action*, 200-203; Fridlund, *Mobile Performances*, 180-181.

³⁴ Hilary Putnam, *Realism with a Human Face* (Cambridge Mass. & London: Harvard UP, 1992), 183; Fridlund, *Mobile Performances*, 182.

³⁵ Emmanuel Lévinas, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité* (Paris: LGF, 1992), 233-236; Emmanuel Lévinas, *Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence* (Paris: LGF, 1990), 239-253; Se även Fridlund, *Mobile Performances*, 182-184.

³⁶ Michel Foucault, *L'archéologie du savoir* (Paris: Gallimard, 1969), 46-48, 96; Se även Fridlund, *Mobile Performances*, 184.

³⁷ Fridlund, *Mobile Performances*, 185-186

Summary

There is nothing strange in asking what is true. There is nothing strange in asking whether what different religions proclaim is true, and if there is one of them that would be truer than others. Such questions surface when religions meet in various ways. How definite the answers can be depends on the level of linguistic stability, or so it is argued in this article. Therefore, understanding the functioning of language is important for understanding reflections made on interreligious relations. In this article it is argued that it is difficult to hold language to be stable. There are strong reasons to count on linguistic mobility as a necessary trait. Seeing the necessary linguistic mobility gives rise to some interesting consequences. On the one hand, it opens for a constructive approach to religious diversity. On the other hand, it seems to make it difficult to take stands, also in situations when such stands are called for. In this article, it is argued that even though linguistic mobility makes judgements and standpoints questionable, not everything is equally good. There are a number of factors putting limits to what is possible. These limits are perhaps also mobile, but there are limits. Also morally speaking. Also religiously speaking.

Teologisk etik för livets slutskede

Om palliativ sedering

KRISTIN ZEILER

Kristin Zeiler är docent i etik med inriktning mot medicinsk etik. I pågående projekt undersöker hon hur föreställningar och normer om kön och kroppslig normalitet skapas, upprätthålls och utmanas i möten med medicinen, etiska aspekter av sådana möten, liksom kroppens roll för våra sätt att skapa mening. I tidigare forskning har Zeiler undersökt etiska aspekter av reproduktionsteknologier, etiska aspekter av organdonation, smärtans fenomenologi liksom förhållandet mellan kärlek och rättvisa i etiken.

Vård i livets slutskede

Individen bör ges utökat inflytande över utformningen av den egna palliativa vården, dvs. vården i livets slutskede. Det skriver Statens medicinsk-etiska råd (SMER) i november 2008. Rådet diskuterar situationer när fortsatt kurativ (dvs. botande) behandling inte är meningsfull för patienten. Då ska vården övergå till att bli palliativ. Det kan innebära behandling i syfte att minska smärta, ångest, kramp och andnöd under livets sista dagar. Man kommenterar också situationer när insatserna för att minska smärta, ångest etc. inte får den effekt man avsett. Då bör palliativ sedering vara möjligt. Palliativ sedering innebär att personens medvetandegrad sänks, med hjälp av läkemedel, till en nivå där hon eller han inte längre besväras av symptom. Sederingen ses som ett erbjudande till svårt sjuka patienter i livets slutskede: de kan få "sova" till dess de dör.¹ I de fall då palliativ sedering kombineras med avbrytande av vätske- och

näringsstillförsel innebär behandlingen att döden kan påskyndas.²

SMER önskar att individen ska få större möjlighet att bestämma om hon eller han vill ha palliativ sedering, förutsatt att hon eller han befinner sig i livets slutskede, inte lider av behandlingsbar psykisk sjukdom, inte är utsatt för yttre press eller är underårig. Behandlingen får bara ske på patientens upprepade skriftliga och muntliga önskan och om mer än en läkare deltar i bedömningen. Palliativ sedering får inte erbjudas till personer som lever med en bestående funktionsnedsättning. SMER diskuterar också om läkare i mycket speciella fall ska ha rätt att skriva ut läkemedel som patienten själv kan avsluta sitt liv med - om hon eller han ber om sådant läkemedel (s.k. läkarassisterat självvvalt livsslut).³

Det finns frågor som både den palliativa sederingen och det läkarassisterade självvvalda livsslutet kan väcka. När debatten kring livets slut pågick för ett år sedan, ställde journalisten Martin Engqvist och läkaren Claes Hultling frågan: "när blir en människas liv outhärdligt?" De förklarar att de båda "legat som vårdpaket och känt dödsångest

¹ N. Lynoe, B. Westerholm och D. Brattgård, *Promemoria om överväganden i livets slutskede*. Man skiljer mellan djup/kontinuerlig palliativ sedering och intermittent palliativ sedering. I det sistnämnda fallet "väcks" patienten med vissa mellanrum, dvs. medvetandegraden höjs. Promemorian är tillgänglig på www.smer.se/uploads/files/56.pdf, accessdatum: 10-03-02. Se också Statens medicinsk-etiska råd, *Avgörande i livets slut*, Dnr 14/08. Tillgänglig på www.smer.se/Bazment/320.aspx, accessdatum: 10-03-02.

² För en översikt och diskussion kring olika sorters sedering i palliativ vård, se P. Claessens et al, "Palliative Sedation: A Review of the Research Literature," i *Journal of Pain and Symptom Management* 36 (2008), 310-333.

³ Statens medicinsk-etiska råd, *Avgörande i livets slut*.

och dödslängtan” efter ryggmärgsskada.⁴ De har också känt en livsgnista. När blir en människas liv så pass outhärdligt att läkarassisterat livsslut kan diskuteras som ett alternativ? SMER undviker att svara på den här frågan. Det är klokt. Engqvist och Hultling menar att *om* ett svar ges på frågan när en människas liv är så outhärdligt att läkarassisterat självvalt livsslut är något som ska erbjudas patienter, så har man också slagit fast en människovärdeskala där en grupp människor ”förtjänar att få dö.”⁵ En sådan värdeskala, fortsätter de, kan sända ut märkliga signaler till de människor som uppfyller kraven för att få läkarhjälp att dö – men som inte *vill* dö. Engqvist och Hultling kommenterar också känslan av att vara en börda för sina närstående och för samhället. Skulle inte den känslan bli än starkare om samhället erbjöd dödshjälp?

I den här artikeln diskuteras teologisk-etiska argument för och mot palliativ sedering. Palliativ sedering måste skiljas från s.k. läkarassisterat självvalt livsslut/dödshjälp. Även om båda företeelserna handlar om livets slut, så finns det etiskt relevanta skillnader. Syftet med läkarassisterat självvalt livsslut är att patienten ska få dö. Det primära syftet med palliativ sedering är att låta patienten slippa ytterligare lidande när hon eller han befinner sig i en dödsprocess.

Artikeln är indelad i två delar. I den första delen presenteras och diskuteras argumentet att palliativ sedering innebär en extraordinär insats som inte är teologiskt etiskt motiverad, distinktionen mellan biologiskt och biografiskt liv, argumentet att människan inte ska ”leka Gud” och argument som baseras på tanken att smärta kan ha en förlösande potential. I den andra delen diskuteras jag två olika synsätt på döden, två dödsdefinitioner. Dödsdefinitionsdiskussionen visar på en filosofisk, religiös och delvis metafysisk grundfråga som ofta glöms bort i den svenska debatten om livets slut: diskussionen om personbegreppet. Det här spelar också viss roll för diskussionen om palliativ sedering. Först några ord om det juridiska läget i Sverige gällande palliativ sedering och assisterat självvalt livsslut.

Svensk lag och livets slut

SMER använder sig av begreppet läkarassisterat självvalt livsslut istället för begreppet dödshjälp. Samtidigt används begreppet dödshjälp i den svenska lagstiftningen. Aktiv dödshjälp innebär att en närstående eller medicinsk personal påskyndar döden för en annan individ. Sådan dödshjälp är förbjuden i Sverige, även om en beslutskompetent patient har rätt att säga nej till behandling liksom till livsuppehållande åtgärder. Andra individer har däremot inte rätt att hjälpa den som vill dö att dö.⁶ Under mycket speciella omständigheter används, i praktiken, två sätt att ge smärtlindring som kan påskynda döden. För det första kan morfin eller liknande preparat ges, trots att det kan innebära att döden påskyndas. För det andra kan just palliativ sedering användas (också kallat terminal sedering). Patienten sövs ner, i vissa fall tills döden inträffar, samtidigt som annan behandling avbryts. Det kan men behöver inte innebära att också vätske- och näringstillförsel avbryts. Patienten får också morfin eller stesolidliknande preparat. Det primära syftet är inte att hjälpa individen att dö, utan att lindra hennes eller hans smärta - även om behandlingen kan påskynda döden.

I. Teologi, vätske- och näringstillförsel och palliativ sedering

De flesta teologiska etiker som debatterar vård i livets slut betonar alla människors lika värde. Att tillåta palliativ sedering handlar alltså inte om en uppdelning i människor med mer eller mindre värde. Flertalet teologiska etiker är också mycket kritiska till den typ av dödskliniker som finns i Schweiz (där den som vill dö till exempel erbjuds en dryck av dödliga ämnen och ett rum att dö på). Samtidigt finns andra scenarion där diskussionen blir mer komplex och ställningstagandet mindre självklart. Ett sådant scenario utspelade sig i USA år 2005.

Femton år tidigare hamnade en ung kvinna, Terri Schiavo, i ett oföränderligt vegetativt tillstånd efter en hjärtattack. Åtta år efter hjärtattacken ville

⁴ M. Engqvist och C. Hultling, ”Borde läkare ha avkortat våra liv?” i *Svenska Dagbladet*, 14 December 2008. Tillgänglig på http://www.svd.se/opinion/brannpunkt/artikel_2198911. Accessdatum: 10-03-02.

⁵ *Ibid.*

⁶ För en diskussion av det här, se t.ex. Socialstyrelsen, *Livsuppehållande åtgärder i livets slutskede*, Socialstyrelsens allmänna råd 1992:2. (Stockholm: Socialstyrelsen, 1992).

hennes man att den vätske- och näringstillförsel som hon fick via dropp skulle avlägsnas från henne så att hon fick dö. Föräldrarna delade inte makens åsikt. Terri Schiavos fall togs till ett antal amerikanska domstolar. Det kommenterades av en rad jurister, etiker och teologer, innan maken slutligen fick rätt. Schiavos vätske- och näringstillförsel togs bort. Hon dog någon vecka senare. Var det teologiskt etiskt acceptabelt att vätske- och näringstillförsel avbröts?

Extraordinära insatser och biografiskt liv

När debatten stormade som värst i USA menade somliga teologiska etiker att vi bör skilja mellan ordinära och extraordinära insatser för att upprätthålla liv. Ordinära insatser, och inte extraordinära insatser, bör användas. Behandling ska inte pågå eller sättas in för behandlingens skull och det måste finnas en proportionalitet mellan förväntat resultat och hur smärtylld behandlingen är, för patienten.⁷ Svårigheten med argumentet handlar givetvis om att avgöra vad som är en extraordinär insats. Året innan Schiavo dog kommenterade påven Johannes Paulus II att avbrytande av vätske- och näringstillförsel inte, i princip, kan ses som ett extraordinärt ingrepp. Ett sådant avbrytande var alltså inte acceptabelt.⁸

Andra teologer, som Nigel Biggar, höll inte med Johannes Paulus II. Biggar betonade istället en annan distinktion: den mellan biologiskt och biografiskt/personligt liv. Bara för att vi kan upprätthålla biologiskt liv, vilket också innefattar liv utan medvetande, så gör inte det att vi alltid *bör* göra det. Det finns nämligen en etiskt relevant skillnad mellan biologiskt liv och biografiskt liv. För Biggar utgör biografiskt liv ett liv med en "relationell potential."⁹ Enbart biologiskt liv är värdefullt och

gott i sig, men det är kvalitativt annorlunda än biografiskt liv. Biggar är inte ensam om att göra den här distinktionen.¹⁰ Faran finns, menar t.ex. Thomas A Shannon, att vi i vårt försök att värna liv utan att skilja mellan det biologiska och det biografiska, gör det biologiska livet sacrosanct. "Biological life [has been turned] into an idol."¹¹

Somliga etiker skisserar alltså en etiskt relevant skiljelinje mellan situationer där individen har både ett biografiskt och ett biologiskt liv och situationer där endast det biologiska livet finns kvar. Utifrån distinktionen skulle man kunna hävda att om en person är djupt och irreversibelt medvetlös (dvs. då själva möjligheten till biografiskt liv oåterkalleligt och fullständigt har försvunnit), där ansvarig medicinsk personal förklarar att inget mer kan göras för att förbättra personens tillstånd och hälsa och där personen är i en döendeprocess, så kan avbrytande av vätske- och näringstillförsel vara den minst dåliga av de alternativ som står till buds. Det innebär *inte* att personerna inte skulle ha människovärde eller att de inte ska behandlas med stor respekt.

De som är mer positiva till att tillåta palliativ sedering i vissa speciella fall (som ovan) betonar att den viktiga etiska punkten är just om fortsatt livsuppehållande stöd enbart förhindrar den "naturliga" döden, den död som skulle ha kommit om individen inte befann sig på ett avancerat högteknologiskt sjukhus. Teologer med det här synsättet betonar samtidigt att den döende liksom de närstående ska omges med kärlek.¹² Palliativ sedering får inte vara resultatet av min upplevelse av att jag är en börda för andra.

⁷ Congregation for the Doctrine of Faith, *Declaration on Euthanasia*. (Boston: St Paul Editions, 1980).

⁸ Johannes Paulus II, "Adress to the Participants in the International Congress on Life-Sustaining Treatments and Vegetative State: Scientific Advances and Ethical Dilemmas" i *National Catholic Bioethics Quarterly* 4 (2004), 367-370.

⁹ N. Biggar, *Aiming to Kill: The Ethics of Suicide and Euthanasia*. (Cleveland: Pilgrim, 2004). Distinktionen är dock inte unik för Biggar. Biggar använder sig också av distinktionen mellan ordinära och extraordinära in-

satser för att argumentera för att palliativ sedering kan vara etiskt acceptabelt.

¹⁰ Distinktionen återfinns i såväl diskussioner om livets slut som livets början. Den kan också relateras till forskningen kring narrativitet och s.k. "narrative identity."

¹¹ T. A. Shannon citerad i L. Sowle Cahill, "Bioethics" i *Theological Studies* 67 (2005), 128.

¹² Se t.ex. E. R Benoway, "Bishop's Pastoral Letter on 'End of Life Decisions'," i *Journal of Lutheran Ethics* 5 (2005).

Leka Gud och smärtans förlösande dimension?

Det finns ett ytterligare huvudargument mot att tillåta palliativ sedering, förutom argumentet att det skulle vara en extraordinär insats (som därför inte bör sättas in). Det handlar om Guds suveränitet och innebär i korthet att människan inte bör fatta beslut som i någon mening innebär att hon "leker Gud." Människan antas leka Gud när hon fattar beslut som hon inte är kapabel att fatta eftersom hon är just människa. Man betonar att människan inte bara är epistemologiskt begränsad, hon är också given livet som en gåva och med gåvan följer vissa förpliktelser – såsom förpliktelsen att värna liv också under sådana omständigheter som i Schiavos livsslut. Människan, menar man, har inte rätt att avsluta livet för sig själv eller andra på det sätt som t.ex. palliativ sedering innebär.¹³ Mot resonemanget kan invändas att även om människan är begränsad – och självfallet inte Gud – så är hon en skapad med-skapare.¹⁴ Det innebär en kallelse till ödmjukhet, till reflektion och till ansvar. Vi befinner oss idag i en situation där vi måste fatta beslut om hur länge behandling ska fortgå – och vilken sorts behandling som ska ges. Att avstå från att fatta beslut är också det att fatta beslut.

I sammanhanget kan det vara viktigt att också göra upp med ett synsätt på smärta som då och då lyfts in i diskussioner om teologi och lidande. Det handlar om smärtans existentiella och förlösande dimension. Grundtanken är att smärta kan ha en starkt förlösande potential. Det kan finnas en mening i smärtan: när vi ser tillbaka på smärtefyllda perioder i våra liv kan vi se att vi också lärt oss något om oss själva och andra, som vi kanske inte skulle vilja vara utan. Det här kan givetvis vara riktigt. Det gör dock inte rågången mellan påståendena i) smärta är gott och ii) liv med smärta kan (men behöver inte) innebära nya insikter av olika slag, mindre viktig. Vi kan hålla med om det senare och förkasta det förra. En "förändligad" syn på lidande och smärta är den teologiska etiken inte

¹³ P. Bartmann, "Physician-Assisted Suicide and Euthanasia: German Protestantism, Conscience and the Limits of Purely Ethical Reflection" i *Christian Bioethics* 9 (2003), 203-225.

¹⁴ Begreppet introducerades i P. Hefner, *The Human Factor: Evolution, Culture and Religion*. (Minneapolis: Fortress Press, 1993).

behjälpt av.¹⁵ Lidandet *i sig* är inte gott. Att lindra smärta och lidande är istället ett teologiskt etiskt viktigt arbete. I logikens namn skulle vi annars inte använda smärtlindring i andra sammanhang, som vid operationer av olika slag.¹⁶

Engqvist och Hultling lyfter ytterligare en invändning mot både palliativ sedering och läkarassisterat självalt livsslut. De noterar att många av förespråkarna för dessa företeelser är friska personer. Frågorna Engqvist och Hultling ställer, om samhällets signaler till svårt sjuka människor liksom om känslan av att vara en börda för anhöriga och samhälle, kan också formuleras i teologiska termer. Befrielsesteologins *God's preferential option for the poor*¹⁷ kan appliceras på den här diskussionen. I det här sammanhanget innebär det ett fokus på just de människor som inte är friska, de som befinner sig i det egna livets slutskede, i en döende process. Att inte ge deras perspektiv företräde framför andras perspektiv, i den här specifika frågan, kan ses som ett svek mot de svagare grupperna i samhället. Därmed inte sagt att just dessa grupper skulle vara för eller mot palliativ sedering.

I analysen av etiska frågor behöver också de sociala sammanhang i vilka frågorna uppkommit undersökas. Det finns flera exempel på hur människor vill avsluta livet t.ex. med dödshjälp för att undvika ett annat slut. Så verkade vara fallet för den 79-åriga tyska kvinnan som fick dödshjälp av dödshjälpsaktivisten Roger Kusch, sommaren

¹⁵ Alastair Haggart, anglikansk teolog, kommenterar ensidigheten i synen att all smärta har ett syfte genom att lyfta fram den kristna traditionens distinktion mellan destruktiv och konstruktiv smärta – dvs. smärta som kan medföra andlig tillväxt och smärta som inte gör det. Att i stunden avgöra vad som är vad vore förmätet, men vi kan inte heller utgå från att all smärta är konstruktiv. A. Haggart, *A Theological Perspective on Euthanasia*. (V.E.S.S. Edinburgh, 1991). Tillgänglig på www.euthanasia.cc/ahaggart.html. Se J. Fletcher, "Euthanasia: Our right to die. The issue is not life or death. The issue is: which kind of death—an agonized or a peaceful one" i *Pastoral Psychology* 1 (1950), 9-12, för en tidigare diskussion om smärta, teologi och vård i livets slut.

¹⁶ Jämför R. Burggraave, "You Shall Not Let Anyone Die Alone: Responsible Care for suffering and dying people" i P. Schotsmans och T. Meulenbergs (eds) *Euthanasia and palliative care in the low countries* (Leuven: Peeters, 2005), 147-173.

¹⁷ G. Gutierrez, *A Theology of Liberation: History, Politics, Salvation*. (Maryknoll: Orbis books, 1988).

2008. Kvinnan var inte dödssjuk eller led av smärta. Hon förklarade däremot att hon inte ville hamna på ålderdomshem. Hon ville få hjälp att sluta sina dagar i hemmet. Kusch ordnade så att hon fick en dödlig cocktail av malariamedicinen chloroquine och det lugnande medlet diazepam till sitt hem. Efter att kvinnan druckit ur sitt glas lämnade Kusch lägenheten, för att komma tillbaka tre timmar senare och konstatera att hon var död.

Det här är givetvis ett mycket annorlunda scenario än scenariot med palliativ sedering. Poängen med att ändå lyfta in det också i den här diskussionen är att det visar på behovet av en analys av det sammanhang i vilket en person önskar att få avsluta sitt liv. Det visar också på en mycket viktig *skillnad* mellan palliativ sedering eller dödshjälp. I det tyska fallet måste vi fråga oss vilka omständigheter som gör att en människa önskar – i det här fallet – att få dö? Vilka är hennes eller hans handlingsalternativ? Hur ser de ålderdomshem kvinnan ville undvika ut? I diskussionen om palliativ sedering handlar det om människor som lever sina sista dagar med en mycket hög smärtnivå. Det gör, menar jag, att palliativ sedering (förutsatt att det används mycket restriktivt och endast om SMERs olika kriterier är uppnådda) är etiskt acceptabelt.

Låt mig avslutningsvis kommentera två olika synsätt på döden. Hur vi ser på döden spelar viss roll också för diskussionen om behandlingar i livets slut.

II. När är individen död?

I ett öppet brev till partiledarna sommaren 2008, beskriver dottern till en äldre kvinna hur hennes mor förlorat all förmåga till kontakt och hur hon måste vändas varje halvtimme för att undvika ligg-sår. Hon beskriver moderns smärta och sin egen frustration. Dottern undrar om man inte borde få hjälp att dö under sådana omständigheter, om det är vad man uttryckt innan man förlorade kontakt-förmågan.¹⁸ Det är, säger skribenten, ”endast ett otroligt starkt hjärta som slår månad efter månad,

¹⁸ I. Sundström Bertilsson, ”Öppet brev till partiledarna” i *Svenska Dagbladet*, 8 juli 2008. Tillgänglig på: www.svd.se/opinion/synpunkt/artikel_1442079.svd

år efter år.”¹⁹ Modern beskrivs som ”helt hjärndöd.” Samtidigt undrar dottern om inte modern bör få dö under dessa omständigheter.

I Sverige har vi ett dödsbegrepp, hjärndödsbegreppet. Enligt svensk lagstiftning har döden inträffat ”när hjärnans samtliga funktioner totalt och oåterkalleligt har fallit bort.”²⁰ Dotterns sätt att uttrycka sig vittnar om en inte helt ovanlig syn på döden. Å ena sidan är modern hjärndöd, å andra sidan upplevs hon inte som ”riktigt” död eftersom hjärtat fortsätter slå. Skillnaden mellan dotterns upplevelse av sin mor och användningen av kriterier och tester för att fastställa att någon är hjärndöd (där man mäter hjärnans funktioner) utgör ett av skälen till att man i Japan valt att tillåta två synsätt på döden. Detsamma gäller delstaten New Jersey. Om individen av religiösa eller kulturella skäl inte vill bli dödförklarade på basis av gällande neurologiska kriterier för att fastställa att någon är hjärndöd – utan istället vill bli dödförklarad på basis av gällande kriterier och tester för att fastställa att en individ är hjärt-lungdöd (andning och cirkulationen ska oåterkalleligt och fullständigt ha upphört), då ska hon eller han också få förklaras död i enlighet med denna sin övertygelse.²¹ Som jag snart ska visa så spelar det bakomliggande resonemanget i den japanska och den new jerseyiska dödsdiskussionen också roll för diskussionen om palliativ sedering.²²

¹⁹ Ibid.

²⁰ SFS 1987:269, *Lag om kriterier för bestämmande av människans död*. Se också Socialstyrelsen, ”När hjärnan dör döer människan. Information till allmänheten om lag om kriterier för bestämmande av människans död.” Tillgänglig på <http://www.sos.se/sos/laginfo/hjardod.htm>.

²¹ New Jersey Statutes, *Declaration of Death*, 26:6A-5 (St Louis: West Publishing, 1991), 232-235. *Zoki no Ishoku nikansuru Horitsu* [Den Japanska lagen om organtransplantation], 16 Juli, Lag no. 104, 1997.

²² För ett längre resonemang om detta, se K. Zeiler, ”Deadly Pluralism? Why Death Concept, Death Definition, Death Criterion and Death Test Pluralism Should Be Allowed, Even Though It Evokes Some Problems” i *Bioethics* 23 2009, 450-459 samt K. Zeiler, ”Self and Other in Global Bioethics. Critical Hermeneutics and the Example of Different Death Concepts” i *Medicine, Health Care and Philosophy* 12 2009, 137-145.

Vad är en person?

Diskussionerna i Japan och i delstaten New Jersey är intressanta ur en religionsvetenskaplig synvinkel. I båda fallen tillåts medborgarna välja mellan att bli dödförklarade i enlighet med neurologiska eller andning/cirkulatoriska kriterier och tester. Om individen av religiösa eller kulturella skäl föredrar hjärt-lungdödsbegreppet framför hjärndödsbegreppet, om hon eller han vill att det förstnämnda tillämpas på den egna döden, så ska så ske. Resonemanget bygger på ett ställningstagande för vilken sorts fråga ”när är personen död” egentligen är.

Frågan ”när är en viss individ eller person död” är inte en fråga som medicinen kan svara på. Det är i själva verket en teologisk, filosofisk och delvis metafysisk fråga. För att kunna svara på den måste vi först förstå *vad det innebär att vara en person eller en individ*. Medicinen kan svara på frågan ”när är hjärnans samtliga funktioner irreversibelt förlorade?” Det är viktigt. Däremot avgör inte svaret på den här medicinska frågan hur vi ska se på person- eller individbegreppet. Beroende på hur vi definierar begrepp som person eller individ, kommer vissa synsätt på döden ligga oss närmare än andra. I det japanska sammanhanget sägs t.ex. att hjärndödsbegreppet är ett typiskt västerländskt begrepp. Det stämmer väl överens med den västerländska och i många avseenden cartesianska tudelningen mellan kropp och själ, där själen (eller medvetandet) värderas högre än kroppen. En sådan syn, menar antropologer och japanska etiker, är betydligt ovanligare i Japan.²³ Här är det istället vanligare att uppfatta hela kroppen som besjälad; själen finns inte primärt i hjärnan utan i hela kroppen. Eftersom frågan om döden är en religiös, filosofisk och metafysisk fråga så kan vi förvänta oss olika synsätt på döden – åtminstone i mångkulturella samhällen. Av respekt för individen tillåts alltså mer än ett synsätt på personens död. I delstaten New Jersey finns en grupp ortodoxa judar som

²³ M. Morioka, ”Reconsidering Brain Death: A Lesson from Japan’s Fifteen Years of Experience,” i *Hastings Center Report* 31 (2001), 44. E. Ohnuki-Tierney, ”Brain Death and Organ Donation. Cultural Bases of Medical Technology,” i *Current Anthropology* 35 (1994), 233-254. M. Lock, *Twice Dead. Organ Transplants and the Reinvention of Death* (Berkeley: University of California Press, 2002).

inte heller de accepterar hjärndödsdefinitionen, utifrån en viss läsning av berättelsen om Noa och flodvågen: ”allt som levde och andades dog.” Av vissa judiska grupper har det här tolkats som ett argument för hjärt-lungdödsdefinitionen. Så länge som man andas lever man.²⁴

Även om hjärndödsbegreppet i stort sett är accepterat och använt bland annat i flertalet västerländska samhällen så är det också kritiserat. Kritikerna betonar att kriterierna för att fastställa att någon är hjärndöd är otidliga.²⁵ Andra menar att införandet av hjärndödsbegreppet är etiskt problematiskt: begreppet infördes delvis som ett sätt att öka andelen möjliga organdonationer utan att den underliggande drivkraften tydliggjordes.²⁶ Oberoende av om den sistnämnda kritiken stämmer, så innebär användandet av hjärndödsbegreppet att fler organdonationer kan bli möjliga, om donatorerna så önskat, än om ett hjärt-lungdödsbegrepp använts.²⁷ Resonemanget leder oss tillbaka till diskussionen om personbegrepp. Beroende på hur vi ser på vad en person är så kommer vi att se olika på frågan om när personen är död. Även om vi kan upprätthålla kroppars blodcirkulation med hjälp av ny medicinsk teknik så innebär inte det i sig att människan, personen, lever, enligt hjärndödsdefinitionen.

Många försök har gjorts att definiera personbegreppet i medicinsk-etiska och medicinsk-filosofiska sammanhang. Ett traditionellt, och fortfarande ganska vanligt sätt, är att utgå från ett medvetande-orienterat synsätt på personbegreppet. Enligt ett sådant synsätt är det avgörande för att någon ska vara en person att hon har förnuft och

²⁴ 1 Mosebok 7:22, *Bibeln* (Stockholm: Verbum, 2001). För en översikt över de judiska dödsdefinitionsdiskussionen, se F. Rosner, ”The Definition of Death in Jewish Law” i Younger, Arnold & Shapiro (eds), *The Definition of Death. Contemporary Controversies*, (Baltimore & London: The John Hopkins UP, 1999).

²⁵ R.D. Truog, ”Is It Time to Abandon Brain Death?” In A.L. Caplan & D.H. Coelho (eds), *The Ethics of Organ Transplantation*. (New York: Prometheus Books, 1998)

²⁶ P. Singer, *Rethinking Life and Death. The Collapse of our Traditional Ethics* (New York: St Martin’s Griffin, 1996).

²⁷ Det är också skälet till att Japan har så få organdonationer. De flesta japaner förespråkar nämligen hjärt-lungdödsdefinitionen – och det gör att färre donationer blir möjliga.

kan reflektera över sig själv. John Locke hör till portalfigurerna här, då han tydligt betonade just *tänkandet*.²⁸ Ett liknande fokus på tänkandet – och på kontinuiteten i tänkandet – finns hos den mer samtida filosofen Derek Parfit.

Detta första synsätt har kritiserats. En fullständig kontinuitet i tänkandet och självreflexionen är ett för starkt krav.²⁹ Ingen människa har fullständig kontinuitet i sin självreflexion. Vi glömmer saker, och vi sover bort en stor del av vårt liv. Det verkar också orimligt att kräva full kapacitet till självreflexion för att kunna tala om att någon är en person, eftersom det kan finnas en annan form av kontinuitet som är betydelsefull inte minst för omgivande anhöriga (och som ger dem anledning att tala om att samma person existerar.) Kanske behöver inte personbegreppet knytas till en viss kognitiv förmåga. Kanske kan vi istället betona relationaltet, som en viktig del i ett biografiskt liv?³⁰ Det gör att vi kan förstå det biografiska livet som en del i en intersubjektiv, mellanmännisklig pågående skapelseprocess. Vi deltar i varandras meningsskapande på olika sätt, bland annat genom att vi återberättar berättelser, och minns genom varand-

ras berättelser. Likväl finns svårigheter med resonemanget. När har möjligheten till biografiskt liv helt försvunnit? När har den relationella potentialen helt försvunnit? Kanske landar vi i slutändan också här i en diskussion om förmåga – även om vi inte kräver den sorts kontinuitet i tänkandet som tidigare filosofer gjort, utan snarast en förmåga till någon sorts (om än minimal) interaktion? Och, får palliativ sedering endast ges till människor som förlorat sitt biografiska liv? Det är åtminstone inte SMERs syn.

Låt mig återgå till dotterns brev till partiledarna. Låt mig också utgå från att det stämmer att den äldre kvinnan är hjärndöd. Situationen är alltså speciell på så sätt att det inte handlar om att kvinnan är i en dödsprocess. Enligt den i svensk lag gällande synen på när döden inträffar så är kvinnan död. Likväl fortsätter hjärtat att slå. I en sådan situation kan vätske- och näringsavbrytande vara ett alternativ, om det är vad familjen tror hade varit kvinnans vilja. Frågan om palliativ sedering faller bort, eftersom kvinnan är död och inte längre medveten om smärta.

Summary

The article discusses theological arguments for and against palliative sedation, such as arguments based on the distinction between ordinary and extra-ordinary means and arguments based on the conceptions of “playing God” and human beings as created co-creators. It argues that palliative sedation can be theologically justified. Furthermore, the article examines two concepts of death: the heart-lung death concept and the whole-brain death concept. In the state New Jersey, USA, the New Jersey Death Definition Law gives ‘religious beliefs’ as a reason why individuals should be allowed to choose between being declared dead upon the basis of heart-lung death criteria or whole-brain death criteria. Religious and/or cultural understandings of death also play a role in the Japanese Transplantation Law. In some cases, what concept of death one adheres to will matter for the discussion of palliative sedation.

²⁸ Se t.ex. J. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*. (Kitchener: Batoche, 2001) [1690].

²⁹ Det är dock inte en syn Parfit har. Han nöjer sig med det svagare ”tillräcklig” kontinuitet. Se D. Parfit, *Reasons and Persons*. (Oxford: Clarendon Press, 1987).

³⁰ För en annan diskussion om personbegreppet i relationella termer, se den lutherske teologen och etikern T. Peters, *Anticipating Omega*. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2006).

Om statens undergång, Kristus och krokodilens mage

Thomas Hobbes *Leviathan* i ljuset av en reptilallegori

JOHAN TRALAU

Johan Tralau är docent i statskunskap vid Uppsala universitet. Hans forskning handlar om Sofokles, om äktenskap, begravningar och den liberala staten, och om Thomas Hobbes. Han är författare till *Människoskymning. Främlingskap, frihet, och Hegels problem hos Karl Marx och Ernst Jünger, Symposium 2002* (tysk övers 2005), *Draksådd. Den grekiska tragedin som politiskt tänkande, Atlantis 2010*, och redaktör för *Thomas Hobbes and Carl Schmitt. The Politics of Order and Myth, Routledge 2010*. Om Hobbes har han utgivit "*Leviathan, the Beast of Myth. Medusa, Dionysos, and the Riddle of Hobbes's Sovereign Monster*", i *P. Springborg (red.): Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan, Cambridge UP 2007*.

Ingen betvivlar att Thomas Hobbes är en av de största figurerna i den politiska filosofins historia. Om Hobbes och hans huvudverk *Leviathan* (1651) har hela bibliotek skrivits. Det har emellertid skrivits förvånansvärt litet om varför Hobbes, som officiellt mycket starkt tar avstånd från bildspråk i filosofisk prosa, väljer att låta läsaren möta en gåtfull monsterverk och ge sitt verk just ett bibliskt sjöodjurs namn. I det följande kommer vi att se att det kan vara lönsamt att läsa *Leviathan* mot bakgrund av en historiskt inflytelserik kristen djurallegori – och att det kan kasta ett nytt och oväntat ljus på Hobbes egenartade och omstridda syn på såväl kristendomen som de antika hedniska religionerna och den moderna staten.¹

Hobbes har varit känd som en filosof med anmärkningsvärda anspråk på egen begreppslik klarhet: han menar att all hittillsvarande politisk filosofi har varit förvirrad och missriktad på grund av sitt mångtydiga, absurda och metaforiska språkbruk. Enligt en anekdot som Hobbes själv spred

¹ Författaren vill tacka Katarina Barrling Hermansson, Gina Gustavsson, Jörgen Hermansson, Magnus Kristiansson, Oscar Larsson och Jörgen Ödalen, som generöst kommenterade texten då den först lades fram för Klubben, alltså arbetsgruppen i politisk teori vid Statsvetenskapliga institutionen, Uppsala universitet.

skall han i ett bibliotek ha stött på Euklides *Elementa* och läst denna bakifrån, från slutsatserna till principerna, och då ha nått insikten att den politiska filosofin måste fås att fungera på samma sätt: transparenta, glasklara härledningar från väl definierade principer och definitioner.² Hobbes egen politiska teori utgår från en radikalt modern princip, nämligen att 'no man is obliged by a Covenant, whereof he is not Author'³, och från denna försöker han härleda en absolut förpliktelse att under nästan alla omständigheter lyda lagen, eftersom medborgarna enligt hans teori om ett ursprungligt samhällskontrakt har auktoriserat suveränens varje framtida handling – vilket innebär att 'every particular man is Author of all the Sovera-

² Thomas Hobbes, "T. Hobbes malmesburiensis vita" (prosaversionen), i *Opera philosophica quæ latine scripsit omnia in unum corpus nunc primum collecta*, I, London: Bohn, 1845 (red. William Molesworth), xiii-xxi, här xiv.

³ Thomas Hobbes, *Leviathan*, II (London: Continuum, 2005, red. G A J Rogers and Karl Schuhmann), xvi, 6, s. 129 (romerska siffror hänför sig till kapitel, siffrorna före sidhänvisningarna hänvisar till styckesindelningen i Edwin Curley, *Leviathan* (Indianapolis: Hackett, 1994)).

igne doth'.⁴ Hobbes anspråk på klarhet och logisk stringens kan inte förbises. Ännu i dag läses Hobbes på just det sättet, som en den politiska teorins geometriker.⁵ Nu har det emellertid alltid funnits skäl att misstänka att Hobbes kanske inte vill vara fullt så transparent som han påstår: under hans livstid blev "Hobbist" en synonym för "ateist", en anklagelse som Hobbes naturligtvis själv tillbakavisar. I forskningen finns någon enstaka företrädare för tanken att Hobbes faktiskt skulle vara en visserligen aningen oortodox, likväl helt ärlig protestant – men det finns långt fler forskare som menar att Hobbes i själva verket är ateist eller åtminstone deist, något som han genom skickliga signaler förmedlar till initierade och sorgfälliga läsare.⁶ Detta är en viktig debatt, och vi kommer i det följande få skäl att återkomma till den och kanske upptäcka ett nytt och viktigt argument i den.

Senare års forskning har emellertid bevisat en annan revolution i studiet av Hobbes: allt större och alltmer intensivt intresse visas för Hobbes egen användning av just metaforer och andra bilder. Den tyske konsthistorikern Horst Bredekamp

har visat hur viktiga bilder är i Hobbes egen psykologiska och kunskapssteoretiska doktrin, och Bredekamp rekonstruerar exempelvis utifrån de titelblad till Hobbes böcker – i vilkas produktion författaren själv var indragen – ett helt annat, hemlighållet projekt som handlar om att övertyga läsaren genom just bilder till skillnad från syllogismer och argument.⁷ Även flera andra har menat att Hobbes måste återupptäckas som retoriker och bildmakare.⁸

Det finns skäl att påpeka att detta inte är ett anakronistiskt intrång på den politiska filosofins territorium från olika skönandars sida: det intressanta är inte om vi råkar tycka att bilder är viktiga, utan att Hobbes själv tillskrev bilder en närmast osannolik verkan på människors tänkande och handlingar. Här kan vi inte rekonstruera Hobbes mekanistiska teori om varseblivning, bara påpeka att alla tankar och föreställningar enligt Hobbes kommer till just genom sinnesintryck, som ett resultat av fysiskt tryck på ögat eller något annat förnimmande organ.⁹ Det innebär emellertid också att bilder får en oerhörd *politisk* betydelse: de kan bli det mest effektiva sättet att kontrollera medborgarna och få dem att följa lagen.¹⁰ Nu säger förstås inte Hobbes själv uttryckligen att bilder bör användas för att förverkliga hans egen stat: hans

⁴ *Leviathan*, xviii, 6, s. 141, jfr 140f.: "every Subject is by this Institution Author of all the Actions, and Judgments of the Sovereign Instituted; it followes, that whatsoever he doth, it can be no injury to any of his Subjects; nor ought he to be by any of them accused of Injustice".

⁵ Ett exempel är Jean Hampton, *Hobbes and the Social Contract Tradition* (Cambridge: Cambridge UP, 1986), 1.

⁶ För den förra tolkningen, se A. P. Martinich, "The Bible and Protestantism in *Leviathan*", i Patricia Springborg (red.), *Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan* (Cambridge: Cambridge UP, 2007), 375-391; för den senare, Edwin Curley, "Calvin and Hobbes, or, Hobbes as an orthodox Christian", i *Journal of the History of Philosophy* XXXIV 2, April 1996, 257-71, samt Martinichs genmäle, "On the proper interpretation of Hobbes's philosophy" i samma tidskriftsnummer, 273-83; jfr dessutom David Berman, "Disclaimers as offence mechanisms in Charles Blount and John Toland" i Michael Hunter and David Wootton (red), *Atheism from the Reformation to the Enlightenment* (Oxford: Oxford UP, 1992), 255-72, samt Patricia Springborg, "Hobbes and Epicurean religion" i Gianni Paganini och Edoardo Tortarolo (red.), *Der Garten und die Moderne: Epikureische Moral und Politik vom Humanismus bis zur Aufklärung* (Stuttgart och Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 2004) 161-214.

⁷ Horst Bredekamp, *Thomas Hobbes Der Leviathan. Das Urbild des modernen Staates und seine Gegenbilder 1651 - 2001* (Berlin: Akademie, 2006), 18, 71f, 131.

⁸ Quentin Skinner, "Hobbes's Changing Conception of Civil Science" i *Visions of Politics, III, Hobbes and Civil Science* (Cambridge, Cambridge UP, 2002), 66-86; Skinner, *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes* (Cambridge: Cambridge UP, 1996), *passim*; Raia Prokhovnik, *Rhetoric and Philosophy in Hobbes' Leviathan* (London & New York: Garland, 1991), *passim*; David Johnston, *The Rhetoric of Leviathan. Thomas Hobbes and the Politics of Cultural Transformation* (Princeton: Princeton UP, 1986) *passim*.

⁹ *Leviathan*, i, 2, s. 13: "there is no conception in a mans mind, which hath not at first, totally, or by parts, been begotten upon the organs of Sense". Se också Cees Leijenhorst, "Sense and Nonsense About Sense: Hobbes and the Aristotelians on Sense Perception and Imagination" i Springborg (red), *Cambridge Companion*, 82-108.

¹⁰ Patricia Springborg, "Hobbes and historiography: Why the future, he says, does not exist" i G. A. J. Rogers & Tom Sorrell (red), *Hobbes and History* (London: Routledge, 2000), 44-72, här 58.

officiella lära är att bildspråk, i synnerhet metaforer, är vilseledande och ohederliga, och att läsarnamedborgarna inte skall vilseledas av exempelvis de metaforer som manipulativa katolska lärde har begagnat i syfte att utöva politisk makt.¹¹ Mer neutral är han när han diskuterar hedniska världens användning av bilder och "that DÆMONOLOGY" som tjänade "the Publique Peace, and to the Obedience of Subjects necessary thereunto", och som använde "phantasms", "and to make some of them [phantasms] Good Dæmons, and others Evill; the one as a Spurre to the Observance, the other, as Reines to withhold them from Violation of the Laws".¹² Här blir det tydligt att bilder – fysiska, litterära, mentala – får en enastående mäktig politisk ställning i Hobbes lära. Och Hobbes egen användning av metaforer och de titelblad i vilkas produktion han alltid var in dragen bör göra oss känsliga för möjligheten att de bilder han själv använder har mycket specifika politiska och andra syften.

En av de kanske viktigaste frågorna i detta sammanhang är varför Hobbes – som alltså officiellt avskydde bildspråk och i egenskap av förkämpe för den dåförtiden ännu nya och moderna vetenskapen hade en skeptisk inställning till tron på demoner och monster – väljer just *Leviathan* som titel för sitt huvudverk. Den förste som veterligen upptäckte frågans betydelse var Carl Schmitt, som 1938 gav ut en kryptisk liten bok om *Leviathan*. Schmitt påpekar att Hobbes i själva boken märkligt nog bara nämner *Leviathan* på tre ställen, och då på anmärkningsvärt olika sätt: som maskin, människa och gud.¹³ Det bibliska sjöodjuret görs alltså i dessa tre korta passager till något helt annat, eller rättare: till tre helt olika saker.¹⁴ Det är således egentligen inte en metafor utan, som en italiensk forskare nyligen har sagt, en hel "famiglia di metafore"¹⁵. Schmitt själv gör inte reda för

denna märkliga bildoreda, utan nöjer sig med det lätt besynnerliga påståendet att det nog rör sig om "ein aus gutem englischen Humor geborener, halb-ironischer, literarischer Einfall".¹⁶ Nu kan man ganska lätt hitta förklaringar till de enskilda elementen i Hobbes egen sammansättning av bilder: så kan maskinkomponenten ses som ett uttryck för Hobbes materialistiska metafysik, enligt vilken allt verkligt är materiellt och all förändring grundar sig i fysisk rörelse, och världen därför liknar eller snarare faktiskt *är* en maskin, ett urverk.¹⁷ På samma sätt kan *Leviathan* som människa helt enkelt handla om den för Hobbes grundläggande tanken att staten måste bli en *person* i suveränen när medborgarna anses ha auktoriserat suveränens framtida handlingar.¹⁸ Men varför *Leviathan*, varför det bibliska monstret?¹⁹ Ett första svar är naturligtvis just den passage ur *Jobs* bok som pryder titelbladet (och sedan återfinns i boken): *Non est potestas super terram quæ comparetur ei*.²⁰ Hobbes menar nämligen att det är absolut grundläggande för statens urhistoria att ingen människa är ojämförligt starkare än alla andra – i *Vulgata* betonas ju just *makten, potestas* – och att först staten får denna ojämförliga styrka och därmed kan avsluta det allas krig mot alla som naturtillståndet utgör.²¹ Ett annat svar är att titeln är en medveten provokation eftersom Hobbes naturligtvis är mycket väl med-

¹⁶ Schmitt, 31 n. 1.

¹⁷ Schmitt, 61; Bredekamp, 59; Noel Malcolm, "Hobbes's Science of Politics and His Theory of Science" i *Aspects of Hobbes* (Oxford: Oxford UP, 2002), 146-155, här 150f.

¹⁸ Malcolm, "Hobbes's Science of Politics...", 150f.

¹⁹ Vaga försök att behandla *Leviathan*metaforen ger exempelvis Charles Tarlton, "Levitating *Leviathan*: Glosses on a theme in Hobbes" i *Ethics*, LXXXVIII 1, 1977, 1-19; George Shulman, "Metaphor and Modernization in the Political Thought of Thomas Hobbes" i *Political Theory* XVII 3, 1989, 392-416.

²⁰ Job 41:24. Citerat (på engelska) i *Leviathan*, xxviii, 27, s. 252.

²¹ Ross Harrison, *Hobbes, Locke, and Confusion's Masterpiece* (Cambridge: Cambridge UP, 2003), 44ff; Hobbes, *Leviathan*, xiii, 1, s. 99. Jfr Leo Strauss, *Hobbes' politische Wissenschaft in ihrer Genesis* i Heinrich & Wiebke Meier (red), *Gesammelte Schriften*, III, *Hobbes' politische Wissenschaft und zugehörige Schriften – Briefe* (Stuttgart & Weimar: Metzler, 2001), 3-192, här 26, jfr 133.

¹¹ *Leviathan*, xxix, 15, s. 259. Se också *Leviathan*, xxv, 12, s. 206, där han säger att metaforer är "usefull onely to deceive".

¹² *Leviathan*, xlv, 2, s. 508.

¹³ Carl Schmitt, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols* (Stuttgart: Klett-Cotta, 1995), 29ff.

¹⁴ Hobbes, *Leviathan*, Introduction, 1, s. 9; xvii, 13, s. 137; xxviii, 27, s. 252.

¹⁵ Gianluca Briguglia, *Il corpo vivente dello stato. Una metafora politica* (Milano: Mondadori, 2006), 124.

veten om att Leviathan i den kristna traditionen har förknippats med Satan.²²

Ändå tycks detta litet tunt, litet otillfredsställande. Varför denna gåtfulla bild? Varför ett – monster? Varför just Leviathan? Forskningen har länge saknat ett svar: det har flera gånger påpekats att frågan om den motsägelsefulla och mångtydiga bilden inte har kommit i närheten av att besvaras.²³ På ett annat ställe har det hävdats att bilden av Leviathan hos Hobbes måste förstås just som radikalt spänningsfull och obestämd, och att Hobbes monster kan läsas i ljuset av andra obestämda monstra i den grekiska mytvärld med vilken Hobbes var så bekant – en läsning som i sådana fall kan tänkas visa en grundläggande tankeförutsättning i Hobbes konstruktion, nämligen att suveränen överhuvudtaget inte är underkastad de normer som gäller för undersåtarna.²⁴ Och helt nyligen har Noel Malcolm gjort gällande att *namnet* Leviathan valdes på grund av inflytande från hebraisten Jacques Boul-duc, som hävdade att det hebreiska ordet ursprungligen betyder “komma samman” eller “undersåtarnas införlivande med härskarna”. Genom sin vän Marin Mersenne, spekulerar Malcolm, kan Hobbes under exilen i Paris ha snappat upp detta och tillägnat sig det för sitt eget projekt: för poängen med Hobbes stat är ju just att suveränen införlivar medborgarna och gör dem till en enhet.²⁵

Malcolms bidrag är uppenbarligen viktigt, men man kan fråga sig varför Hobbes skulle göra en kanske nästan litet trivial poäng till en så stor sak i sitt stora verk.²⁶ Syftet med det följande är emel-

lertid inte att försöka vederlägga tolkningen, utan att föreslå en annan, som inte nödvändigtvis tänks vederlägga dem som har diskuterats ovan – likväl en tolkning som inte tidigare har dryftats eller antytts i litteraturen. Hobbes gör odjuret till en människa, en maskin och en gud. Därmed låter han odjuret vara allt annat än just – ett djur. Frågan är om inte det som Hobbes *inte* säger kan vara nästan lika viktigt som det han faktiskt säger, alltså om traditionens och Hobbes egen epoks bild av Leviathan bildar en bakgrund som inte uttalas och inte heller behöver uttalas, men som i själva verket är nyckeln till förståelse. Valet av bilder måste förhålla sig till den bildvärld som Hobbes läsare bebodde. Frågan är alltså vilken hermeneutisk grundton Hobbes låter klinga utan ord i Leviathankompositionen, vad i bilden som förutsätts utan att ut-sägas.²⁷ Frågan är, närmare bestämt, varför Hob-

athan Revisited” i Johan Tralau (red), *Thomas Hobbes and Carl Schmitt*.

²⁷ Här finns inte möjlighet att fördjupa sig i de metodologiska problem som aktualiseras. Men det bör för det första sägas att uppsatsen i enlighet med Hans-Georg Gadamer hermeneutik förutsätter att en texts mening kan vara något mer och något helt annorlunda än författarens avsikt (se Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, i *Gesammelte Werke*, I (Tübingen: Mohr, 1990), 301: ”Nicht nur gelegentlich, sondern immer übertrifft der Sinn eines Textes seinen Autor“). För det andra utgår vi i det följande från att tolkning i vissa fall måste förhålla sig till det esoteriska hos författaren, alltså det som författaren döljer och hemlighåller för åtminstone vissa läsare (se Leo Strauss, “Persecution and the Art of Writing” i *Persecution and the Art of Writing* (Chicago & London: University of Chicago Press, 1988), 22-37, här 31). Det kunde invändas att dessa två traditioner inte är förenliga, då Strauss tolkningar tycks vara intentionsorienterade. Gadamer och Strauss’ brevväxling verkar emellertid inte vittna om att de själva skulle ha sett detta som ett problem (se “Correspondence concerning *Wahrheit und Methode*” i *The Independent Journal of Philosophy* II, 1978, 5-12, särskilt Gadamer brev från 5 april 1961 på s. 10, där han säger att “Was ich *eigentlich* tun müßte, wäre etwas ganz anderes: Ihnen an Ihren Arbeiten zeigen, was ich meine” – vilket måste tolkas som att Gadamer har få invändningar mot Strauss’ metod”, däremot mot det sätt på vilket den formuleras teoretiskt). Den avgörande tanken är i det följande, alltså i vårt sammanhang, att en text kan rymma en ”hemlig” eller ”esoterisk” lära som inte författaren själv har avsett, men som en rationell och rimlig tolkning ändå måste se i

²² Men inte uteslutande med Satan; se Tomaž Mastnak, “Schmitt’s Behemoth” i Johan Tralau (red), *Thomas Hobbes and Carl Schmitt. The Politics of Order and Myth* (London: Routledge, under utgivning 2010).

²³ Wolfgang Kersting, *Thomas Hobbes zur Einführung* (Hamburg: Junius, 2002), 41f; Herfried Münkler, *Thomas Hobbes* (Frankfurt/Main & New York: Campus, 2001), 44.

²⁴ Johan Tralau, “Leviathan, the Beast of Myth. Medusa, Dionysos, and the Riddle of Hobbes’s Sovereign Monster” i Springborg (red), *Cambridge Companion*, 61-81.

²⁵ Noel Malcolm, “The Name and Nature of Leviathan: Political Symbolism and Biblical Exegesis” i *Intellectual History Review* XVII 1, 2007, 21-39, här 27.

²⁶ Patricia Springborg hävdar dock att Malcolms tolkning bör förhållas till representationstanken, vilket skulle göra den mer kontroversiell; se Patricia Springborg, “Hobbes and Schmitt on the Name and Nature of Levi-

bes använder just, med Schmitts ord, ”ein großes Wassertier, als Krokodil, Walfisch, oder allgemein als ein großer Fisch” som grundbild för det statsvidunder som han sedan benämner och beskriver som något helt annat.²⁸ Det svar som vi här kommer att pröva litet försiktigt handlar om ett av dessa stora vattendjur – krokodilen. I det följande kommer vi alltså bara att kunna studera en av dessa möjligheter, inte alla djurkandidaterna. Men vi kommer att se att krokodiltolkningen öppnar oändade möjligheter – och att tolkningen av Leviathan som krokodil kan tänkas ha en alldeles särskild ställning under den förra hälften av sextonhundratalet.

Om Kristus, krokodilen och reptilens fiende: från Aristoteles *Historia animalium* till *Physiologus*

Hobbes väljer Leviathan som bild för sin stat. Leviathan kan vara en krokodil. Vi måste därför fråga oss vilka relevanta föreställningar om krokodilen som Hobbes monsterbild kan tänkas syfta till att aktualisera. Om Hobbes verkligen arbetar med bilder för att påverka läsarens tankar på ett sätt som skall bistå och komplettera den rationella argumentationen – vilket alltså senare forskning har hävdad med enfaset och, får det sägas, goda argument – finns det skäl att förmoda att Hobbes införlivar bilder ur den traditionella föreställningsvärld som han själv hyste ett inte oansenligt förakt för. Hans avståndstagande från den antika traditionen och filosofin är välkänt och har i sin brutalitet ett

den utifrån verket självt. Precis som en texts mening kan avvika från dess författares avsikt – just ”överträffa” den, med Gadammers ord – kan den också rymma element som tycks ”hemlighållas” och som bara låter sig rekonstrueras och förstås utifrån det antagandet. I alla händelser utesluter både Gadammers och Strauss perspektiv (om än säkerligen i olika grad) tolkningsmässigt godtycke: så kan man exempelvis inte låta en text betyda vad som helst genom att bortse från ords historiskt givna betydelser. I det följande innebär det att om vi skall hävda att en viss bild eller föreställning spelar roll, måste vi kunna göra trovärdigt att den är en del av den bildvärld som fanns under verkets och Hobbes egen epok.

²⁸ Schmitt, 11.

visst underhållningsvärde.²⁹ I synnerhet mot Aristoteles tömmer Hobbes sin vredes skålar. Det är förstås inte så märkligt med tanke på hur Hobbes i egenskap av företrädare för den nya vetenskapen såg på aristotelikernas inflytande vid de europeiska universiteten. Men intressant nog nämner Hobbes två undantag: Aristoteles verk om å ena sidan retoriken och å andra sidan – djuren.³⁰ Leo Strauss visar i sin inflytelserika Hobbesbok att den engelske filosofen i själva verket lyfter in långa stycken ur den aristoteliska *Retoriken* i sina stora publicerade verk, ofta som ordagranna översättningar. Strauss tillägger att inget inflytande märks från Aristoteles djurbok hos Hobbes.³¹

Kanske har Strauss fel: kanske återstår den relevansen ännu att upptäcka. Någon ugaritisk, judisk eller kristen Leviathan finns förstås inte hos Aristoteles. Men det gör krokodilen.

Aristoteles vet att berätta att krokodiler får tänderna borstade av *trochilos*, en fågelart som krokodilen tillåter att äta matrester som har fastnat i det stora djurets tänder (*HA* 612a21-24). Om detta finns inte så mycket att säga. Men intressant nog föregås detta påstående omedelbart av en annan intressant ”observation”, och en som fick ett fascinerande efterspel. Aristoteles talar här om ett annat djur, *ichneumon* eller egyptisk mungo, en gnagare som enligt uppgift rullar sig i lera för att skydda kroppen innan den i grupp angriper ormar, närmare bestämt ”den orm som kallas *aspis*” (*ton ofin tēn aspida kaloumenēn*, 612a16-21). Senare under antiken skulle det modiga lilla djuret få en ännu märkligare roll. Hos inflytelserika senantika författare hette det nämligen snart att *ichneumon* var just krokodilens värsta fiende. Historikern Diodoros från Sicilien förmedlar den intressanta uppgiften att *ichneumon* dödar krokodiler – ”på ett”, som författaren riktigt påpekar, ”förbluffande och totalt otroligt sätt” (*paradoxōs kai pantelōs apistoume-*

²⁹ Reinhart Koselleck säger träffande att ”Das Licht der Vernunft verleiht Hobbes auch ein strenges Überlegenheitsbewußtsein über die ganze Vergangenheit, über ihre Unwissenheit und ihren Aberglauben”; se *Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt* (Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1973), 166 n. 72.

³⁰ Aubrey, *Brief Lives*, ed. Clark, I, 357: ”but his [Aristoteles] rhetoric and discourse of animals was rare”.

³¹ Strauss, *Hobbes' politische Wissenschaft*, 50.
³¹ Strauss, *Hobbes' politische Wissenschaft*, 45-59, 97, 152ff.

nēi methodōi, I.87.5). När krokodilen sover, håller den munnen öppen, och *ichneumōn* tar då efter att av säkerhetsskäl ha täckt kroppen med lera tillfället i akt och kastar sig in i krokodilens mun, låter sig uppslukas och dödar sedan det stora djuret inifrån genom att bita sönder dess inälvor och buk och ta sig ut genom hålet. Plinius berättar i sitt stora naturvetenskapliga verk samma sak.³² Detta kom att bli den allmänna bilden av djuret under den hedniska senantiken, och det fick en spännande vändning i den kristna litteraturen.³³

I en djurbok som fick ett oerhört och överskådligt inflytande långt in i den nya tiden blev detta nämligen ett centralt kristet tema. Den bok som har fått namnet *Physiologus* skrevs av en för oss namnlös författare, troligen i det kristna Alexandria någon gång vid mitten av 100-talet efter Kristus, och gavs senare ut i en stor mängd versioner på många språk, även på engelska – den blev också, i enlighet med många tiders bruk, helt enkelt kopierad. Här återfinns en mängd allegoriska läsningar av djur utifrån kristen modell, där vissa djur får representera de goda kristna dygderna och andra dessas motsats. Så omtolkades den hedniska Fenixmyten i enlighet med den nya tron och fick ”en framträdande plats i kristen djursymbolik, där dess sällsynthet, frivilliga död, uppståndelse och eviga liv samt inte minst dess renlevnad (fortplantning utan coitus) gjorde den särdeles lämpad som sinnebild för Kristus”.³⁴ På liknande sätt lästes bilden av det krokodildödande djuret som Kristus, som tas av döden och likväl övervinner den.

*chrietai holon to sōma pēlōi [...] halletai eis to stoma tou krokodilou kai pantas tous porous autou trōgei kai ta egkata katesthieī. eoiken oun ho krokodilos tōi diabolōi, hē de enydros eis to tou Sōtēros hēmōn prosōpon lambanetai: labōn gar ho Kyrios hēmōn tēn choikēn sarka katebē eis ton Haidēn kai elyse tas odyas tou thanatou*³⁵

³² *Naturalis historia*, VII.xxxvii.90.

³³ Se John Bernströms uppslagsrika ”Krokodil och ichneumon, trochilus och flodhäst” i det fantastiska Henrik Otterberg (red), *Bernströms bestiarium. En djurens nordiska kulturhistoria* (Stockholm: Atlantis, 2008), 202-207, här 205.

³⁴ Se ”Fenix”, i *Bernströms bestiarium*, 96-7.

³⁵ *Physiologus*, kapitel 25; vi följer här texten i Otto Schönbergers tvåspråkiga utgåva: *Physiologus* (Stuttgart: Reclam, 2005), 42 (som för ”passagen” (*porous*)

[djuret] smörjer in hela kroppen med lera [...] kastar sig in i krokodilens mun, biter sönder hela passagen [matstrupen, magsäcken eller tarmarna?] och äter upp invälvorna. Krokodilen liknar alltså djävulen, och *enydros* representerar vår frälsare; för efter att vår herre hade antagit det jordiska köttet nedsteg han till dödsriket och löste dödens plågor

En viss förvirring kan här uppstå om arterna. Aristoteles säger att *ichneumōn* är ormens (*aspis*) fiende, Diodoros, Plinius och en mängd andra senantika hedniska författare att *ichneumōn* är krokodilens baneman. I den senantika kristna *Physiologus* har ytterligare en liten förändring inträffat: här omtalas *ichneumōn* som ormens (och därför allegoriskt djävulens) fiende (*echthros pany tou drakontos*) – här dessutom grisliknande.³⁶ Men i det omedelbart föregående avsnittet omtalas alltså ett djur, *enydros*, ”som liknar en hund” (*morfēn echousa kynos*)³⁷ och som har övertagit den i litteraturen välkända rollen som krokodildödare. I andra europeiska versioner kvarstod namnet *ichneumōn* för Kristusdjuret. Namnbytet behöver vi nog i alla händelser inte bry oss särskilt mycket om.³⁸ Detta djur motsvarar i sin roll helt *ichneumōn*. Det rullar sig i lera – i den grekiska texten *chrietai*, ”smörjer sig”, vilket är besläktat med den smorde, *Christos* – och leran blir en sorts rustning. Det störtar sig in i krokodilens gap och dödar den sedan genom att bita ihjäl den inifrån. Det avgörande är att krokodildödardjuret här får en allegorisk betydelse: det är Kristus, som frivilligt kastar sig in i döden och övervinner den. Omvänt är kro-

väljer ”Schlund”, ”svalg”. Texten var under historien, som redaktören påpekar, ”flytande”. Här ankommer det emellertid inte på den exakta ordalydelsen, inte heller på vilken utgåva som kan tänkas ha spelat roll i Hobbes sammanhang: tankegången är klar, och allegorin förblev oförändrad.

³⁶ *Physiologus*, 26, s. 42.

³⁷ *Physiologus*, 25, s. 42.

³⁸ John Bernström antyder litet spekulativt att namnbytet kan ha skett på grund av att ”man fann det olämpligt att låta Frälsaren representeras av ichneumon, i denna orientalsika [*sic*] miljö alltför välbekant som tam eller halvtam orm- och råttfångare”; se ”Krokodil och ichneumon”, 205. Men även *ichneumōn* intar nu faktiskt rollen som frälsaren, ”vilken tog jordsläktets väsen” (*elabe tēn tou choos genous ousian*, 26) i det motsvarande avsnittet.

kodilen den reptil vordne djävulen, som *enydros* frivilligt låter sig uppslukas av för att sedan besegra inifrån. Men symboliken är trots oklarheterna i namn och arter klar. Kristus kastar sig in i köttet och övervinner djävulen och döden inifrån.³⁹

Således: *ichneumōn* är för Aristoteles ormens fiende, blir senare krokodilens fiende, och slutligen – om än i vissa versioner under annat namn – en allegorisk framställning av Jesus, liksom krokodilen är djävulen och den värld som övervinnes av Kristus.

Frågan är, naturligtvis, om detta spelar någon som helst roll för vår förståelse av Hobbes. Eller, rättare, om det faktiskt borde börja göra det. Hobbes väljer, som vi sade, en bild av sin stat som ett vidunder som kan vara en krokodil. Och om krokodilelementet i den överhuvudtaget har någon betydelse bör vi söka den i den föreställningsvärld och bildvärld som Hobbes tid ännu levde i. Låt oss alltså komma till en första slutsats, men ännu vara litet försiktiga med att tro på den alltför mycket: *Hobbes tycks genom sitt märkliga symbolval aktualisera en förståelse där den stat han förespråkar framställs som just det vidunder som Kristus övervinner. Kristus är Leviathans fiende. Kristus kan besegra Hobbes statsmonster genom att slita upp det från insidan.*

Sväljandets metaforer

Syftet med det föregående och det följande är inte godtycklig hänvisning åt någon sorts hermeneutiska fantasier. Är en tolkning för långsökt är den inte mycket att ha. Vi såg att Hobbes bildval kan tänkas förknippa staten med det djur som Kristus symboliskt övervinner. Kristus uppslukas av krokodilen och besegrar den. Därför kan Hobbes bild antyda att kristendomen är destruktiv och fientlig i förhållande till den stat som Hobbes själv så energiskt försvarar. Men för att kunna göra en sådan

tolkning trovärdig måste vi ha ytterligare indicier; vi behöver belägg eller antydningar från Hobbes text att den uppslukade Kristus misstänks förgöra staten. I det England som litet senare skulle se ett lagförslag som skulle göra det straffbart med fängelse eller utvisning att i likhet med Hobbes bestrida exempelvis själens odödlighet kunde något sådant naturligtvis inte uttryckas explicit.⁴⁰ Ett sätt att säga det är emellertid så att säga genom vikarie, exempelvis genom metaforer. Frågan är alltså om Hobbes använder andra metaforer om sväljande och djur i magen som kan ge stöd åt tanken att Kristusdjurets kamp mot krokodilen skulle vara relevant i det här sammanhanget.

Hobbes är berömd för sin kritik av pluralism: mot medeltidens mångfald och virrvarr av samfälligheter, normer, lagar och lojaliteter ställer han den suveräna staten.⁴¹ Organisationer med anspråk på medborgarnas lojalitet inom staten är han därför försiktigt sagt inte särskilt förtjust i. Och på ett ställe använder han i detta sammanhang en slående metafor:

Another infirmity of a Common-wealth, is the immoderate greatness of a Town, when it is able to furnish out of its own Circuit, the number, and expence of a great Army: As also the great number of Corporations; which are as it were many lesser Common-wealths in the bowels of a greater, like wormes in the entrayles of a naturall man. To which may be added, the Liberty of Disputing against absolute Power, by pretenders to Politicall Prudence, which though bred for the most part in the Lees of the people; yet animated by False Doctrines, are perpetually meddling with the Fundamentall Lawes, to the molestation of the Common-wealth; like the little Wormes, which Physicians call Ascarides.⁴²

Att likna staten vid en stor kropp är inget originellt. Det är en *locus communis* i det västerländska politiska tänkandets historia. Hos Livius, till vil-

³⁹ Liknande fiskemetaforer och allegorier finns förstås på många andra ställen i den kristna traditionen, särskilt med korset som den krok med vilken djävulen fångas. Så citerar Schmitt en sång som skall ha sjungits av tyska pilgrimer under medeltiden: "O crux benedicta, / aller holze bezista, / an dir wart gevangen / der gir Leviathan" (*Der Leviathan*, 16). En annan bild framställer förstås frälsning som fiske (Matt 4:19: "jag skall göra er till människofiskare", *poiēsō hymas halieis anthrōpōn*).

⁴⁰ Detta i en förslagen lag mot "Prophanity and Atheism"; se Richard Tuck, "Hobbes and Locke on Toleration" i Mary Dietz (red), *Thomas Hobbes and Political Theory* (Lawrence: UP of Kansas, 1990) 153-171, här 157f.

⁴¹ Se t ex Richard Boyd, "Thomas Hobbes and the Perils of Pluralism" i *Journal of Politics* LXIII 2, 2001, 392-413.

⁴² *Leviathan*, xxix, 21, s. 263.

ken vi strax återkommer, finns exempelvis bilden av staten som en stor kropp, där lemmarna, magen och huvudet måste arbeta för samma mål. Statskroppsmetaforen är närmast allom tillstädes, och den genomgår märkliga förändringar under historien.⁴³ Nu finns det skäl att utforska Hobbes bilder av staten som kropp på sätt som tidigare forskning faktiskt inte har gjort. Så är det märkligt att Gianluca Briguglia, i en bok som handlar just om statskroppsmetaforen, eller Skinner, som kort diskuterar densamma, inte uppmärksammar att de språkliga statskroppsbilderna i *Leviathan* är så monstruösa, i vissa fall till och med så utsökt groteska.⁴⁴ I samma kapitel som den ovan citerade passagen talar Hobbes exempelvis om maktindelning, där beskattningsrätt, verkställande makt och lagstiftning inte finns hos samma organ (om metaforen tillåts), och jämför denna ”avart” med en missbildning där extra människokroppar växer ut ur människokroppens båda sidor, en sorts siamesisk trilling.⁴⁵ Allt nog, det som utmärker Hobbes bild av sammanslutningar inom staten är något annat än det mer traditionella; det som ger den nyss citerade bilden kraft och gör den nydanande är att dessa sammanslutningar likställs med maskar i magen på statskroppen. Hobbes är här påfallande specifik: de maskar som parasiterar på kroppen är *ascarides* – en masksort som, lustigt nog, nämns i Aristoteles stora djurbok. Eller rättare sagt två masksorter, även om det är lätt att blanda ihop dem. Aristoteles skriver på ett ställe om *askarides*, maskar som lever i ruttnande gytjta (*HA* 551b28); i Hobbes fall rör det sig emellertid uppenbarligen om en annan sort, som Aristoteles nog talar om som *akarides*, men med textvarianten *askarides*. I en diskussion om djur som inte föds av andra djur av samma art utan (enligt Aristoteles) spontant i annat material (*ta d' ouk ek zōiōn all' automata*, 551a1) nämner Aristoteles just dessa maskar som lever i kroppen på djur eller människor (*en tois zōiois*, 551a8). Så maskarna uppstår av sig själva i värddjurets kropp och livnär sig på det. Man bör nog just här vara försiktig med att göra något särskilt av förhållandet att Aristoteles nämner djuret i en av de två böcker som Hobbes säger sig uppskatta – eller av

förhållandet att Hobbes i inledningen till *Leviathan* talar om människokroppen just som ett *automaton*.⁴⁶ I alla händelser måste vi förstå hur kraftfull och djärv Hobbes liknelse är: bilden av maskarna som parasiterar på statskroppen är oerhört slående.⁴⁷ I förhållande till traditionen avviker den; däremot skulle det möjligen kunna hävdas att Hobbes egen samtid med vällust faktiskt ägnade sig just åt det monstruösa bildspråk i politisk polemik.

I en text om poetik som tidigare forskning i märkligt låg grad har förstått att förhålla till Hobbes politiska verk skriver Hobbes att en lyckad metafor måste balansera mellan två destruktiva ytterligheter. Å ena sidan får den inte ha blivit en del av vardagsspråket, en självklarhet; å andra sidan får den inte vara alltför maniererad och konstig. Metaforen måste alltså vara litet ”långsökt”, ”far-fetch't”.⁴⁸ Hobbes tillägnar sig och reviderar här i själva verket Aristoteles bestämning av den goda metaforen, enligt vilken den inte får vara just ”långsökt”, (*porrōthen*).⁴⁹ För våra syften finns det

⁴⁶ *Leviathan*, Introduction, 1, s. 9.

⁴⁷ Det vore däremot alltför långsökt att göra något av förhållandet att Hobbes i en helt annan text, nämligen sin poetiska självbiografi, talar om sig själv som nyfödd som en ”liten mask” (*vermiculus*); Thomas Hobbes, ”T. Hobbes malmesburiensis vita” (versionen på vers), i Molesworth (red), *Opera philosophica*, lxxx-xcix, här lxxxv.

⁴⁸ ”The answer of mr Hobbes to Sr Will. Davenant's preface before Gondibert” i William Davenant, ”The Author's Preface to His Much Honour'd Friend Mr Hobs” i *Gondibert. An Heroick Poem* (London, John Holden, 1651, faksimil: London, Menston, 1970), 71-88, här 85: ”For the Phrases of Poesy, as the airs of musick with often hearing become insipide, the Reader having no more sense of their force, then our Flesh is sensible of the bones that sustain it. As the sense we have of bodies, consisteth in change and variety of impression, so also does the sense of language in the variety and changeable use of words. I mean not in the affectation of words newly brought home from travail, but in new (and with all significant) translation to our purposes, of those that be already received; and in far fetch't (but withal, apt, instructive and comly) similitudes”. Jfr i ett annat sammanhang *Leviathan*, xxix, 13, s. 257: ”For the constitution of mans nature, is of it selfe subject to desire novelty”.

⁴⁹ *Retoriken* 1405a: *eti de ou porrōthen dei, all' ek tōn syggenōn*. Obegripligt nog säger Quentin Skinner att

⁴³ Briguglia, passim.

⁴⁴ Briguglia, exempelvis 142f. Skinner, *Reason and Rhetoric*, 387ff.

⁴⁵ *Leviathan*, xxix, 17, s. 261.

här skäl att hålla fast vid två saker. För det första har Hobbes, trots sitt officiella motstånd mot metaforer, alltså utvecklat en egen sofistikerad syn på hur metaforer skall fungera. För det andra gör han sig skyldig till en djärv metafor som inbegriper sväljande och inälvor: när han kritiserar samfälligheter inom staten såsom subversiva och statsfientliga låter han bilden av dem sammanfalla med bilden av maskar i människans inre organ, maskar som parasiterar på och försvagar kroppen, som äter upp den inifrån. Det är, så vitt den här författaren kan bedöma, en nydanande vändning i statskroppsmetaforens historia: subversiva konflikter har annars ofta framställts som en konflikt mellan olika kroppsdelar – i Menenius Agrippas berömda tal i andra boken av den berömde romerske historikern Livius exempelvis som armarnas och munnen (för hela kroppen destruktiva) strejk mot magen.⁵⁰ Så metaforkritikern Hobbes, vars metaforer alltid kan förmodas vara extremt noggrant valda för att sända rätt signal, använder sig själv av en bild av något levande som sväljs och som inifrån undergräver kroppen.

En komponent i bilden av krokodilen eller staten som uppslukar och förgörs av Kristus framhåller Hobbes alltså själv: djuret som inifrån magen undergräver värdkroppens existens. Men för att vår tolkning skall bli trovärdig skulle vi behöva ges ett tecken på att Jesus från Nasaret eller kristendomen för Hobbes är detta livsfarliga djur. Kanske är det för mycket att hoppas på. Men vi kommer i själva verket inte så långt ifrån något sådant.

For it is with the mysteries of our Religion, as with wholesome pills for the sick, which swallowed whole, have the vertue to cure; but chewed, are for the most part cast up again without effect.⁵¹

Hobbes och Aristoteles är överens på den punkten. Skinner, *Reason and Rhetoric*, 368.

⁵⁰ *Ab urbe condita*, II:32. Överblick ger artikeln ”Organ, Organismus, Organisation, politischer Körper” i Otto Brunner, Werner Conze och Reinhart Koselleck (red), *Geschichtliche Grundbegriffe IV* (Stuttgart: Klett-Cotta, 2004), 519-622, här särskilt 519-557; liksom Susanne Lüdemann, ”Körper, Organismus” i Ralf Konersmann (red), *Wörterbuch der philosophischen Metaphern* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2007), 168-182.

⁵¹ *Leviathan*, xxxii, 3, s. 292.

Här finner vi återigen en intressant språklig bild av sväljande – och denna gång just om religionen. Hobbes sarkasmer kan inte bli tydligare än så här; inte så märkligt, alltså, att många har velat se Hobbes som en ateistisk tänkare som tvingas dölja sin ateism bakom esoteriskt skrivande. Hobbes säger här i linje med sin skarpa bodelning mellan teologi och filosofi att det rationella tänkandet inte kan bli riktigt nöjt med religionen, och han använder sig av just den typ av mångtydighet som under tidigmodern tid blev den oortodoxes bästa skydd.⁵² Passagen kan läsas som uttryck för en from och tämligen antirationalistisk syn på trons mysterier: förnuftet kan inte göra dem rättvisa, och det är därför högmod att tro att filosofin skulle kunna nå insikt om Guds väsen och de yttersta tingen. Men Hobbes djärva bild av de beska pillren säger mer än så. Författaren säger att de måste sväljas hela och inte tuggas eftersom en närmare granskning gör att de inte fungerar. Visserligen säger Hobbes att de är ”wholsome”, men bilden av de kristna mysterierna som något som måste sväljas helt för att inte visa sig verkningslöst har en tydlig doft av vanvördnad och skepsis. Det är omöjligt för nästan vilken läsare som helst att befria sig från intrycket att vi här har att göra med en författare som anser trons mysterium vara nonsens. De hånfulla orden förefaller, säger en forskare, ”come from the heart”.⁵³ ”We are left”, påpekar en annan, ”with the implication that, if we wish to cleave to the central mysteries of Christianity, we have no alternative but to approach them in a spirit of abject credulousness”.⁵⁴

Det avgörande för oss här är att vi har fått se en liten bild, en mycket hobbessk sådan, där kristendomen och Kristus är något som – sväljs.

⁵² Martin Mulsow, *Die unanständige Gelehrtenrepublik. Wissen, Libertinage und Kommunikation in der frühen Neuzeit* (Stuttgart & Weimar J. B. Metzler, 2007) exempelvis 91, 102, 106f, 117.

⁵³ J. C. A. Gaskin, ”Introduction” i Thomas Hobbes, *The Elements of Law Natural and Politic* (Oxford: Oxford UP, 1984), xi-xlii, här xli.

⁵⁴ Skinner, *Reason and Rhetoric*, 412.

Den kristna statens svaghet

Låt oss sammanfatta: Hobbes väljer märkligt nog att använda ett bibliskt monsters namn för sitt huvudverk. I det här sammanhanget kan vi inte utveckla eventuella tolkningsmöjligheter som de andra möjliga djuren – val, fisk, drake, orm – skapar. Men i traditionen finns en oerhört inflytelserik föreställning om krokodilen som den väldiga best som en annan, skenbart ofarlig levande varelse, Kristus, övervinner genom att låta sig uppslukas och därefter förgöra krokodilen inifrån. Vi har funnit en annan bild i vilken icke-statliga samhällsliga makter förstör staten och därmed likställs med parasitära maskar som inifrån magen undergräver värddjuret. Och vi har slutligen sett en bild i vilken religionen – den kristna religionen, märk väl – framställs som något som just sväljs.

Staten är alltså en krokodil, och krokodilen kan besegras av något levande som sväljs. Detta levande är Kristus. De tre bilderna uppräftar märkliga samband. Om staten är en krokodil, och Kristus är farlig för krokodilen, så är kristendomen farlig för staten. Men Hobbes eventuella skepsis mot kristendomen är i hans eget perspektiv egentligen inte så märklig. Senare forskning har påtalat hur fascinerad Hobbes var av de antika hedniska religionerna, och då i synnerhet av deras politiska funktion.⁵⁵ De hedniska 'staterna' kunde upprätta ordning bland sina undersåtar på ett helt annat sätt: de kunde kräva vördnad för fursten och lagarna som en religiös plikt. Kristendomen är förvisso åtminstone i första rummet ingen politiskt revolutionär religion.⁵⁶ Men det finns i det politiska tänkandets historia en gammal föreställning, också bland nominellt kristna tänkare, om de hedniska religionernas *politiska* överlägsenhet som grunden för ett samhälle där lojalitet mot staten är överordnad. Så skulle Rousseau senare hylla Hobbes insikter och tala om "les divisions intestines [*sic*] qui n'ont jamais cessé d'agiter les peuples chrétiens", säga att "loin d'attacher les cœurs des citoyens à l'Etat, elle [kristendomen] les en détache comme de toutes les choses de la terre" – och tillägga: "Je ne connois rien de plus contraire à l'esprit soci-

al".⁵⁷ De kristna dygderna gör staten svag och oförmögen att kräva och upprätthålla ordning och lydnad genom tillbedjan. Detta var ett bekant *topos* i tidigmodernt politiskt tänkande, i synnerhet i receptionen av det antika arvet. Det kan betraktas som helt säkert att Hobbes kände till den traditionen, dels direkt från antika författare som Diodoros, Tacitus och Polybios, möjligen också genom mer samtida tänkare som den nederländske filologen Vossius. Det har i senare års forskning hävdats att Hobbes medvetet skriver in sig i den traditionen.⁵⁸

Syftet med det föregående har varit att bidra med ett preliminärt och spekulativt indicium – inte för tanken att Hobbes är ateist, men väl för att han av politiska skäl är skeptisk mot kristendomen. Detta kunde han inte säga uttryckligen: i England hade man ännu inte slutat döda folk på grund av deras avvikande åsikter i religiösa frågor.⁵⁹ Men om *Leviathans* titelkrokodil läses som en anspelning på den föreställning om krokodilen som fick enorm spridning genom den europeiska traditionens mest inflytelserika djurbok får vi en bild av Hobbes religion och politiska tänkande. Krokodilen är staten, och kristendomen utgör en inre fara för den. På ett mycket subtilt och indirekt sätt kan Hobbes visa sitt rätta ansikte, sin verkliga åsikt om kristendomen, och sin förkärlek för en stat som syftar till att upprätta religiös vördnad för suveränen och staten själv.

Det kunde invändas att den moraliserande berättelsen om Kristusdjuret som självuppoffrande övervinner krokodilen inte har någon plats i Hobbes vetenskapliga och fördomsfria universum. Men om – som senare forskning har visat – Hobbes i *Leviathan* faktiskt rehabiliterar metaforer, bilder och myter som verktyg för att vinna läsaren för sin sak, är det att förmoda att han söker just bilder ur en äldre tradition, bilder som genom kyrkomålningar och bokillustrationer redan hade visat sig ha en stor verkan på människors föreställningar. Och Hobbes skulle i sin självbiografi på vers

⁵⁷ Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social ou principes du droit politique* (Paris: Garnier, u.å., IV:8, 329, 332.

⁵⁸ Se senast Collins, 44-54.

⁵⁹ 1697 avrättades för sista gången en person för kätteri på de brittiska öarna; se John Coffey, *Persecution and Toleration in Protestant England, 1558-1689* (Harlow: Longman, 2000), 200.

⁵⁵ Jeffrey Collins, *The Allegiance of Thomas Hobbes* (Oxford: Oxford UP, 2005), 11-57.

⁵⁶ Text Matt 22:15-22, Rom 13:4.

från 1672 i förbigående tala om hur han faktiskt själv som ung hade fascinerats av att *picta ignotis monstra videre locis* ("se målade monster från okända platser").⁶⁰

Det kunde vidare invändas att vidundret Leviathan vid denna tid inte alls hade identifierats just som Nilkrokodil – och att detta inte skedde förrän i Samuel Bocharts 1663 publicerade *Hierozoicon*, där den nämns som förlaga för Leviathan. Det senare hävdar John Bernström.⁶¹ Men påståendet stämmer inte: enligt Noel Malcolm bör den förste som tolkade Leviathan som en krokodil ha varit Théodore de Bèze under femtonhundratalet. Intressant nog gör Malcolm gällande att "during the first half of the seventeenth century this view made some slight headway in Protestant circles (the Scripture annotations issued by the Westminster Assembly, for example, glossed 'Leviathan' as a 'a whale, or, a whirlpool, or, as some, a crocodile'".⁶² Så det råder ingen tvekan om att Hobbes själv bör ha känt till tolkningen av Leviathan som just krokodil; kanske finns det till och med skäl att ge krokodilen en särskild ställning i Leviathan-bilden vid denna tidpunkt.

Det kunde, slutligen, också invändas att det är för långsökt att tro att krokodilallegorin spelar någon som helst roll i Hobbes sammanhang. Men även det vore förfelat: *Physiologus* hade, som vi påpekade, enormt inflytande i hela den västerländska kulturfären långt in i Hobbes egen tid. Om, som vi har mycket goda skäl att förmoda, Hobbes kände till tanken på Leviathan som krokodil måste detta förstås i förhållande till krokodilallegorin. Hobbes nämner själv den första länken i kedjan, Aristoteles. Att han hade studerat Diodoros från Sicilien ingående vet vi likaså. Det finns förvisso skäl att förmoda att dessa studier främst hade skett när Hobbes ännu var ung. Men Hobbes förhåller sig till Diodoros ännu nästan två årtionden senare när han i dialogen *Behemoth* citerar den antike författaren utförligt – och då faktiskt just ur boken om Egypten, i vilken Diodoros också berättar just om krokodilen och *ichneumōn*.⁶³ Hobbes var alltså väl förtrogen med de antika källorna till

krokodilhistorien. *Physiologus* roll i den europeiska traditionen, även under sextonhundratalet, behöver inte påtalas igen. Krokodilallegorin spreds i otaliga verk: *enydros* eller *ichneumōn* och krokodilen var standardinventarier i medeltida bestiarier – så heter det i ett engelskt bestiarium att *hic idrus* [*enydros*] *satis est inimicus cocodrillo* ("denna *idrus* [en annan form för *enydros*] är verkligen en fiende till krokodilen).⁶⁴

För Hobbes, en enormt bibelkunnig man, måste alltså den för femton- och sextonhundratalets exegetik ännu förhållandevis "nya" bilden av Leviathan som krokodil ha varit bekant på samma sätt som den "gamla" kristna allegori i vilken Kristus övervinner krokodilen. I sådana fall kan bilden av Hobbes stat som Leviathan förstås som ett diskret tecken. Hobbes är, det vet vi, alltid för staten; men därför gäller också att han inte är för Kristus, utan för krokodilen. Det betyder naturligtvis inte att Hobbes är för djävulen i meningen att han skulle vara satanist eller något liknande. Det kan inte heller sägas handla mer omedelbart om hans teologiska ståndpunkter, däremot om ecklesiologiska och politiska. Men för en tänkare som inte bara är skeptisk till kristendomens teologiska anspråk utan även övertygad om att Kristus religion är politiskt underlägsen och potentiellt destruktiv återstår att tala genom ett allegoriskt ombud: den stat som behövs kräver tillbedjan, helt i enlighet med hedniska förebilder, och därför måste de kristna staterna bli annorlunda, mer hedniska.

⁶⁰ Hobbes, "T. Hobbes malmesburiensis vita" i Molesworth (red), *Opera philosophica*", lxxxii.

⁶¹ Bernström, "Krokodil och ichneumon", 207.

⁶² Malcolm, "The Name and Nature...", 29.

⁶³ Thomas Hobbes, *Behemoth or the Long Parliament*, Chicago: University of Chicago Press, 1990, 91ff.

⁶⁴ Aberdeen University Library MS 24 f69r.

Summary

In this article, the author addresses the question why Thomas Hobbes named his philosophical magnum opus for the Biblical monster Leviathan (1651). It is argued that Hobbes was acutely aware of the political power of images. Moreover, the author claims that the image of Leviathan as the state alludes to a contemporaneous interpretation of Leviathan as a crocodile. By reconstructing the history of the crocodile in European thought, from Aristotle via Diodoros Siculus to influential Christian animal allegories, we can discover the kind of images conjured up by Hobbes's use of the Leviathan. More specifically, it is shown that the crocodile was interpreted as an image of the Devil. According to influential ancient authors, the crocodile can be defeated by a little animal, the ichneumōn, that is devoured by the crocodile yet defeats it from within. Ancient and mediaeval bestiaries allegorically interpreted the animal as an image of the Christ. Furthermore, Hobbes, by many considered an atheist or deist, constructs metaphors and similes likening the Christian religion to something that is swallowed. By having the crocodile represent the state, Hobbes thus esoterically indicates his disagreements with Christianity and his belief that the Christian doctrine is destructive to the state and inferior to the pagan empires with regard to its capability of inducing law-abiding behaviour on the part of citizens.

LITTERATUR

Birger Olsson: *Johannesbrevet* (KNT 19). (Stockholm: EFS-förlaget, 2008). 296 sid.

I inledningen till den här boken berättar Birger Olsson om hur hans försök att på 1970-talet kommentera Johannesbrevet strandade på deras alltför svartvita formuleringar, som han menar ”kan fungera i gymnasieåldern men inte tjugo år senare” (13). Ytterligare trettio år har gått och den numera pensionerade professorn har rott i land med projektet. Frågan är väl om denna framgång enbart beror på författarens grepp att tydligare förankra breven i ett konkret historiskt sammanhang eller om hans uppnådda ålder har förbättrat förutsättningarna för en sorts kongenialitet med ”Den gamle”, auktoriteten bakom de tre Johannesbrevet. Åtminstone tycker jag att karakteriseringen av Presbytern som ”en äldre, högt aktad person... som tillsammans med några andra svarade för kontinuiteten bakåt” (70) fungerar ganska bra som en beskrivning av Birger Olssons egen, fortfarande mycket aktiva roll i den lundsiska nytestamentliga forskningsgemenskapen.

Kommentarens struktur bestäms av att den ingår i serien Kommentarer till Nya testamentet. Varje textstycke behandlas således på följande sätt: Först ges själva texten i översättning enligt Bibel 2000. Därpå kommenteras textkritiska, språkliga, översättnings- och innehållsmässiga detaljer i avdelningen ”Noter”, varefter följer en ”Analys” som tar upp exempelvis avsnittets struktur, formella aspekter och retoriska strategier. Slutligen kulminerar behandlingen i en ”Utläggning”, som i mer löpande formuleringar förklarar textstyckets innehåll. På detta sätt tar sig författaren genom Tredje, Andra och Första Johannesbrevet, det sistnämnda indelat i elva avgränsade textstycken. Den okonventionella ordningen är betingad av författarens hypotes om det kronologiska förhållandet mellan breven. Som kronan på verket återfinns mot slutet av boken ett kapitel om ”Johannesbrevet som helhet”, där Olsson bland annat lägger fram sin syn på brevens tillkomstsituation och deras övergripande teologiska budskap, samt allra sist en kommenterad bibliografi. Dessutom finns nitton ”korta utredningar” av olika för tolkningen betydelsefulla teman insprängda i kommentaren.

Tydligast skiljer sig Olssons kommentar från andra Johannesbrevskommentarer genom att anlägga vad författaren kallar ett inomjudiskt perspektiv. Det betyder att de johanneskristna, som anses både stå bakom och utgöra målgrupp för breven, åtminstone till en början är judar som erkänner Jesus som Messias, och att föreställningsvärlden primärt är judisk. Inte minst har detta betydelse för Olssons uppmärksammande av den förbundstematik som han menar ligger som ett grundackord genom hela Första Johannesbrevet. Utan att ordet ”förbund” någonsin används verkar brevet hela tiden

förutsätta övertygelsen om att Guds förbund med Israel har förnyats genom Jesus. Det inomjudiska perspektivet har också betydelse för beskrivningen av de motståndare som brevens författare polemiserar mot. Olsson redogör för tre huvudsakliga hypoteser som kan användas för att förstå polemiken: avfallshypotesen, som varit förhärskande i utläggningstraditionen och som går ut på att motståndarna lämnat den kristna ortodoxin för en gnosticerande åskådning; progressionshypotesen, som menar att motståndarna i Första och Andra Johannesbrevet står för en hyperandlig och urspårad variant av johanneisk kristendom; och slutligen återfallshypotesen, enligt vilken motståndarna är judar som tidigare bekänt Jesus som Messias men nu förlorat sin kristustro. Det är den sistnämnda som är Olssons egen ståndpunkt och som han driver genom hela kommentaren, utan att förden skull släppa de alternativa hypoteserna ur sikte. Återfallshypotesen ligger också till grund för rekonstruktionen av kronologin med Tredje Johannesbrevet som det äldsta, där mottagaren fortfarande tillhör en judisk synagoga, följt av Andra Johannesbrevet som vittnar om en splittring orsakad av att somliga lämnat läran om Jesus som Messias och slutligen Första Johannesbrevet där denna splittring verkar ligga en bit bakåt i tiden.

Det är glädjande att vi har fått ännu en volym i KNT-serien som inte nöjer sig med att bli den svenskspråkiga standardkommentaren utan också vågar sig på ett nytt grepp i livlig dialog med den aktuella forskningen. Att vända på ordningen mellan de tre breven är en ganska radikal manöver inte minst med tanke på det inflytande som progressionshypotesen har haft. Men i sin enkelhet är Olssons hypotes tilltalande. Man behöver inte längre förutsätta en komplicerad kedja av dramatiska händelser i de johanneskristnas historia; i stället får vi att göra med en och samma återfallsproblematik i såväl evangelium som samtliga brev. Avståndstagandet från ”hedningarna” i 3 Joh v 7 blir helt begripligt i ett tidigt, inomjudiskt perspektiv, och läsningen av 1 Joh 2:22 som riktad mot ett förkastande av Jesus som Messias är den naturligaste. Mer osäkert är det hur väl användningen av verbet *proagein* i 2 Joh v 9, som Olsson själv vill återge med ”gå vidare, avancera, göra framsteg” (61), harmonierar med återfallshypotesen. Om Presbytern ville värna för att man gick tillbaka till en judendom utan kristustro, varför använde han då inte ett ord med innebörden ”gå tillbaka”, till exempel *epanagein*? Olsson konstaterar att verbet *proagein* ”passar bra i ett ultrajohanneiskt perspektiv” (74) men förklarar inte hur det går ihop med den hypotes som han ändå vidhåller. Som jag ser det är detta en av de få svaga punkterna i kommentaren.

Ingen bok undkommer tryckfelsniss, men i den här är korrekturfelen vad jag har kunnat upptäcka inte särskilt många och skapar i allmänhet inga större problem.

Det enda undantaget är en passus i utredningen ”Gud är kärlek” (271) där man nog i högerspalten bör ändra ”åtta gånger om (1) och (2)” till ”åtta gånger om (3)”.

Birger Olssons kommentar är helt tydligt frukten av en imponerande kännedom om texterna och om hur de har utlagts. Den kan läsas med behållning både av den som studerar Johannesbrevet ingående för första gången och av den som är förtrogen med tidigare forskning om breven.

Tobias Hägerland
TD, Lund

Vivi-Ann Grönqvist (red.): *Manfred Björkquist: Visionär och kyrkoledare* (Stockholm: Artos & Norma Bokförlag, 2008). 512 sid.

När unglyrkorörelsens förgrundsgestalter skall tecknas, kan det bli trångt om utrymme. Många framställningar lyfter fram tre personer: Nathan Söderblom, Einar Billing och J. A. Eklund. Ofta antyds att en av orsakerna till unglyrkorörelsens sprängkraft står att finna i den dynamiska spänning som finns i likheterna och olikheterna mellan just dessa tre. Det finns visst fog för en sådan beskrivning, men samtidigt innebär det också att en del andra tongivande personer hamnar i bakgrunden. Inte minst gäller detta Manfred Björkquist som, förvånande nog, inte tidigare varit föremål för någon mer genomgripande framställning och analys.

I detta tomrum har nu Stiftelsen Sverige och Kristen Tro ägnat Manfred Björkquist en biografi i antologiform, där tretton forskare ger sina perspektiv på Björkquists livsgärning och inflytande. Det står snart klart att i en trovärdig analys av unglyrkorörelsen är det ett misstag att förbise hans bidrag.

Antologin som helhet är tematiskt upplagd. De första bidragen har dock mer historisk tyngdpunkt och avhandlar Björkquists kontakter med engelsk högkyrklighet (Birgitta Brodd), Björkquists roll i den politiska och sociala utvecklingen i Sverige (Torbjörn Aronsson), arbetet runt det Nordiska Ekumeniska institutet (Björn Ryman) och Björkquists tid som biskop i Stockholm (Oloph Bexell). Artiklarna i den andra halvan av boken ger tematiska analyser utifrån författarnas skilda utgångspunkter: Kommunikationsteoretiska perspektiv (Alf Linderman), Björkquists kristna humanism (Thomas Ekstrand), relationen mellan idealism och kristendom (Rune Söderlund), ecklesiologi (Kjell Blücker), det militanta språkbruket (Birgit Stolt), konst och kultur (Gösta Wrede), sexualsyn (Inga Sanner) samt kristen kontra sekulär enhetskultur (Alf Tergel).

Den drygt 500 sidor tjocka volymen har en ambitiös inramning. Varje artikel har en engelsk sammanfattning och boken har också utrustats med ett personindex, för-

teckning över Björkquists liv i årtal och en utförlig litteraturförteckning. Antologiformen för onekligen med sig en del upprepningar som kan bli tröttsamma vid en genomläsning, men som också ger en möjlighet för läsaren att med behållning läsa enstaka artiklar.

Bokens många infallsvinklar är vinnande i det att den flerfacetterade bild som framträder delvis överskrider den gängse beskrivningen av Björkquist. En vanlig karakterisering av Björkquist är att skildra honom som den som, bakom Billing och de andra huvudteologerna, omsatte visionerna i handling. Denna beskrivning blir å ena sidan i högsta grad bekräftad. Flera artiklar tar fasta på hur Björkquist tar initiativ till en stor mängd institutioner med syftet att möjliggöra dialog och möte med omvärlden: Sigtunastiftelsen, tidskriften *Vår Lösen*, Svenska kyrkans lekmannaskola, Förbundet för kristen humanism och Nordiska ekumeniska institutet för att nämna några. Genomgången i Lindermans artikel av de förbund och föreningar som Björkquist alltifrån sin tidiga ungdom startade, ger bilden av honom som en enastående företagsam person.

Men även om Björkquist i första rummet alltså var en handlingens kyrkoledare, visar flera av bokens bidrag å andra sidan att Björkquists teologi och filosofi också är väl värd en teoretisk analys. På ett särskilt sätt gäller detta Söderlunds och Ekstrands artiklar. Antologin tecknar därmed inte Björkquists originalitet på en ensidig praktisknivå, utan snarare i hans kapacitet att arbeta i skärningspunkten mellan teori och praxis. Genom att hålla ihop dessa perspektiv öppnar boken på ett konstruktivt sätt för att också låta Björkquist bli en samtalspartner i vår egen tid. Analysen av hur Björkquist under beteckningen humanism tänker sig en ny kristen kultursyntes presenterar exempelvis honom som ett viktigt bidrag till humanismens svenska begreppshistoria – ett bidrag som kan problematisera den radikalsekulara tolkning av begreppet humanism som florerar i vår tid.

Också de balanserade analyserna av Björkquists nationalistiska drag som återkommer i flera artiklar är viktiga. Utan att förneka att somlig nationalistisk retorik hos Björkquist är minst sagt svårsmält, kan man med några av artikelförfattarna konstatera att det av Björkquist myntade slagordet ”Sveriges folk – ett Guds folk” också bär en solidaritetstanke. Björkquist la emellanåt betoningen på räkneordet *ett* folk, vilket pekar mot en vision om en nationell gemenskap för alla, bortom den utestängande klasskyrkan. Ett viktigt perspektiv i en tid då unglyrkopsalmen ”Fädernas kyrka” har fått låna sitt namn till Sverigedemokraternas kyrkopolitiska förbund (!).

Ytterligare en utökning av perspektiv utgörs av Oloph Bexells bidrag, där bilden av Björkquist som i första rummet unglyrkoman kompletteras med en utförlig historisk och teologisk studie av Björkquists biskopstid.

Genom sin omfattande belysning av Manfred Björkquists tänkande och gärning är större delen av antologin ett mycket välkommet och läsvärt bidrag till förståelsen av 1900-talets svenska kyrkohistoria.

Jan Eckerdal
Doktorand, Linköping

John F.A. Sawyer (ed.): *The Blackwell Companion to the Bible and Culture* (Blackwell Publishing, Oxford 2006). 555 sid.

John F.A. Sawyer, professor emeritus i Gamla testamentet vid Newcastle University i England, har sedan han skrev *The Fifth Gospel: Isaiah in the History of Christianity* (1996) ägnat mycken tid åt Bibelns receptionshistoria. Han är huvudredaktör för *Blackwell Bible Commentaries* (2004-), den första kommentarserie som fokuserar de spår som olika bibelböcker har lämnat efter sig i vår kultur, och han har i år kommit ut med *A Concise Dictionary of the Bible and Its Reception* (Westminster John Knox Press, Louisville, Kentucky). Den ger en kortfattad information om enskilda bibelböcker, kända bibeltexter, centrala teman och viktiga personer med tanke på receptionen av Bibeln och därtill en rad exempel på olika nerslag i konst, litteratur, musik och andra kulturområden. Rekommenderas.

I den volym som recenserar här har Sawyer endast skrivit inledningen. I övrigt innehåller den trettio kapitel över enskilda teman, skrivna av experter på respektive område. De flesta är dock inte exegeter i traditionell mening. Sawyer påpekar att samverkan mellan text, läsarens situation och de traditioner som läsaren har med sig i mötet med Bibeln ger en mångfald innebörder åt bibeltexten. "En text kan och har ofta flera betydelser." Textens ursprungliga mening eller dess bokstavliga betydelse dyker därför enligt Sawyer "nästan aldrig upp i denna volym" (s. 2). Författarna accepterar alltså de värden och betydelser som den icke-bokstavliga innebörden har haft och har inom judendom, kristendom och islam. De historisk-kritiska metoderna med deras begränsade mål och förväntningar ifrågasätts inte, men de måste enligt Sawyer kompletteras med en rad andra metoder.

Artiklarna i boken har fördelats på fyra tematiska områden. Del 1 handlar om bibeltexternas tillkomstmiljöer och om tolkningar av bibeltexter i fornkyrkan, under medeltiden, renässansen, reformation och motreformationen och i modern tid. Philip R. Davies ger en snabblektion om de kulturella, sociala och politiska förhållanden under vilka de bibliska böckerna kom till. Kate Cooper uppmärksammar särskilt frågan om vilket inflytande Bibeln hade på vanligt folk i sin översikt över den patristiska tiden. Förhållandena på de brittiska öarna får

särskilt illustrera bibelbruket under medeltiden. Den engelska renässansbibeln, dvs. de engelska översättningarna från Tyndale 1525 till King James Version 1611, bildar utgångspunkt för presentationen av bibelfrågorna under renässanstiden liksom bibelöversättningar för vanligt folk i det kapitel som följer blir temat för reformationstiden med en markering av dess eskatologiska förväntningar. Det finns goda skäl att sedan ta med ett kapitel om den katolska motreformationen. John W. Rogerson tecknar till sist den mycket omfattande förändringen av bibelstudiet från 1700-talet och fram till vår tid.

Del 2, som har rubriken "Den nomadiska texten", behandlar först judisk och muslimsk bibeltolkning och fokuserar sedan på förhållanden i Asien, Afrika, Nordamerika, Latinamerika och Australien. Edward Kessler markerar två stora skillnader mellan den hebreiska bibeln och de kristnas Gamla testamente. Det är inte samma bok (böckernas ordningsföljd, antal böcker, läsning på hebreiska i gudstjänsten) och den hebreiska bibeln har inte någon självständig ställning vid sidan av den muntliga traditionen (Mishna, Talmud, Midrash). Judiska bibeltolkare sysslar med uppenbarelsen i texterna, inte med deras tillkomst eller ursprungliga mening. Texterna förutsätts ha en mångfald av innebörder. Särskilda avsnitt ägnas bruket av bibeln med tanke på förintelsen och löftena om Landet och bibeln i tidig judisk konst. Avsnittet om islam lämnar tidigare analyser av skillnader, motsägelser och egenheter i judars, kristnas och muslimers bruk av Bibeln bakom sig och utgår principiellt ifrån att mänskligheten är en enda och att dess mångskiftande religiositet är något legitimt och vackert som kan leda till en respekt för den moral och den inspiration som kan finnas i dess heliga skrifter. De "kontinentala" bidragen visar tydligt hur andra kulturer än den västerländska kraftigt påverkar och kan påverka bibelläsningen.

Del 3 kommer sedan till Bibelns roll inom en rad olika kulturområden: litteratur, film, musik, konst, arkitektur, teater, cirkus och kroppen, dvs. tillämpningar av bibliska texter på människans kropp, inklusive frågan om homosexualitet. Bidragen är rätt olika till sin karaktär: reflektioner om vad som händer när författare använder bibliskt material med teoretiska (Iser, Jauss) och engelskspråkiga exempel, en instruktiv analys av några Jesusfilmer, en spännande jämförelse mellan bl.a. några musikaliska gestaltningar av Jesu död och av några oratorier av Händel och Mendelssohn, en mycket instruktiv översikt om Bibeln i konsten med väl valda exempel, olika möjligheter att dramatisera bibeltexter tiderna igenom, och en analys av cirkusföreställningen *The Sublime Historic Bible Spectacle. Fall of Nineveh* i Philadelphia 1892.

Del 4 till sist tar upp olika tillämpningar och läsningar i vår tid under rubrikerna kontextualitet, politik, ekologi,

psykologi, gender, nationalism, postkolonialism och postmodernism. Även här ges en rad exempel: samband mellan bibeltexten och dess kontext och dagens bibelläsare och deras kontext i Sydafrika, det dubbla politiska bruket av Bibeln i kampen för rättvisa och frihet och i argumenteringar för status quo och nationalstatens relation till protestantiskt bruk av Gamla testamentet. Där finns också mer övergripande resonemang: utvecklingen av ett ekologiskt tänkande, bruk av psykologiska teorier vid bibelläsning och utvecklingar inom genderforskningen och postkoloniala undersökningar. Volymer avslutas med ett utförligt ställregister med bibelhänvisningar och ett allmänt index över personer och teman.

Denna digra vägledning för den som är intresserad av Bibelns receptionshistoria visar framför allt på ämnets oerhörda bredd, tidsligt, geografiskt, kulturellt och metodiskt. Den inspirerar och ger mersmak men fungerar inte som en vanlig handbok eller uppslagsbok. De många författarna har i stort fått välja själva vad de vill skriva om och resultatet varierar därefter. Somliga ger utmärkta översikter över angivet område, andra väljer att ta upp ett eller ett par exempel. Det ena kan ibland upplevas för allmänt och ytligt, det andra kännas magert och inte så centralt. Sawyers bok ger exempel på båda. Men den är unik i sitt slag och väl värd att läsa. Särskilt rekommenderas den för dem som vill ha en ordentlig aptitretare – man läser de trettio kapitlen i den ordning man finner mest spännande – eller för dem som vill ha en rad exempel på vad ämnet Bibelns receptionshistoria kan innehålla. Den som önskar får många förslag till fortsatt läsning inom de skiftande områden som tas upp.

Birger Olsson
Professor emeritus, Lund

Ulf Jonsson: *Habermas, påven och tron - Jürgen Habermas och Joseph Ratzinger om religion och sanning i ett postsekulärt samhälle* (Skellefteå: Artos & Norma bokförlag, 2009). 208 sid.

Måndagen den 19 januari 2004 möttes Jürgen Habermas och Joseph Ratzinger (sedermera Benedictus XVI) i Katholische Akademie i München för att hålla en offentlig diskussion om religionens roll i det moderna liberala samhället. Religionsfilosofen och jesuitpatern Ulf Jonsson har med utgångspunkt i denna diskussion skrivit boken *Habermas, påven och tron - Jürgen Habermas och Joseph Ratzinger om religion och sanning i ett postsekulärt samhälle*. Jonsson uppehåller sig emellertid inte bara vid själva debatten. Han ger också en bakgrund till Habermas och Ratzingers tänkande om moral, samhälle och religion samt redogör för debattens efterdyningar. I

de två avslutande kapitlen skärskådas dessutom Habermas och Ratzingers syn på sannings- och trosbegreppet.

Under debatten rådde stor enighet, åtminstone vad praktiska slutsatser beträffade, mellan de båda tänkarna. Både Habermas och Ratzinger framhöll betydelsen av en dialog och en ömsesidig läroprocess mellan religiösa gemenskaper och det sekulära samhället. Habermas påpekade att även om religionen i sig inte innehåller värden som inte också återfinns i sekulära källor, har religionen en särskild förmåga att motivera människor till att engagera sig för det gemensamma goda. Ett samhälle utan religion riskerar att leda till en "urspårad sekularism" där ekonomiska och teknologiska intressen kommer att tränga undan alla andra hänsynstaganden. Ratzinger framhöll å sin sida att religionen behöver stå i kontakt med det sekulära förnuftet och samhället för att inte utveckla patologiska drag. Ett exempel på detta är, menade Ratzinger, sekter som sluter sig runt sig själva och utvecklar en fientlig relation till omvärlden.

Höjdpunkten i boken återfinns dock inte i redogörelsen för debatten och dess efterdyningar, utan i Jonssons analys av Habermas och Ratzingers syn på förnuft, sanning och tro. Här framkommer på ett tydligare vis skillnaderna mellan de båda tänkarna samtidigt som Jonsson får anledning att lägga ut på djupare filosofiskt vatten. Skillnaderna mellan Habermas och Ratzinger kan, som jag uppfattar det, sägas gå tillbaka på delar av två olika tanketraditioner, den katolska resp. den protestantiska.

Ratzingers tänkande uppvisar, i enlighet med hans katolska hemmahörighet, en stark tilltro till förnuftet. Denna tilltro visar sig bl.a. i hans ställningstagande för möjligheten av metafysisk kunskap. Ratzinger menar att det mänskliga förnuftet är i stånd att hantera frågor om Guds existens och moralens grundvalar. Det teoretiska förnuftet är inte begränsat till vetenskapernas område, såsom är brukligt att tänka efter Kant, utan har en legitim hemortsrätt även inom etiken och teologin. Även på dessa områden är välgrundad kunskap möjlig. Ratzingers uppfordrande tilltro till förnuftet är sympatisk. Frågan är dock om den är realistisk. Trots årtusenden av tänkande har filosoferna inte lyckats enas. Finns det överhuvudtaget någon välgrundad metafysisk kunskap? I den postmetafysiska eran, som Habermas har utnämnt vår tid till, är det svårt att tro att det finns saker som nödvändiga och transcendentia sanningar, en naturlig rätt eller oomkullrunneliga grundvalar för moral och tänkande. En näraliggande slutsats kunde därför vara att det inte finns något enhetligt eller universellt förnuft som förmår leverera säker kunskap i metafysiska frågor. Ratzinger tenderar dock att avfärda sådana uppfattningar som relativistiska och nihilistiska. Borde han inte istället visa vilken den välgrundade metafysiska kunskapen är? "The proof of the pudding is in the eating", som de säger i England. Jonsson påpekar också mycket riktigt att

detta är den bevisbörda som Ratzinger drar på sig. Men här blir Ratzinger, föga förvånande, svaret skyldig.

Habermas är mera modest när det gäller den mänskliga förnuftsformågan. Även om Habermas är agnostiker och menar sig vara religiöst omusikalisk, uppvisar hans religionsfilosofiska tänkande likafullt en protestantisk influens. Detta visar sig inte minst i att hans främsta inspirationskällor i detta sammanhang är Kant och Kierkegaard. Habermas hävdar i Kants efterföljd att kunskap om metafysiska och religiösa frågor ligger bortom det vetbaras gräns. Det enda som strängt talat är möjligt att rättfärdiga epistemiskt, dvs. att tala om i termer av sant och falskt, är faktapåståenden. I likhet med Kierkegaard hävdar Habermas att den religiösa erfarenheten är främmande för det mänskliga förnuftet. Häri ligger i själva verket den gudomliga uppenbarelsens styrka. Det är bara på detta sätt som uppenbarelsen kan tjäna som ett korrektiv till det sekulära förnuftets självtillräcklighet. För att tron och uppenbarelsen ska utgöra ett korrektiv till förnuftet måste den förbli "en kognitivt oacceptabel utmaning". I och med att Habermas upprättat en boskillnad mellan tro och förnuft utesluter han samtidigt möjligheten av en rationell reflektion över tron. Enligt Habermas utgör tron en bergfast visshet, som den troende aldrig ifrågasätter. Det blir därmed svårt att befria sig från tanken att det finns något rumphugget över Habermas trosbegrepp. Vilken troende har inte någon gång tvivlat och rest intellektuella invändningar mot sin egen tro? Detta förefaller dock vara omöjligt enligt Habermas.

Här står vi alltså inför två helt olika sätt att se på förnuftets möjlighet att vinna en kunskap om Gud som är oberoende av uppenbarelsen: en magnifik tilltro till den mänskliga förnuftsformågan resp. en kapitulation. Dessa slutsatser passar också väl in i delar av den katolska resp. protestantiska tanketraditionen. Lyckligtvis är det inte en recensents uppgift att träffa valet mellan dessa båda. Helt utan besked är jag dock inte: Den som vill fundera vidare över dessa frågor bör läsa Jonssons instruktiva bok i ämnet.

Henrik Lundberg
FD, Örebro

Timothy J. Wengert (red): *The Pastoral Luther – Essays on Martin Luther's Practical Theology* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2009). 380 sid.

Det stora amerikanska intresset för Martin Luther kommer till klart uttryck i den här boken. Med titeln vill utgivaren betona att Luther mer än något annat var herde för sin församling i Wittenberg och att ambitionen är att belysa den praktisk-pastoral sidan av Luthers reforma-

tionsprojekt. Vid sidan av utgivarens inledning består boken av totalt sjutton olika uppsatser, systematiserade under fem olika rubriker: "The theological heart of the pastor", "Preaching the living word", "The teaching ministry", "The pastor and the people's piety" och "The pastor in the world". Medförfattarna är verksamma vid en lång rad nordamerikanska universitet. Därutöver är tre bidrag skrivna av tyska Lutherforskare.

Det första avsnittet består av en längre uppsats, "Luther on the Theology of the Cross", skriven av Robert Kolb. Kolbs tes är att det tydliga sätt på vilket Kristi kors för Martin Luther var hela den kristna teologins centrum blev delvis missförstått redan under slutet av 1500-talet. För Luther var korsteologin ett helhetsgrepp som omfamnade alla bibliska sanningar och bidrog till deras rätta förståelse. I flera dogmatiska verk präglade av *loci*-metoden riktades däremot uppmärksamheten under läropunkten "kors" ensidigt mot människors lidande, samtidigt som Guds lidande på korset föll bort.

Den del av boken som handlar om predikan består av tre uppsatser med olika infallsvinklar. Den teoretiskt mest intressanta är skriven av Vitor Westhelle och har rubriken "Communication and the Transgression of Language in Martin Luther". Utifrån Luthers förståelse av den kristologiska läran om *communicatio idiomatum* (egenskapernas meddelelse) argumenteras övertygande för att Luthers förståelse av språket kan betraktas som en syntes mellan å ena sidan den existentiella syn på språket som Gerhard Ebeling företrädde (tydligast i början av sin akademiska gärning) och å andra sidan George Lindbecks kulturlingvistiska analys, i vilken språklig mening bygger på följsamhet mot vissa på förhand givna regler.

Bokens tredje huvuddel ägnas åt katekesen och Luthers syn på undervisning. Eftersom Luther så starkt betonade det allmänna prästadömet aktualiserade hans reformationsiver behovet av skolor och en förnyad akademisk diskussion om pedagogik. Ett viktigt mål var att den kristna människan skulle få de medel som hon behövde för att kunna leva i sin kallelse och på så sätt hjälpa sina medmänniskor och samtidigt behaga Gud. Efter den inledande uppsatsen om Luthers allmänna syn på utbildning ägnas en uppsats åt var och en av katekesens huvuddelar samt åt den enskilda avlösningen.

Under rubriken "The pastor and the people's piety" presenteras en rad uppsatser, vilka bland annat tar upp Luthers syn på jungfru Maria, musik och användningen av bilder. Mickey L. Mattox diskuterar Luthers syn på kvinnors roll i kyrkan och konstaterar att Luther ofta ses som en inspirationskälla av såväl traditionella som progressiva riktningar inom teologin. Han hävdar att det äger rum en viktig accentförskjutning i samband med att Luther gifte sig år 1525. I början av sitt liv betonade Luther att en hierarki i förhållandet mellan man och kvinna var Guds avsikt redan före syndafallet. När han

senare utvecklar sitt tänkande om de tre stånden blir bilden mer komplicerad eftersom han då ofta lyfter fram hur jungfru Maria och flera kvinnor i GT har fungerat som andliga vägledare. Mattox lyckas väl med sin ambition att föra en allsidig diskussion kring Luthers yttranden om kvinnans ställning. Tyvärr lyckas Mattox inte förklara hur dessa spänningar skulle kunna lösas och hans slutsatser blir därför mycket allmänt hållna.

Boken avslutas med två uppsatser på temat "The pastor in the world". Dorothea Wendebourg skildrar i sitt bidrag, "Luther on Monasticism", hur Luther önskade föra ut det goda i klosterlivet till hela samhället. Exempel på detta är Luthers dagliga morgon- och aftonböner samt bildspråket i hans psalmer, som ofta är hämtat från Psaltaren. Luther hade kontakt med ett antal reformerade kloster och önskade att dessa skulle få möjlighet att leva vidare. Slutligen diskuterar James M. Estes det för vår tid märkliga förhållandet att Luther vände sig till den världsliga överheten när han ville föra ut sitt reformationsprojekt. Estes tes är att kyrkan alltid behåller sin integritet, men att de enskilda kristna som oftast är mest lämpade att kalla samman ett kyrkligt koncilium är de världsliga maktavarna.

Bortsett från att man skulle önska någon artikel om gudstjänstens liturgiska utformning kan vi konstatera att boken tar upp stora och viktiga delar av Luthers pastorala verksamhet. I den meningen lyckas den uppfylla sitt syfte. Däremot riskerar läsare som studerar boken i syfte att få konkreta pastorala tips att bli besviken. Detta bottnar i att de flesta författare väljer att lägga stor vikt vid de ofta outtalade och spänningsfyllda teoretiska principerna bakom Luthers pastoralteologi, snarare än dess praktiska utformning. Troligen hade flera av uppsatserna vunnit på att primärt gripa sig an ett praktiskt pastoralt problem, för att först i ett senare skede diskutera detta problem utifrån en mer generell begreppsapparat.

Med tanke på att samtliga uppsatser redan tidigare har publicerats (de flesta i *Lutheran Quarterly*) skulle boken ha behövt ett något mer omfattande redaktionellt arbete utöver den i och för sig intresseväckande inledning som Timothy Wengert har författat. Samtidigt finns det många värdefulla trådar i det rika materialet, som ofta rör sig i gränslandet mellan praktisk och systematisk teologi. I bokens inledning konstaterar utgivaren med rätta att detta gränsland förtjänar större uppmärksamhet, både i allmänhet och vad gäller Martin Luther i synnerhet. Kanske hade en kortare analys i slutet av boken kunnat hjälpa läsarna att tänka vidare kring de slutsatser som förs fram i de olika uppsatserna.

Tomas Appelqvist
TD, Lund

Paul D. Murray (red.): *Receptive Ecumenism and the Call to Catholic Learning. Exploring the Way for Contemporary Ecumenism* (Oxford UP, 2008). 534 sid.

Vad beror den ekumeniska lågkonjunkturen på – att samfundstrohet inte längre är viktig för människor, eller att många samtal nu kommit så långt att nästa steg blir "farligt"? Vad man än svarar är det tydligt att ekumenik inte längre är teori reserverad för specialister och konferenslejon, utan handlar om ett samspel mellan teologi och det levda kyrkolivet: ekumenisk metod handlar om hjärteblod, om spiritualitet.

Under några årtionden har "reception" varit ekumeniskt nyckelord. I denna digra konferensvolym (Durham 2006, med Walter Kasper som huvudattraktion) bearbetar ett trettiotal i huvudsak romersk-katolska teologer den mer specifika idén *Receptive Ecumenism* (RE): tanken att varje kyrklig tradition har gåvor att ge och att ta emot. RE är att lära *av* andra – och naturligtvis, men i andra hand, att lära *ut* till andra.

Frågor om magisterium och eukaristisk ecklesiologi är viktiga i boken, då katolsk officiell ekumenik främst är inriktad på ortodoxin. Andrew Louth (ortodox) diskuterar sålunda synodalitet och sobornost, och lika intressant är Paul McPartlans bidrag om eukaristisk ecklesiologi i ortodox (Zizioulas) och katolsk tappning.

Men precis samma frågeställningar har bäring fr.a. på den katolsk-anglikanska dialogen (ARCIC och IARC-CUM). Rom har sett den anglikanska gemenskapen, episkopalt uppbyggd, som innehavare av en nyckelroll i det ibland ganska lågtempererade katolsk-evangeliska samtalet, och den anglikanska kyrkan har betraktat sig som en *via media* och ofta menat sig i relation till Rom ha samma historiska legitimitet som de ortodoxa. Mary Tanners genomgång av de metoder som varit aktuella i olika faser av detta samspel är elegant och instruktiv – men med slutsatsen att egentligen blev det aldrig ett verkligt utbyte av gåvor.

Det är nämligen också viktigt var gåvor man ger hamnar: Michael Root (ELCA) påpekar att gåvan kan vara en "död mus" (s. 146) – dvs. något som bara skapar svårigheter för det mottagande samfundet. Kanske är det t.o.m. så att givaren menar sig "ha rätt" och vill plantera sin idé hos mottagaren – och det är ju inte avsikten med RE.

Att gåvan oavsiktligt kan bli en död mus pekar på att RE-metoden har ett systemproblem, som boken inte tar upp: När ett samfund tar emot något av ett annat – en spiritualitet, en praxis – är det s.a.s. inte bara att "ta över". Samfundet är nämligen asymmetriskt, deras spiritualiteter består inte av utbytbara byggklossar. Nyheten kan få en helt annan funktion i ett sammanhang där tankevärlden är annorlunda uppbyggd. I många fall kan det naturligtvis vara så att gåvan, kanske på ett oväntat sätt, ställd i en ny kombination, blir kreativitet och har livs-

kraft. Ett exempel kunde vara ikonens stora intåg i västerlandets kyrkorum – och därmed förnyelsen av den teologiska estetiken och kosmologin i Väst. Men det finns många exempel på gåvor som, insatta i ett annat sammanhang, blivit döda möss: Den katolska liturgiska rörelsen blev i svenskkyrklig tappning ibland en estetiserande ritualism. När Svenska Missionskyrkans (kongregationalistisk) och Svenska kyrkans (episkopal eller åtminstone tydligt kyrkorättsligt reglerad) församlingar lokalt nu ingår överenskommelser med varandra, bygger man ofta in förväntningar som blir omöjliga för den andra parten att uppfylla.

Ämbetet är viktigt i många av uppsatserna, men inte i teknisk mening utan mer fruktbart, som frågan hur tros-traditionen utvecklas och förs vidare. Reflektionen över *Unitatis redintegratio* (konciliet ekumenikdekret) och *Ut unum sint* (med påvens inbjudan till alla kristna att reflektera över påvens roll) går ju att förstå som en öppenhet för att ta emot gåvor från andra spiritualiteter. I ljuset av asymmetris problem är det tydligt att detta säkerligen är en lång process – inbjudan förutsätter ju att alla samspelande parter har sina byggklossar på något så när samma plats i bygget. Båda parter måste så att säga vara lika intresserade både av att kyrkoläran går att formulera och av att det finns en instans som gör det.

Walter Kaspers bidrag om samspelet mellan en katolsk ”sakramental” och protestantisk ”profetisk” princip i den grundläggande ecklesiologin (”fundamentalecklesiologin”) träffar därmed kanske en öm punkt mitt i fr.a. den anglikanska gemenskapens självbild och utveckling. Kaspers poäng är att samspelet inte kan beskrivas som en *via media*, utan som en *internal mediation of both aspects* (s. 83). Med andra ord: det går inte att kombinera ”sakramental” och ”profetisk” genom att bara lägga dem bredvid varandra, de måste omskapa varandra.

Den katolska principen beskriver Kasper som en levande och rörlig kyrka. Därmed blir det en fråga om vad som är legitim traditionsförmedling och auktoritet. Principen skulle innebära att Rom både påverkade och lät sig påverkas. Men Kasper är, vare sig han vill eller ej, kurians representant, och hans beskrivning motsägs i en rad andra bidrag. Anglikanerna läser Kaspers resonemang som att det romerska magisteriet binder traditionsutvecklingen i förtid (Nicholas Sagovsky s. 380). Flera (romersk-katolska) författare visar på behovet av förnyelse av auktoritetssystemet i Rom och av förhållandet hierarki – lekfolk. Paul Lakeland (2009) ryktbar som liggande bakom försöken i Connecticut att lagstiftningsvägen komma åt den katolska kyrkans lokala beslutsstruktur) kräver, i vrede, en demokratisering. Frågan blir: är demokratikravet en protestantisk och död mus i kurian?

Slutligen är naturligtvis hela detta resonemang om gåvor alltför teoretiskt. De överlämnas inte vid under-tecknandet av deklamationer. Gåvor, ibland döda möss,

har alltid givits och tagits emot över samfundsgärser. Skillnaden, och den är fundamental och blir mycket tydlig i boken, är att sedan ett par decennier får ett magisterium – kuria eller demokratiskt kyrkomöte – allt mer höja röstnivån för att hävda sin auktoritet över förändringsskeendet. Auktoriteten kan bara hävdas där den samtidigt erfars som ett *sensus fidelium*, i en tydlig och fruktbar spiritualitet. Det är där som det avgörs om gåvan är en död mus – eller en levande duva.

Peter Bexell
TD, Kalmar

Rune Larsson: *Samtal vid brunnar – Introduktion till religionspedagogikens teori och didaktik* (Lund: Arcus, 2009). 248 sid.

”Äntligen!” vill jag börja med att utropa, äntligen har det kommit en religionspedagogisk grundbok på svenska! Vi är många som saknat en sådan och därför är det extra roligt att få recensera *Samtal vid brunnar* av Rune Larsson, lektor emeritus i religionspedagogik vid Lunds universitet.

Religionspedagogik är ett ämne som har haft svårt att hitta en akademisk hemvist. Ibland har det fått plats inom praktisk teologi eller kyrkovetenskap, ibland inom religionsbeteendevetenskapen, medan vissa delar hört hemma inom den allmänna pedagogiken. Bakgrunden är att man med religionspedagogik antingen kan mena pedagogik inom samfund och religiösa sammanhang, eller undervisning om religion i skolan. Det breda angreppssättet har gjort religionspedagogiken svår att ”arbestämma”. Eftersom det handlar om pedagogik i två skilda miljöer hävdar en del att man bör skilja dem åt med olika akademiska begrepp; religionsdidaktik skulle beröra skolans religionsundervisning och församlingspedagogik den undervisning som bedrivs inom samfunden. Larsson väljer dock att inte göra denna uppdelning, och det är ett medvetet val. Lärandet är något som pågår alltid och för att förstå hur människors lärande om religion fungerar behöver vi se helheten. Bokens titel *Samtal vid brunnar* knyter an till detta synsätt. Vi öser ur många brunnar för vårt lärande, och vi behöver samtala om alla dessa ”rum för lärande”. Larsson berör därför inte bara skolmiljön och församlingsmiljön, utan även hur lärandet påverkas i andra miljöer såsom i familjen, på fritiden och på jobbet.

Larssons ambition tycks vara att sätta religionspedagogiken på kartan. Därför drar han sig inte för att diskutera även ämnets akademiska placering, syfte och teoretiska grund. Han medger de svårigheter ämnet haft att definiera sig självt, men visar – inte minst genom denna bok – att det är ett vetenskapligt ämne som behövs och som högskolor och universitet inte kan fortsätta att be-

handla styvmoderligt. Det är en viktig diskussion han för, även om den ibland tenderar att kännas väl inom-akademisk. Det är dock lätt att hoppa över de sidorna, om man som läsare inte vill fördjupa sig i de förvecklingar som uppstår inom akademien.

Boken består av tre huvuddelar. Del ett behandlar religionspedagogikens teoretiska grunder och blir ett slags artbestämning av ämnet, delvis med hjälp av en historisk översikt. Det sätt som religion – dvs. kristendom – förmedlades i enhetssamhället skiljer sig tydligt från det sätt vi kan tala om religion i dagens pluralistiska, globaliserade samhälle. Här blir kunskapssyn, människosyn och lärarsyn tydliga. En översikt av olika typer av pedagogik i ett schema som Larsson tecknar är föredömlig. Även om den är ”kraftigt förenklad”, som Larsson skriver, blir det tydligt hur pedagogik inte bara är något som rör en relation mellan två personer och ett kunskapsstoff, utan hur det får långtgående konsekvenser för mellanmänniska relationer och samhällsbygge.

Del två har rubriken ”Lärandets många rum” och tar upp lärandet i familj, skola, kyrkliga miljöer, fritid och arbete, samt akademien. Även om varje rum diskuteras för sig, blir det tydligt vid läsningen hur de olika rummen har kontakt med varandra. Läroplanerna inom skolan påverkar de läroplaner och riktlinjer som formulerats för konfirmandarbetet inom Svenska kyrkan. Internets dominerande position inom ungdomskulturen påverkar lärandet i många miljöer.

Del tre handlar om didaktiska områden och är en teoretisk fördjupning. Här diskuteras utförligt exempelvis målformuleringar: Vem formulerar målen för undervisningen? Vad har målen för funktion? Finns det olika nivåer på målen? Liknande frågor berör kunskapen: Vad är det för kunskap i undervisningen? Vad för slags kunskap behöver vi? Vem väljer kunskapen? Det är viktiga frågor som Larsson ställer och diskuterar. Någon kanske tycker att det är lite flummigt. Inte minst för att frågorna är fler än svaret. Men det handlar mer om att problematisera än om att förmedla en kunskapssanning, vilket i sig är en pedagogisk hållning som genomsyrar boken.

I undervisningssammanhang betonas ofta vikten av upprepning. I denna bok är det tyvärr något som jag inte är lika förtjust över. Exempelvis dyker utläggningar om så kallad förmedlingspedagogik upp på flera ställen, med lite olika aspekter. Kanske är det upplägget på boken som tvingar texten i denna riktning? Varje del tar en ny ansats, och då kan vissa saker behövas tas om, eller sägas igen med tillägg av en ny aspekt.

Samtal vid brunnar är en viktig bok. Med sin problematisering lyckas Larsson visa på pedagogikens olika ansikten och väcka frågor hos läsaren. Frågor som förhoppningsvis kan bidra till en reflektion kring lärandets processer. Här har vi som lärare, pedagoger, diakoner och präster en möjlighet att bli medvetna om hur människosyn, kunskapssyn och samhällssyn hänger samman.

Detta är något som behöver diskuteras mycket mer såväl i församlingar som i skolan.

Anna Davidsson Bremborg
TD, Lund

Timothy O'Connor: *Theism and Ultimate Explanation: The Necessary Shape of Contingency* (Malden, MA: Blackwell, 2008). xiii + 177 sid.

De kosmologiska gudsbevisen delas ofta in i tre huvudtyper: första orsaksargument, kalam-argument samt kontingensargument. Den sistnämnda varianten är det enda a posteriori eller icke-ontologiska argumentet för Guds existens som (om det är giltigt) slår fast att Gud är absolut nödvändig i och av sig själv (och alltså inte bara relativt nödvändig för att förklara något annat, exempelvis rörelse): Gud är nödvändig *a se*, som skolastikerna kunde säga. På grund av denna mer innehållsrika slutsats finns det skäl att ägna kontingensargumentet särskild uppmärksamhet. Dess existentiella premisser kan också tyckas vara självklar, nämligen att det finns kontingenta (ej nödvändiga) ting (som exempelvis detta häfte av STK, eller Turning Torso, eller solsystemet). Argumentet gör gällande att det enda som kan förklara existensen av dessa kontingenta ting är ett nödvändigt ting, ett ting vars ickeexistens är en metafysisk omöjlighet, och detta nödvändiga ting identifieras i sista ledet med Gud. En tidig version av argumentet finns i form av Aquinos tredje väg, men sedan 1700-talet förknippas det framförallt med Leibniz. Det är ett intuitivt tilltalande argument eftersom det tar sin utgångspunkt i något som väl de flesta av oss kan finna gåtfullt: Varför finns det något (kontingent) överhuvudtaget?

Timothy O'Connors bok handlar just om detta. Här får vi följa med på en våghalsig odysse över de modala och metafysiska möjligheternas bråddjup – den som föredrar de empiriska vetenskapernas verifierbarhetskriterier (eller fast mark under fötterna) göre sig icke besvär. Även de som (likt undertecknad) känner sig hemmastadda i de blotta möjligheternas skugglika labyrinter bör varnas: O'Connor argumenterar inte bara för att det är rimligt att postulera en nödvändigt existerande och rationell skapare av kontingenta ting, utan också för att denna skapare, givet antagandet att han även i övrigt är ett perfekt väsende (dvs. Gud), inte bara har skapat det faktiska universum som vi lever i utan ett *oändligt* antal universa. Så får vi något så ovanligt som en teistisk multiversumhypotes: Gud har aktualiserat (snart sagt) alla möjliga universa som befinner sig över en viss axiologisk miniminivå, och detta har han gjort (menar O'Connor) på grund av något slags rationell nödvändighet som springer ur hans oändliga godhet. Sålunda får den kontingenta världen ett drag av nödvändighet över

sig – *the necessary shape of contingency* – utan att för den skull bli *lika* nödvändig (O'Connor är inte helt tydlig på denna punkt) som om den hade varit en evig emanation av Guds väsen eller en mekanisk produkt av ett icke-personligt, kaosartat urelement. Rustad med denna fantastiska mängd universa blir det också möjligt för O'Connor att skissa på ett tänkbart svar på teodicéproblemet. Frågan varför Gud inte skapade ett bättre universum besvaras med att Gud visst har skapat ett bättre universum – och inte bara ett utan många!

Men låt oss hålla oss till det som ändå är huvudfrågan, den existentiella grundfrågan: varför finns det något (kontingent) överhuvudtaget? O'Connor argumenterar för att den modala skepticism som har riktats mot denna fråga är oberättigad. Till skillnad från Hume, Kant, Quine och många andra menar han att metafysisk nödvändighet är ett respektabelt begrepp och att den existentiella grundfrågan motiverar oss att postulera ett ting som verkligen omfattas av detta begrepp. Här finns det många guldgruv, tycks det mig, även om en del av dem tyvärr fastnar i maskineriet. Ett avgörande problem handlar om den princip som på svenska kan kallas den tillräckliga grundens princip (PSR, *the Principle of Sufficient Reason*). Denna princip, som enkelt uttryckt säger att varje faktum har en förklaring, vill O'Connor uttryckligen inte använda sig av (s. 80). Problemet är bara att någon form av PSR ofta ses som en nödvändig del i kontingensargumentet för Guds existens, ty om *varje* faktum har en förklaring måste ju även det faktum att något (kontingent) alls existerar ha en förklaring. Men O'Connor vill alltså inte ha med denna princip att göra. Hans avståndstagande är i och för sig förståeligt; PSR får bl.a. problem att förklara kvantvärldens till synes indeterministiska fenomen. Samtidigt menar han att den existentiella grundfrågan motiverar oss att postulera en nödvändigt existerande skapare av kontingenta ting. Men vad är det som motiverar oss om vi inte åtminstone tror att PSR gäller i de flesta fall? O'Connor verkar snarare vilja framhålla den epistemologiska fördelen i ett metafysiskt schema som är kapabelt att besvara vår existentiella grundfråga framför sådana scheman som är oförmögna därtill. Men detta att kunna besvara den existentiella grundfrågan är ju bara en fördel om den ultimata förklaring som ges är *sann*, och vad ska motivera oss att tro att den är sann om vi inte vågar tro på någon form av PSR? Den här epistemologiska tomgången blir extra märklig när O'Connor i sista kapitlet (när han laborerar med sin teistiska mångvärldshypotes) talar om vädan av att ge upp "the assumption (leading to the concept of necessary being) that the existence of anything requires an explanation, as a matter of metaphysical necessity" (s. 142). Men vad är detta antagande om inte PSR (och dessutom PSR i en extra sträng formulering)?

O'Connors bok består av två delar. Den som inte har ett specialintresse i den modala epistemologins något

ogästvänliga ödemarker torde inte ha någon glädje av den första delen. Mycket mer spännande blir det i del två, där kontingensargumentet tar form. I takt med att multiversumhypotesen växer fram kan metafysiken kännas övermäktig, men även här finns det saker att tänka på. Inte minst när O'Connor reder ut vilka de teologiska konsekvenserna blir av att "dehellenisera" den kristna teologin, vilket vissa anti-ontologiska krafter verkar vilja göra.

Martin Lembke
Doktorand, Lund

Kai Nielsen och D. Z. Phillips (m. fl.): *Wittgensteinian Fideism?* (London: SCM Press, 2005). xi + 383 sid.

Det finns riktningar inom religionsfilosofi som nästan alla som är aktiva inom fältet känner till och har en bestämd uppfattning om. D. Z. Phillips religionsfilosofiska position är en sådan riktning. Influerad av den senare Ludwig Wittgensteins filosofi har Phillips i drygt 40 år (fram till sin död 2006) genom ett otal publikationer försökt visa på ett alternativt sätt att analysera och förstå religion. Hans position är omdiskuterad. Diskussionen har bland annat kommit att handla om huruvida den innebär ett slags fideism, ett sätt att skydda religionen från rationell prövning. Genom en numera klassisk artikel från 1967 av Kai Nielsen infördes begreppet Wittgensteiniansk fideism för att beteckna och karakterisera den position som Phillips och andra verkar omfatta.

I boken *Wittgensteinian Fideism?* möts Nielsen och Phillips för att diskutera Wittgensteiniansk religionsfilosofi och fideism. Boken består främst av nyskrivna bidrag från en konferens vid Claremont Graduate University 2003. Det faktum att vissa av texterna har publicerats tidigare är inte någon nackdel då det erbjuder läsaren möjlighet att ta del av debattens gång och utveckling. Boken är indelad i fyra sektioner med varsin inriktning, ofta med två texter vardera av Nielsen och Phillips per sektion. Förutom texter av Nielsen och Phillips finns även bidrag av Béla Szabados, Nancy Bauer och Stephen Mulhall.

Första sektionen inleds med Niensens "Wittgensteinian fideism" (1967) och Phillips "Wittgenstein and religion: Some fashionable criticism" (1986). Det sägs ofta att första intrycket består, och i Phillips fall tycks det vara fallet. Mycket av den kritik som har riktats mot hans position genom åren har varit sig lik. Phillips har då och då besvarat kritiken och, enligt min mening, lyckats visa att många av invändningarna avser en position han inte omfattar. Han betonar till exempel att hans position inte innebär att religion är en helt separat sfär, att enbart de troende kan förstå innebörden av religiös tro eller att religiös tro inte kan ifrågasättas; enligt Phil-

lips är "Wittgensteinian fideism" en karikatyr över hans och andras position. Nielsens andra bidrag är dock viktigt att beakta. Nielsen menar att vissa kritiker må ha missförstått Phillips position, men samtidigt tycks Phillips delvis ha missförstått kritiken. Idén som Nielsen förbinder med Wittgensteiniansk fideism och som han finner problematisk är att Phillips och andra (exempelvis P. Winch), genom att förstå religion som ett unikt meningssammanhang med egna regler för vad som är sant, rationellt och meningsfullt att säga, omöjliggör en grundläggande kritik av religion. Relativt varje sammanhang kan man göra fel, men själva sammanhanget kan inte vara fel eller ifrågasättas. Enligt Nielsen är begreppet Wittgensteiniansk fideism alltså en relevant beteckning för ett sådant synsätt.

Med hänsyn till de inledande bidragen borde det vara upplagt för en fortsatt relevant och intressant diskussion mellan de båda. Oenigheten tycks vara etablerad och relativt tydlig. Även upplägget att låta Phillips och Nielsen löpande få kommentera varandras texter är ett grepp som brukar fungera bra. Tyvärr blir den fortsatta diskussionen, åtminstone inledningsvis, varken speciellt konstruktiv eller saklig. Det är tydligt att frågan om Wittgensteiniansk fideism har en historia bakom sig och båda uppehåller sig onödigt mycket vid vad som har sagts och inte har sagts genom åren samtidigt som de har en tendens att tillskriva varandra mycket starkare positioner än de egentligen omfattar.

I bokens fjärde och avslutande sektion, som bland annat diskuterar både den tidiga och senare Wittgensteins syn på religion och hans betydelse för religionsfilosofi, höjs glädjande nog kvalitén. Nielsens filosofiska motförslag blir också tydligare. Nielsen håller med Phillips om att det inte finns något absolut perspektiv vilket människan ska förhålla sig till, men omfattar den neopragmatiska hållningen att det är möjligt och önskvärt att försöka etablera koherens mellan våra olika perspektiv och sammanhang. Phillips är dock skeptisk till om det alltid är möjligt eller önskvärt att förena alla uppfattningar. Phillips avslutande diskussion om att skilja på olika sätt att tala om grundläggande meningssammanhang ("frameworks") är lovvärd, men man kan fråga sig om den hade övertygat Nielsen.

Bokens tredje sektion, vilket är lite av ett sidospår från bokens allmänna tema, förtjänar att uppmärksammas för dess intressanta diskussion om vad det innebär att förstå en annan människa och om något kan vara bortom människans förståelse, så som Gud exempelvis inte sällan anses vara. Både Phillips och Nielsen är i allmänhet kritiska till den senare idén, inte för att de tror att människan kan veta allt, utan för att de menar att i de fall då något hävdas vara omöjligt för människan att förstå så kan man undra om det alls finns något att förstå. Nielsen anser att problemet med att göra reda för idén om det oförståeliga exemplifierar hans tes att religion

vid närmare granskning innehåller ohållbara föreställningar. Phillips vill dock mena att man kan förstå det annorlunda, att människor som hävdar att de inte förstår sin tillvaro eller frågar varför det blev som det blev vid tragiska livsöden egentligen inte söker svar bortom människans förståelse utan helt enkelt reagerar på livets svåra stunder.

Sammanfattningsvis är det en intressant bok som förutom frågan om Wittgensteiniansk fideism berör många andra frågor. Phillips och Nielsen rör sig långsamt framåt, och faktiskt även lite mot varandra mot slutet. Nielsen är en intressant kritiker, främst för att han inte angriper Phillips position på samma sätt som många andra; han delar hans skepsis mot mycket traditionell religionsfilosofi och betraktar Wittgensteiniansk fideism som en viktig och värdig utmaning till hans sekulära position. Det är emellanåt tålmodskrävande att följa diskussionen och man får nog säga att båda delvis har misslyckats i sina försök att skapa förståelse för varandras uppfattningar. Boken erbjuder dock ett gediget material för den som vill bilda sig en egen uppfattning om Wittgensteiniansk religionsfilosofi och huruvida begreppet Wittgensteiniansk fideism är karakteristiskt eller karikatyriskt.

Thord Svensson
Doktorand, Lund

BOKFÖRLAGET NYA DOXA, NORA.
Bråkenhielm, Carl Reinhold: *Verklighetsbilder*.
291 sid. 2010.

CHURCH RESEARCH INSTITUTE,
TAMMERFORS
Kääriäinen, Kimmo (m. fl.): *Facing Diversity. The
Evangelical Lutheran Church of Finland from
2004 to 2007*. (Publication 60) 164 sid. 2009.

DIALOGOS FÖRLAG, STOCKHOLM
Westerlund, David: *Islam eller kristendom? Nutida
polemik och konflikter bland kristna och
muslimer*. 152 sid. 2009.

FORLAGET ANIS, KÖPENHAMN
Kvist Poulsen, Birgitte: *Hegel og treenigheden*. 254
sid. 2009.

LINKÖPINGS UNIVERSITET, LINKÖPING
Roitto, Rikard: *Behaving as a Christ-Believer. A
Cognitive Perspective on Identity and Behavior
Norms in Ephesians*. (Linköping Studies in
Arts and Sciences, No. 493, Linköping Studies
in Identity and Pluralism, No. 10.) 304 sid.
2009.

LUNDS UNIVERSITET, LUND
Henriksson, Lennart: *A Journey with a Status
Confessionis. Analysis of an apartheid related
conflict between the Dutch Reformed Church in
South Africa and the World Alliance of
Reformed Churches, 1982-1998*. (Studia
Missionalia Svecana CIX) 317 sid. 2010.

MF NORWEGIAN SCHOOL OF
THEOLOGY, OSLO
Søvik, Atle Ottesen: *The Problem of Evil and the
Power of God: On the Coherence and
Authenticity of some Christian Theodicies with
Different Understandings of God's Power*. 306
sid. 2009.

MUSEUM TUSCULANUM PRESS,
KÖPENHAMNS UNIVERSITET,
KÖPENHAMN
Thomassen, Einar (red.): *Canon and Canonicity.
The Formation and Use of Scripture*. 232 sid.
2010.

NORDIC ACADEMIC PRESS, LUND
Carlberg, Axel: *Patientens bästa. En kritisk
introduktion till läkaretiken*. 188 sid. 2009.

SANDSTEIN VERLAG, DRESDEN
Brocke, Michael: *Verborgene Pracht. Der jüdische
Friedhof Hamburg-Altona – Aschkenasische
Grabmale*. 432 sid. 2009.

TILL REDAKTIONEN INSÄND LITTERATUR

SVENSKA KYRKOHISTORISKA
FÖRENINGEN
Jarlert, Anders (red.): *Kyrkohistorisk årsskrift
2009*. (Skrifter utgivna av Svenska
kyrkohistoriska föreningen 1:109). 290 sid.
2009.

TAPIR AKADEMISK FORLAG, TRONDHEIM
Hegstad, Harald: *Den virkelige kirke. Bidrag till
ekkesiologin*. (KIFO Perspektiv Nr. 19) 218
sid. 2009.

UPPSALA UNIVERSITET, UPPSALA
Christofferson, Rolf: *Med tre röster och tusende
bilder. Om den samiska trumman*. 373 sid.
2010.

UPPSALA UNIVERSITET, UPPSALA
Haga, Rannveig Jetne: *Tradition as Resource.
Transnational Somali Women Traders Facing
the Realities of Civil War*. 193 sid. 2009.

UPPSALA UNIVERSITET, UPPSALA
Kristenson, Olle: *Pastor in the Shadow of
Violence. Gustavo Gutiérrez as a Public
Pastoral Theologian in Peru in the 1980s and
1990s*. (Studia Missionalia Svecana CVIII) 264
sid. 2009.

UPPSALA UNIVERSITET, UPPSALA
Mårtensson, Mårten: *Doktoranden och
forskningsmiljön. En empirisk
livsåskådningsstudie*. 232 sid. 2009.

VERBUM, STOCKHOLM
Hillert, Sven: *Hopp och tro i helig text*. 285 sid.
2009.

VERBUM, STOCKHOLM
Lindfelt, Mikael, Gustafsson Lundberg, Johanna
(red.): *Kärlekens förändrade landskap. Teologi
om samlevnad*. 346 sid. 2009.

WM. B. EERDMANS PUBLISHING CO.,
GRAND RAPIDS
Hauser & Watson (red.): *A History of Biblical
Interpretation. Volume 2. The Medieval
through the Reformation Periods*. 570 sid.
2009.

ÅBO AKADEMIS FÖRLAG, ÅBO
Björkgren, Malena: *Våld i parrelationer. En
begreppslig undersökning av ett moraliskt och
samhälleligt problem*. 344 sid. 2009.

ÅBO AKADEMIS FÖRLAG, ÅBO
Euler, Gustafsson & Wikström (red.): *Nicholas of
Cusa on the Self and Self-Consciousness*. 311
sid. 2010.

ÅBO AKADEMIS FÖRLAG, ÅBO
Nordbäck, Carola: *Lycksalighetens källa.*
Kontextuella närläsningar av Anders
Chydenius budordspredikningar, 1781-82. 408
sid. 2009.

AARHUS UNIVERSITETSFORLAG, ÅRHUS
Markellos af Ankyra: Om den sande religion.
Oversættelse, indledning og kommentarer ved
Henrik P. Thyssen. (Bibel og historie 26) 157
sid. 2009.

<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 Bråkenhielm 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. Hemsida: www.teol.lu.se/stk/
<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.